

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**Os lugares da magia na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e
polêmica**

Willian Vidal Reis

Rio de Janeiro
Fevereiro/2021

Os lugares da magia na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica

Willian Vidal Reis

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto História da UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.

Linha de Pesquisa: Cultura e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho

Rio de Janeiro

Fevereiro/2021

FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História Social do Instituto de História UFRJ como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre em História Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. Gabriel de Carvalho Godoy Castanho - Presidente

Prof. Dr. André Luis Pereira Miatello

Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira

Prof. Dr. Clinio de Oliveira Amaral (1º suplente)

Prof. Dr. Jorge Victor de Araújo Souza (2º suplente)

CIP - Catalogação na Publicação

RR3751 Reis, Willian Vidal
Os lugares da magia na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: semântica, retórica e polêmica / Willian Vidal Reis. -- Rio de Janeiro, 2021.
165 f.

Orientador: Gabriel de Carvalho Godoy Castanho.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2021.

1. Magia. 2. Ordem dos Pregadores. 3. Retórica.
I. de Carvalho Godoy Castanho, Gabriel, orient.
II. Título.

AGRADECIMENTOS

O momento dos agradecimentos nem sempre é justo para todos os que merecem a palavra e o afeto. De todo modo, gostaria de agradecer especialmente às pessoas que passaram pela minha jornada nesse curto e intenso tempo.

Em primeiro lugar, devo agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo auxílio financeiro que me possibilitou a realização da pesquisa. Sou muito grato ao Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro pelo ambiente rico e estimulante para a produção intelectual.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Gabriel Castanho por toda paciência, estímulo, compreensão, leveza e sabedoria na condução desse trabalho. Sem ele este trabalho teria, decerto, muito mais vícios.

Gostaria de registrar gratidão aos professores que compuseram minha banca de Qualificação, Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior e Prof^{ra}. Dr^a. Luiza Larangeira da Silva Mello cuja leitura atenta, as críticas e conselhos foram fundamentais para um melhor desenvolvimento de minha análise.

Também agradeço aos professores Igor Teixeira e André Miatello pela leitura atenta e crítica de meu trabalho para minha defesa. Suas estimáveis contribuições enriqueceram meu horizonte.

Com carinho, registro minha gratidão aos meus companheiros e companheiras de LATHIMM, que me acolheram e tornaram-se amigos da vida. Obrigado pelas reuniões, discussões, viagens e suporte emocional.

Especial agradecimento ao Leandro Neves, que em sua erudição muito me ajudou nas referências intelectuais, protocolos e burocracias. A João Lisboa também devo enorme agradecimento não somente pelo material bibliográfico compartilhado – sem os quais eu não teria contato com obras fundamentais - mas por todos os conselhos, lições e pela parceria que tivemos nos últimos tempos. Também deixo minha gratidão a Jeremias Abreu, cujos conhecimentos em programação resolveram em minutos o que eu não havia dado conta em anos; pela proatividade e generosidade deixo aqui o registro de gratidão.

Registro a gratidão à minha família, pelo apoio incondicional ao caminho que resolvi trilhar. Também sou grato aos meus muitos amigos do Pará e do Rio de Janeiro, que tornaram mais leve minha vida somente por existirem. Por fim, agradeço o amor e a paciência de Naillivy Carvalho, que há tempos vem compartilhando a vida comigo, me apoiando e incentivando nos momentos mais adversos.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo analisar o discurso acerca da magia na *Legenda Aurea*, compilação hagiográfica realizada por Jacopo de Varazze (1228-1229) durante a segunda metade do século XIII. A dissertação divide-se em três partes. Na primeira, buscaremos compreender as condições de possibilidade da produção do documento e sua articulação com a produção histórica do discurso ortodoxo por membros da Igreja. Posteriormente, nos concentraremos no exame do lugar da magia nos textos que compõem a *Legenda Aurea*, investigando o campo semântico associado a dois termos chave: *magicus* e *magus*, observando seus significados predominantes e sua mobilização nos enunciados do texto. Em seguida, articularemos a semântica à retórica, identificando os lugares e funções desempenhadas pela magia na narrativa. Em seu conjunto, nosso trabalho se situa no debate acerca da relação entre a polêmica e os discursos sobre a magia no período medieval como construtores de condições de possibilidade para o surgimento do que ficou conhecida como “sociedade persecutória”.

Palavras-chave: Magia – Ordem dos Pregadores – Retórica

ABSTRACT

This work aims to analyze the discourse regarding magic in the *Legenda Aurea*, an hagiographical compilation assembled by Jacobus of Voragine (1228-1229). This dissertation is divided in three parts: On the first one, we seek to understand the possibilities which allowed the making of the document and its articulation with the historic production of the Church members' orthodox discourse. After that, we will examine the place of magic in the texts inside the *Legenda Aurea*, examining the semantic field associated with two key terms: *magicus* and *magus*, observing their main meanings and their mobilizations in the text's statements. Finally, we seek to articulate the semantics with rhetoric by identifying the commonplaces and functions performed by magic in the narrative. In its totality, our work situates itself in the debate regarding the relationship between the polemics and discourses on magic as a condition that possibilitated the formation of what is known as a "persecuting society".

Keywords: Magic – Order of Preachers – Rhetoric

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – O vocabulário de <i>magus</i> , -i, -orum	70
Tabela 2 – O vocabulário de <i>magicus</i> , -a, -um	76

Sumário

Introdução	1
Capítulo I – A Ordem dos Pregadores e a <i>Legenda Aurea</i> em seu tempo: discursos institucionais	14
1.1. A Ordem dos Pregadores e a “vocação” predicante	16
1.2. Pregação e estudo: o papel da erudição na Ordem dos Pregadores	25
1.3. Das formas do discurso: sentidos da história e da exemplaridade na <i>Legenda Aurea</i>	35
Capítulo 2 - Semântica da magia e polêmica na <i>Legenda Aurea</i>	49
2.1.1. Magia e História: o conceito e o termo.....	49
2.1.2 O surgimento do “conceito” em Antropologia	50
2.1.3. Historiografias da magia.....	55
2.2. O vocabulário do <i>magus</i> e de <i>magicus</i> em discussão.	62
2.3. A magia e a face polêmica do texto.....	81
Capítulo 3 - A Magia na <i>Legenda Aurea</i> : os lugares comuns de exclusão das artes mágicas nas narrativas hagiográficas cristãs.....	93
1. A <i>Legenda Aurea</i> e a Retórica.....	93
2. Os cristãos como mágicos	102
3. Os cristãos contra os mágicos.....	120
3.2. Magos e demônios em contato: um breve comentário	129
Conclusão: contribuições para o inventário dos discursos de polêmicos.	137
Referências:	144

Introdução

O Inquisidor da Lombardia, Pedro de Verona (1205-1252) foi, do ponto de vista cronológico, o último dos santos a compor a *Legenda Aurea*. Canonizado em 1253, Pedro Mártir, como veio a ser conhecido, tornou-se símbolo da defesa da ortodoxia romano-católica pela qual lutavam os Irmãos Pregadores. Desde sua fundação, a Ordem dos Irmãos Pregadores havia participado intensamente das atividades doutrinárias e da luta pelas almas na região. Sua morte a caminho de Milão foi atribuída a um ataque de hereges. O Inquisidor teria sido assassinado por quem deveria julgar. O ambiente da Itália no século XIII - como teremos a oportunidade de compreender brevemente nos limites dessa dissertação – fora marcado por combates em diversos níveis, da espiritualidade à política.

Segundo Giovanni Paolo Maggioni, a morte do Inquisidor aceleraria um processo já em andamento no interior da Ordem. Sua rápida canonização corresponderia à vontade de membros da Igreja “desfrutar da figura do mártir na luta contra a heresia e para a glorificação da Ordem Dominicana”.¹ Antes disso, integrantes da Ordem estavam a produzir material voltado à formação de seus quadros internos, atrelada à escrita de material voltado à pregação em ambientes públicos. Humberto de Romans (1194-1277), em seu período como Mestre Geral, entre 1254 e 1263, buscou unificar a liturgia, além de estabelecer a busca por um discurso universalizante que se organizaria a partir de um *corpus* narrativo produzido no interior da instituição dos frades pregadores.² Assim, o Mestre Geral tencionava unificar a liturgia praticada no interior dos conventos, construindo uma hagiografia comum a ser lida nos ofícios da Ordem.

Para alguns estudiosos,³ foi no início da década de 1260 que se iniciou a produção dos primeiros manuscritos da *Legenda Aurea* pelo genovês Jacopo de Varazze (1228-1298). O escopo de sua produção se insere nesse contexto de fabricação de material útil para a composição de discursos vinculados a certa eclesiologia em vias de afirmação. Este material buscava ao mesmo tempo facilitar a comunicação e inserir certos ideais presentes na Ordem de São Domingos na história do cristianismo, de modo a facilitar sua atuação junto às

¹ MAGGIONI, G. P. Hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea. In: TEIXEIRA, I. S. (Org). *Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 105-116, 2017, p. 106.

² BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, vol. 4 n.1: 141-168, 2010, p. 142.

³ FORTES, Carolina Coelho. A Legenda Áurea: datação, edições, destinatários e modelos de santidade. In. Igor Salomão Teixeira (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014, p. 32-33.

comunidades. A morte de Pedro Mártir, assim, funcionou como oportunidade, explorada por alguns frades, de alertar a comunidade eclesial e leiga para a necessidade de atuação naquela região.

A preocupação da Ordem dos Irmãos Pregadores, portanto, passava por solidificar suas raízes como representantes de valores das comunidades de fé nas quais esta buscava se inserir. Para tanto, era necessária sua construção também como portadora de um discurso coerente moralmente, para que tivesse autoridade no tocante ao cuidado das almas. Tal empreitada, assim, passava diretamente pela criação de uma base doutrinal forte no interior da Ordem, que viria acompanhada de sua exposição pública pelos frades nos ambientes de pregação nas cidades à época. Disso resulta, em parte, a opção pela criação de legendários, compilações de textos hagiográficos curtos e narrativas ligadas ao calendário litúrgico;⁴ desse modo, as festas universais da cristandade eram celebradas ao passo que se contava uma história no sentido de orientar os significados dos valores defendidos por certos representantes da religião cristã, a saber, mais especificamente, os defendidos pelos frades. Essas breves narrativas poderiam acompanhar pregadores itinerantes, bem como os orientadores dos jovens quadros da Ordem nos *studia*. Portando formas discursivas já consolidadas e conhecidas, estas as hagiografias poderiam ter sido úteis nas diversas atividades ligadas à participação dos frades na vida pública.

Foi grande o debate acerca da natureza da *Legenda Aurea*. Por um lado, questionou-se a agência de Jacopo como produtor da obra, uma vez que esta, sendo uma compilação, poderia apenas reproduzir discursos proferidos por outrem sem um cuidado necessário de orientação de compreensão. Perspectivas recentes – como veremos ao longo do primeiro capítulo - apontam outro rumo: o papel de Jacopo como compilador que, na Idade Média, atua diretamente sobre o texto, alinhando o ordenamento interno dos capítulos, parágrafos, ao mesmo tempo em que modifica passagens quando necessário, delineando significados rumo a um discurso que se unifique. Nossa pesquisa explora essa última abordagem, considerando que, por exemplo, a *Legenda Aurea*, em sua montagem, não seria uma união de narrativas fortuitamente inseridas, mas compreenderia uma prática discursiva pautada por referenciais históricos, como veremos no primeiro capítulo deste trabalho.

Após sua formulação, o legendário composto por Jacopo de Varazze se tornaria um dos mais difundidos no Ocidente medieval. O texto passaria, nos anos seguintes, por inúmeras revisões e, nos séculos posteriores, seus manuscritos viriam a contar com narrativas que não

⁴ BOUREAU, Alain. No coração... *Op. cit.*, p.141.

estavam presentes no período inicial de sua formulação. Essas modificações ensejaram um debate entre os pesquisadores acerca do conteúdo que estaria no programa original de Jacopo. Uma das primeiras edições do documento com base nos manuscritos fora elaborada por Theodor Graesse (1814-1885) na segunda metade do século XIX, e passou a ser utilizada como referência para trabalhos acadêmicos durante o século XX. Posteriormente, historiadores revisaram aquela edição, que conteria legendas incluídas posteriormente à morte de Jacopo.⁵

Durante o século XX, seu trabalho serviu como referência ao estudo do manuscrito. A questão, para alguns estudiosos da Ordem dos Frades Predicantes, com efeito, continuaria em aberto, uma vez que se faziam necessárias pesquisas sobre o trabalho idealizado por Jacopo. Assim, a pesquisa deveria restituir ao documento sua natureza como acontecimento discursivo marcado por um contexto específico, ou seja, situar as primeiras edições, e o conteúdo correspondente, às aspirações de seu organizador naquele período, tendo em vista os horizontes institucionais de seus usos. Foge de nosso escopo, nesse trabalho, compreender a evolução posterior das modificações nos diversos manuscritos nos séculos posteriores, uma vez que nossa pesquisa busca relacionar a produção da *Legenda Aurea* aos discursos universalizantes que parcelas da Ordem teriam buscado construir em seus escritos.

No final dos anos de 1990, com efeito, surgiu uma edição crítica em língua latina considerada até hoje a principal edição de referência. Giovanni Paolo Maggioni, após uma pesquisa exaustiva de comparação de manuscritos, legou conclusões acerca da datação e conteúdo do documento. Lançada em 1998,⁶ sua edição conta com 178 legendas que estariam nos primeiros manuscritos sob o comando de Jacopo. Além disso, o filólogo italiano acredita que embora os primeiros manuscritos tenham sido produzidos na década de 60 uma edição “ampliada” fora desenvolvida principalmente a partir da década de 1270, sendo modificada até o final da vida de Jacopo.⁷ Desse modo, teremos na edição de Maggioni a referência principal de nosso trabalho, uma vez que esta limita seu conteúdo ao que seria a provável produção do genovês.

Nossa perspectiva, portanto, é a de que uma análise da *Legenda Aurea* leve em conta a totalidade das legendas como um conjunto orientado a determinado escopo: o da consolidação de certos valores de parcelas da comunidade dos frades no ambiente social e institucional. Ou seja, ao passo que se cria um material ligado à formação e à edificação, as escolhas

⁵ FORTES, Carolina Coelho. *A Legenda... Op. cit.*, p. 33.

⁶ Iacopo da Varazze. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni. Firenze: Galuzzo, 1998.

⁷ MAGGIONI, G. P. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione della «Legenda Aurea»*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995, p. 96.

discursivas referir-se-iam a valores defendidos por Jacopo. Para tanto, a compilação atendeu a um imperativo moralizante que teria mobilizado narrativas hagiográficas para transmitir mensagens com maior facilidade aos ouvintes. O perfil das hagiografias escolhidas para integrar a legenda tem no martírio e no ascetismo duas bases para a construção de valores dessa comunidade, como pode ser vislumbrado em trabalhos nacionais sobre a compilação. As múltiplas histórias, no entanto, carregam inúmeras outras intrigas e casos relativos às contraposições dos santos aos seus algozes e antagonistas, além de discussões de ordem teológica, litúrgica, entre outras. Os problemas levantados por historiadores brasileiros recentemente apontam que a renovação das abordagens em história medieval tem contribuído para o desenvolvimento de análises sobre faces diversas do documento.⁸

Ao identificar no processo de construção e seleção de conteúdo presente *Legenda Aurea* a importância de valores eclesiológicos vinculados a certos membros da Ordem dos Pregadores, historiadores dialogavam sobre o aparente paradoxo do documento, o qual era visivelmente formado por santos que viveram entre o período apostólico e o século VII. Autor pioneiro na análise da narrativa da *Legenda* e de sua organização interna, Alain Boureau⁹ chegou a classificá-la como “arcaica”, sendo acompanhado por Néri de Almeida,¹⁰ a pesquisadora responsável pela primeira tese no Brasil sobre o documento. Foi ainda Néri de Almeida que colocou em questão a importância da atualização da matéria antiga no documento. Pensamos, portanto, que a despeito de grande parte das referências serem a santos antigos, os temas são mobilizados precisamente para que houvesse uma identificação entre problemas comuns de tempos recuados e as questões do período de montagem da *Legenda*. Com isso, não dizemos que as legendas têm referentes imediatamente visíveis no século XIII, mas que a seleção das personagens, as alegorias e histórias empregadas no documento trazem questões de âmbito moral e eclesiológico que se pretendiam ter sido constantes na história do Cristianismo. Em outras palavras, a *Legenda Aurea* trataria de temas de seu tempo a partir de histórias remetentes a períodos recuados, atualizando não somente os valores morais

⁸ Sobre a produção nacional, bem como os temas de pesquisa, relativos à *Legenda Aurea*, ver TEIXEIRA, IGOR. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 99-110. Ver também OLIVEIRA, André Rocha de. *A Legenda aurea como um instrumento de exercício do poder voltado á persuasão: um estudo comparado entre a Vida de São Sebastião e a Paixão de São Sebastião e companheiros*. 123f. 2019. Dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2019, p. 50-58.

⁹ BOUREAU, Alain. *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298)*. Paris: Éditions du Cerf, 1984.

¹⁰ SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze*. 1998, 2v., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998, p. 45.

defendidos por certos frades – identificados àquele passado longínquo, conforme Boureau apontou¹¹ –, mas também o papel de seus antagonistas.

A dimensão miraculosa presente nos escritos (notadamente nas historietas de santos contra seus opositores) foi campo fértil para estudiosos que viam no documento testemunho dos níveis culturais da sociedade medieval. Hilário Franco Júnior argumenta que a *Legenda Aurea* seria uma espécie de suma hagiográfica que conta com muitos elementos do folclore medieval, sob influência da chamada reação folclórica no século XII.¹² Em perspectiva semelhante, argumentou-se que as hagiografias poderiam ser úteis para a compreensão das camadas do imaginário medieval, que teriam, nesses escritos, fontes privilegiadas, uma vez que constituiriam tipos literários profundamente marcados pela oralidade “própria de comunidades onde o sagrado funda-se mais em um ambiente místico e panteístico do que teológico e institucionalizado”.¹³

Tais abordagens permitiam imaginar que as figurações de práticas heterodoxas como a magia seriam vistas como registros, na *Legenda*, de certo folclorismo presente no imaginário da sociedade medieval, ainda marcada pelo paganismo. Na primeira tese desenvolvida no Brasil sobre a compilação, Néri de Almeida chama atenção para esses aspectos na relação entre a santidade e magia, vistos segundo a perspectiva desenvolvida por Keith Thomas¹⁴ de que a primeira seria uma “magia mais potente” da Igreja católica; ademais, apesar do estabelecimento de uma distinção “apenas discursiva”,¹⁵ presente em episódios que contrapõem santos e magos, segundo a autora, uma observação mais atenta demonstraria que a *Legenda* detinha desvios inconscientes a tais representações, de modo a dissolver a diferença que se queria demonstrar. Tal perspectiva se adequava a ideia de que o caráter folclórico inconsciente nem sempre permitiria aos cristãos manter sua crença pura. O culto aos santos teria um papel importante no disciplinamento da magia folclórica.¹⁶

Uma vez que a intencionalidade do documento era voltada a um convencimento efetivo dos fiéis, a escolha da magia como tema buscaria contrapor o paganismo à “magia da Igreja”, mas reproduziria, em diversas instâncias, essas mesmas ideias de cunho folclórico de maneira inconsciente. Portanto, as crenças folclóricas daquele período apareceriam de

¹¹ BOUREAU, Alain. No coração... *Op. cit.*

¹² Ver. FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 14.

¹³ AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 104-105.

¹⁴ THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. Voltaremos a este debate no capítulo 2.

¹⁵ SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização... Op. cit.*, p. 257.

¹⁶ *Ibidem*, p. 332.

maneira importante nos escritos hagiográficos. Tal abordagem, pensamos, é problemática uma vez que dilui o conteúdo da *Legenda Aurea* em um imaginário que seria necessariamente reproduzido, nas palavras dos autores, de maneira inconsciente, dado seu contato com os estratos culturais profundos daquela sociedade. Nossa abordagem acompanha a ideia desenvolvida por Almeida mais recentemente ao dialogar criticamente com sua tese¹⁷ e apontar para os possíveis equívocos que tal perspectiva pode trazer ao indiferenciar os supostos dados de origem folclórica dos *topoi* presentes nos protocolos de escrita durante o medievo.

É nesse contexto que a magia surge, de igual modo, como um problema para a historiografia. Por um longo período, a história da magia fora assimilada à história das superstições, das crenças pagãs ou folclóricas; estas últimas, assimiladas muitas vezes ao que seria um “pensamento mágico”, que fugiria do horizonte do cristianismo doutrinal e oficial.¹⁸ Em *História das Superstições* de Jean-Claude Schmitt,¹⁹ apesar do cuidado em não essencializar o termo e analisá-lo como discurso condenatório, percebemos um esforço em justificar “incompreensões culturais” por parte de um dos extremos da realidade histórica.²⁰ Tal perspectiva, inserida no horizonte da história social, teve contribuições para a reflexão sobre alteridade; entretanto, tais análises podem desconsiderar as naturezas de documentações muito distintas ao tratá-las como testemunhos de conflitos entre realidades sociais postuladas como pretensamente opostas. A proposta de Carlo Ginzburg sobre a possibilidade de se analisar um “inquisidor como antropólogo”,²¹ embora possa ser relevante para o estudo da documentação inquisitorial, não pode ser deslocada para tipos documentais como hagiografias, pautadas por protocolos de registros escritos saturados de retórica, e não como testemunhos etnográficos. A documentação literária, por convenção, deve ter uma abordagem específica que leve tais questões em consideração.

O trabalho de Richard Kieckhefer, nome importante na atualização da discussão sobre história da magia ao final dos anos de 1980, postulou que a “literatura ficcional da Europa medieval reflete por vezes as realidades da vida medieval”,²² e que “a magia da literatura medieval assemelhava-se às práticas de magia da sociedade medieval”,²³ mesmo admitindo que de formas complicadas. Nesse ponto, não há uma tentativa de reduzir a representação

¹⁷ ALMEIDA, Néri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda áurea. In: SALOMÃO, I. S. História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval. São Leopoldo: Oikos, 2014.

¹⁸ Voltaremos a esse debate no capítulo 2 desta dissertação.

¹⁹ SCHMITT, Jean-Claude. *História das Superstições*. Lisboa: Europa-América, 1997.

²⁰ *Ibidem*, p. 14. No capítulo 2 discutiremos essa assimilação.

²¹ GINZBURG, Carlo. A micro-história e outros ensaios. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 203-214.

²² KIECKHEFER, Richard. A Magia na Idade Média. Lisboa: Temas e Debates, 2002, p. 23-24.

²³ *Ibidem*, p. 24.

literária a uma descrição da realidade exterior, mas de entender as elaborações em seus contextos específicos, como no ambiente cortesão.²⁴

Assim, devemos compreender a função dos tipos documentais como construtores de figurações específicas e com motivações diversas entre si. À tendência da historiografia em pensar a magia como sempre próxima às superstições vem sendo somada às abordagens que pensam a magia como constituinte de um ambiente erudito que remonta ao período dos padres da Igreja.²⁵ O objeto magia, assim, vem tendo seu horizonte de abordagem alargado com a história intelectual e as preocupações advindas do giro linguístico na historiografia, que condicionam a análise documental ao diálogo com as reflexões sobre literatura, bem como seus modos de escrita, protocolos retóricos e assim por diante. Desse modo, rompendo com uma leitura unilateral dos documentos que busca neles dados de inconscientes relativos ao folclorismo, as abordagens historiográficas mais recentes passaram a dialogar com as filiações intelectuais e seus legados no universo de construção discursiva presente no ambiente erudito do período medieval. Na esteira de Alain Boureau,²⁶ acreditamos que a análise sobre a organização e a coerência interna da narrativa é fundamental para a compreensão de sua relação com o mundo exterior, bem como seus usos possíveis.

A magia, nesse contexto, surge como um objeto que permite uma pluralidade de diálogos e abordagens. Trabalhos pioneiros como os de Lynn Thorndike lidavam com as elaborações dos intelectuais desde a antiguidade até a modernidade, identificando as peculiaridades nas operações intelectuais de autores durante o período medieval.²⁷ Na década de 1970, o trabalho de Edward Peters²⁸ tornou-se fundamental para o entendimento das elaborações retóricas e as heranças intelectuais do discurso sobre a magia, bem como a formulação da figura do mágico e posteriormente das bruxas; através da leitura de documentações distintas como crônicas e documentos canônicos, Peters argumentou que, embora possam ter elementos comuns, as formas de registro de cada um deles demandam análises que levem em conta suas especificidades.

[...] este estudo tenta debruçar-se sobre as tradições retóricas que moldaram a imagem do mágico, do herege, e da bruxa. Uma das técnicas do retórico era geralmente o seu domínio sobre formas de caos, da violência, e do sobrenatural. A

²⁴ KIECKHEFER, Richard. *Op. cit.*, p. 153-180.

²⁵ WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval mind: theory, record and event. 1000-1250*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987, p. 9. O próprio Agostinho direciona sua crítica à magia e às superstições mais especificamente à Teurgia, vista como um tipo de relação com o universo demoníaco.

²⁶ BOUREAU, Alain. *La Légende... Op. cit.*

²⁷ THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science. During the first thirteen centuries of our era. v. I*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1923.

²⁸ PETERS, E. *The magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978.

aprendizagem retórica da Idade Média contribuiu para a representação dos tipos sociais que a maioria das pessoas detestava. Para além da retórica das fontes, prestei a maior atenção ao gênero das fontes. Assim, por exemplo, quando um escritor monástico no século XII descreve as atividades dos hereges, um mágico, ou violência extrema, fá-lo em parte devido às exigências do seu gênero, e em parte devido à sua visão do mundo laico em geral. Ambos estes elementos têm de ser tidos em conta na análise do lugar das suas observações, não apenas no seu próprio mundo, mas como apareceram a pessoas posteriores que não as viam no mesmo contexto. Finalmente, prestei muita atenção ao meio da fonte. Um tratado jurídico aborda questões diferentes de um sermão, e as ideias em ambos, embora possam estar relacionadas, não são idênticas.²⁹

Assim, de maneira dialógica com o mundo exterior ao texto, Peters acredita que o documento não pode ser pensado sem que se leve em consideração os protocolos de escrita. Entre os trabalhos acerca da história da magia, Peters apresenta uma nova proposta analítica: um olhar para a tradição retórica na invenção da figura do mago e de seu universo. Ora, ao refletir sobre a figuração dos mágicos e da magia na *Legenda Aurea*, pensamos que ao invés de buscar o imaginário folclórico do mundo leigo medieval ou suas sobrevivências, deveríamos antes atentar para as funções retóricas das personagens no interior de um texto que muitas vezes é, em sua estrutura discursiva, polêmico. Tal abordagem nos conduz a pensar a forma da escrita hagiográfica como *ars*, demandando, assim, que se leve em consideração a importância da retórica como condicionante de efeitos narrativos que buscam conferir mais força às ideias de contrariedade em cada uma das legendas. Desse modo, diferentemente da perspectiva que vê na Igreja medieval uma magia semelhante a dos cultos pagãos,³⁰ buscamos compreender o que, na narrativa da *Legenda Aurea*, é mobilizado para construir certo discurso condenatório acerca da magia frente ao cristianismo.

Nesse sentido, é necessário que atentemos para as múltiplas tradições discursivas acerca da magia no período medieval. Ora, a partir do século XII, a presença dos saberes provindos do mundo muçulmano legou a intelectuais das universidades um novo olhar para as práticas mágicas, que passaram a ser revistas como parte da filosofia natural. Por outro lado, as persistências de tratados polêmicos sobre a desqualificação de inimigos da comunidade

²⁹ PETERS, Edward. *The Magician... Op. cit.*, p. XVII. No original: “[...] this study attempts to deal with the rhetorical traditions that shaped the picture of the magician, the heretic, and the witch. One of the skills of the rhetorician generally was his mastery over forms of chaos, violence, and the supernatural. The rhetorical learning of the Middle Ages contributed to the depiction of those social types whom most people detested. In addition to the rhetoric of the sources, I have paid most attention to the genre of the sources. Thus, for example, when a monastic writer in the twelfth century describes heretics' activities, a magician, or extreme violence, he does so in part because of the demands of his genre, and in part because of his view of the lay world generally. Both these elements have to be taken into account in analyzing the place of his remarks, not only in his own world, but as they appeared to later people who did not view them in the same context. Finally, I have paid close attention to the milieu of the source. A legal tract addresses different questions from a sermon, and the ideas in both, while they may be related, are not identical”. Tradução livre.

³⁰ Sobre este ponto, ver capítulo 2 desta dissertação.

cristã teriam como base outro conjunto de referências, sobretudo consolidadas no período dos padres da Igreja, mas que se desdobrava desde o período apostólico. Dito de outro modo, as formas de se definir e descrever a magia poderiam ser bastante diferentes em tratados teológicos e escritos com carga narrativa, como as hagiografias.³¹

Pensamos, então, que a *Legenda Aurea*, uma vez inserida em uma dinâmica de suporte (direto ou indireto por meio da liturgia) à pregação moral, mobiliza um expediente discursivo ancorado em tempos recuados nos quais cristãos perseguidos confrontam antagonistas para provar o poder de seu Deus, ao passo que desqualificam os prodígios e crenças dos mágicos. As histórias, com efeito, emulam uma série de *topoi* acerca da magia que são acionados em momentos chave da narrativa para tornar melhor a visualização da diferença entre os universos do mágico e do milagroso. Ao se vincular a uma tradição de figuração polêmica dos antagonistas, defendemos que o escopo do universo mágico na compilação serve como contraponto necessário à qualidade que se quer demonstrar terem os cristãos como portadores de prodígios mais potentes, mas, sobretudo, de uma moralidade distinta daquela presente nos personagens mágicos.

O discurso polêmico presente nos escritos hagiográficos, portanto, nos permite dialogar com as ideias desenvolvidas por Brian Stock acerca das comunidades textuais.³² Suas ideias defendem que determinados sujeitos, imbuídos de autoridade, pois hermenutas de importantes tradições escritas, formulam interpretações sobre textos e as reproduzem, gerando um movimento de aglutinação em torno de tais ideias. Ora, a tradição discursiva aqui em questão, à qual se vinculam os tipos hagiográficos articula a magia ao período neotestamentário,³³ incluindo apócrifos bíblicos.³⁴ Ao operar como reprodutora dessas figurações do universo mágico, e atuando como suporte para formação de frades, a *Legenda Aurea* contribui para a consolidação de um discurso sobre a magia que a coloca em oposição ao cristianismo a partir de espectros não somente ligados ao sobrenatural, mas, principalmente, a valores capitais para uma comunidade de fé. A formação do antagonismo no documento, assim, utiliza determinados *topoi* retóricos para construir um discurso de afirmação da crença cristã, situando-os em momentos chaves da narrativa. Assim, gestos e

³¹ Para um exemplo da multiplicidade de temas a magia na Idade Média se conectava, ainda que de maneiras distintas, ver LAWRENCE-MATHERS, Anne; ESCOBAR-VARGAS, Carolina. *Magic and Medieval Society*. Nova Iorque: Routledge, 2014; PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (eds). *The Routledge History of Medieval Magic*. Nova Iorque: Routledge, 2019.

³² STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 90.

³³ Cf. SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização... *Op. cit.*, p. 303.

³⁴ Ver capítulo 3 desta dissertação.

falas descritos têm funções específicas no encadeamento das anedotas para a demonstração das virtudes dos santos.

A retórica sobre a magia na *Legenda Aurea* busca construir uma oposição colocada no espectro dos vícios e das virtudes. Reproduzidos por uma autoridade eclesiástica, tais discursos valorativos a propósito do universo mágico se vinculam a escritos e autoridades que formaram a base para tal retórica polêmica. Desse modo, não por acaso, como salientou Peters, a literatura sobre heresia e magia era produzida por um pequeno círculo intelectual e institucional; era fortemente tributária da literatura patrística e era direcionada à moralização de seus leitores, não a descrever os sujeitos presentes nos escritos de maneira transparente a uma realidade exterior. Desse modo, a retórica funcionou como um meio de preservação e de transmissão de tais sistemas de valores acerca dos magos e de seu universo.³⁵ A comunidade textual na qual Jacopo se situa atua pouco no sentido de trazer discussões teológicas densas sobre a filosofia natural e a magia, mas tem na unidade moral um elemento importante para construir os personagens mágicos.

Nesse sentido, a partir de ideias formuladas por Robert Ian Moore,³⁶ Dominique Iogna-Prat³⁷ e Edward Peters,³⁸ entendemos a *Legenda Aurea* como participante de um processo mais amplo presente na Europa do século XIII acerca dos inimigos da comunidade de fé cristã. Ao reproduzir, mesmo que figurativamente, um discurso de desqualificação dos mágicos e da magia, Jacopo se enquadra em um processo de produção polêmica, como apontado pelos autores citados, voltado à construção do antagonismo dos inimigos da cristandade frente a uma (suposta) ortodoxia. A produção de documentos voltados à edificação moral, busca fornecer um catálogo de virtudes; ao fazê-lo, Jacopo contribui com a formação de um catálogo de vícios que conduzem ao desvio. Essas construções são materializadas em personagens que se tornam receptáculo para os modelos de desvio: magos, judeus, hereges, etc. A construção discursiva do universo da magia, bem como sua função na história da salvação na qual a compilação se insere, é o objeto de nosso trabalho.

Se centralmente nosso trabalho versa sobre a arquitetura discursiva da *Legenda Aurea* (por meio do estudo de elementos retóricos, semânticos e polêmicos associados à magia), nem por isso desconsideramos a importância de estudos atentos às dinâmicas históricas internas à Ordem dos Irmãos Pregadores. Nesse campo, destacamos os trabalhos de Augustine

³⁵ PETER, Edward. *The magician... Op. cit.*, p. 21.

³⁶ MOORE, R.I. *The formation of persecution society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Segunda Edição. Melbourne: Blackwell Publishing, 2007.

³⁷ IOGNA-PRAT, Dominique. *Order and exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

³⁸ PETERS, Edward. *The magician... Op. cit.*,

Thompson³⁹ e de Donald J. Prudlo⁴⁰ que, em suas obras, demonstraram a existência de tensões internas presentes nos diversos espaços de atuação da Ordem, bem como redimensionamento do papel do Papado na formação desse grupo de religiosos. Por oposição à historiografia anterior,⁴¹ tais pesquisadores têm se colocado contra abordagens pautadas em dicotomias como as que opõem o universo de uma elite ao mundo popular no tocante à religiosidade, propondo, de outro modo, uma relação dialógica.⁴² Resgata-se, portanto, uma história social que relacione a instituição clerical (em suas diversas faces) e os movimentos laicos. Sem negar a importância de tal abordagem renovada para a história social e política da Ordem, nosso trabalho segue por um caminho um tanto diferente ao analisar o discurso presente na *Legenda Aurea* acerca da magia, focalizando o elemento polêmico dos escritos. De fato, se, como ficará mais claro ao longo dessa dissertação, defendemos que se trata de um discurso marcadamente universalista, isso não significa reduzir, em absoluto, as relações sociais e políticas da Ordem a um exercício de dominação em sentido estrito e unilateralmente opressivo. Além disso, nosso objetivo nessa pesquisa se situa em outro lugar, uma vez que analisamos a dimensão polêmica da escrita sobre a magia visando jogar luz sobre as formas e os usos verbais das figurações conflituosas presentes nas narrativas de natureza moralizante. Cabe ainda dizer que tal discurso, apesar de sua grande importância histórica, é apenas uma fração do pensamento eclesiológico produzido pelo conjunto da Ordem dos Irmãos Pregadores ao longo dos séculos. De resto, nos parece evidente que a elaboração de um pensamento eclesiológico não significa que o conjunto da comunidade de fé o transforme em prática social de forma passiva, automática, completa, perfeita e uniforme; pelo contrário, a polêmica é fator constituinte de tais discursos.

Nossa abordagem pretende analisar o papel da magia na *Legenda Aurea* a partir do discurso presente no documento, buscando quais significados são mais comumente atribuídos a tal campo semântico e retórico. Desse modo, não compartilhamos perspectivas que utilizam a magia como um conceito analítico. Pensamos que o uso do termo deve ser analisado para que se extraiam suas funções na narrativa hagiográfica. Dito de outro modo, não buscamos compreender a Igreja como portadora de magia similar aos seus opositores em função de um imaginário coletivo, mas sim compreender quais artifícios discursivos são mobilizados nas

³⁹ THOMPSON, Augustine. *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125-1325*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2005.

⁴⁰ PRUDLO, Donald S. *Certain sainthood: canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

⁴¹ Sobre a identificação das perspectivas de análise ver PRUDLO, Donald S. The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order. *History Compass*, 8, pp. 1275-1290, 2010.

⁴² PRUDLO, Donald S. *Certain... Op. cit.*, p.5.

hagiografias para produzir a diferenciação entre o cristianismo e seus milagres em relação aos magos e seus “enganos”. Para tanto, lançaremos mão da análise da linguagem em duas dimensões: a semântica e a retórica. Em um primeiro momento, buscaremos identificar os termos que compõem a nuvem semântica em torno dos termos *magus e magicus*, a fim de compreender quais são os significados acionados quando do uso de tais termos. Posteriormente, buscaremos na análise retórica uma chave de compreensão da função específica da magia no documento. Analisaremos os momentos nos quais a magia é mobilizada nas histórias, bem como as finalidades dessas inserções na arquitetura discursiva do documento; arquitetura essa fundada em jogos de oposição de valores.

A dissertação está dividida em três capítulos que correspondem a objetivos distintos, mas ligados entre si. Articularemos uma análise sobre a constituição discursiva da *Legenda Aurea* e seu lugar institucional, qual seja o de oferecer matéria para formação e edificação dos membros da Ordem. Nesse sentido, proporemos que o documento, enquanto obra litúrgica amplamente difundida, poderia participar da formação de um vocabulário e de discursos empregados na Ordem. Tendo isso em mente, partiremos para o estudo do lugar que a magia ocupa nessas narrativas, refletindo sobre as estratégias de desqualificação do universo mágico efetivadas no texto.

No primeiro capítulo buscaremos entender como a *Legenda Áurea* fora pensada e constituída, ou seja, quais os critérios utilizados e qual as possibilidades intencionais de sua formulação por Jacopo de Varazze. A partir da investigação e discussão bibliográfica, pretendemos compreender quais preocupações institucionais o compilador poderia ter articulado para dar início à obra e obter êxito em sua construção. Na segunda parte do capítulo, discutiremos o gênero discursivo ao qual pertence o documento, tendo em vista seu caráter hagiográfico e o tipo de mensagem privilegiado nas narrativas; desse modo, poderemos encontrar uma explicação razoável que articule a construção de uma memória histórica por meio de um legendário de cunho litúrgico, a formação doutrinal/exemplar dos religiosos e o papel que as narrativas de exclusão efetuam nesse contexto.

No segundo capítulo, lançaremos mão da metodologia da *semântica histórica* para fazer um levantamento das palavras mais comumente utilizadas nas mesmas frases que os lemas *magicus* e *magus*. A ideia fundamental é compreender quais os significados associados à magia, ou seja, qual a semântica da magia na *Legenda Aurea*. Desse modo, refletiremos sobre a implicação da semântica na caracterização daquele universo, marcado por termos que operam a partir de dois polos: um ligado à sabedoria, e outro ligado ao universo do engano e

da ilusão. A identificação dessas nuvens semânticas nos possibilitará refletir sobre os momentos do texto nos quais os polos são mobilizados, a fim de compreender qual a estratégia de inserção dessas noções em determinados episódios, bem como a predominância do universo do ilusionismo e da fraude no documento.

O terceiro e último capítulo trata da importância da retórica da condenação dos atos mágicos na *Legenda Aurea*, tendo em vista a importância dos lugares comuns para o fortalecimento dos argumentos dos discursos polêmicos formulados pelos cristãos em vias de condenação das práticas de magia. Analisaremos os critérios e os artifícios retóricos mobilizados para distinguir os poderes de santos e mágicos, bem como a construção da diferenciação entre a respectiva potência de uns e de outros. Interessa, assim, identificar e compreender como a carga semântica dos termos participou da formação dos *topoi* mobilizados nas narrativas acerca dos mágicos; narrativas essas marcadas por uma inserção remetente a dramas relacionados à sobrevivência e resistência cristã frente ao paganismo, à perseguição à fé, e conseqüentemente aos ideais de maior destaque na *Legenda Aurea*, o martírio e o ascetismo. Por fim, refletiremos acerca da natureza desses discursos de exclusão e a importância de sua mobilização em um documento voltado à exemplaridade na segunda metade do século XIII.

Ao final de nossa pesquisa defendemos que, a partir da mobilização de dispositivos que colocam em diálogo a semântica e a retórica, a magia deve ser pensada como um importante elemento na construção dos discursos de exclusão acerca das personagens consideradas inimigas da cristandade - ainda que seu conteúdo não seja de natureza descritiva de uma realidade imediatamente exterior -, funcionando como vetor para associação de antagonistas ao universo da fraude e do malefício, uma vez imersa em uma semântica que possibilita sua utilização como tópica na retórica de condenação. Assim, concluímos que a *Legenda Aurea*, como um importante documento produzido no século XIII, tem na magia um dos suportes fundamentais na invenção de seu catálogo de vícios. Com este trabalho, buscamos ampliar o horizonte de análise da história da magia e sua relação com a cristandade, possibilitando uma reflexão acerca da relação entre a polêmica e a figuração dos personagens taxados de mágicos.

Capítulo I – A Ordem dos Pregadores e a *Legenda Aurea* em seu tempo: discursos institucionais

Este capítulo buscará situar algumas questões importantes acerca da relação da *Legenda Aurea* com a Ordem dos Pregadores, pensando a relação institucional na qual se situa sua produção pelo genovês Jacopo de Varazze (1228-1298). Em um primeiro momento, apresentaremos brevemente a fundação da Ordem por Domingos de Caleruega (1170-1216), buscando apreender o contexto histórico no qual se inseriu este acontecimento, com especial atenção para a importância da presença de religiosos nos mais diversos ambientes da vida cívica. De igual modo, pensamos ser importante compreender a construção de um discurso sobre a “vocação” dos frades para a pregação. Uma vez que a fundação correspondia a um horizonte de atuação preciso, o passar do século XIII trouxe problemas que teriam de ser resolvidos institucionalmente, notadamente o dilema interno entre a atividade intelectual escolástica e a atividade predicante. Embora nunca totalmente descolados, esses caminhos abriram-se e tiveram partidários que advogavam um deles como apanágio da Ordem.

Juntamente às querelas internas, havia também a difícil equalização dos frades no jogo de poderes que envolvia o Papado, o poder imperial e os poderes locais nas cidades – particularmente a região setentrional da Itália. As diversas entidades religiosas, portanto, deveriam estar atentas a tais questões, buscando equalizar a fidelidade à Cúria romana às demandas particulares das regiões. A atividade dos Irmãos Pregadores, para ter êxito, necessitava alcançar o público urbano; para tanto, contava com o beneplácito papal, que assegurava relativa legitimidade para construir suas estratégias de atuação, tendo em vista a dinâmica específica das comunidades urbanas, sobretudo na Lombardia. Um dos principais feitos nesse sentido fora a atuação dos frades nas políticas de paz nas comunas Italianas.

Para o cumprimento do que acreditavam ser seu dever, os frades produziram grande volume de obras a serem utilizadas como suportes em sua formação e pregação. A pregação demandava suportes para sua facilitação. Nesse contexto, os integrantes da Ordem dos Pregadores passaram a elaborar importantes textos voltados à construção de material formativo, visando também consolidar a importância da Ordem frente à comunidade leiga e eclesial. É nesse entremeio que surge a *Legenda Aurea*, produzida por Jacopo de Varazze entre os anos de 1260 e 1290. Buscaremos, nesse capítulo, compreender qual sua função no processo interno da Ordem, bem como seus dispositivos discursivos, buscando dar conta do

papel atribuído à heterodoxia nesses escritos, bem como sua relação com a construção de uma memória histórica da Ordem; nessa memória, não somente frações da história do cristianismo e suas instituições são negadas ou silenciadas, mas também inimigos são projetados com uma razão de ser. Nossa inquirição procura abrir espaço para a discussão mais ampla (presente nos capítulos seguintes) acerca da operação retórica presente nesse documento acerca da magia nas lendas dos santos, apresentando o documento em seu contexto de produção e sua organização interna.

Produtor de uma das obras de maior impacto no período de sua vida, Jacopo de Varazze foi uma figura importante em diversos aspectos. Grande produtor de sermões, foi também relevante na política local da região da Lombardia, participando inclusive de negociações entre grupos políticos em Gênova.¹ Nascido entre 1228 e 1229,² na região de Varazze, próximo à Gênova, aos dezesseis anos juntou-se aos pregadores no convento de desta cidade, que fazia parte da província da Lombardia. Em 1244, entrou como noviço no convento dos frades fundado em 1222 em Gênova. Aos trinta e nove anos (1267) foi eleito Prior provincial: um cargo que ocupou por dez anos entre 1267 e 1277, sendo investido novamente por mais cinco, no período de 1281 a 1286. Entre 1283 e 1285 ocupou o cargo de Mestre Geral da Ordem temporariamente. Em 1292, aos 64 anos, foi nomeado bispo de Gênova, onde permaneceu até a morte, em 1298.³

A *Legenda Aurea, magnum opus* de Jacopo, tem sua data de elaboração ainda controversa: embora haja muitos estudos que apontam o início de sua redação no início da década de 1260,⁴ a obra sofreu alterações até a morte do autor, segundo Giovanni Paolo

¹ LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 24.

² CASAGRANDE, Carla. La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine. *Sermones*. net. <http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op> Acessado em: 20/10/2019.

³ FERRUA, Valerio. Istanze e antitesi dell'ordo praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze. . In: GUIDETTI, S. B (Org.). *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Atti del Convegno Internazionale. Firenze: Galluzzo, 2001, p. 32-33.

⁴ Sobre os acontecimentos que marcam o início da redação da obra ver MAGGIONI, G. P. Hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea. In: TEIXEIRA, I. S. (Org). *Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 105-116, 2017, p. 106-107. A morte de Pedro de Verona (1205-1252) por hereges em 1252 é um fato definidor para o aumento da propaganda da Ordem dos Pregadores, acompanhado do aumento da produção de material voltado ao combate à heresia e à defesa da ortodoxia.

Maggioni,⁵ autor da edição crítica mais atual e que utilizamos nesta pesquisa. Dada a profusão de manuscritos, houve mesmo uma modificação de seu conteúdo por copistas, durante e após o século XIII. Em seu trabalho de erudição, Maggioni identificou testemunhos referentes ao que teria sido a “vontade” original do genovês, produzidos entre 1272-1276 e 1292-1298.⁶ Portanto, trataremos a fonte a partir do recorte temporal compreendido entre 1260 e 1298.⁷

1.1. A Ordem dos Pregadores e a “vocação” predicante

Nascido por volta de 1170 em uma família da pequena nobreza em Castela, Domingos de Caleruega (1170-1221) seria o fundador daquela que viria a ser uma das mais importantes organizações da cristandade durante o século XIII. Ainda jovem tornou-se estudante em Palência, na Península Ibérica, local no qual adquiriu um sólido conhecimento das escrituras e da teologia. Por volta dos anos de 1196 ou 1197, o jovem já havia se tornado cônego do capítulo da Catedral de Osma. Nesse local continuou seus estudos, iniciando-se na ascese cenobita, exercitando a renúncia aos bens considerados mundanos. No entanto, foi sua dedicação ao sacerdócio que lhe serviu de combustível para a atividade de pregar.⁸ A partir de então, suas atividades de pregação e combate pela Igreja se estenderiam até o ano de sua morte, em 1221.

A intensificação de sua atividade se deu quando, em 1203, foi convidado por Diego de Acebo, bispo de Osma, para uma viagem à Escandinávia. Na volta desta jornada, segundo Marcel Pacaut, passam por Roma buscando autorização de Inocêncio III para evangelizar. O pontífice, “seduzido pelo dinamismo e ardor pelo apostolado”, aconselhou-os a unirem-se aos legados cistercienses, no Languedoc, no combate a grupos tidos como hereges atuantes naquela região.⁹

O papel de destaque de Domingos de Caleruega nesse período operou-se em razão de uma pretensa forma nova pela qual este buscou atuar em relação à heterodoxia, juntamente

⁵ MAGGIONI, G. P. *Introduzione*. Jacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

⁶ Cf. RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (C.1270-1298)*. 2011. 101f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016, p. 16;

⁷ Para um debate mais aprofundado sobre as datações e edições da *Legenda Aurea* Cf. FORTES, C. C. A *Legenda Aurea*: datação, edições, destinatários e modelos de santidade. In: Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 30-46, 2014; LE GOFF, Jacques. *Em busca... Op. cit.*; FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre *litterati* e *illitterati*. Algumas observações através da história da utilização do legendário de Jacopo de Varazze. In. TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 72-99, 2014.

⁸ PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004, p. 163-164.

⁹ *Ibidem*, p. 164.

com Diego de Osma, através de um método de pregação itinerante e mediante imitação dos apóstolos.¹⁰ Mas a novidade só pode ser compreendida como tal se entendermos em que momento a luta através da pregação adquiriu tão grande importância. Recuemos um pouco até a chamada “Reforma Gregoriana”. Antes, é preciso deixar claro: não pretendemos apresentar em detalhe as importantes controvérsias historiográficas sobre o tema. De fato, em consonância com nosso objeto de estudo nessa dissertação, buscaremos apenas explicitar a necessidade de se abordar a questão “reformista” por meio do estudo discursivo (retórico e semântico).

Segundo Jèrome Baschet, não se pode reduzir a questão reformista aos aspectos factuais, segundo os quais esta fora deflagrada a partir do conflito do Papado com o Sacro Império Romano-Germânico,¹¹ tendo como consequência uma suposta reforma moral do clero. Para o francês, trata-se de um movimento muito mais profundo e de ampla duração, cuja fase aguda teria se dado entre 1049 e 1122, ano no qual Henrique V (1111-1125) e o papa Calisto II (1119-1124) chegaram a um acordo, com a Concordata de Worms.

Para Baschet, a Reforma, em sentido amplo, visaria uma “reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial”.¹² O “reformistas” defenderiam o ideal de *libertas ecclesiae* (liberdade da Igreja), ou seja, uma defesa da ordem sacerdotal, a qual teria produzido uma forte separação entre o clero e o poder laico, sacralizando o primeiro e reforçando seu poder espiritual. A relação entre a instituição eclesial e a comunidade cristã, portanto, se transformaria. Baschet argumenta que a partir de então a palavra Igreja (*ecclesiae*) passaria a significar o clero, “parte eminente que vale pelo todo, do qual ele assegura a salvação, enquanto recorre com mais frequência à noção de *christianitas* para designar o conjunto da sociedade cristã”.¹³ Se tal abordagem permite pensar a existência de um discurso reformador cuja lógica assumidamente trabalhava pela separação entre laicos e religiosos no sentido de conferir a estes últimos amplos poderes, essa não é a única via de estudo das reformas eclesiais. De fato, a historiografia tem caminhado, mais recentemente, no sentido de demonstrar a importância das adequações sociais e das práticas políticas locais

¹⁰ VICAIRE, M-H. L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217). In: *Cahiers de Fanjeaux*. 1. Saint Dominique au Languedoc. Toulouse: 1966, p. 144.

¹¹ Embora a historiografia não veja no pontificado de Gregório VII o início absoluto das tensões entre Igreja e Sacro Império Romano-Germânico, sua fama advém de um paroxismo no conflito entre os dois poderes que se propunham universais. O estopim foi o ato de Gregório VII, que proibira o imperador do sacro império romano-germânico Henrique IV (1056-1106) de investir bispos, contribuindo para a chamada “querela das investiduras”; posteriormente o Imperador seria excomungado. Esse dissenso entre o Império e o Papado, embora já presente desde antes do período de Gregório VII, duraria até a morte de Frederico II, em 1250. Cf. AMARAL, C. O. Império, Papado e poder monárquico no Ocidente. *Revista Tessituras*. n° 3, [n.p.], julho. 2011.

¹² BASCHET, J. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006, p. 190.

¹³ *Ibidem*, p. 193.

realizadas pelo clero, bem como de suas eventuais contradições em relação ao discurso reformista.

Nesse sentido, e segundo Leandro Duarte Rust, o conceito de “Reforma Gregoriana” mobilizado por parte da historiografia têm alguns equívocos. Diferentemente do argumento segundo o qual o Papado havia fortalecido o poder central de maneira absoluta, o crescimento da instituição eclesiástica no período se deu menos por uma “Reforma” – ou seja, uma ruptura histórica sistematizada no sentido do separar as atribuições de poderes e instituições eclesiásticas e laicas, fortalecendo a primeira e detrimento da segunda -, programada visando possibilitar a consolidação de sua hegemonia centralizada, do que por uma série de movimentos conjunturais de multiplicação e afirmação local de poder, inclusive a partir de associações de clérigos com leigos nesse processo. Desse modo, o Papado teria ampliado seus polos regionais de poder, por meio da atribuição de poderes locais a legados, além de associações com setores não eclesiásticos alinhados à sua política e doutrina.¹⁴ Tal crítica não implica na negação da existência de um conflito entre Papado e Império,¹⁵ mas na historicização deste. Assim, seguindo a análise de Rust, pensamos que não se deve assimilar a História do Papado e a História do movimento reformador como sinônimos, ou como se o primeiro fosse a principal força organizadora do segundo.¹⁶ Existiam reformas, não uma reforma. Por volta do século XII, portanto, o poder do Papado não fora moldado por um movimento reformador, mas a partir de uma ampla gama de alianças regionais e suprarregionais que, para o exercício de seu poder, mobilizavam discursos universalizantes. É a história da articulação entre disputas políticas e a produção partidária de um discurso que se quer universal que nos interessa em nossa pesquisa e nos conduziu até a chamada “Reforma Gregoriana”.

Com o crescimento urbano, a cidade passava a ocupar um lugar de destaque na política, na economia e na religiosidade.¹⁷ Nas cidades italianas, a presença de movimentos de religiosidade leiga era crescente,¹⁸ conformando novas relações em vias de surgimento entre as instituições eclesiásticas e a comunidade leiga. Movimentos religiosos passavam a assumir

¹⁴ RUST, Leandro Duarte. *"COLUNAS VIVAS DE SÃO PEDRO": concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. 531f. Niterói, 2010. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

¹⁵ A utilização da palavra “Império”, neste texto, refere-se ao Sacro Império Romano-Germânico, salvo quando houver alguma especificação.

¹⁶ RUST, Leandro Duarte. O Papado na Idade Média. In: SILVA, Paulo Duarte & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: CRV, p. 51-72, 2019, p. 65.

¹⁷ Cf. VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Séc. VIII – XIII. Lisboa: Estampa, 1995. Mais precisamente os capítulos III e IV.

¹⁸ THOMPSON, Augustine. *Cities of God... Op. cit.*, p. 69-102.

papeis importantes como integrantes de comunas e membros dos ambientes urbanos. O diálogo com essas formas de devoção, bem como seu devido enquadramento dentro de uma relação eclesial que tinha o clero como principal representante acentuou a importância de Ordens religiosas cujo contato com a comunidade se desse de maneira mais dinâmica.

Embora existissem ordens monásticas atuantes nesse sentido, notadamente Cister e Cluny, a partir do século XII a apropriação do evangelho por movimentos laicos teve como consequência a produção de leituras diferentes da tradição cristã.¹⁹ Nesse mesmo período, uma série de disputas em torno da retidão de determinadas interpretações e práticas do cristianismo gerou um aumento de escritos polêmicos sobre grupos supostamente heréticos.²⁰ Historiograficamente, sabemos hoje que tais grupos tidos como hereges eram concebidos assim por membros do clero em busca de afirmação de sua própria ortodoxia e não pelo fato de se autodenominarem como tal. Portanto, a heresia é construída a partir de discursos de poder acerca do outro, conforme nos alerta Monique Zerner.²¹ Somado a isso, as contribuições de Brian Stock permitem pensar a temática a partir do aumento da *literacy* no período, ou seja, a análise da apropriação, por laicos, de determinados textos antes restritos a círculos clericais, dando origem a comunidades textuais que formulavam interpretações diversas acerca desses materiais.²² Tal apropriação ensejaria uma série de polêmicas que poderiam culminar em sua classificação como grupos heréticos. Portanto, a existência de hereges como grupos divergentes que atentam contra a autoridade da Igreja seria fruto de sua classificação por membros do clero ancorados em relações de poder localmente estabelecidas e articuladas por redes de influência regionais e suprarregionais e produtoras de discursos universalizantes.

Ao abordarmos a heresia chegamos a um aspecto conceitual capital para nossa pesquisa. Pensamos que, em seu trabalho, os medievalistas devem operar com duas dimensões discursivas associadas à heresia: aquela da documentação histórica e aquela da historiografia. No primeiro caso, a ideia da existência nesse mundo de um embate entre forças ortodoxas e

¹⁹ VAUCHEZ, André. *Op. cit.*, p. 140-142.

²⁰ Por muito tempo, a questão da heresia foi vista como um perigo em força bastante potente frente à Igreja. Robert Ian Moore, por exemplo, em seu clássico *The formation of a persecuting society*, apontava a ampla circulação do que se denominava “heresia popular”. Essa visão passou a ser posta em cheque por perspectivas que viam a heresia não necessariamente como movimentos reais e organizados, em sua totalidade, que eram combatidos pela Igreja. Os trabalhos presentes no livro organizado por Monique Zerner são emblemáticos de uma mudança de paradigma a esse respeito, ao localizar a produção de discursos sobre os hereges em diversos conflitos cuja natureza poderia ser distinta entre si. Esses trabalhos chamam atenção para a produção do dissenso pelos próprios membros da Igreja com objetivos ligados à manutenção da ortodoxia. Cf. MOORE, R.I. *The formation of persecution society: authority and deviance in Western Europe, 950-1250*. Segunda Edição. Melbourne: Blackwell Publishing, 2007; ZERNER, Monique (Org). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

²¹ ZERNER, Monique (Org). *Inventar a heresia? Op. cit.*

²² STOCK, Brian. *The Implications of Literacy*. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 90-91.

heterodoxas pode nortear a escrita dos textos por meio do *combate* à dissidência. No segundo, as próprias noções de ortodoxia e heterodoxia devem ser observadas de modo crítico e relativo. Nesse caso, a crença num embate que oponha de modo automático tais noções deve dar lugar ao estudo dos processos de *construção* da dissidência. Dito de outra forma, se muitos autores medievais podem ter vivido a experiência da heresia como combate, os historiadores devem a observar *também* como construção. A medievalística não deve, portanto, optar por uma *ou* por outra via analítica, mas sim articular uma *e* outra. Diacronicamente, toda heresia ao mesmo tempo é e não é um outro.

Nesse sentido, devemos enfatizar a presença forte do debate sobre o tema da heresia e da dissensão entre os séculos XII e XIII, não somente no campo teológico/religioso, mas também no político/social. Um dos períodos marcados pela retórica da condenação aos ditos hereges circunscreveu o que ficou conhecido como heresia cátara, a qual, após 1149, teria se disseminado nos bispados pelas regiões da Itália e França. No pontificado do papa Urbano II (1088-1099) foram enviadas missões de persuasão e convencimento, comandadas por Bernardo de Claraval (1090-1153).²³ Em 1206 Domingos de Caleruega assumiu um papel ativo nesse processo de conversões. Segundo William A. Hinnebusch,²⁴ Domingos tornou-se “pai, guia espiritual e legislador” de uma casa religiosa fundada em Pruille, função que lhe foi confiada por Diego de Osma quando voltou à sua diocese, no final de 1207, para recrutar pregadores, levantar fundos para o apostolado, entre outras atividades.

Teria sido no período de atividade predicante o momento no qual Domingos havia despertado para a necessidade de convencimento pela palavra mais do que pela força ou imposição – pelo menos em uma primeira abordagem. Em sua atividade predicante, o clérigo entendera que o trabalho religioso deste século não deveria consistir apenas na recuperação ou busca dos hereges, mas também em um aprofundamento da fé baseado no melhor conhecimento do dogma, portanto, no ensino cristão de nível superior e numa descoberta mais clara das exigências da moral católica.²⁵ Pensamos que a memória desse passado combativo

²³ Importante notar os focos nas ações do poder eclesiástico: França e Itália, mais precisamente Languedoc e Lombardia. A expressão *negotium fidei et pacis* (questão da fé e da paz) fora utilizada como indicativo de que o clero buscava pacificação. No entanto, segundo André Miatello os discursos da paz tentavam socapar o fato de que as sociedades urbanas, bem como o Império e o Papado, buscavam a paz pelo uso da guerra. Em território francês, esse domínio dizia respeito ao Languedoc, enquanto na Itália a região visada seria justamente a Lombardia, região de posterior atuação de Jacopo, marcada pela constante tensão acerca de movimentos de afirmação eclesiástica frente à heterodoxia. Cf. MIATELLO, A. L. P. Considerações sobre os conceitos de *ecclesia* e *dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. *História Revista*, v. 19, n. 1, p. 37-65, 16 jun. 2014, p. 57.

²⁴ HINNEBUSCH, W. A. *The Dominicans – A short history*. Nova Iorque: Alba House, 1975.

²⁵ PACAUT, Marcel. *Op. cit.*, p. 167.

associado à Domingos pode ter alimentado o discurso histórico-combativo entorno da magia arquitetada na *Legenda Aurea*.

Domingos se estabeleceu na região de Toulouse, em 1215. Durante o IV Concílio de Latrão (1215), Domingos buscou discutir junto a Fulques, Bispo de Toulouse, a fundação da Ordem, mas não pode fazê-lo porque o evento não permitia a formação de novas Ordens. Desse modo, Inocêncio III (1198-1216) os aconselhou a consultar qual ordem queriam seguir.²⁶ Por conta desse ponto, buscou-se situar a Ordem dos Pregadores em uma regra já existente. Optou-se, então, pela regra de Santo Agostinho como alicerce normativo. Após conseguir o reconhecimento oficial da criação de sua Ordem pelo pontífice Honório III (1216-1227), o fundador da Ordem dos Pregadores passou o ano de 1216 a organizar sua equipe.²⁷

A legitimação oficial da Ordem veio com por meio de bulas papais, entre as quais *Religiosam vitam*, em 22 de dezembro de 1216, e *Gratiarum omnium*, em 21 de janeiro de 1217. Na primeira, foram expressamente reconhecidos como autênticos religiosos, professando uma das regras aprovadas pela Igreja. A segunda tratava da sua atividade, conferindo oficialmente a Domingos e seus frades o título de pregadores. Internamente, a Ordem também buscava a constituição de sua legitimidade jurídica. Para tanto seguiu-se o caminho das reuniões gerais. Nesse sentido, os Capítulos Gerais da Ordem, em 1220 e 1221 – organizados por seu fundador - foram retomados em 1241 e 1259. Deles saíram deliberações fundamentais, como o estabelecimento oficial da Regra de Santo Agostinho.

O ideal de convencimento pelo diálogo frente a ideias consideradas desviantes teria ajudado a forjar um discurso importante no seio da comunidade nascente: a “vocação” dos Irmãos para a atividade predicante. A partir de então, muitos de seus integrantes passaram a entender sua missão como fundamental para manutenção da comunidade de fé. Dada sua forte relação com o Papado, os frades passaram a assumir um papel fundamental na vida pública das cidades, através da pregação e da circulação constante nestes ambientes.²⁸ O beneplácito papal, contudo, não deve nos fazer perder de vista que a Ordem construía seu caminho de atuação a partir de demandas e tensões internas, se adequando às respectivas comunidades locais nas quais esta era presente.

²⁶ BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 88-89.

²⁷ ROCHA, Tereza Renata Silva. *Ver para crer – Imagem e Persuasão nos manuscritos da Légende Dorée* (Jean de Vignay, secs. XIV-XV). 390f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015, p. 34.

²⁸ Sobre a atuação e afirmação das Ordens Mendicantes e suas frentes de pregação, ver MIATELLO, A. L. P. O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média Ocidental (séc. XIII-XIV). *Revista Territórios & Fronteiras*. Cuiabá, vol. 7, n. 2, pp. 112-131, 2014.

Segundo Christine Caldwell Ames,²⁹ a “vocação” dos frades à defesa da ortodoxia daria à Ordem condições de assumir a atividade (para nossa pesquisa, um discurso) de combate aos grupos tidos como heréticos. Em 1231, Gregório IX colocou a atividade inquisitorial pela primeira vez sob a responsabilidade dos frades, seguida de delegações subsequentes em várias partes da Europa. Isso se explica precisamente pelo fato de que alguns membros da Ordem estiveram entre os principais autores e divulgadores de literatura anti-herética. Outro ponto importante para sustentar a assimilação dos frades a tal atividade fora sua dupla missão: de combater a (suposta) heresia e de "salvar almas". Nesse sentido, percebemos a elaboração de um discurso histórico e historiográfico, segundo o qual, desde sua fundação por Domingos de Caleruega, a Ordem teria tido como objetivos combater a (suposta) heresia e fortalecer a ortodoxia através de uma vida de pregação, do ensino e do cuidado pastoral. O discurso evangélico mais arrojado e firme estabelecia as potencialidades da Ordem para a comunidade de fé mediante o exercício da pregação e da conversão. Por fim, a dispersão espacial dos frades contribuiu definitivamente para a facilidade de sua missão: ao procurar no mundo aqueles que acreditavam ser desviantes da fé, os pregadores buscariam combatê-los ou convertê-los.

O discurso do combate pelas almas, operado por membros da Ordem necessitava de instrumentos para sua realização. Todo o século XIII foi marcado, desse modo, pela reflexão dos frades sobre suas atividades também nessa frente de atuação. Desse modo, sua organização passava pela busca de mecanismos de adaptação à cidade, por meio inclusive de produção de um material especificamente voltado a esse ambiente, no que diz respeito à prédica. Ora, a pregação não se limitava ao combate perpetrado pelos inquisidores. A maior parte dos frades estava envolvida na prédica nas cidades, participando de sua dinâmica e buscando formas de inserção nessas comunidades cristãs. Local importante de pregação era a península itálica. Ali se concentravam inúmeras cidades, com relativa autonomia política, palco frequente de conflitos envolvendo interesses papais e imperiais muitas vezes associados a questões políticas locais. Nas comunas italianas, os poderes locais também impunham suas próprias leis, regras e lógicas de funcionamento. O interesse das diversas ordens eclesiásticas, portanto, muitas vezes se inseria em uma lógica local.

Aqui retomamos um debate importante: por que consideramos as ordens mendicantes como pioneiras em relação à atividade na cidade? Há algum tempo as ordens monásticas buscavam soluções e meios de inserção na paisagem urbana. Fenômeno importante muitas

²⁹ AMES, C.C. *Righteous persecution*. Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2009, p. 6.

vezes negligenciado com o advento das *religiones novae*³⁰ é a permanência das ordens religiosas tradicionais nos meios urbanos. Por mais que possa parecer paradoxal, muitas dessas ordens, como Cister, foram “*encitadinadas*”, ou seja, incorporadas ao espaço interno ou contíguo às cidades. Sua relação com a comuna dava-se muitas vezes pela natureza de seu propósito religioso, o qual oferecia resposta à expectativa dos laicos, apresentando-se como um exemplo de evangelismo, já que sua regra impunha o recurso ao trabalho manual e a proibição de possuir direitos senhoriais. Justamente por prezar tais características, as ordens monásticas participavam da economia cidadina através da venda dos excedentes produzidos no campo, mas sem onerar a produção com todos os “abusos ordinários do poder feudal”.³¹

Houve mesmo uma série de transferências de comunidades monásticas para a cidade por razões de segurança, garantida pelas autoridades civis ou episcopais. Muitas vezes a integração se dava em espaços periurbanos que acabavam sendo encerrados em novas muralhas, processo denominado *inurbamento*.³² O “encitadinamento” não deve ser reduzido apenas a sua dimensão urbanística, uma vez que “a multiplicação dos monastérios polariza o espaço e orienta o enquadramento espiritual, com numerosos laicos que decidem entrar em associação com os monges, em forma de oblatos, conversos e auxiliares”.³³ Construíram-se, portanto, entre a população das cidades e os estabelecimentos monásticos relações estruturantes que demonstram sua sobrevivência, garantidas por suas estratégias por meios de subsistência.

Para Patrick Gilli, a distinção cômoda que se costuma fazer entre as ordens antigas e novas a partir dos critérios de sua penetração e sucesso nas cidades deve ser, no mínimo, nuançada. De igual modo, não devemos negar que a chegada das ordens novas foi profundamente marcante nos campos espiritual, político e cultural da cidade. O que deve ser enfatizado aqui é o fato de que havia uma indeterminação acerca da possibilidade de consolidação da Ordem, na medida em que ordens anteriormente presentes ainda se encontravam em franca atividade. Havia, portanto, uma crescente busca por integração e legitimação de atuação por parte dessas frações do clero, em função do forte poder das ordens religiosas recém-chegadas.³⁴

As cidades do século XIII eram, então, um espaço não apenas de atuação religiosa, mas de competição entre diferentes “vocações” que compunham a *Ecclesia* (entre elas, e de

³⁰ Termo utilizado para caracterizar as novas Ordens e movimentos religiosos surgidos no período.

³¹ GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2011, p. 322.

³² GILLI, P. *Op. cit.*, p. 323.

³³ *Ibidem.*, p. 325.

³⁴ *Ibidem.*, p. 326.

modo geral, o clero secular, os monges e os mendicantes). Os mendicantes necessitavam, portanto, encontrar uma forma de se inserir nesses espaços, através de estratégias particulares. Seu modo de atuação pautava-se pela pregação, entendida como necessária à sustentação política e social dos núcleos urbanos. Para tanto, havia uma forte necessidade de afirmação espiritual e política dos frades nas comunidades urbanas e nas redes já tradicionais da *cura animarum* (cuidado das almas).³⁵

A Ordem dos Irmãos Pregadores estava inserida em uma dinâmica de ocupação dos espaços urbanos, portanto, tendo de pesar fatores de grande complexidade. Seu sucesso deveria passar primeiramente pelas graças do Papado para que pudesse ter um apoio razoável. Outros problemas eram relativos à adequação destes à dinâmica presente nas cidades e comunas italianas; também o Império se configurava como um agente importante, dada sua participação política ativa, embora instável, na região da Itália setentrional. Por fim, havia a disputa pela primazia da atuação no campo espiritual em face dos franciscanos e das ordens monásticas antigas, então já presentes em muitas cidades.

As disputas políticas e religiosas nas diversas cidades também eram responsáveis pela emergência de discursos polêmicos acerca de grupos considerados heréticos. Nesse contexto, segundo Gilli, a Itália centro-setentrional apareceria aos olhos da elite eclesiástica como um local repleto de heréticos. Ao final do século XII o Papado tornara a heresia juridicamente identificada ao crime. O surgimento da inquisição, nos anos de 1230, deu origem a uma série de relações ambíguas, pela assimilação constante da oposição religiosa pela rebelião política. Inocêncio III fora decisivo nesse processo ao assimilar heresia ao crime de lesa-majestade, em 1199, com a bula *Vergentis in senium*. A emergência das heresias nas cidades se daria pelo fato de que, nestes locais, o esforço e as contradições na atuação dos defensores da Sé Romana para impor sua ortodoxia aos laicos era patente.³⁶

O apoio do Papado aos Pregadores, por vezes, contribuiu para seu sucesso, uma vez que havia um entrave com o clero paroquial de algumas regiões, que identificavam os mendicantes concorrentes. Em muitos locais, contaram também com o apoio de bispos que necessitavam de ajuda em funções ligadas ao cuidado das almas. Não por acaso houve, então, muita controvérsia e conflito no processo de institucionalização da Inquisição nas cidades italianas. Muitos Irmãos Pregadores compuseram um *corpus* discursivo útil ao Papado – sem

³⁵ MIATELLO, A. L. P. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII: a composição e os usos das biografias mendicantes nas políticas de paz*. Tese. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010, p. 12.

³⁶ GILLI, P. *Op. cit.*, p. 329.

que isso significasse subserviência absoluta –, além de atuarem como agentes principais da Inquisição, acreditando seguir piamente o caminho do fundador da Ordem.³⁷ A questão do *negotium fidei et pacis* (questão da fé e da paz) e do *negotium heretice pravitatis* (questão da perversidade herética) orientou a prática de muitos componentes das ordens mendicantes.³⁸

Ao mesmo tempo, algumas cidades participaram ativamente da normatização da fé, inclusive colocando o combate a tudo aquilo que identificavam como heresia em suas legislações. Nesse sentido, Papado os mendicantes assumiam papéis importantes na pacificação urbana, participando de ações e de discussões acerca de possíveis heterodoxias na região. Fora nesse movimento que alguns membros da Ordem dos Frades Pregadores buscaram definir o bem comum, a paz cívica e a extirpação do que identificavam como heresia.³⁹ É precisamente no contexto da participação ativa desses Frades Pregadores na vida urbana que tais discursos combativos visavam participar da definição da própria identidade da Ordem e produziram a maior parte dos textos relacionados à sua atuação. A partir da segunda metade do século XIII, a produção de escritos tanto de Minoritas quanto de membros da Ordem dos Pregadores aumentou gradativamente. Isso se justificaria pelo interesse desses grupos em fornecer, por meio do discurso, não somente uma gramática à vida pública, como consolidar uma hegemonia no campo espiritual. Tal hegemonia, com efeito, se faria não somente pela edificação de um discurso pacificador, mas também, e fundamentalmente, pela construção e identificação de forças supostamente antagonistas.

1.2. Pregação e estudo: o papel da erudição na Ordem dos Pregadores

A obra analisada nesta dissertação, a *Legenda Aurea*, só pode ser compreendida no contexto de afirmação da *Ordo Praedicatorum* em duas frentes discursivas: a primeira delas diz respeito à construção de uma identidade que se formatasse em bases históricas, e consequentemente teológica e política; a segunda frente é a local: a narrativa do texto carrega questões, mesmo que alegóricas, que contribuem para a reflexão sobre disputas políticas e religiosas daquele período, como as tensões institucionais internas à Ordem. O destaque à dimensão discursiva do documento não significa que defendamos a existência de uma unidade em torno de quais rumos a Ordem deveria tomar em sua atuação, pelo contrário. De fato, a preocupação com o material empregado na prédica teria conduzido Jacopo a registrar no

³⁷ AMES, C.C. *Righteous...* *Op. cit.*, p. 7.

³⁸ GILLI, P. *Op. cit.*, p. 337.

³⁹ *Ibidem*, p. 344.

discurso de seu legendário algumas escolhas relativas a tal caminho. Assim, ao produzir um discurso sobre uma parcela da história do cristianismo, o autor/compilador o faz em função de seu papel na Ordem e não em função de uma suposta unidade de pensamento que abarcasse todos os seus componentes. Diante da impossibilidade de tratar, nessa dissertação, de toda a complexidade constituinte do documento, pretendemos abordar um tema que nos parece central e ainda relativamente pouco tratado pela historiografia: entender as condições de possibilidade para a elaboração discursiva da *Legenda Aurea* e sua possível articulação ao contexto de pregação e de construção de certa ortodoxia. Nos próximos capítulos demonstraremos como o documento estabelece um catálogo de antagonismos em diversas frentes, notadamente a do domínio das virtudes e dos prodígios associados ao universo mágico por meio dos embates estabelecido entre importantes figuras “históricas”.

Durante a segunda metade do século XIII, a Ordem dos Irmãos Pregadores buscou vias de consolidar sua atuação na vida pública. Sua influência junto ao Papado, em determinados momentos, garantiu apoio importantíssimo, mas não suficiente para explicar seu sucesso, fruto de envolvimento direto com as dinâmicas locais (testemunha da pluralidade de interesses que existia no interior da Ordem). De modo geral, nesse trabalho, pensamos que sua atuação era influenciada por estratégias de inserção na vida das cidades, entre as quais os estudos ocuparam lugar fundamental, juntamente à pregação. A elaboração e reelaboração da *Legenda Aurea*, bem como seu sucesso, não escapam a essa ancoragem no mundo urbano. De fato, a ampla difusão manuscrita do documento depende, em sua materialidade, da existência de um mercado produtor e consumidor urbano de códices. Meio urbano esse que, por um lado, fomentou a formação intelectual de membros da Ordem, com grande inserção nas universidades, auxiliando o desenvolvimento do pensamento filosófico e teológico cristãos. Por outro, a notória fama dos Irmãos Pregadores nas cidades alimentou e era alimentada por seu papel na definição de uma ortodoxia religiosa: sua prédica direcionava-se vigorosamente ao combate a tudo que lhes parecia ser heterodoxo, bem como à participação na vida pública das cidades por meio da edificação.

O debate sobre a identidade da Ordem partia dessa questão: qual deveria ser a principal preocupação interna, o estudo ou a pregação? Refletiremos sobre a necessidade dos estudos, entre os frades, para a construção de um discurso acessível ao público alvo, o qual deveria contar com a mobilização de representações capazes de exercer influência moral, edificante e pedagógica, nos membros da comunidade de fé. Nesta perspectiva, a formação intelectual no interior da ordem teria, entre outras funções, um importante direcionamento: a produção de material para sermões que se fizessem facilmente compreensíveis para os

ouvintes. Refletiremos, portanto, acerca da articulação entre a erudição e a prédica dos frades. Para entender as motivações que levaram os membros da Ordem dos Pregadores a ter uma produção massiva de material teológico e pastoral, devemos acompanhar o desenvolvimento do contexto institucional.

Exercício difícil era o de conciliar a “vocação” de pregação com a atividade erudita, uma vez que isso demandaria uma organização bastante complexa. Para tanto, havia necessidade de reuniões periódicas. Nessas reuniões eram discutidos os caminhos que a Ordem seguiria levando em conta a conjuntura e sua margem de ação naqueles momentos. Os *Capítulos Gerais* que ocorreram entre a morte de Domingos e 1228 trataram das questões dos governos da Ordem e das províncias, garantindo maior autonomia a estas, e aos capítulos mais controle sobre a Ordem. O capítulo de 1228 fez modificações em deliberações anteriores, além de incluir novas províncias em sua atividade. O capítulo de 1236, ainda no período de Jordão de Saxônia (1222-1237), fora de caráter mais geral. Durante a liderança de Raimundo de Penaforte (1238-1240) foi-se consolidando o sistema de leis da Ordem. Segundo Hinnebusch, se Raimundo teve o mérito de codificar as leis da Ordem, Humberto de Romans, foi o responsável por "cristalizar seu espírito".⁴⁰

Humberto de Romans (1200-1277) foi fundamental no processo de consolidação doutrinal e pastoral da Ordem dos Pregadores. Sendo o quinto dos mestres gerais, governou a Ordem entre 1254 e 1263. Organizou livros litúrgicos para uso nos conventos, dando origem ao rito da missa na Ordem dos Pregadores, além de ter sido legislador importante, por ocasião da redação de seu comentário à regra de Santo Agostinho - adotada pela Ordem no período de sua fundação. Fora também um dos intelectuais da reforma da Igreja, com seu *Opus Tripartitum*, apresentado no II Concílio de Lyon, em 1274, além de ter atuado com vigor na querela que opôs os mestres seculares da Universidade de Paris aos mendicantes.⁴¹ Segundo André Miatello, a principal frente de atuação de Humberto voltou-se à atividade predicante.

[...] o principal âmbito da atuação de Humberto foi a pregação: quanto a isso quero destacar seu esforço diuturno em dar subsídios aos frades para desempenharem bem o ofício que lhes caracterizava; tratava-se de oferecer recursos, ideais ou modelos que pudessem ser empregados no trato contínuo da prédica e na feita dos sermões. Para isso, Humberto percebeu que a primeira grande frente de combate (como se

⁴⁰ HINNEBUSCH, W. A. *The Dom... Op. cit.*

⁴¹ Voltaremos a este acontecimento ainda neste capítulo. Por hora, resta lembrar que fora um movimento organizado por membros do clero secular, donos de cadeiras universitárias, em França, para expulsar os mendicantes daquela instituição.

entedia a pregação no século XIII: um combate à descrença, ao pecado e ao paganismo) exigia árduo investimento na preparação, diríamos, na formação intelectual e moral dos futuros pregadores.⁴²

Desse modo, embora já houvesse caminhos para os frades, a dedicação de Humberto à questão da prédica fora importante para consolidar uma via. Não se trata de argumentar que essa foi a primeira vez que se pensou nessas questões entre os frades. Na segunda metade do século XIII, no entanto, as atividades da Ordem e sua penetração no meio urbano ganharam novo fôlego, precisamente por sua capacidade de não somente refletir acerca de sua função, mas de investir diretamente em uma direção a ser seguida, trabalhando para sua realização.

Segundo Tereza Renata da Silva Rocha, as iniciativas no sentido de ordenar e organizar os discursos coletivos no seio da Ordem tiveram seu ponto de partida ainda na década de 1240. Surgiram assim decisões acerca da vida interna dos frades, as chamadas *admonitiones*. Buscou-se uma regulamentação geral em relação à comunicação interna e externa, bem como uma regulação da circulação dos saberes na comunidade. Muitas *admonitiones* tratavam da coleta de material para a escrita da história da Ordem, dando início a produção de textos historiográficos e hagiográficos, além de atualizar o *corpus* anteriormente existente.⁴³

Foi nesse contexto, e a partir dessa percepção, que a Ordem começou a organizar um sistema de ensino que estivesse em consonância com suas demandas e peculiaridades, marcada por sua dispersão e relativa descentralização, conduzida pela atividade predicante em diversas cidades. Segundo Hinnebusch,⁴⁴ ainda no período inicial de sua atividade, Domingos, nas constituições de 1220, havia exigido a fundação de uma escola teológica em cada priorado, além de se preocupar com a regulamentação das atividades de professores e de estudantes. Com o crescimento numérico e geográfico da Ordem, houve uma organização e conexão entre as escolas, dentre elas as escolas dos priorados, as escolas provinciais de filosofia e teologia, e um programa de formação continuada, nas casas gerais de estudos, que progressivamente foram associadas às universidades. Esse processo fortaleceu-se e consolidou-se a partir da metade do século XIII.

Os integrantes desta ordem passaram a se apoiar na cultura escrita para tornar mais eficaz o seu ministério. O trabalho intelectual fora colocado em primeiro plano em relação à liturgia e à vida conventual. Essa aposta, na formação erudita, auxiliava na união entre os saberes teórico e prático. Esses saberes estavam voltados também à divulgação da mensagem

⁴² MIATELLO, A. L. P. Iacopo de Varagine a escrita... *Op. cit.*, p. 132.

⁴³ ROCHA, Tereza Renata Silva. *Ver para crer ... Op. cit.*, p. 43.

⁴⁴ HINNEBUSCH, W. A. *The Dom... Op. cit.*

que estes queriam protagonizar.⁴⁵ A difícil função de tratar publicamente de temas delicados para a época, como o combate à (suposta) heresia, fez com que o estudo das técnicas adequadas de transmissão fosse um imperativo. Desse modo, os frades da Ordem dos Pregadores deram forma a um sistema próprio de ensino formado pelos *lectores*, homens letrados que ensinavam em conventos, e os *studia*, que constituíam os centros de formação.⁴⁶

Como vimos no item anterior desse capítulo, a organização da Ordem dos Pregadores foi resultado de um processo histórico marcado por tensões internas e não o resultado de uma intenção triunfante existente na ordem desde sua fundação e de seu fundador. Nesse sentido, Carolina Coelho Fortes, aponta que também a organização do sistema educacional não se deu de maneira linear, mas através de enfrentamentos dentro e fora da Ordem, surgindo por meio de um processo adaptativo em relação às realidades que se impunham ao longo do processo de construção de uma identidade institucional.⁴⁷ Contudo, a questão da formação educacional dos membros da ordem ganhou força tendo em vista a crescente preponderância da atividade apostólica dos pregadores e da atividade doutrinária dos professores de teologia vinculados à Ordem. O aprendizado era dado pela Ordem, tendo início na seleção dos noviços, escolha que levava em conta não somente o intelectual, mas também a espiritualidade, a moral e a retórica, além do comportamento social.⁴⁸

Paulatinamente, a Ordem consolidou seu sistema de ensino e transmissão de conhecimento. Como vimos, o aumento do número de membros criou uma demanda de ampliação desse sistema. Étienne Gilson⁴⁹ afirma que um *studium generale* ou *universale* é um centro de estudos em que estudantes de origens diversas podem ser recebidos, e que a expressão aplica-se, sobretudo, às escolas abertas pelas ordens religiosas nas cidades vistas como estratégicas. Assim, um *studium particulare* recebia os estudantes da província na qual este se localizava, enquanto o *studium generale* acolhia alunos de todas as províncias. Desde 1246 houve uma expansão dos chamados *studia generalia*. Pouco tempo depois, no entanto, sua expansão rumo à universidade foi bastante notável.

Segundo Étienne Gilson, a primeira *universitas* a se tornar um corpo regularmente organizado é a de Bolonha, fundada em 1088; no entanto, esta fora concebida mais

⁴⁵ VAUCHEZ, André. *Op. cit.*, p. 153-154.

⁴⁶ TEIXEIRA, I. S. *A encruzilhada das idéias: aproximação entre Legenda Áurea (Iacopo Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007, p. 13.

⁴⁷ FORTES, Carolina Coelho. "*Societas Studii*": a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Pregadores do século XIII. 2011. 370 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 30.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁹ GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 479.

precisamente como um centro de estudos jurídicos. No tocante ao desenvolvimento de reflexões sobre filosofia e teologia, a primeira universidade a se consolidar foi a Universidade de Paris. No século XIII, tamanha foi sua influência que eclipsou a primeira. Foi nela que se formaram muitos mestres da Ordem dos Pregadores. Em Paris surgiram duas tendências, vistas por Gilson como contraditórias: uma delas queria constituir um “centro de estudos puramente científicos e desinteressados, enquanto a outra buscava subordinar esses estudos a finalidades religiosas e a pô-los a serviço de uma verdadeira teocracia intelectual”.⁵⁰

O espaço crescente ocupado pelos mendicantes nas universidades levou ao paroxismo as tensões internas presentes entre o clero secular e as ordens mendicantes. A querela (conhecida como querela universitária ou querela antimendicante) iniciou-se no período da greve da Universidade de Paris, decretada em 1253. Após a agudização da tensão entre o clero secular e os mendicantes, os quais, segundo seus acusadores, não respeitavam os estatutos, a participação papal se fez necessária: o pontífice os livrou da excomunhão e ordenou que os seculares os readmitissem na universidade. Esse acontecimento demonstra outra dimensão da proximidade da relação entre a Ordem e o papa Inocêncio IV. Acima de tudo, demonstrava a força deste último na intervenção direta e na anulação da autonomia universitária, quando necessário fosse. A maior hostilidade, com efeito, foi justamente sobre os *fratres predicatorum*, os quais eram citados com mais frequência nos documentos seculares que os menores. Mas o que nos chama atenção é justamente o temor dos membros seculares. Os pregadores foram acusados de ter conseguido suas cátedras ilegitimamente e de roubar seus estudantes, o que aponta para um crescimento de sua importância na instituição.⁵¹

Por fim, outra questão em debate era a alegação dos seculares de que a formação intelectual aos frades não era necessária pelo fato de que estes compunham uma ordem regular. Carolina Fortes argumenta que até aquele período, a novidade de uma ordem regular – que tinha conventos e vivia sob uma regra de vida – que agia no meio secular, nas cidades, não havia ainda sido incorporada pelos seculares, preocupados com o esvaziamento de sua audiência e prestígio. Segundo Fortes, havia quem argumentasse que, estando a Ordem preocupada com assuntos pastorais, deveria abrir mão de suas cátedras. Paris era vista, naquele momento (metade do século XIII) como um “fábrica de *lectores*” que abastecia todas as províncias. Ali estava o ponto final do sistema educacional da Ordem. A defesa de suas

⁵⁰ *Ibidem*, p. 481.

⁵¹ FORTES, Carolina Coelho. A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260). In: MATTOS, Carlinda Maria Fischer. CRUXEN, Edison Bisso. TEIXEIRA, Igor Salomão. (orgs.). *Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no ocidente medieval*. São Leopoldo: Oikos, p.131-142, 2012, p. 139.

cátedras nas Universidades, com efeito, pode ser entendida com testemunha da importância dos estudos para a Ordem.⁵²

A identidade institucional dos pregadores, segundo Fortes,⁵³ teve sua base nos estudos. Esse processo, no entanto, fora definido e redefinido paulatinamente. Igor Salomão aponta inclusive que, embora tal identidade já estivesse definida desde o século XIII no que tange à estrutura administrativa da Ordem, na questão da pregação, a identidade dos frades como membros de uma *societas studii* só se completaria cem anos depois, com a canonização de Tomás de Aquino (1224-1274).⁵⁴

A articulação entre os frades e as universidades, portanto, desde a segunda metade do século XIII era uma realidade, a despeito das tensões ocorridas nesse processo. A questão que se colocava nessa relação era a do equilíbrio entre o direcionamento dos estudos entre a erudição e a pregação. Por mais que os frades tivessem seus centros de estudos locais, as universidades tornaram-se centros de irradiação de muitas de suas ideias, uma vez que formava os *lectores*. Desse modo, havia uma articulação entre as instâncias de formação da instituição que tinham na universidade seu principal braço intelectual e as fundações conventuais que figuravam como braço predicante.

André Miatello sustenta que “os frades não amavam as letras pelas letras, mas pelas almas que podiam ser salvas através da pregação”.⁵⁵ Se, de fato, a preocupação com pregação ocupava o centro do debate interno, juntamente com os estudos, contudo, ao mesmo tempo, existiam parcelas dentro da Ordem que primavam pelo desenvolvimento dos estudos sem necessariamente colocá-los a serviço da prédica. Nesse sentido, Miatello não afirma que a preocupação dos eruditos era com a pregação propriamente dita, mas com a edificação de almas e a salvação.⁵⁶

É precisamente neste ponto que achamos válida a discussão sobre o lugar ocupado por Jacopo na Ordem. Pensamos que Jacopo teria tomado uma posição ao mobilizar seus esforços para a pregação. Isso não quer dizer, no entanto, que o fez abandonando a erudição, sem a qual nenhum dos grandes intelectuais seria reconhecido, mas mobilizando seu conhecimento para uma finalidade específica. A *Legenda Aurea*, nesse sentido, é fruto de uma preocupação de seu autor/compilador, cuja posição era a da inspiração para o exercício da prédica.

⁵² *Ibidem*, p. 142.

⁵³ FORTES, Carolina Coelho. “*Societas Studii*”... *Op cit.*

⁵⁴ TEIXEIRA, I. S. Os estudos na literatura hagiográfica dominicana: Domingos, Pedro e Tomás. In: MATTOS, Carlinda Maria Fischer. CRUXEN, Edison Bisso. TEIXEIRA, Igor Salomão. (orgs.). Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no ocidente medieval. São Leopoldo: Oikos, pp. 143-152, 2012, p. 52.

⁵⁵ MIATELLO, A. L. P. Escrita Hagiográfica Mendicante: pregação e culto cívico. In: Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 114-139, 2014, p. 122.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 122. Ver nota de rodapé.

Assim, embora sua eclesiologia não possa ser generalizada a toda a Ordem, importa aqui deixar clara a vinculação do genovês a uma das correntes de força.

No seio da Ordem, conforme afirma Jacques Verger⁵⁷, havia duas grandes correntes. Uma delas era “vulgarizadora”, enciclopedista e moralizadora. Esta era considerada mais tradicional do que a segunda, a corrente teológica e universitária encarnada por Alberto Magno e Tomás de Aquino (1224-1274). Verger afirma que Jacopo de Varazze, com a *Legenda Aurea*, ilustrou os caminhos da primeira. De igual modo, Valerio Ferrua⁵⁸ chamou atenção para tal problema. Embora, não houvesse tido fraturas jurídico-institucionais nem conflitos irreduzíveis, a tensão antinômica entre contemplação e ação, no nível concreto, poderia ter sido traduzida como um conflito entre estudo e pregação.

Segundo Ferrua, Jacopo deveria fazer parte da corrente de oposição àquela que privilegiava os estudos. Assim, haveria nos trabalhos de Jacopo um silêncio sobre as obras de Alberto Magno, seu contemporâneo. Também chama atenção o fato de que o genovês também silencia Tomás de Aquino: mesmo que o cite,⁵⁹ faz pouco uso de suas obras fundamentais, embora fossem contemporâneos e até tivessem frequentado o mesmo *capítulo geral*, no ano de 1269, em Paris, provavelmente tendo se conhecido.⁶⁰

Portanto, Jacopo teria testemunhado tensões no interior da Ordem que - graças as tentativas de apaziguamento dos Mestres Gerais - preservou sua fisionomia. Ferrua aponta que isso teve um efeito sobre o frade genovês, o qual tirou de um confronto aberto maior vitalidade e eficácia apostólica.⁶¹ Nesse sentido, vale ressaltar que a formação de Jacopo acompanha a formação geral dos membros da Ordem. Este tornou-se um sermonista conceituado. Portanto, devemos salientar que a discussão não se trata do abandono dos

⁵⁷ VERGER, Jacques. Introduction. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Sainteté e l'Hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée.* (Actes du colloque “lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Âge”, Genève, 12-13 mars, 1999). Genève: Droz, 2001, p. 10.

⁵⁸ FERRU, Valerio. Istanze e antitesi dell'ordo praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze. . In: GUIDETTI, S. B (Org.). *Il paradiso e la terra.* Iacopo da Varazze e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale. Firenze: Galluzzo, 2001, p. 35.

⁵⁹ Segundo Ferrua, a obra citada fora a *Catena Aurea*, escrita por volta de 1262 e 1263, tendo sido retomada entre 1265 e 1268. Trata-se de uma obra encomendada pelo Papa Urbano IV, constituindo uma cadeia de glosas dos quatro Evangelhos a partir de citações dos Padres da Igreja. Ferrua afirma que isso pode ser lido como um agravante, na medida em que esta seria uma obra de “segunda categoria”. Sobre a *Catena Aurea* Cf. Teixeira, I. S. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. *Revista de História Comparada*, 2 (1), 2012, p. 5.

⁶⁰ FERRU, Valerio. *Op. cit.*, p. 42. Ver também AIRALDI, G. *Jacopo da Varagine.* Tra santi e mercanti. Milão: Camunia, 1988, p. 92-93. Airaldi aponta que o encontro pode ter acontecido no Capítulo Geral de Bologna, em 1267, na ocasião da transferência dos restos mortais de Domingos de Caleruega. Segundo ela, Tomás de Aquino estava presente como um delegado de Roma e Jacopo como Prior da província Lombarda. Igor Salomão Teixeira aponta a plausibilidade dessa hipótese. Cf. Teixeira, I. S. *Hagiografia... Op. cit.*, p. 6. O que importa destacar aqui é o fato de que, tendo sido contemporâneos, é pouco provável que os dois não soubessem da existência das atividades e produções de cada um.

⁶¹ FERRU, Valerio. *Op. cit.*, p. 45.

estudos e da erudição por uma das correntes da Ordem, mas ao escopo de seu direcionamento principal. Em outros termos, pensava-se na importância dos estudos para a pregação e não somente para as “especulações escolásticas”.

No contexto de atuação mendicante nas cidades, a produção de material para pregação e formação se fez fundamental. Nesse ponto, sublinhamos novamente o fato de que a pregação popular desenvolvida era, sobretudo, fruto do estudo e da erudição, dada a importância da aprendizagem, do ensino e da evangelização entre certos membros da Ordem. A conexão desses elementos, pensados de maneira integrada, foi peça chave no processo de afirmação da Ordem. No início do século XIII coincidem, portanto, “a ascensão da pregação, o aperfeiçoamento da erudição do clero e o combate à heresia”,⁶² tendo em vista que a questão da heresia passou cada vez mais a ganhar cores políticas naquele período.

Ao ter exercido função de teólogo, pregador e bispo de Gênova, Jacopo se defrontou com situações diversas e circulou pelo meio social de sua época. Néri Almeida coloca que em sua produção é possível pensar que a história não figura como mero apêndice, mas sim como um elemento necessário à sensibilização da atuação predicante e pastoral, uma vez que nas histórias de santos, principalmente patronos, de regiões e de cidades específicas tinham capacidade de atrair os ouvintes.⁶³ Os pregadores modificaram o modo como essas mensagens chegavam aos fiéis, tornando-as mais palatáveis ao público leigo.

A proeminência de membros da Ordem na defesa de certa ortodoxia, em sua ação pastoral deve ser vista em termos de interesses da própria Ordem em se estabelecer no mundo, menos do que creditada somente à submissão aos interesses papais. Assim, a ação exitosa dos Pregadores fortaleceu-se cada vez mais na medida em que a Ordem se estruturava e seus membros buscavam estratégias novas para sua prédica. Nem mesmo as práticas inquisitoriais eram apanágio destes, uma vez que já eram exercidas por ordens monásticas, principalmente a Cisterciense, desde o século anterior. Os frades conseguiram se notabilizar em relação às ordens monásticas anteriores, nesse sentido, pela habilidade em buscar soluções práticas para questões tidas como essenciais naquele momento. Sua importância fundamental deriva diretamente de sua eficiente mobilização e “manipulação de textos, tradições e ideologias” já existentes.⁶⁴ A novidade trazida não era o conteúdo trabalhado, mas a maneira como o era.

⁶² ALMEIDA, N. B. Pregação, Ortodoxia e Heresia: A Comunicação Religiosa na *Legenda Aurea* de Tiago de Varazze. In: _____, SILVA, E. M. (orgs.). *Missão e pregação*. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: Editora da Unifesp, p. 127-144, 2014, p. 141.

⁶³ ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez., 94-111, 2014, p. 101.

⁶⁴ AMES, C. C. *Righteous...* *Op. cit.*, p. 6.

A produção massiva de material escrito pelos Pregadores durante o século XIII teve também a função de contribuir para formação de uma tradição, emergente na cristandade, acerca da Ordem, a qual surgia como uma das *religiones novae* frente a uma instituição tradicional, marcada pela construção de uma memória e produtora de discursos universalistas. Além disso, havia ainda a concorrência com as ordens monásticas, mais antigas em atuação e tradição. Nesse contexto, há um movimento, presente desde o período de Humberto de Romans, para criar esse enraizamento em bases históricas, construindo uma memória sobre a Ordem.

No século XIII houve um movimento de preservação da memória através de uma escrita sacralizada, em latim. A memória definia a vida cristã. A lembrança de Cristo se torna um motor da vida espiritual. A escrita da vida de santos, portanto, era um modo de garantir a salvação das almas pela preservação do conhecimento.⁶⁵ Com efeito, não somente a hagiografia se estabeleceu com um instrumento da Ordem para consolidação de seus objetivos, mas a produção de um vasto material cujos gêneros discursivos são diversos. Entretanto, pensando no caso de Jacopo de Varazze e seu universo, concordamos com André Miatello para quem a hagiografia e o sermão andavam juntos como motores das atividades pastorais e cívicas.⁶⁶

A produção da *Legenda Aurea*, portanto, deve ser vista dentro do contexto de produção de outros legendários,⁶⁷ durante o século XIII, por membros da Ordem dos Irmãos Pregadores. Entre os mais famosos, encontram-se as produções de Jean de Mailly (1190?-1260?), com o *Abbreviatio in gestis et miraculis* (1225-1230 e 1234-1239 e 1243),⁶⁸ Bartolomeu de Trento (1190-1251), que produziu o *Liber Epilogorum in gestis sanctorum* (1245). Vicente de Beauvais (1190-1264), com seu *Speculum maius*, produzido entre 1244 e 1258,⁶⁹ e Gerardo de Frachet (1205-1271), com o legendário nomeado de *Vitae Fratrum* (1254-1260), produzida a pedido do então Mestre Geral da Ordem, Humberto de Romans.⁷⁰ Como salienta Maggioni:

⁶⁵ ROCHA, Tereza Renata Silva. Op. cit., p. 45.

⁶⁶ MIATELLO, A. L. P. Escrita Hagiográfica... Op. cit., p. 118.

⁶⁷ Alain Boureau define um legendário: “Trata-se de uma compilação de textos hagiográficos resumidos e de narrativas ligadas às grandes celebrações do calendário litúrgico reagrupados segundo a ordem das festas do ano[...]”. Cf. BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, vol. 4 n.1: 141-168, 2010, p. 141-142. Para a citação em francês Cf. BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p. 55.

⁶⁸ Sobre a datação deste texto Cf. FLEITH, Barbara. Santa Agnes Op. cit.

⁶⁹ Cf. MIATELLO, A. L. P. Iacopo... Op. cit., p. 127.

⁷⁰ Cf. ALVES, A. A. A morte e os mortos em *Vitae Fratrum* de Gerardo de Frachet (1256-1260). *Signum - revista da abrem*, v. 15, p. 84-108, 2014, p. 86-87.

Na verdade, o escopo da composição deste legendário, como das outras narrativas imediatamente precedentes nascidas no seio da Ordem Dominicana, não era tanto a promoção do culto dos santos cuja devoção estava radicada há séculos. O objetivo era colocar à disposição dos Pregadores alguns materiais úteis para serem desfrutados no seu ofício para a instrução doutrinária e educar eticamente os fiéis aos quais se dirigiam. Em outras palavras, as legendas hagiográficas da *Legenda áurea* eram apenas uma base, um ponto de partida, para uma pregação que, por enfrentar os grandes problemas contemporâneos do conhecimento doutrinal e dos comportamentos éticos, nos quais o humano e o divino, a eternidade e o presente, alma e corpo, estavam entrelaçados: o culto a homens que coparticipavam da glória de Deus.⁷¹

Assim, devemos observar a obra e o autor, Jacopo de Varazze, não como uma figura solitária e isolada, mas como agente atuante no seu tempo e nos ambientes nos quais circulava, tendo participado de episódios das lutas políticas em Gênova e tomado posição acerca dos caminhos que a Ordem deveria seguir, como na polêmica defesa de um novo mestre geral, Muño de Zamora, cujos enfrentamentos tensos geraram ameaças inclusive de assassinato por outros membro da Ordem.⁷² Havia, portanto, uma preocupação em produzir o que se denominou de *legendae novae*, legendários condensados utilizados como um canal de comunicação pelos pregadores.⁷³ Resta ainda apreender como se estruturava esse escrito, bem como qual seu lugar na construção de uma memória da ordem. Essa memória, no entanto, é seletiva, atualizando determinadas narrativas e valores, existentes em tempos antigos, como constituintes de sua história. Como afirma Le Goff, para Jacopo, o “cristianismo aparece [...] como uma longa e rica acumulação de valores sacralizantes”.⁷⁴ Importa saber, portanto, o que são e quais discursos atravessam as narrativas presentes na coletânea hagiográfica em questão, a *Legenda Aurea*, para que possamos, em seguida, encontrar os indícios de sua relação com a magia.

1.3. Das formas do discurso: sentidos da história e da exemplaridade na *Legenda Aurea*.

Hagiografia: uma palavra que, se enunciada sem a devida explicação, pode gerar inúmeras polêmicas. Até agora não oferecemos uma conceituação detalhada para esta palavra. Reservamos, entretanto, um espaço especial a essa discussão. O *magnum opus* de Jacopo de

⁷¹ MAGGIONI, G. P. Hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea. In: TEIXEIRA, I. S. (Org). *Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 105-116, 2017, p. 108.

⁷² LE GOFF, Jacques. *Em busca...* Op. cit., p. 24 ; Ver também VERGER, Jacques. Introduction... Op. cit. p. 10.

⁷³ ROCHA, Tereza Renata Silva. Op. cit., p. 60.

⁷⁴ LE GOFF, Jacques. *Em busca...* Op. cit., p. 34.

Varazze fora constituído por gêneros textuais muitos diversos. Entretanto, na maioria das vezes em que sua obra é apresentada, o é como um conjunto de hagiografias. Esse termo seria unificador e catalisador das apropriações textuais diferentes que o compõem. A *Legenda Aurea* foi inclusive descrita como uma possível “suma hagiográfica”.⁷⁵ Antes de entender a motivação dessa afirmação, devemos fazer um breve balanço da discussão historiográfica acerca do tema da hagiografia, conceito controverso e polissêmico entre os estudiosos da temática na Idade Média.

Uma definição primeira e razoavelmente lógica que se tem a partir da observação da palavra “hagiografia” é sua relação com a santidade. O termo seria utilizado para designar um conjunto de escritos sobre santos ou santidade. No entanto, tal explicação não dá conta da problemática afetada pela palavra, sendo demasiadamente abstrata.⁷⁶ Da palavra ao conceito o caminho foi longo. Segundo Guy Philippart,⁷⁷ os sentidos dos termos semelhantes na Antiguidade e na Idade Média seriam bem diversos dos utilizados comumente a partir do século XVII. Na Idade Média não houve nenhum tratado específico direcionado à escrita das vidas de santos como uma *ars*.

O uso moderno da palavra deu origem a sua significação científica conceitual. A partir do século XVII inicia-se o que Leandro César Neves denominou de *métier* bolandista.⁷⁸ O grupo de Jesuítas belgas, a Sociedade dos Bolandistas – referência a Jean Bolland (1596-1665), o primeiro a liderar o processo institucionalização dos estudos hagiográficos – são os primeiros a serem considerados especialistas em santidade. Esses especialistas criam a “hagiologia”,⁷⁹ buscando responder aos ataques direcionados a suposta banalização do culto aos santos pelos cristãos católicos. Havia, portanto, a intenção de promover o culto dos santos por meio da crítica documental dos textos que narravam suas vidas. Nesse contexto foi produzida as *Acta Sanctorum*, que reuniam o conjunto de vidas de santos, a partir dos novos critérios de crítica textual operados pelos Bolandistas.

No início do século XX, os Bolandistas haviam consolidado seu trabalho no campo do estudo das vidas dos santos, a partir de seu viés confessional, mas que se propunha cada vez

⁷⁵ Cf. TEIXEIRA, I. S. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 33.

⁷⁶ GOULLET, Monique. Les saints et l’histoire. In : WAGNER, Anne (Org.). *Sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Rosny-sous-Bois : Bréal, , p. 8-22, 2004, p. 8.

⁷⁷ PHILIPPART, Guy. L’hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? *Revue des Sciences Humaines*, nº 251, p. 11-39, juillet-setembre, 1998.

⁷⁸ NEVES, L. C. S. *Bendita és tu entre as mulheres de Rus: O discurso hagiográfico sobre (Santa) Olga de Kiev (Rus? Séculos XI a XIII) 176f*. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 25.

⁷⁹ GOULLET, M. Les saints... *Op. cit.*, p. 8.

mais científico. Em 1905, outro Bolandista, Hippolyte Delehaye⁸⁰, produziu um trabalho propondo um método novo – embora construído a partir das reflexões e preocupações anteriormente colocadas no interior da fração dos jesuítas da qual fazia parte. Nesse estudo, há uma definição de hagiografia segundo a qual esta deve ser estritamente voltada a características religiosas objetivando edificação. Além disso, Delehaye coloca que seria importante diferenciar hagiografia e história. O trabalho do hagiógrafo pode ser histórico, mas não o é necessariamente. Pode tomar qualquer forma literária adequada para honrar os santos, desde um registro oficial adaptado às necessidades dos fiéis até um poema altamente exuberante que não tem nada a ver com a realidade factual. O que a difere em fundamento dos demais gêneros é a sua ligação ao santo e sua atuação voltada ao aumento de seu culto.⁸¹ O capítulo VII de sua obra é dedicado aos “erros hagiográficos comuns” cometidos pelos estudiosos. Ali o autor aponta os supostos equívocos de trabalhos acerca de santos do ponto de vista científico.⁸² O trabalho de Delehaye foi importante por marcar o início de um intenso debate nos estudos hagiográficos no século XX.⁸³

Uma definição produzida por outro jesuíta, Michel de Certeau, também gozou de ampla circulação no debate sobre hagiografia. Publicado primeiramente na *Encyclopaedia Universalis*⁸⁴, no ano de 1968, o texto também está presente no célebre *A escrita da história*, publicado em 1975. A preocupação de Certeau reside em definir hagiografia como um gênero literário, pensando sua relação com a história e a historiografia. Hagiografia para o polímata francês é vista como um gênero literário cuja retórica é saturada de sentidos, mas do mesmo sentido, como um “túmulo tautológico”. Desse modo, diferentemente da história, que se preocupa com o que se passou, a hagiografia se volta ao que é exemplar. Assim, cada “vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma *manifestação* graças à combinação topológica de ‘virtudes’ e de ‘milagres’”.⁸⁵

De fato, a partir da década de 1960, a historiografia laica passa a se preocupar mais com o alargamento de suas fontes. Desse modo, a história da santidade passou a ser também emancipada da história eclesiástica rumo à História religiosa. Destarte, “os referenciais

⁸⁰ DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of the saints*. New York: Fordham University Press, 1962. A primeira publicação da obra data de 1905 com o título *Les Légendes hagiographiques*, entretanto, na terceira edição da obra, em 1927, houve uma revisão do autor, republicada em 1955 em uma quarta edição. A tradução utilizada é baseada na versão de 1955.

⁸¹ *Ibidem*, p. 4.

⁸² *Ibidem*, p. 170-183.

⁸³ Para uma análise sobre o desenvolvimento deste debate Cf. RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação... Op. cit.*, p. 69-77.

⁸⁴ Cf. NEVES, L. C. S. *Op. cit.*, p. 27; RANGEL, J. G. L. *Op. cit.*, p. 79.

⁸⁵ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 266.

teóricos passaram a poder ser discutidos e mudaram; os velhos materiais começaram a ser interrogados de forma diferente; surgiram novos objetos”.⁸⁶ Esse alargamento temático também foi acompanhado de novos temas, entre eles a questão da hagiografia, cujo debate se restringia ainda ao campo eclesiástico dos estudos.⁸⁷ No campo da História, a proposição de Certeau fora importante por dar repercussão a esse debate acerca da hagiografia.

Recentemente, Guy Philippart trouxe novas contribuições para se pensar o conceito de hagiografia. O autor elaborou uma verdadeira arqueologia das pretensões dos primeiros Bolandistas a organizar a hagiologia. Argumentou que Jean Bolland não define hagiografia nas *Acta Sanctorum*, e que *hagiologe* designaria melhor uma coleção do que um gênero.⁸⁸ Além disso, houve muita incompreensão sobre o projeto Bolandista, o qual teria se constituído inicialmente com uma preocupação filológica e posteriormente se deslocou para a questão da realidade da vida dos santos. De toda forma, a união de material sobre a vida dos santos teria sua unidade fundada apenas em sua homenagem, mas não na cientificidade.⁸⁹ Desse modo, vista em sua diacronia conceitual, a hagiografia se caracterizaria muito mais em função de sua diversidade do que de sua suposta unidade.

A questão da pluralidade constituinte do pretense *corpus* hagiográfico abre uma questão importante e problemática. Se hagiografia não é um gênero, poderia ser definida a partir de seu discurso. Neves traz uma definição desta como um “discurso surreal embasado na fé oficial e na tradição com um protagonista/grupo que manifesta a transcendência surreal passível de ser crível”.⁹⁰ Acreditamos que a noção de crença no surreal possa ser nuançada em função da noção corrente na Idade Média que mantém aspectos do maravilhoso como algo

⁸⁶ Cf. ROSA, Maria de Lourdes. Tendências Recentes da Medievalística na Abordagem do Fenômeno Religioso Medieval. In: AMARAL, Clinio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago (Org.). *Religião e Religiosidade na Idade Média: Poder e Práticas Discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, pp. 25-48, 2012, p. 25. Um balanço atualizado das tendências da história medieval pode ser encontrado em um trabalho mais recente. Cf. ROSA, Maria de Lourdes. A religiosidade medieval como campo de trabalho historiográfico: perspectivas recentes. *Revista de História das Ideias*, v. 36, 2, 2018, pp.57-81. Disponível em: < <https://digitalisdsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/43810>>. Acesso em: 25 de novembro de 2019.

⁸⁷ O debate sobre santidade, *grosso modo*, estava presente na história e nas ciências sociais há mais tempo. Desde os estudos de Frazer, com seu Ramo de Ouro, a temática da sacralidade régia é presente no estudo da antropologia, nos estudos folclóricos e nos estudos históricos. A temática fora consolidada com o trabalho de Marc Bloch sobre a temática da sacralidade e santidade régias, na primeira metade do século XX. Já a apreciação dos textos hagiográficos fora alvo de maior atenção pelos historiadores apenas posteriormente. Cf. AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008. Especialmente o capítulo 4.

⁸⁸ PHILIPPART, Guy. Le riche et encombrant héritage de Jean BOLLAND (1643) et le fantôme hagiologique. In: BOZOKI, Edina (dir). *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*, 11-14 septembre 2008, Turnhout: Brepols, p. 9-33, 2012, p. 16.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁰ NEVES, L. C. S. *Op. cit.* p. 34.

inexplicável imediatamente, mas que se manifesta para além da ordem natural.⁹¹ Para além dessa questão, entretanto, um fato chamou nossa atenção na argumentação de Neves, bem como na de Certeau: a hagiografia contém tópicos específicos acerca da narrativa do herói. Dada a diátribe presente na definição deste conceito, optamos por analisá-lo a partir de uma ótica que pensa a hagiografia como um discurso moralizante pautado, como apontou Certeau, na exemplaridade virtuosa cuja comprovação se faz por meio de tópicos retóricas. Assim, sem nos recusar a discutir todas as faces e apropriações do conceito, analisaremos um aspecto considerado por nós fundamental: a relação entre o culto à virtude e sua forma de registro como discurso. Nesse sentido, acreditamos que a pluralidade de abordagens, como afirmou Phillipart, operou um efeito de pulverização das análises; assim: “hagiologia geral tornou-se um fantasma, o fantasma hagiológico; os objetos que ele havia reunido estão agora em diversas categorias de acordo com as ciências que lidam com eles: a crítica textual, a sociologia do carisma, a biografia realista, a semiologia do discurso [...]”.⁹²

Discutiremos agora alguns dos aspectos fundamentais de nosso documento: sua relação com a construção dos discursos que mobilizam tópicos e narrativas específicas, atualizando seus sentidos. Desse modo, a ausência de definição dura e fechada de hagiografia não nos impede de conceber sua relação com o campo do discurso laudatório acerca dos santos do cristianismo – neste caso. Ademais, é precisamente a dimensão da forma e da retórica que será alvo de nossas preocupações nos próximos capítulos dessa dissertação, tendo em vista que o elogio das virtudes dos santos se dá pela mobilização de gêneros literários e discursivos diversos, nos quais as figuras utilizadas orientam-se aos objetivos das narrativas: a afirmação de ideais por meio de histórias que contém jogos de oposição de valores e virtudes na figura dos cristãos, assim como os deméritos e vícios encarnam seus antagonistas.

⁹¹ Desse modo, a concepção de realidade medieval passa pelo maravilhoso, o qual, embora seja extraordinário, não é propriamente “surreal”. Hilário Franco Júnior argumenta que mesmo a divisão entre natural e sobrenatural na Idade Média deve ser posta em perspectiva em função de haver uma visão de mundo pautada no analogismo como tipo de pensamento predominante. Cf LE GOFF, J. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, s/d. Ver também FRANCO JR, Hilário. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2, 2008, p. 3. Disponível em: <<http://cem.revues.org/9152>> . Acesso em: 15 de agosto de 2018.

⁹² PHILIPPART, Guy. Le riche... *Op. cit.*, p. 33. Em francês: « [...] cette hagiologie générale est devenue un fantôme, le fantôme hagiologique ; les objets qu'elle avait assemblés se répartissent maintenant dans des catégories diverses selon les sciences qui en traitent : la critique textuelle, la sociologie des charismatiques, la biographie réaliste, la sémiologie du discours... »

São muitos os trabalhos nacionais acerca da hagiografia mendicante que apontam sua dimensão retórica. Poucos, no entanto, dedicaram-se a adentrar o universo da composição formal dos textos, bem como os efeitos de sentido produzidos pela dimensão retórica desses documentos. Essa é uma questão importante, uma vez que muitos trabalhos têm uma perspectiva interpretativa que relacionam as produções hagiográficas a uma mentalidade medieval ou um imaginário.⁹³ Apesar de a produção hagiográfica estar vinculada a formas de imaginário coletivo, é importante salientar que o trabalho do historiador não pode prescindir de pensar as questões de estrutura textual, bem como a semântica e a retórica; essas questões são cada vez menos apanágio dos literatos.

A primeira tese produzida no Brasil sobre a *Legenda Aurea*, por Néri de Almeida,⁹⁴ toca nessas discussões e ainda hoje é um trabalho de ampla relevância para o estudo do documento em terras latino-americanas. Apesar disso, em trabalhos recentes a autora chamou também a atenção para alguns equívocos que podem ser produzidos no exercício de relacionar o texto aos níveis culturais, à cultura folclórica – preocupação presente em sua tese. Assim, Almeida afirma que fora “movida pela convicção, partilhada por esse campo historiográfico, de que a hagiografia constituía um testemunho privilegiado das relações entre cultura folclórica e cultura erudita”.⁹⁵ Com o desenvolvimento dos estudos culturais, o advento de críticas acerca de métodos de identificação dos elementos tidos como de origem folclórica foi se consolidando. Nesse ponto, Almeida faz um questionamento considerado por nós fundamental: “como distinguir o uso pelos escritores cristãos de *topoi* narrativos da descrição de dados de ordem folclórica dos quais eram testemunhas?”.⁹⁶

Entendemos, portanto, que antes de pensar o documento como fonte de explicação para um sistema cultural complexo, devemos atentar para as formas discursivas em sua articulação específica. Isso não significa afirmar que a análise documental deve ser feita apenas a considerar os estudos da forma. Na verdade, trata-se de buscar apreender a forma como formadora de sentidos orientados para e por um contexto específico. Assim, corroboramos as afirmações de Florent Coste,⁹⁷ segundo o qual muitos veem uma oposição

⁹³ Cf. AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

⁹⁴ SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da *Legenda aurea* de Jacopo de Varazze. 1998, 2v., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

⁹⁵ ALMEIDA, Néri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na *Legenda áurea*. In: SALOMÃO, I. S. *História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval*. São Leopoldo: Oikos, 2014, p. 16.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁹⁷ COSTE, Florent. Textes et contextes de la Légende Dorée. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 14 spécial, 2007, p. 245. Disponível em: <<http://crm.revues.org/2581>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

frontal entre texto e contexto. Tal visão tem a desvantagem de esvaziar a noção de "contexto" de todo o seu interesse heurístico, como uma extensão inseparável de um texto que abarca. Estudiosos literários e historiadores podem ser vistos como especialistas na interpretação de textos, por um lado, e, por outro, especialistas na erudição de contextos. Desse modo, pensar "textos e contextos" como se houvesse a necessidade de uma escolha entre os dois termos, vistos como desarticulados, equivaleria a cair em uma hesitação que carrega duas formas de reducionismo: a primeira consistiria na dissolução do texto no contexto, degenerando-o, ou em uma biografia que busca na existência do autor o princípio explicativo da obra, privando-a assim de qualquer lógica interna e de qualquer linguagem própria; a segunda tentativa de reducionismo desligaria o texto do seu contexto, conferindo-lhe uma falsa autonomia e uma "intemporalidade" ilusória.

A partir dessa premissa, buscamos compreender a relação do texto da *Legenda Aurea*, aqui tratado genericamente sob o nome de hagiográfico, com a formulação de um discurso voltado à consolidação da Ordem dos Pregadores e do cristianismo como religião histórica e universal. Essa afirmação, com efeito, só pode ser compreendida se levarmos em conta seus mecanismos narrativos em sua ordem específica.

Das formas de pensar o texto hagiográfico e sua interpretação, corroboramos a perspectiva de André Miatello, cuja análise se baseia no estudo das figuras retóricas presentes nessas produções. Em sua tese, este afirmou que embora haja uma gramática muito bem estabelecida da hagiografia, os autores não se encontravam empedernidos diante dela. Na verdade, tinham liberdade de rearranjarem as regras no interior de narrativas que também buscavam efetivar. Assim, "o talento do hagiógrafo, como, em geral, todo orador cristão, podia ser medido na sua capacidade de elaborar narrativas novas, respeitando as tópicos e, ao mesmo tempo, sem preterir o aspecto 'artístico' da obra erudita".⁹⁸ A escrita hagiográfica seria semelhante a outras produções letradas como os sermões epidícticos; a diferença residiria, por vezes, somente em sua forma – texto longo ou breve – ou nos usos – se foram ou não proferidos em público.⁹⁹

Segundo Almeida, as narrativas hagiográficas são feitas para durar. Essa tradição narrativa relativa à memória de um santo pode renascer, mas sempre incorporando aquilo já feito. De toda forma, mesmo sem um questionamento do discurso de autoridade, pode-se

⁹⁸ MIATELLO, A. L. P. Retórica... *Op. cit.*, p. 48.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 49-50.

fazer alterações que modifiquem os sentidos, dando-lhes orientação de acordo com uma "autoria", como Jacopo de Varazze faz na compilação da *Legenda Áurea*.¹⁰⁰

Ao analisar as formas narrativas relacionadas ao martírio presentes na *Legenda*, Alain Boureau aponta que o “compilador” conduz livremente a sua narração, procura a maior variedade na combinação dos elementos à sua disposição. No que diz respeito ao quadro narrativo, este primeiro princípio é complementado por uma segunda lei, de quase saturação: o compilador tende a esgotar os recursos narrativos do seu sistema combinatório dos elementos que lhe oferecem a tradição hagiográfica. Em suas variações narrativas sobre temas religiosos, a *Legenda* constitui a uma só vez uma história e um programa da salvação cristã.¹⁰¹

Uma das fortes originalidades do cristianismo vem do fato de ser baseado em uma narrativa, muito mais do que em preceitos. Ou mais precisamente, preceitos, dogmas e ritos devem passar pela interpretação de uma narrativa, a da Encarnação: Deus fez-se homem num momento preciso da história, durante um período breve e passado. O ensinamento dado por Deus é dado essencialmente por narrativas (as parábolas) e relatado por outras narrativas (os quatro evangelhos) que são incompletas e às vezes discordantes. Este é o paradoxo sublinhado no título desta obra: o evento fugaz e capital (a vinda de Deus à terra) deve ser transformado em duração (duração do comentário perpétuo, duração da repetição: os santos imitam em suas vidas a primeira narrativa).¹⁰²

As hagiografias, assim, atuaram de maneira fundamental nessa atualização permanente da narrativa cristã de sua própria história. A produção mendicante de legendários, para Boureau, estaria relacionada a um movimento de centralização e simplificação da narrativa cristã. Os motivos são complementares. O primeiro trata-se da romanização da Igreja no século XIII, o segundo, da pregação errante que se faz necessária. Enquanto os franciscanos, entre 1240 e 1245, harmonizaram e compilaram elementos da liturgia romana que se pretende ser universal, os frades a colocaram em evidência, com o mesmo espírito de universalidade. Mas acima de tudo, os pregadores estabeleceram "a narrativa universal que acompanha a liturgia e a pregação".¹⁰³ Vale, por fim, destacar que um legendário apresenta as vidas dos santos a serem celebradas ao longo do calendário anual litúrgico-devocional de uma dada

¹⁰⁰ ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia... *Op. cit.*, p. 96.

¹⁰¹ BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea*: de la variation au grand chant sacré. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée*: sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, p. 57-76, 1986, p. 65.

¹⁰² BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p. 10. Em francês : «Une des originalités fortes du christianisme provient de ce qu'il se fonde sur un récit, beaucoup plus que sur des préceptes. Ou plus exactement, les préceptes, le dogme, les rites doivent passer par l'interprétation d'un récit, celui de l'Incarnation: Dieu s'est fait homme à un moment précis de l'Histoire, pendant une période brève et révolue. L'enseignement donné par Dieu est livré essentiellement par des récits (les parables) et rapporté par d'autres récits (les quatre évangiles) incomplets et parfois discordants. Tel est le paradoxe souligné dans le titre de cet ouvrage: l'Événement fugitif et capital (la venue de Dieu sur terre) doit se transformer en durée (durée du commentaire perpétuel, durée de la répétition: les saints imitent dans leur vie le récit premier)».

¹⁰³ BOUREAU, Alain. No coração... *Op. cit.*, p. 141

comunidade. Isso pode explicar a variabilidade de vidas que compõe os legendários medievais, bem como a importância atribuída pelos membros da alta hierarquia eclesial em uniformizá-los. Assim, a organização litúrgica de uma comunidade e a produção de textos que narram as vidas de santos andam juntas, compondo matéria verbal voltada à pregação a partir da constituição de vocabulário específico, mas que se pretende universal.

Segundo Verger, assim como a maior parte dos escritores medievais, Jacopo de Varazze fora ao mesmo tempo *auctor* e *compilator*.¹⁰⁴ Os verbos relacionados com a noção de autor concentravam-se na realização da obra, com um desdobramento de metáforas artesanais que lembram ao estudioso que seu ato é o domínio da labuta e do trabalho bem feito.¹⁰⁵ A designação da *Legenda Aurea* como "compilação" é apropriada, mas problemática no sentido de que existem modificações de cunho autoral.¹⁰⁶ Estudar a sua escrita nos conduz a analisar sua cultura e fontes, como também da sua forma de ordenar o material recolhido em estruturas narrativas eficazes.¹⁰⁷ Nesse ponto, cabe destacar que a hagiografia, embora atenda a padrões de autoridade, tem de ser pensada como algo "reescrito" – cuja escrita teve na retórica uma base fundamental! – e o "compilador" ou autor é acima de tudo um escritor que tem autonomia para modificar o texto e utilizar as referências como lhe aprouver.

As técnicas de comunicação promovidas pela retórica articulam a composição da *Legenda Aurea* ao seu escopo e fornecendo certa narrativa universal do cristianismo. Néri de Almeida argumenta, assim como Alain Boureau, que havia um projeto no sentido de documentar a santidade dos frades pregadores¹⁰⁸, como pode ser observado no interesse destes em produzir as *Vitae Fratrum*¹⁰⁹ e, também, a *Legenda Aurea*. Néri de Almeida ressalta ainda a semelhança dos objetivos de produção da *Legenda Aurea* e das *Vitae Fratrum*, as quais atendem à "defesa da santidade da ordem por meio da analogia, pela via histórica, entre a santidade antiga, originária, e o modo de vida dominicano".¹¹⁰ Passado e presente estão unidos numa determina produção de sentido dirigida pelos frades. Para além das atividades sermonárias, vistas como secundárias na utilização do material, um de seus objetivos

¹⁰⁴ Sobre o tema da autoria, ver o capítulo 1 do livro de Igor Teixeira, denominado "A *Legenda aurea*: compilação, legendário... suma?". Cf. SALOMÃO, I. S. *A Legenda aurea...* *Op. cit.*

¹⁰⁵ GOULLET, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques*. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.). Turnhout: Brepols, 2005, p. 231.

¹⁰⁶ ALMEIDA, Néri de Barros. *Hagiografia...* *Op. cit.*, p. 103.

¹⁰⁷ VERGER, Jacques. Introduction. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Sainteté e l'Hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*. (Actes du colloque "lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Âge", Genève, 12-13 mars, 1999). Genève: Droz, 2001, p. 10.

¹⁰⁸ ALMEIDA, Néri de Barros. *Hagiografia, propaganda...* *Op. cit.*, p. 109.

¹⁰⁹ Coletânea narrativas a hagiografias de autoria de Gerardo de Frachet, discutindo a dimensão sagrada da Ordem dos Frades Pregadores por meio de seus santos.

¹¹⁰ ALMEIDA, Néri de Barros. *Hagiografia...* *Op. cit.*, p. 110.

pedagógicos era o de ensinar aos frades como compreender a história da ordem naquele momento. Nessa reelaboração de memória, os frades são o modelo de santidade.¹¹¹

Assim, pensamos que a produção de sentidos na *Legenda* passa pela compreensão de Jacopo e sua busca pela construção e afirmação de certas personagens e valores compreendidos na história da salvação. Nessa história, a Ordem dos Pregadores apareceria como porta voz da ortodoxia e dos valores da cristandade, assim como seus inimigos eram assimilados aos inimigos da comunidade de fé, pois inimigos da comunidade dos Irmãos Pregadores: é nesse contexto que a magia surge como uma face de oposição no campo dos feitos extraordinários, também da luta pela sobrevivência e pela ampliação do cristianismo como comunidade, segundo as hagiografias que se passam em tempos apostólicos, exploradas na compilação. Concordamos com Almeida em seu argumento de que a síntese da obra, em sua aparente heterogeneidade e antiguidade, opera em dois sentidos: o primeiro diz respeito à sustentação da autoridade do texto por meio da “recorrência histórica que testemunha a vitalidade do culto e da atuação dos santos”,¹¹² e o segundo sentido é o da “afirmação da autoridade eclesiástica do tempo presente, historicamente implicada na identificação e registro dos gestos divinos”.¹¹³ Essa operação concluiu-se pela organização a partir de critérios precisos, dentro de tal amplitude de materiais: textos litúrgicos, bíblicos, hagiográficos, doutrinários e historiográficos, etc.

Os eventos maravilhosos narrados na obra atuam como testemunho da presença de Deus na história. A identificação desse mecanismo discursivo de legitimação histórica é importante para compreender sua relação com a necessidade de exortação doutrinária pretendida por Jacopo de Varazze. O texto relaciona-se, assim, com a necessidade de seus primeiros leitores, isto é, religiosos envolvidos diretamente com a pregação, fornecendo ferramentas e um vocabulário que serviriam como exemplos de um combate que se quer tornar evidente. O texto não se encontra retido no passado, mas este “legitima historicamente um presente em que paixão e pregação constituem as bases da pedagogia teatral da ortodoxia”.¹¹⁴ A literatura produzida pelos frades privilegia a ordem como conjunto, diferentemente de outras ordens religiosas: a construção de "hagiografias comunitárias", nas palavras de Boureau.¹¹⁵ Tendo em vista a narração dos episódios “heterodoxos” - como os embates entre santos e mágicos - por Jacopo de Varazze, percebe-se que tal liberdade

¹¹¹ *Ibidem*, p. 111.

¹¹² ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação... Op. cit.*, p. 135.

¹¹³ *Ibidem*, p. 135.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 136.

¹¹⁵ BOUREAU, Alain. *No coração... Op. cit.*, p. 155.

narrativa está orientada em um sentido no qual “os exemplos de desvio confirmam o conflito que se quer afirmar como chave de interpretação da história cristã”.¹¹⁶ O objetivo do pregador não é propriamente o registro dos desvios efetivamente praticados, mas a defesa de uma autoridade que os nomeia. Assim, os desvios constituem um dado necessário ao reforço da ligação entre ortodoxia e autoridade.

Apontamos, portanto, a utilidade da hagiografia na formação de uma memória histórica específica promovida pelos frades, da qual a *Legenda Aurea* é peça importante. Dada a heterogeneidade de suas fontes, é importante ressaltar ainda que, antes de tudo, sua composição estava relacionada à erudição ligada às “belas letras”. O dispositivo histórico presente nela, portanto, age de maneira semelhante à tradição da escrita dos textos que eram propriamente do gênero histórico, estando, assim, conforme argumenta André Miatello, sujeita às regras do gênero sem necessidade de prender-se a ele. Além disso, mesmo a historiografia pertencia mais ao âmbito das artes “literárias” do que da verificação empírica. Desse modo, mesmo que a narrativa não fosse totalmente fiel ao ocorrido, esse registro, desde que tivesse seu escopo claramente justificado, poderia ser considerado como verdadeiro.¹¹⁷

De igual modo, as alegorias e narrativas maravilhosas ocupavam um lugar de destaque dentro da compilação, considerada uma das maiores fontes dos *exempla* do período. Cabe uma breve explicação acerca desses dispositivos. Os franceses Claude Bremond, Jacques Le Goff e Jean Claude Schmitt produziram uma obra dedicada a definição do tipo documental conhecido como *exemplum*. Segundos eles, a veracidade ou autenticidade dessa forma de narrativa é, sempre que possível, afirmada como histórica, como se tivesse de fato se passado. Além disso, existe uma dependência relativa do *exemplum* ao discurso no qual está inserido, como um elemento, subordinado a um todo abrangente: é uma colagem. O propósito e o tom do exemplo são a persuasão e a retórica da persuasão. O *exemplum* é didático e a retórica da persuasão à qual pertence é a retórica pedagógica.¹¹⁸ Uma definição sintética dada pelos franceses é a de que o *exemplum* medieval é “[...] uma pequena história dada como verdadeira e destinada a ser inserida num discurso (geralmente um sermão) para convencer uma audiência para uma lição salutar”.¹¹⁹

¹¹⁶ ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação...* *Op. cit.*, p. 137.

¹¹⁷ MIATELLO, A. L. P. *Iacopo...* *Op. cit.*, p. 119.

¹¹⁸ BREMOND, C; LE GOFF, J. et SCHMITT, Jean-Claude. *L'«exemplum»*. Turnhout: Brepols, 1996, p. 37.

¹¹⁹ BREMOND, C; LE GOFF, J. et SCHMITT, Jean-Claude. *L'«exemplum»...* *Op. cit.*, p. 37-38. Esta definição é anteriormente presente em um trabalho de Schmitt na qual o historiador associa o *exemplum* genericamente à pregação: «[...] est un récit généralement bref, donne pour authentique, et mis au service d'une parole - la prédication - pour attester une vérité morale».

Existiu, por autores cristãos e pelos três estudiosos franceses, uma tentativa de diferenciar o milagre do *exemplum*. Desse modo, segundo os franceses, deve-se ter cautela para não assimilar um milagre a um *exemplum*, uma vez que o primeiro não deveria ser confundido com o segundo, sendo também a assimilação, *a priori*, do segundo ao primeiro um equívoco, pois se os milagres relatam fatos verdadeiros do ponto de vista da fé (isto é, em conformidade com a Verdade), segundo os franceses, eles não são necessariamente escritos autênticos do ponto de vista da verdade histórica. Assim o *De miraculis* de Pedro, o Venerável (1092-1156), uma importante testemunha da passagem do milagre para o *exemplum* (entre 1145 e 1156), não seria uma coleção de *exempla*. Da mesma forma, apesar, mais uma vez, de uma evolução e de um parentesco, os Milagres da Virgem, que serão uma fonte de *exempla*, não são, em si mesmos, *exempla*.¹²⁰ Entretanto, sendo o *exemplum* uma forma derivada da retórica antiga, pensamos que, no tocante à *Legenda Aurea*, podemos associar os milagres aos *exempla*, uma vez que as narrativas miraculosas ali presentes se colocam em uma perspectiva exemplar e edificante. Ademais, Gouillet argumenta que é comum que muitos hagiógrafos busquem adaptar a retórica profana (leiga) à hagiografia, mesmo que muitas vezes neguem isso.¹²¹ Por fim, se as narrativas santorais não podem ser consideradas *tout court* como *exempla*, no mínimo estão entre suas principais fontes.

Uma parcela importante da preocupação dos produtores de material hagiográfico e sermonístico era ligada ao ministério da pregação e ao combate à (suposta) heresia. Mais do que isso, sua relação era estreita. Nesse sentido, podemos pensar que a *Legenda Aurea* traria em si um direcionamento voltado à educação dos frades, que ali conheciam uma forma de falar dos valores de sua comunidade religiosa e ainda retiravam material para atividade pastoral.¹²² Os sermões exortam valores e práticas; as hagiografias os confirmam por meio do mecanismo da exemplaridade; a repetição anual litúrgico-devocional dessas últimas formavam um aspecto importante do vocabulário da comunidade de fé. Ora, os feitos dos milagres presentes nas hagiografias são justificados justamente pela ideia de que existem milagres materiais e imateriais: os primeiros atenderiam a demandas concretas, como a ressurreição de mortos, enquanto o segundo grupo seria operado na alma: a conversão por meio da pregação é vista como um milagre de importância até maior.¹²³

¹²⁰ BREMOND, C; LE GOFF, J. et SCHMITT, Jean-Claude. *L'«exemplum»*. *Op. cit.*, p. 54-55.

¹²¹ Cf. GOULLET, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques*. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.). Turnhout: Brepols, 2005, p. 60.

¹²² ALMEIDA, Néri de Barros. *Pregação...* *Op. cit.*,

¹²³ MIATELLO, A. L. P. *Escrita...* *Op. cit.*, p. 115.

A construção da memória histórica pelos frades teria oferecido uma contribuição importante para a construção do universalismo cristão ao mesmo tempo em que valorizava a Ordem na história da salvação. Para tanto, ter-se-ia operado a construção de uma eclesiologia que formatava da comunidade de fé a partir da definição e da narração de sua história, na qual havia não somente o registro das virtudes exemplares de seus heróis santos, mas também o registro dos vícios maléficis, dos inimigos da doutrina e da *ecclesia*. É justamente na dupla feitura de voltar ao passado para atualizar os sentidos que os discursos são veiculados e passam a ganhar novas significações, dado o novo tempo no qual circulavam. As autoridades continuavam a conferir veracidade às afirmações; os santos confirmavam a exemplaridade.

Sendo nossa intenção com este trabalho compreender o lugar que as narrativas acerca da magia e dos mágicos ocupam na *Legenda Aurea*, buscaremos, nas próximas páginas, localizar sua função e os significados gerados em suas narrativas. A figuração dos mágicos e das artes mágicas se dá a partir de representações tópicas desenvolvidas na história do cristianismo cujas características são amplamente baseadas em invectivas, ou seja, padrões acusatórios vinculados a tentativas de desqualificação tanto da potência dos atos quanto de sua moralidade. O século XIII foi marcado pelo desenvolvimento das reflexões sobre a questão do sobrenatural. No campo da filosofia natural, Alberto Magno e Tomás de Aquino passaram a se preocupar cada vez mais com a definição da magia demoníaca, a necromancia, e a magia natural, atrelada ao desenvolvimento do pensamento experimental. As questões levantadas acerca da magia em textos escolásticos e em materiais pastorais, voltados à pregação, no entanto, podem ser bastante diferentes em suas preocupações. As investigações acerca dos sentidos atribuídos às práticas mágicas podem revelar muito acerca do discurso sobre a noção de heterodoxia presente no documento, além de permitir pensar nos caminhos distintos tomados pelas vertentes da Ordem em relação à temática. Citando Coste:

A compilação torna-se um reprocessamento e põe em circulação informações e imagens descontextualizadas, extraídas das condições históricas que eram originalmente próprias, para serem recondicionadas e carregadas de valores semânticos diferentes dos do seu contexto original, simplesmente por causa do destino atualizado do discurso. [...] o texto significa de forma diferente de acordo com o seu contexto e o seu destinatário. [...] Ao importar e atualizar certas metáforas, certas imagens ou certos esquemas de representação, o compilador mostra preocupação com a "relevância" do seu tema.¹²⁴

¹²⁴ COSTE, Florent. Textes... *Op. cit.*, p. 256-257. Tradução livre do francês: «La compilation devient retraitement et mise en circulation d'informations et d'images décontextualisées, extraites des conditions historiques qui étaient originellement les siennes, pour se voir reconditionnées et chargées de valeurs sémantiques différentes de celles de leur contexte d'origine, du simple fait de la destination actualisée du

A passagem acima sintetiza bem nossa preocupação. Buscaremos analisar a semântica da magia presente na *Legenda Aurea*, os significados aos quais faz referência e seus sentidos. Em seguida, daremos prosseguimento ao estudo procurando articular o sentido semântico aos seus usos e funções, vinculados a um discurso de exclusão das potências mágicas pela edificação santoral. Desse modo, o estudo retórico analisará os *topoi*, bem como sua atuação junto à atualização de sentidos já antigos promovida pelas narrativas. Como veremos mais detalhadamente nos próximos capítulos, o universo mágico na *Legenda Aurea*, portanto, é marcado pela atualização de conflitos entre a comunidade de fé cristã e seus antagonistas do sobrenatural – os mágicos. Esse conflito, desdobrado em narrativas sobre a perseguição cristã nos primeiros séculos, encontra-se figurado em nosso documento de modo a contribuir para a consolidação de uma história e de uma memória nas quais os seguidores de Cristo superam inimigos através de uma resistência combativa que valoriza a vocação de atuação no mundo como forma de defesa de certa ortodoxia clerical, legitimando, assim, a atuação dos frades nas batalhas pelo domínio das almas.

discours. [...] le texte signifie différemment en fonction de son contexte et de son destinataire. [...] En important et réactualisant certaines métaphores, certaines images ou certains schèmes de représentations, le compilateur se montre soucieux de la « pertinence » de son propos ».

Capítulo 2 - Semântica da magia e polêmica na *Legenda Aurea*

2.1.1. Magia e História: o conceito e o termo

Através das palavras narramos e explicamos histórias. Nesse movimento, por vezes esquecemos que os vocábulos têm histórias tão complexas quanto os processos compreendidos por meio deles. A magia é uma dessas palavras. Na tradição ocidental, suas primeiras ocorrências datam do século V a.C., em escritos gregos que associavam-na aos Persas. Seus usos como adjetivos ou substantivos nem sempre eram correlatos em significados, os quais variavam entre as desqualificações e as discussões sérias sobre os cultos dos sacerdotes estrangeiros. Comumente associados, *Mageia e Magi* só tornaram-se ligados tempos depois, designando, respectivamente, uma espécie de técnica e seu praticante. No universo latino, os termos *magia, magicus e magus*, cujas raízes filológicas remontam ao grego, tenderam ao uso mais constante, aproximando uma série de sentidos antes flutuantes.¹

O desenvolvimento das técnicas de escrita e do número de referentes a serem nomeados conferiu diversos usos aos termos ligados à magia: acusações injuriosas pela ortodoxia; uma tradição de conhecimento sobre o oculto na natureza; autoproclamação de sujeitos que se diziam/dizem herdeiros de tradições de seitas diversas; histórias fantasiosas e assim por diante. Presentes como adjetivos ou como substantivos, os cognatos e derivações nas línguas latinas e românicas até hoje são recorrentes nos idiomas ocidentais. Seus usos na linguagem acadêmica, no entanto, são mais recentes. Na verdade, são tão novos quanto a pretensão científica dos saberes do campo das Humanidades.

Magia tornou-se uma categoria heurística, um conceito do qual se lançou mão para compreender ciência, religião, evolução do pensamento, e como corolário, a própria “evolução” das civilizações ocidentais. No século XIX, intelectuais considerados percussores dos trabalhos antropológicos debruçaram-se sobre o tema, em suas interfaces com a ciência e a religião, principalmente. Seus métodos foram discutidos e repercutiram nos saberes das Humanidades. A questão da magia acompanhou o desenvolvimento desses saberes; ao mesmo tempo, o modo como as discussões foram encaminhadas criou problemas que ainda hoje são alvo de diatribes.

¹ Cf. BREMMER, Jan N. The Birth of the Term 'Magic'. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, v. 126, p. 1-12, 1999, p. . Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20190410>>. Acesso em: 02 de out. de 2018.

O debate sobre as abordagens do objeto “magia” nas humanidades é importante por ser este um problema ainda não totalmente resolvido. Embora haja muitos estudos acerca de religiosidade popular em suas interfaces com a feitiçaria e a bruxaria, a magia ainda carece de precisão analítica, aparecendo de maneira lateral nestes, mais precisamente nos referentes à Idade Média. Debater a trajetória da problemática se faz importante visto a necessidade de uma discussão que balize as perspectivas atuais em torno do objeto, rara nas pesquisas nacionais sobre a temática. Esse exercício permite que se resolvam algumas ambiguidades em torno da palavra e suas aplicações. Partindo desse ponto, identificaremos as principais correntes de abordagem, bem como suas tradições correspondentes, diferenciando os paradigmas norteadores de umas e outras.

Nosso trabalho, destarte, busca se diferenciar da interpretação hegemônica na historiografia nacional, tributária das abordagens antropológicas e da Antropologia Histórica presente na historiografia francesa. Pretendemos demonstrar como “magia”, ao ser utilizado como um conceito analítico fomenta problemas para os estudos históricos, incorrendo em generalizações e imprecisões que não dão conta da descontinuidade dos processos por meio dele estudados. Para tanto, faremos um breve apanhado das abordagens sobre o tema.

2.1.2 O surgimento do “conceito” em Antropologia

No século XIX a Antropologia se constituiu como disciplina autônoma. Sua principal preocupação – e elemento que a individualizava em relação aos demais saberes – era as sociedades “primitivas”. A experiência colonialista da Europa no século XIX transformou a rede de informações sobre as sociedades periféricas. Uma série de questionários foi enviada das metrópoles às diversas partes do mundo, passando a constituir material para a reflexão de intelectuais, mais precisamente dos escritores considerados pioneiros das grandes obras de Antropologia. Sua pretensão era a constituição de um “corpus etnográfico” da humanidade. As populações autóctones dos continentes colonizados deixaram de ser vistas como “selvagens”, e passaram a ser consideradas “primitivas”. A mudança no termo diz muito sobre a pretensão dos estudiosos. O “primitivo” era, como aponta François Laplatine, “o ancestral do civilizado, destinado a reencontrá-lo”.² A Antropologia via nessas sociedades a origem da civilização, em suas formas mais simples de organização social e de pensamento. Aqueles povos representavam um passado presente do ocidente.

² LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003, p. 48.

Intelectuais viram nas sociedades “primitivas” um passado remoto das sociedades ocidentais, passando a analisar suas concepções de sociedade, natureza e o modo de funcionamento de sua lógica. Para eles, estudar os povos “exóticos” era importante no sentido de compreender o desenvolvimento de sua mentalidade, a fim de encontrar indícios da evolução mental dos seres humanos, como se houvesse uma linearidade estrutural no avanço das sociedades, as quais teriam etapas de “evolução” – lógica e cronológica. Essa fase do pensamento antropológico é nomeada de Evolucionista.³

É precisamente nesse ponto que a magia surge como um conceito. Ora, a evolução do pensamento, sendo uma das principais preocupações dos estudiosos, foi alvo de interpretações que criaram esquemas explicativos diversos nos quais a magia figurava, com frequência, como uma forma “inferior” de compreensão da realidade. Nesse contexto, buscou-se entendê-la a partir de comparações diretas com a ciência e a religião. Cada um desses tipos de pensamento caracterizariam fases do desenvolvimento mental das sociedades, sendo a ciência seu fim. As principais elaborações sobre essa relação foram feitas por dois dos pioneiros: Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941).

E. B. Tylor, em seu *Primitive Culture*⁴, traçou uma espécie de linha evolutiva do progresso cultural. Ao discutir o tema do animismo⁵, este autor discutiu o tema da magia, colocando-a como a primeira forma de compreender e lidar com a natureza, dando espaço a outras, mais complexas, em uma teleologia dos universos mentais primitivos rumo ao raciocínio científico. Tylor discute a “magia simpática”,⁶ abrindo espaço para formulações mais gerais sobre o funcionamento da magia.

Somente com Frazer, em seu *Golden Bough*⁷, a magia logrou uma verdadeira teoria. Tributário de Tylor, o escocês formulou as famosas leis da magia, também conhecidas como leis da simpatia⁸. Magia seria, para este, um sinônimo de simpatia. Os fenômenos

³ Cf. LAPLATINE, François. *Op. cit.*, p. 49.

⁴ TYLOR, Edward B. *Primitive culture*. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. 2 vols. Londres: 1920.

⁵ O conceito de animismo é caro à Antropologia, e tem elaborações diversas inclusive em estudos mais recentes. Tylor inaugura este debate, afirmando que o animismo é uma forma rudimentar do pensamento segundo a qual o nativo crê que todos os elementos do mundo natural possuem uma “alma”. Para um balanço da concepção Tyloriana do termo ver o capítulo II do clássico de Durkheim. Cf. DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

⁶ Simpatia designa uma relação de afinidade entre seres e coisas, portanto, ligando-se à teoria animista. Cf. MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

⁷ FRAZER, J. G. *The Golden Bough*. A study in magic and religion. Nova Iorque: Macmillan, 1922. Cf. mais especificamente os capítulos III e IV desta edição, nomeados, respectivamente de “Sympathetic magic” e “Magic and Religion”.

⁸ Segundo Frazer, a magia simpática comporta duas leis. A primeira é denominada “lei da contiguidade”, e postula que coisas que estiveram em contato continuam unidas, ainda que à distância. Assim, poderia-se utilizar um fio de cabelo de uma pessoa para atingi-la com alguma simpatia. A segunda é a “lei da similaridade”,

compreendidos por meio da magia simpática eram característicos de uma forma peculiar de enxergar o mundo. Tais leis são, assim, as da associação de ideias, com a diferença de que o arranjo subjetivo das ideias se reflete na associação objetiva dos fatos. Desse modo, como coloca Marcel Mauss, “as ligações fortuitas dos pensamentos equivalem às ligações causais das coisas”.⁹

A obra de Frazer teve um forte impacto para a consolidação do paradigma de interpretação da magia nas ciências humanas. Das análises provenientes do século XIX, foi o *Golden Bough* que consolidou a magia como um fenômeno comparável à ciência e a religião. De um lado, este autor construiu uma teoria da magia como uma fase da evolução mental, que encontraria seu fim na elaboração racional científica. De outro, criou uma teoria de funcionamento das leis da magia, buscando defini-la em contraposição à religião. Seu maior legado fora o de consolidar a oposição ainda hoje presente em estudos antropológicos e históricos entre magia e religião.

A concepção de que o pensamento mágico das sociedades primitivas diz respeito às elaborações das ideias nessas sociedades é o motivo pelo qual essa corrente de interpretação fora chamada de Intelectualista, ao conceber que “as acções rituais são a tradução, a nível de acção, de crenças que dependem de processos e preocupações intelectuais”.¹⁰ As preocupações antropológicas em relação à magia e religião estavam subsumidas ao campo da Antropologia Ritual. A definição de ambas dava-se através de uma análise que via nos ritos a explicação da função ou do significado de determinadas práticas, entre as quais, recorrentemente, as mágicas.

Outra corrente antropológica que buscou compreender os ritos em interface com a magia é a chamada funcionalista. Representada por Robertson Smith (1889), esta abordagem coloca que os ritos nascem de uma necessidade prática ou moral, para “reproduzir no grupo a crença que lhe permite constituir uma entidade orgânica”.¹¹ O rito teria, portando, uma validade prática.

segundo a qual o semelhante produz o semelhante, ou seja, o efeito se assemelha à causa que o produziu. Cf. FRAZER, J. G. *Op. cit.* Ver também: MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, p. 100. Mauss resume as leis da magia, adicionando a dimensão da contrariedade como efeito da similitude. Assim: “É possível discernir, através do amontoado de expressões variáveis, três leis dominantes. Elas podem ser chamadas, todas, leis de simpatia, se, sob a palavra simpatia, for compreendida a antipatia. São as leis de contigüidade, de similaridade, de contraste: as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário”.

⁹ MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 100.

¹⁰ VALERI, Valério. Rito. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 327.

¹¹ *Ibidem*, p. 328.

Como representantes dessa corrente, podemos citar os integrantes da Escola Sociológica Francesa. No tocante ao estudo da magia, os principais estudiosos são Émile Durkheim¹² e Marcel Mauss¹³. A novidade de suas obras foi a de analisar a magia e a religião a partir de seu lugar no corpo social. Durkheim e Mauss foram importantes para o alargamento analítico por romperem com a noção evolucionista presente nas análises anteriores. Em suas abordagens, a magia não era mais concebida como um estágio anterior de evolução do pensamento religioso e científico, mas como um fenômeno coexistente com a religião na sociedade, diferenciando-se, sobretudo, por seu papel social. Os franceses, contudo, ainda operavam com a ideia de um binômio valorativo entre religião e magia que pensava o religioso como salutar e o mágico como nocivo.¹⁴

Nesse contexto, um importante trabalho que refletiu sobre a magia a partir de sua função na sociedade foi o de Bronislaw Malinowski, em seu ensaio *Magia, ciência e religião*, de 1925, no qual o autor discutiu a relação da magia com o pensamento científico e religioso. Em sua concepção, na relação com a natureza e o destino - buscando tirar proveito da primeira e evitar a segunda - o homem admitiria tanto forças naturais como sobrenaturais, e utilizaria ambas para fins empíricos. A magia, então, não gozaria de uma confiança exclusiva. Seus utilizadores se agarravam a ela somente na percepção da impotência frente a determinados atos.¹⁵ Além disso, a magia teria finalidades práticas e definidas, enquanto os cultos religiosos não operariam buscando benesses subsequentes.

Uma das elaborações mais influentes do funcionalismo foi a de Edward Evan Evans-Pritchard¹⁶. Seus méritos são os de identificar a função das crenças em torno desses fenômenos inseridos nos sistemas sociais, atentando-se para o modo como se relacionavam com outros campos da vida social, como as intrigas interpessoais e a explicação de acontecimentos fortuitos e indesejáveis. Conceitos como o de bruxaria, feitiçaria e magia se definiam a partir de seus instrumentos, intenções e valoração social. A magia aparece, nesse trabalho, como uma técnica que poderia ter bons e maus usos, além de diferir da bruxaria.

De maneira geral, os antropólogos tenderam a analisar a magia em sua relação com os ritos. Intelectualistas e funcionalistas pensavam de maneiras diferentes sobre suas origens e funções. As análises da antropologia ritual até então buscavam nos ritos uma explicação para a eficácia do que denominavam de magia nas sociedades “primitivas” estudadas. Mary

¹² DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

¹³ MAUSS, M. *Op. cit.*

¹⁴ DURKHEIM, *Op. cit.*, p. 244.

¹⁵ MALINOWSKI, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, s/d.

¹⁶ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005.

Douglas¹⁷ ressalta a importância da compreensão da eficácia simbólica dos ritos, mais do que propriamente uma eficácia prática imediata no mundo físico.

Retomando o entrelaçamento entre as dimensões intelectuais e funcionais, a perspectiva estruturalista de Claude Lévi-Strauss buscou compreender a eficácia simbólica dos ritos denominados de mágicos, bem como as curas xamânicas. Esses elementos se organizam em torno de dois polos: a experiência do xamã e o *consensus* coletivo.¹⁸ Desse modo, o autor chama a atenção para a compreensão dos fenômenos mágicos como dotados de uma importância para a consolidação de um sistema de crenças acerca da realidade.¹⁹

Todas essas reflexões da Antropologia foram possíveis se compreendermos que essa disciplina se desenvolveu tendo a magia como uma categoria de análise voltada à interpretação de fenômenos sociais variados que tinham algo em comum: a busca pela apreensão e domínio do que chamaríamos de sobrenatural, bem como sua função. Os Intelectualistas buscaram explicar como as sociedades primitivas passaram de um “pensamento mágico” ao pensamento racional, associando a magia e os ritos a ela relacionados ao irracionalismo. A perspectiva funcionalista procurou estudar a magia a partir de sua interface com a sociedade que a circundava: seu papel social, as crenças coletivas acerca destas, a maneira como se mobilizava a magia pra demandas empíricas etc. Por fim, também houve um exercício de compreender o universo simbólico por trás de crenças chamadas de mágicas, relativizando olhares evolucionistas anteriores.²⁰

¹⁷ DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, s/d.

¹⁸ Ao analisar práticas de cura mágicas nas sociedades ameríndias, o autor argumentou que não há razão para se duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Ora, a eficácia se dá na medida em que se acredita nela. Para entender essa operação, seria necessária a atenção a três aspectos fundamentais: a crença do feiticeiro na eficácia de sua técnica; a crença do doente a ser curado, ou da vítima perseguida, no poder do feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, campo no qual se definem e situam as relações entre o feiticeiro e os enfeitizados. Essas três condicionantes configuram o que o antropólogo francês denominou de “complexo xamanístico”, e através dele podemos captar melhor a “psicologia do feiticeiro”. Cf: LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967, p. 207.

¹⁹ Desse modo, o antropólogo reflete sobre a constituição dos sistemas simbólicos nas sociedades primitivas, colocando nuances na divisão entre o pensamento mágico e o científico. Segundo ele, estas não devem ser vistas como opostas, mas como sistemas de pensamento voltados a demandas diversas. Através da noção de *bricolage*, Lévi-Strauss buscou entender como o homem age e monta seu repertório de símbolos eficazes a partir das configurações sociais e mentais das quais dispõe. De igual modo, o francês discute a noção de eficácia simbólica, entendendo o mito como uma estrutura capaz de organizar universos de compreensão que se refletiriam na eficácia de determinados feitos, como a cura através do canto. Através de uma performance de atos e falas, o curandeiro organiza uma mitologia e elabora sentido para a doença da qual seu “paciente” padece, manipulando símbolos através das palavras, e gerando efetividade no rito. Ver: LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967, p. 204-224, 1967; LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.

²⁰ Para um panorama acerca do desenvolvimento das reflexões antropológicas sobre a magia Cf. MONTERO, P. *Magia... Op. cit.*

Essas perspectivas buscavam explicações que dessem conta do funcionamento de sistemas sociais a partir de comparações com a religião e a ciência. Os ritos diziam respeito a preocupações de controle sobre o mundo ou de controle social. Cabia aos Antropólogos interpretar o pensamento mágico ou o modo como os primitivos lidavam com a magia, a despeito de seu vocabulário. Magia tornou-se um conceito operativo ou um elemento existente em todas as sociedades, indistintamente. Uma sentença de Marcel Mauss sintetiza bem a preocupação de muitos antropólogos: “por mais variáveis que sejam, segundo as civilizações, suas relações com as outras classes de fenômenos sociais, a magia ainda assim contém em toda parte os mesmos elementos essenciais”.²¹ Os elementos essenciais poderiam ser diferentes a depender do pesquisador, no entanto, nenhum deles pôs em questionamento o paradigma de que a “magia” pode ser compreendida entre diversos povos a partir de princípios semelhantes.

Da Antropologia à História o salto não é longo. Tendo em vista o constante alargamento do diálogo do campo historiográfico com as demais ciências sociais durante o século XX, percebemos uma frequente inserção das discussões antropológicas nas pesquisas da história cultural, particularmente nos estudos relacionados à religião. Parte da historiografia partiu das discussões presentes na Antropologia para formular suas próprias indagações sobre os pensamentos e atos pretéritos. Os investigadores do passado, no entanto, nem sempre resguardaram a preocupação crítica demandada pelo ofício, que tem no tempo – nas continuidades e descontinuidades - a matéria fundamental de reflexão. A incorporação pelos historiadores das conceituações antropológicas de magia, há tempos é alvo de polêmica entre os estudiosos desta, inflou ainda mais as discussões acerca de seus usos.

2.1.3. Historiografias da magia

Uma das propostas apresentadas pelos historiadores que fundaram a chamada Escola dos *Annales* consistia do alargamento das temáticas de pesquisa, bem como uma maior integração entre os campos do conhecimento. Na primeira metade do século XX, no entanto, as pesquisas privilegiaram os campos econômico e social para direcionar suas indagações, em detrimento da predominância da história política historicizante, combatida pelo grupo de Marc Bloch. Economia, sociologia e mesmo a geografia tiveram diálogos amplos com a

²¹ MONTERO, P. *Magia... Op. cit.*, p. 52.

historiografia na França. Apesar do projeto de “psico-história” presente em Bloch,²² e de seu diálogo com reflexões antropológicas, esse campo disciplinar pouco aparecia na historiografia. Isso se deve, em parte, à querela entre História e Antropologia²³ presente desde o início dos anos 1940, cujo embate representativo dá-se entre Claude Lévi-Strauss²⁴ e Fernand Braudel.²⁵

O crescente interesse da historiografia pela cultura a partir dos anos 1960 veio acompanhado de uma série de interações entre a Antropologia e a História. Concomitantemente, houve um alargamento dos objetos de estudos. Temas como religiosidade popular, folclore, bem como a magia e a feitiçaria foram alvo de inúmeros estudos a partir de então. A maior parte desses trabalhos dialogava bastante com as teorias antropológicas. Em suma: a visão de cultura dos historiadores fora profundamente afetada por aquela que fora formulada no seio da Antropologia. Era a vez da Antropologia Histórica.²⁶

A Antropologia Histórica trouxe para a historiografia a visão do passado como um lugar para exercício da alteridade. Nesse exercício, os estudiosos buscaram visualizar no passado diferentes formas de leitura e interação com o mundo, uma vez admitida a disposição mental distinta da atual. A historiografia procurou, a partir de então, formular análises que guardavam a alteridade de maneira paradigmática. O passado era uma terra estrangeira, portanto, carecia de métodos que permitissem uma imersão naquela realidade e que balanceasse o juízo atual com a possibilidade de entendimento do significado da vivência de pessoas em períodos cujos valores e atitudes eram balizados por outros ideais. Suas reflexões sobre a temática da magia trouxeram inúmeras ideias presentes nos trabalhos antropológicos anteriores.

Nesse contexto, inúmeros estudos na historiografia buscavam desvendar o “pensamento mágico” das sociedades. O interesse a história vista de baixo²⁷ alargou o alcance dos grupos estudados pela historiografia. As crenças populares, que estariam carregadas de

²² Cf. BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; Ver também: BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 90-105. Especialmente o capítulo II do segundo livro, “maneiras de sentir e de pensar”.

²³ Mais precisamente a Antropologia Estruturalista. Ver: DOSSE, François. *A história à prova do tempo. Da história em migalhas ao resgate do sentido*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 23-24; ver também REIS, J. C.. História da História (1950/60). História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss. *História da Historiografia*, v. 01, p. 08-18, 2008.

²⁴ Cf. LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967, p. 13-41.

²⁵ Cf. BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*, São Paulo, v. 30, n. 62, 1965.

²⁶ BURKE, P. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

²⁷ Cf. SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, p. 39-62, 1992.

superstição, surgiram como um campo fértil. Muitos trabalhos se debruçavam sobre religião, superstição e sua relação com a bruxaria e a feitiçaria no início do período moderno, procurando suas raízes medievais. A magia constantemente aparecia como adjetivação a substantivos como mentalidade, pensamento ou imaginário. Jean Delumeau aponta a “longa permanência de uma mentalidade mágica”;²⁸ um livro mais recente de Ginzburg²⁹ também trata da permanência não só de um sistema mental, mas da existência de uma série de cultos. A historiografia medieval buscou, de igual modo, entender a mente dos estratos populares e sua relação com o paganismo. Vejamos brevemente alguns exemplos paradigmáticos nos estudos da magia ligados à Antropologia Histórica.

Para Jean-Claude Schmitt, “a feitiçaria é característica de tipos de sociedade e de racionalidade distintos daqueles que prevalecem no mundo ocidental hoje”.³⁰ O medievalista francês aproxima o exercício do etnólogo ao do historiador no exercício demandado para o entendimento dessa rede de representações e palavras compartilhadas por diversos estratos culturais do período, desde a Igreja ao Estado. Com frequência tais características associam-se à sobrevivência da cultura pagã, como exemplifica o trabalho Jacques Le Goff acerca das dinâmicas e níveis culturais.³¹ O ponto de contato da magia era a cultura pagã ou laica, e tinha raízes na superstição e no folclore.

Marco na historiografia sobre o tema da magia é o livro *Religião e o Declínio da Magia*³² de Keith Thomas, lançado em 1971. A abordagem deste livro fora alvo de críticas posteriores que lhe atribuíram um demasiado funcionalismo, influenciado pela obra de Evans-Pritchard³³. No que toca ao tema da magia, um dos capítulos polêmicos é intitulado “A magia da Igreja Medieval”. Neste capítulo, o autor argumentou que um dos modos encontrados pela Igreja Católica para a conversão dos pagãos foi oferecer-lhes “magia cristã”, a qual seria percebida em rituais sagrados e práticas concretas desta. Embora a Igreja como instituição não

²⁸ DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (1978), p. 558. Ver também: BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia. Feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

²⁹ GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

³⁰ SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J-C (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol I. Bauru: EDUSC, p. 423-435, 2006.

³¹ Para dar um exemplo, o francês estudou o embate entre a cultura clerical e as tradições folclóricas. Nesse processo, segundo o autor, embora tenha se operado uma aceitação a nível oficial das práticas cristãs por líderes germânicos no período de consolidação da instituição eclesiástica no reino merovíngio, a cultura laica, a partir do século XI, ensaiou uma retomada de padrões culturais anteriores, identificados por esse autor como folclóricos, ou seja, provenientes de um estrato mental não apagado pelo acolhimento de ritos e práticas cristãs. Cf. LE GOFF, Jacques. Cultural clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979, p. 207-219.

³² THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

³³ BURKE, P. *O que... Op. cit.*, p. 48-49.

alegasse ter poder de realizar milagres, angariava prestígio dos feitos dessa natureza praticados por seus membros. No começo do capítulo referido, Thomas utiliza a *Legenda Áurea* para exemplificar o modo como a Igreja, em sua perspectiva, valia-se de milagres mágicos para legitimar-se como detentora do “monopólio da verdade”, uma vez que nela se encontravam diversos escritos de feitos maravilhosos de milagres operados pelos servidores do Deus cristão.³⁴

A maneira de Thomas de estudar magia do final da Idade Média e no início da modernidade é bastante influente em análises posteriores, e apesar deste não ser francês, goza de amplo prestígio entre historiadores da Nova História. Jacques Le Goff cita Keith Thomas e seu diálogo com Evans-Pritchard como exemplo de como o historiador se aproxima do etnólogo na busca pelo que há de mais estável nas sociedades.³⁵

No Brasil, estudos sobre bruxaria e feitiçaria traziam a reflexão da Antropologia Histórica, utilizando magia – ou “mágico” – como um termo capaz de integrar diversos elementos: bruxaria, feitiçaria, superstição e assim por diante. Trabalhos como o de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira e Rita de Cássia Mendes Pereira³⁶ são exemplos marcantes. As investigações de Carlos R. F. Nogueira discutiam a bruxaria na História. Sua preocupação era a de compreender o que Jacques Le Goff chamou de mental coletivo, ou seja, “a coloração coletiva do psiquismo, o modo particular de pensar de um povo ou de um certo grupo de pessoas, em uma determinada época”.³⁷ A perspectiva deste autor procurou entender como operava o que se denominava de “mentalidade mágica” nas sociedades. Apesar de reconhecer que não existe uma “magia”, e sim “magias”, Nogueira afirmou que era necessário precisar um significado que, a despeito de uma suposta validade absoluta, desse conta da realidade europeia.³⁸

Em outro momento, em diálogo com Keith Thomas, Nogueira procurou estabelecer uma distinção entre bruxaria e feitiçaria, através de uma conceituação tributária de Evans-Pritchard, mas levando em conta a historicidade dos fenômenos. A feitiçaria seria uma prática individual que ganhou força nas cidades, e tinha usos diversos, sempre mobilizando diferentes

³⁴ THOMAS, Keith. *Op. cit.*, p. 35.

³⁵ Cf. LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J; NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 68-83, 1988.

³⁶ A autora afirma que seus estudos pretenderam identificar as fontes de uma cultura popular, bem como sua função social. Essa tradição popular, ligada à oralidade, se adequaria com naturalidade ao setor da cultura no qual reside o domínio do *magicus*. Cf. PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Linguagem, saberes e mediação sobrenatural: magia, clerezia e intervenção sobre a natureza no cotidiano e nas representações do Ocidente Medieval. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 34, n. 1, p. 51-60, 2012, p. 56.

³⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 25.

materiais.³⁹ O fenômeno da bruxaria teria tomado contornos sólidos apenas no período moderno, envolvendo a caça às bruxas, além de demandar um pacto demoníaco.⁴⁰ Feitiçaria e bruxaria são definidas como fenômenos distintos. A magia, no entanto, serve como um “guarda-chuva” sob o qual se contornam tais práticas.

Na maioria desses trabalhos, a magia é entendida como um conceito, uma categoria de análise extrínseca. Busca-se um “imaginário mágico”, e nele podem-se vislumbrar práticas diversas, como bruxaria, feitiçaria, cristianismo popular e assim por diante. A magia serve, portanto, para explicar uma série de fenômenos, mais ou menos correlatos, como um conceito chave. A palavra é, ainda, utilizada de maneira genérica como sinônimo de várias outras, não gozando da mesma precisão de significado dos objetos entendidos a partir de seu uso, a exemplo da feitiçaria e da bruxaria.

Alguns historiadores consideram as definições modernas de magia como úteis para entender as crenças do povo medieval; entre eles se situa Keith Thomas, o qual não define a magia como os clérigos medievais faziam, ao descrever a Igreja como portadora de magia. Outros historiadores rejeitam essa abordagem, colocando-a como anacrônica. O argumento é o de que não basta que nós consideremos algo como mágico se as pessoas da época não o fizessem, por terem uma concepção distinta. Assim, o problema passou a ser analisar o que as pessoas da Idade Média entendiam por magia.⁴¹

O campo da historiografia acerca da magia tem, portanto, duas tradições que elencamos como paradigmáticas. A primeira é representada pela análise de Thomas, podendo-se remontar, também, à proposta dos historiadores ligados à Nova História, os quais pensam na magia como uma forma de imaginação de mundo. A segunda é representada por historiadores preocupados com as definições mutantes do termo com o passar do tempo, bem como as relações sociais que as encerravam. Tal abordagem está mais próxima das perspectivas historiográficas que ganharam força após o giro linguístico.

Um dos trabalhos representativos desta maneira de abordar a magia na história é o de Richard Kieckhefer, *A Magia na Idade Média*,⁴² lançado originalmente em 1989. Neste livro, o autor debate algumas questões pertinentes para a conceituação de magia. A ideia de “magia”, em Kieckhefer, é utilizada para tratar do que os intelectuais do período pensariam sobre o tema, quer como magia natural ou demoníaca. Desse modo, o que distinguiria fundamentalmente o mágico do não mágico seria o tipo de poder invocado: se se baseasse na

³⁹ Ibidem, p. 50.

⁴⁰ Ibidem, p. 56.

⁴¹ RIDER, Catherine. *Magia e Religião na Inglaterra Medieval*. São Paulo: Madras, 2014, p. 18.

⁴² KIECKHEFER, Richard. *A Magia na Idade Média*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

atuação divina ou nos poderes manifestos da Natureza, não era mágico; se recorresse ao auxílio de demônios ou poderes ocultos da natureza, seria mágico.⁴³ Catherine Rider corrobora a perspectiva de Kieckhefer, argumentando que esta contribui na percepção de quais práticas preocupavam os medievais e o porquê.⁴⁴

Apesar da importância do caminho aberto com essa perspectiva, Kieckhefer acabou subtraindo a singularidade dos discursos de fontes distintas ao partir de compreensões “gerais” dos intelectuais para entender a magia medieval; os escritos ficcionais são investigados de maneiras semelhantes aos tratados teológicos para buscar a caracterização da magia na Idade Média.⁴⁵ Nesse trabalho, sustentamos a necessidade de uma reflexão sobre as diferentes formas de registro escrito, na Idade Média, levando em consideração que os tipos de discursos veiculados sobre um mesmo tema podem apresentar perspectivas variadas na sincronia e na diacronia. Assim, escritos teológicos e textos como os *exempla*, embora tenham chaves de intersecção diversas⁴⁶, conservam diferenças tão importantes quanto seus pontos comuns. As formas do discurso em uns e outros, portanto, devem ser alvo de preocupações que as reposicionem no debate historiográfico.

Uma síntese das mudanças de paradigma de análise sobre o tema da magia na historiografia foi realizada por David J. Collins. Para este historiador, até meados dos anos de 1980, o termo “magia” servia como um conceito para abranger crenças em relação à natureza, manifesta em discursos e ações rituais. Sendo “magia” um termo difícil de definir e aplicar universalmente aos diversos processos e períodos, resta ao historiador buscar meios para estudá-la em sua pluralidade de manifestações e significações. Frente a alguns estudos passados, os historiadores têm preferido estudar magia por meio do entendimento dos próprios praticantes, clientes e perseguidores, em períodos e lugares específicos ao invés de aplicar definições desenvolvidas posteriormente de acordo com outro padrão de racionalidade, ou seja, um padrão extrínseco. As pesquisas se voltam aos significados de “magia” ao longo do tempo, culturas e estratos sociais. A definição variável de magia, nessa perspectiva, não é um obstáculo à pesquisa, mas é ela própria seu objeto.⁴⁷

⁴³ KIECKHEFER, Richard. *A magia... Op. cit.*, p. 40.

⁴⁴ RIDER, C. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁵ Um exemplo da perspectiva de Kieckhefer – raramente encontrada nos trabalhos brasileiros - em relação à ficção encontra-se no trabalho brasileiro sobre magia na literatura. Ver: ALMEIDA, Átila Augusto Vilar de. *A crença na magia a partir da literatura medieval: estudo comparativo nas narrativas inglesas e francesas (1135-1200)*. 2017. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

⁴⁶ Cf. TEIXEIRA, I. S. A encruzilhada das ideias: aproximações entre a Legenda aurea (Iacopo de Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino). 2007. *Dissertação (Mestrado em História)*. IFCS/PPGHC, UFRJ, 2007.

⁴⁷ COLLINS, David J. Magic in the Middle Ages: History and Historiography. *History Compass*, Washington, v. 9/5, s/n, p. 410-422, 2011, p. 410.

As implicações dessa virada epistemológica nos estudos sobre magia nos leva a uma discussão importante. Pensamos que existe uma necessidade de separação entre uma história do termo *magia* e seus correlatos e de seu uso como um conceito. A dimensão do conceito pode ser vista em dois flancos. O primeiro diz respeito às formulações analíticas derivadas dos trabalhos antropológicos e incorporadas à historiografia: nossa concepção é a de que essas categorias não são suficientes para a complexidade dos assuntos abordados, a despeito de trazerem reflexões importantes. Em nossa pesquisa, buscaremos nos distanciar dessa abordagem. O segundo ponto é o da escolha de se estudar a magia por uma história dos conceitos, cujo sentido é dotado de uma coerência elementar desenvolvida no tempo, ou como um vocábulo que não necessariamente engesse seus sentidos como explicativos de realidades sempre semelhantes entre si.

Em nossa perspectiva, a história da magia deve ser acompanhada de uma análise do vocabulário nos períodos históricos, levando em consideração seus usos, tradições discursivas e contingências. Richard Kieckhefer defende a ideia de se estudar magia como um conceito, apontando que a despeito dos usos polêmicos das acusações de magia, as aplicações derivadas de uma linguagem pejorativa corrente pressupunha uma compreensão compartilhada do que "magia" normalmente significava.⁴⁸ Desse modo, por conta do sentido de magia nunca ter sido uniforme nem constante, podendo o mesmo conceito ser expresso por vários termos, Kieckhefer sustenta que seria mais preciso falar de histórias paralelas de palavras e conceitos, colocando a magia no campo dos conceitos.⁴⁹

Uma possibilidade de estudo, portanto, seria a História dos Conceitos, encontrada nos trabalhos de historiadores alemães, entre os quais Reinhart Koselleck. O alemão, discutindo a história dos conceitos sociais e políticos, afirma que todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito, sendo apenas através da exegese da crítica de fontes que podem ser caracterizados como tal. Enquanto o sentido de uma palavra pode ser determinado pelo seu uso, o conceito, para poder o ser, tem de permanecer polissêmico. Para que uma

⁴⁸ KIECKHEFER, Richard. The specific rationality of medieval magic. *The American Historical Review*, v. 99, n. 03, pp. 813-836, 1994, p. 816.

⁴⁹ Para Kieckhefer, noções como intervenção demoníaca na ordem natural e a ideia de poderes ocultos e processos no interior da ordem natural estavam presentes e foram desenvolvidos de muitas formas em escritos filosóficos e teológicos até o período moderno. Paralelamente a esta história dos conceitos, haveria a história do termo *magia*, o qual geralmente estava relacionado a ambos - intervenção demoníaca e poderes ocultos - no medievo. Em outros contextos, *magia* e termos relacionados poderiam ter referências menos específicas, análogas à *superstitio*. O último termo, no entanto, frequentemente implicava práticas religiosas "irracionais" e impróprias, enquanto *magia* geralmente sugeria uma racionalidade sinistra ou oculta. O autor, assim, embora admita que o termo tenha aplicações diferentes, sustenta que seus usos estavam, de modo geral, ligados a conceitos referentes à intervenção demoníaca e poderes ocultos. Ver: KIECKHEFER, Richard. The spec... *Op. cit.*, p. 816-817.

palavra se torne um conceito, a totalidade das circunstâncias político-sociais e empíricas, nas quais e para as quais essa palavra é usada, deve se agregar a ela. Os conceitos são vocábulos sob os quais se agregam uma multiplicidade de significados.⁵⁰ A proposta de Koselleck, bem como sua diferenciação entre palavra e conceito – apontando que este último congrega sentidos de experiências humanas delimitadas que se evocam ao enunciá-lo -, aponta para um caminho distinto do que seguimos. Sua distinção torna muitos termos passíveis de tornarem-se conceito potencial a ser empregado polissemicamente, uma vez que “todo vocabulário traz em si uma polissemia constantemente atualizada por meio de usos empíricos, e por isso mesmo, históricos”.⁵¹

O estudo da magia deve ser feito a partir da preocupação com seu vocabulário: tal afirmação implica um compromisso com as diversas formas de seu registro, bem como aos aspectos formais relacionados à sua veiculação. O campo da Semântica Histórica,⁵² portanto, parece-nos o mais adequado para tratar de uma análise do vocabulário da magia, na medida em que nos leva a conhecer o significado e as funções das palavras em suas situações exatas de uso. É necessário, desse modo, compreender a semântica da magia na *Legenda Aurea*, para vislumbrar os significados presentes neste documento e sua relação com a história da salvação proposta por Jacopo de Varazze.

2.2. O vocabulário do *magus* e de *magicus* em discussão.

A magia é presente em muitos momentos na *Legenda Aurea*. Com frequência, as situações nas quais esta aparece na narrativa correspondem a acusações, taxações de personagens como mágicos, associando-os a determinados universos, como o do mundo maléfico. Há um único momento na compilação que Jacopo de Varazze discute o significado do termo dentro dos parâmetros linguísticos e teológicos. Entretanto, as manifestações acerca do tema dispersas na coleção de textos não necessariamente estão de acordo com a definição do autor no momento de sua digressão. Em um documento marcado por uma pluralidade de referências textuais, pensamos ser possível identificar quais os modos mais frequentemente relacionados à enunciação desse vocábulo. Nesse contexto, pensamos que somente por meio

⁵⁰ Cf. KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006, p. 97-118.

⁵¹ CASTANHO, G. C.G. *Das palavras se alimenta o historiador: reflexões sobre os usos da semântica histórica no estudo da Idade Média*”. NO PRELO, p. 10.

⁵² Cf. GUERREAU, Alain. *El futuro de un pasado*. La Edad Media em el siglo XXI. Barcelona: Editorial Critica, 2002.

de uma análise que distinga a semântica da magia no documento verificaremos a forma privilegiada de seu significado.

Néri de Almeida, em sua tese pioneira sobre a *Legenda Aurea* no Brasil, identificou a tipologia dos casos de magia no texto. Segundo a historiadora, estes dividem-se em quatro: santos e cristãos acusados de praticar magia; pessoas que sofrem o efeito da magia e a combatem; a história dos três reis magos no nascimento de Cristo e a distinção entre milagres verdadeiros ou falsos.⁵³ Diferentemente da autora, não interpretamos a magia no documento como possuidora de uma coerência plena.. Pensamos que a ideia de magia pode ser compreendida justamente na medida em que constitui-se a partir de dispositivos retóricos-discursivos, os quais não comportam uma conceituação fechada ou generalizante para todos os momentos nos quais aparecem. O modo como a magia é denominada, classificada e discutida no documento comporta contradições e usos distintos. Isso não nos impede, logicamente, de buscar os significados predominantes.

Embora a distinção tipológica dos casos de magia na *Legenda Aurea* proposta pela autora seja elucidativa dos casos, apontamos para outras conclusões. Traçamos dois caminhos de compreensão: o primeiro deles diz respeito à busca dos elementos comuns aos casos, campo no qual figura nossa busca pela semântica da magia, procurando os termos e ideias que lhe são afins em momentos diversos; o segundo caminho é o da retórica, que nos permite compreender os dispositivos mobilizados para tratar da magia, em suas variações e constâncias, nos diferentes tipos de narrativas nas quais esta é inserida. Neste capítulo, trataremos da primeira dimensão, ou seja, buscaremos identificar a nuvem semântica que compõem os polos de significados ligados aos termos *magus e magicus*.

No capítulo denominado de “A Epifania do Senhor” (*De epiphania domini*),⁵⁴ Jacopo justifica a visita e a natureza dos magos que foram assistir ao nascimento de Cristo. Assim, busca-se explicar, por exemplo, como os pagãos tiveram acesso a uma profecia, a fim de resolver um problema teológico referente ao dom da predição, ao mesmo tempo em que explica o evento do nascimento de Cristo pela “previsão” dos magos. Entretanto, há nessa legenda uma explanação que nos interessa mais diretamente: o comentário do autor sobre o significado da palavra mago (*magus*). Segundo o Jacopo, existem três sentidos: enganador

⁵³ SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze. 1998, 2 v., 517f. *Tese (Doutorado em História)* – FFLCH, USP, 1998, p. 280-281.

⁵⁴ Jacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, p. 132-133; VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 150.

(*illuser*), feiticeiro (*maleficus*) e sábio (*sapiens*).⁵⁵ São duas as preocupações de Jacopo com tal justificação: a primeira diz respeito ao público ouvinte/leitor do material e a segunda, conectada à primeira, trata-se de uma questão própria aos capítulos como este: debater e explicar questões doutrinárias e teológicas presentes no calendário litúrgico cristão, a partir do qual se organiza a disposição dos santos e suas festas na *Legenda Aurea*. Ora, o debate sobre o vocabulário ligado ao termo *magus* liga-se a ambos os escopos: une a necessária exposição sobre a liturgia e a doutrina ao imperativo de retirar dos magos uma construção nociva que permeia suas imagens.

Alain Boureau aponta que existem narrativas na doutrina e doutrina na narrativa⁵⁶ nos textos que compõem o ciclo crístico.⁵⁷ Assim, existem capítulos voltados mais propriamente ao exame ou à discussão sobre a importância de eventos do calendário litúrgico. Estes são marcados pela presença visível de discussões de ordem teológica. A Epifania é um destes, mas tem como característica um entrelaçamento entre narrativa e exposição doutrinária.⁵⁸ A importância do comentário sobre os magos dá-se, também, para consolidar uma linha de compreensão do acontecimento em relação às demais interpretações na tradição cristã. No episódio da Epifania há um forte interesse de Jacopo em retirar da figura dos reis toda a conotação que os associe ao universo da magia.⁵⁹

A preocupação do genovês acerca do vocabulário é presente pelo fato que à magia são associados inúmeros elementos que a colocam como condenável. A condenação de práticas qualificadas como mágicas não é apanágio da religião cristã. A origem da palavra no ocidente remete aos gregos e posteriormente desenvolve-se no período da hegemonia romana. O universo da magia é considerado nocivo às pessoas; o cristianismo transmuta esse perigo para a “religião verdadeira”.⁶⁰

Uma das primeiras sistematizações cristãs sobre essas práticas, sua história e seus significados, fora escrita por Isidoro de Sevilha (560-636 d.C) nas suas Etimologias. Apropriando-se dos elementos tradicionalmente associados à magia, este detalha as nuances deste campo, apontando os tipos e as variantes. O primeiro mago teria sido Zoroastro. A partir

⁵⁵ Nossa tradução conserva a tradução da edição brasileira, a qual fora cotejada com a de Maggioni. Desse modo, qualquer tradução divergente será assinalada.

⁵⁶ BOUREAU, Alain. *La Légende dorée: le système narratif de Jacques de Voragine* († 1298). Paris : Cerf, 1984, p. 43-65.

⁵⁷ TEIXEIRA, I. S. *A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 87.

⁵⁸ BOUREAU, Alain. *La Légende... Op. cit.*, p.46.

⁵⁹ SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização... Op. Cit.*, p. 284.

⁶⁰ Para um panorama da afirmação da relação do Império Romano com a práticas mágicas e o desenvolvimento do cristianismo, nesse contexto, ver SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia* (337-361). Vitória: Edufes, 2015.

dali, a “tolice das artes mágicas dominou o mundo inteiro durante muitos séculos através da instrução dos anjos do mal”.⁶¹ Isidoro associa ao universo da magia divinações (*aruspicium*), augúrios (*auguratio*), oráculos (*oraculum*), necromancia (*necromantium*); cita Circe; detalha divinações como geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia; caracteriza o encantador (*incantator*) pelo domínio das palavras; escreve que os *arioli* fazem discursos abomináveis para altares de ídolos; descreve os *sortilegi* como os que professam adivinhação com falsa religião; associa a descoberta da astrologia aos magos persas, comumente chamados de astrólogos (*mathematicus*) e assim por diante. Também há o grupo dos “malfeitores” (*maleficus*), que se ganharam este rótulo “devido à magnitude dos seus crimes. Eles agitam os elementos, perturbam a mente das pessoas e matam sem qualquer ingestão de veneno, utilizando apenas a violência dos feitiços”.⁶²

As definições de Isidoro podem ser consideradas como uma referência para a constelação de sentidos que comporta a magia na religião cristã, uma vez que traz tipologias e detalhes acerca de práticas e crenças associadas ao universo mágico, precisando os significados de palavras específicas. Essas representações se mostram em circunstâncias diferentes a depender dos escritos. Na *Legenda Aurea* algumas delas estão presentes, se não de maneira detalhada, como nas Etimologias, como problemas que jazem sob as narrativas e exposições do documento.

No capítulo da Epifania, Jacopo preocupa-se em nuançar as questões relativas ao acesso dos pagãos à profecia, apontando que saberiam do nascimento, mas não o local. Limita-se, também, o alcance da predição associadas aos magos, ainda que estes fossem “sábios”. Da Glosa, retira-se a argumentação de que sinais são dados aos pagãos, enquanto profecias são dadas aos fiéis. A citação da obra de João Crisóstomo, argumentando que os mágicos teriam se convertido ao presenciarem, também figura de maneira importante, buscando atenuar a explicação para o termo *maleficus*.⁶³ Assim, Jacopo escreve: “são portanto chamados de magos pela escritura para indicar que eram sábios, donos de grandes sabedoria”,⁶⁴ ao argumentar que em outras línguas como o hebraico e o grego mago que dizer escriba e filósofo, respectivamente. Nesse sentido, percebemos dois movimentos: primeiramente Jacopo induz a compreensão do termo mago a um sentido, o de sábio; ao

⁶¹ DE SEVILHA, Isidoro (560-636). *The Etymologies of Isidore of Seville*. Barney, Stephen A., W. J. Lewis, J. A. Beach, and Oliver Berghof (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 181.

⁶² DE SEVILHA, Isidoro (560-636). *The Etymologies...* *Op. cit.*, p. 182. Em inglês: “[...] magicians who are commonly called ‘evildoers’ (maleficus) by the crowd because of the magnitude of their crimes. They agitate the elements, disturb the minds of people, and slay without any drinking of poison, using the violence of spells alone”. Tradução livre.

⁶³ Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 132-133; VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.*, p. 150.

⁶⁴ Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 132-133; VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.*, p. 150.

mesmo tempo, a discussão da legenda busca resolver problemas relativos às representações desagradáveis desses personagens, ao passo que posiciona os limites de ação destes, como na questão dos vaticínios, no qual há uma ênfase no controle dos sinais pela Providência.⁶⁵

Tendo em vista a ampla gama de sentidos e atos atribuídos à magia, acreditamos que a despeito do episódio sobre a visita dos reis magos tentar reposicionar o debate acerca de sua natureza, os modos de representação desta na *Legenda Aurea* não guardam coerência absoluta com aquela conceituação. Nesse sentido, a caracterização dos magos como sábios no documento não necessariamente tem primazia sobre os significados concorrentes. A importância do debate teológico na Epifania se justifica, como apontamos, a partir da preocupação com o público e com a natureza daquele capítulo, mas não explica todas as dimensões da magia ali presentes, bem como seus sentidos correspondentes.

Para entender o papel que as “artes mágicas” ocupam na compilação hagiográfica elaborada por Jacopo de Varazze precisamos pensar em termos de prevalência de significados, ou seja, analisar quais as figurações mais frequentes que permeiam o tema no documento. A semântica histórica, assim, permite-nos vislumbrar essa questão através da relação entre as palavras. Uma vez compreendidos os sentidos predominantes, apontaremos as peculiaridades da *Legenda Aurea* e seu papel da difusão da ideia de magia.

O estudo do vocabulário da magia e sua semântica implica o reconhecimento de seus usos não como um conceito, mas como um termo inserido em uma dinâmica de mudanças de sentido: a cada palavra correspondem outros vocábulos que se combinam como constelações, e conferem-lhe significados. A metáfora das constelações é válida por trazer à vista as possibilidades de mudanças nos arranjos, uma vez que, a depender do ponto de observação ou da época do ano, pode-se ou não ter acesso a determinadas imagens. Assim acontece com os significados das palavras. Suas definições podem ser distintas na diacronia e na sincronia. A depender da tradição discursiva e de seus escopos, os sentidos do termo podem seguir caminhos diferentes.

Nosso primeiro passo, portanto, é identificar a ordem da ideia de magia com a qual trabalhamos. Nesse ponto, mobilizamos a abordagem de Bernd-Christian Otto⁶⁶ para o estudo da magia medieval, o qual chama atenção para a importância do debate acerca da ordem dos

⁶⁵ Para um maior detalhamento das sutilezas doutrinárias e teológicas presentes nesse capítulo ver SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização...* *Op. cit.*, p. 281-290.

⁶⁶ Todos os argumentos expostos abaixo foram extraídos do ensaio de Otto. Cf. OTTO, Bernd-Christian. *A discourse historical approach towards medieval “learned magic”*. In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (eds.). *The Routledge History Handbook of Medieval Magic*. London: Routledge, p. 37-48, 2019.

conceitos, os quais são classificados segundo seu ordenamento lógico.⁶⁷ Enquanto os atores sociais que constituem objeto de estudo utilizam uma linguagem de primeira ordem, os estudiosos utilizam um vocabulário de segunda ordem em suas análises.⁶⁸ Nesse sentido, Otto propõe que o termo "magia" no interior das fontes medievais seja tratado como de primeira ordem, enquanto os usos de segunda ordem se direcionariam à aplicação do conceito por estudiosos modernos que as investigam.⁶⁹ O problema relacionado às ordens é equivalente ao da perspectiva interna e externa de se visualizar fenômenos. Assim, deve-se aproximar de uma abordagem “*emic*” ao invés de “*etic*”.⁷⁰

A perspectiva de Otto vai ao encontro de nossa preocupação: localizar com maior precisão os sentidos de magia que prevalecem na *Legenda Aurea*. A Semântica Histórica, desse modo, busca o sentido das palavras sempre em suas articulações com os enunciados integrantes, além de procurar significados referentes à estrutura social na qual se inscreveu. Através da localização de um campo semântico, circunscrito a um *corpus* determinado, o historiador pode melhor vislumbrar os significados das palavras, bem como as estruturas de oposição, hierarquia, equivalência, derivação, e também os parâmetros sociolinguísticos como as indicações de relevância, se é pretensioso, elogioso, depreciativo e assim por diante.⁷¹ Todas essas ferramentas são úteis ao método de análise não apenas de um conceito, como postula Koselleck, mas de um termo e suas utilizações.

A ideia de campo semântico parte do pressuposto de “as palavras mais utilizadas para desenvolver os enunciados relativos a um domínio qualquer são organizadas em campo”.⁷² Dessa forma, os termos “retiram uma parte decisiva do seu significado da sua posição neste campo e das relações que têm com as outras palavras no campo”.⁷³ Um texto, portanto, por

⁶⁷ CF. LAVINE, S. Second- and higher-order logics. In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis, 1998. Disponível em: <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/second-and-higher-order-logics/v-1>>. Acesso em: 22 de Abril 2019.

⁶⁸ Embora exista o que se chama de conceitos de primeira, segunda e terceira ordens, nos deteremos a discutir apenas os dois primeiros. Um conceito de segunda ordem é pautado na construção do observador, a partir da análise das crenças de primeira ordem, práticas e experiências dos agentes. Religião, por exemplo, seria um conceito de segunda ordem, na medida em que os atores sociais poderiam ou não subsumir suas ações e crenças sob o termo "religião" - se o fizessem, o termo figuraria como um conceito de primeira ordem -, mas estudiosos adotam o termo, buscando uma definição tão precisa quanto possível, para enquanto analisam os agentes. Cf. OTTO, Bernd-Christian. *A discourse historical...* *Op. cit.*

⁶⁹ A exemplo da breve genealogia que fizemos das ideias antropológicas, também adotadas por historiadores.

⁷⁰ Originalmente derivados das abordagens da linguística, "*phonemic*" e "*phonetic*" estão também em relação próxima à proposta de análise de Otto. Uma abordagem "*emic*" seria pautada no entendimento interno dos agentes, bem como suas terminologias, enquanto o "*etic*" se aproximaria dos conceitos de segunda ordem por buscar sistematizações e comparações para compreensão. Cf. OTTO, Bernd-Christian. *A discourse historical...* *Op. cit.*

⁷¹ GUERREAU, Alain. *El futuro...* *Op. cit.*, p. 150.

⁷² GUERREAU, Alain. Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maieul (Cluny, début du XIe siècle). *Journal des savants*, 2/1, p. 363-419, 1997, p. 365.

⁷³ GUERREAU, Alain. Le champ... *Op. cit.*, p. 365.

meio das palavras utilizadas por seu autor, guarda uma coerência mínima com um sistema de representação.⁷⁴ As palavras são importantes, nesse sentido, para que o historiador vislumbre quais os elementos fundamentais dessa coerência. Esta última, entretanto, não deve ser confundida com a não contradição. Segundo Guerreau, “todo sistema de representação comporta contradições mais ou menos fortes, mas a coerência é justamente o que permite ao sistema funcionar de tal modo, a despeito das dificuldades”.⁷⁵ Buscamos, desse modo, compreender o sentido da magia a partir de seu campo semântico preponderante, através do chamado índice de atração semântico. Essa metodologia é detalhada por Gabriel Castanho.

Primeiro compõe-se uma lista de termos normalmente utilizados com X [...] em uma mesma e constante unidade linguística (frase, por exemplo); tal lista deve ser organizada em ordem decrescente de ocorrências (Lista 1), de modo a apresentar apenas os substantivos, os adjetivos e os verbos (Ys) associados a X. Em seguida, registre-se o número total de ocorrências para cada uma das palavras (Ys) nas unidades linguísticas dos *corpora* pesquisados e monte-se outra lista com tais informações (Lista 2). Por fim, cruzam-se as quantidades das palavras da lista 1 e 2 visando estabelecer o que eu chamo de “índice de atração semântica” de X; trata-se de uma *percentagem que indica a frequência de utilização conjunta dos termos Ys e X em relação ao total de unidades linguísticas analisadas*; dito de outra forma, das N vezes que um termo Y é empregado na totalidade dos *corpora* analisados, Z% ocorre com X.⁷⁶

A construção de nossa tabela se orientou por dois lemas principais. O primeiro é o substantivo *magus*, *-i*, *-orum*, que designa os sujeitos acusados de praticar magia. O segundo é o adjetivo *magicus*, *-a*, *-um*, que rotula atos como integrantes do universo da magia. Criamos, então, duas tabelas, cada uma delas composta por palavras presentes em enunciados juntamente nossos termos chave, a fim de verificarmos as aproximações e predominâncias nos índices de atração semântica. Nosso trabalho utilizou-se da base de textos online *Corpus Corporum*,⁷⁷ criada pela Universidade de Zurique,⁷⁷ a qual disponibilizou a edição de G. P. Maggioni. Nossa pesquisa, portanto, baseou-se nos lemas disponíveis na base através da ferramenta de busca lematizada (*lemmatised search*). A partir desses dados, montamos uma tabela com os todos os termos associados e a organizamos de modo decrescente. Assim, conseguimos identificar quais palavras mais se associavam aos termos. As duas tabelas aqui presentes são compostas pelos 50 primeiros termos mais associados a cada palavra. A partir

⁷⁴ CASTANHO, G. C. G. Dans la solitude des autres : pour une histoire sociale et politique du concept de *solitudo* au Moyen Âge », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 20.2, 2016, pp. 18, p. 2. Acesso em: 19 de Abril de 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cem/14514>>.

⁷⁵ GUERREAU, Alain. Le champ... *Op. cit.*, p. 365.

⁷⁶ CASTANHO, G. C. G. Das palavras... *Op. cit.*, Grifos mantidos do original.

⁷⁷ O texto na *Legenda Aurea* encontra-se neste link: <<http://mlat.uzh.ch/?c=24&w=IacVor.LegAure>>.

da análise desses resultados, discutiremos as implicações do campo semântico na construção dos significados predominantes.

O primeiro ponto a ser ressaltado trata-se da inexistência do substantivo *magia* no documento. Há um debate entre historiadores acerca da frequência de utilização dessa palavra anteriormente à Idade Moderna, a partir do Renascimento. Segundo Jan N. Bremmer⁷⁸ a aparição da palavra "magia" no vocabulário ocidental seria recente. Linguisticamente, *magyk* conviveu com *magique*, o qual derivou do francês *art magique*. O francês *magie* substituiria *magique* apenas no século XVI. Assim, geralmente, durante o período medieval a palavra figurava não como um substantivo, mas como um adjetivo, no latim *magica/magicae*.⁷⁹ Mesmo o termo *magia naturalis* fora raro na Idade Média, sendo abundante apenas no período renascentista.⁸⁰ A argumentação de Richard Kieckhefer vai de encontro às desses historiadores, para o qual os termos *magia*, *magica* e *ars magica* eram comuns na linguagem instruída durante a Idade Média. Este autor aponta que uma busca no *Index scientiarum occultarum* na *Patrologia Latina* de J.-P. Migne mostra amplamente que *magia* e termos relacionados permaneceram no uso comum.⁸¹ Uma breve pesquisa na *Patrologia Latina*⁸² nos indicou que o lema *magia* como um substantivo é menos frequente que seus outros cognatos, como o *magicus*: enquanto o primeiro dispõe de 68 entradas, o segundo aparece 933 vezes. Nenhum dos 68 usos do substantivo é referente ao século XIII. E ampla maioria é referente ao período Patrístico.⁸³ Portanto, apesar da existência, o substantivo *magia* é pouco utilizado nos escritos se comparado aos outros dois termos – *magus* e *magicus*. O uso do substantivo “*magia*” não é tão usual, conforme a argumentação de Kieckhefer, diferentemente dos dois outros termos (*magus* e *magicus*), cuja presença nos escritos é frequente.

O termo *magia*, portanto, apesar de existir, tem uma aparição menor na constelação de sentidos e palavras associadas entre si na tradição cristã. Desde o período romano, portanto, os significados são atestados. Segundo Eugene Tavenner, “é bastante evidente, portanto, que,

⁷⁸ BREMMER, Jan N. The Birth of the Term 'Magic'. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, v. 126, p. 1-12, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20190410>>. Acesso em: 02 de out. de 2018.

⁷⁹ ALMEIDA, Átila Augusto Vilar de. *A crença...* Op. cit., p. 19-20.

⁸⁰ GIRALT, Sebastià. Magia y ciencia em la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230-c. 1310. *Clio & Crimen*, Biscaia, s/v, n. 8, p. 14-72, 2011, p. 25. Disponível em: <www.durango-udala.net/portalDurango/p_86_final_Contenedor_5_jsp?seccion=s_fdes_d4_v1.jsp&contenido=16653&tipo=6&nivel=1400&layout=p_86_final_Co>. Acesso em: 20 de Abr. de 2016.

⁸¹ Cf. KIECKHEFER, Richard. *The spec...* Op. cit., p. 816.

⁸² Disponível em: <<http://www.mlat.uzh.ch/MLS/xanfang.php?corpus=2&lang=0>>. Acesso em 04 de Abril de 2020.

⁸³ Para uma consulta dos dados, acessar o link: <http://www.mlat.uzh.ch/MLS/advsuchergebnis.php?suchbegriff=magia&table=&level2_name=&from_year=&to_year=&mode=SPH_MATCH_EXTENDED2&lang=0&corpus=2&verses=&lemmatised=1&suchenin=corpus>. Acesso em 06 de Outubro de 2020.

para o romano comum, *magus* significava "mago", *magia* significava "magia" (substantivo), e *magicus* significava "mágico" (adjetivo)".⁸⁴ Na *Legenda Aurea* o vocabulário da magia se organiza a partir de *magus* e *magicus*. Vejamos os significados e as implicações desse dado. Em primeiro lugar, vejamos a tabela do *magus*.

Tabela 1. O vocabulário de *magus*, -i, -orum.

Lema	Total de frases na <i>Legenda Aurea</i>	de Frases na <i>magus, orum.</i>	com <i>-i,</i> com <i>magus, -i, -orum</i> em relação ao total de frases na <i>Legenda Aurea</i> (índice de atração semântica)
<i>Adhereo, adherere</i>	1	1	100,00000%
<i>Admonitum, -i</i>	1	1	100,00000%
<i>Alieno, alienare</i>	1	1	100,00000%
<i>Excudo, -ere</i>	1	1	100,00000%
<i>Exhaurio, -ire</i>	1	1	100,00000%
<i>Materies, -ei</i>	1	1	100,00000%
<i>Nutricius, -a, -um</i>	1	1	100,00000%
<i>Pernicies, -ei</i>	1	1	100,00000%
<i>Sibilo, sibilare</i>	1	1	100,00000%
<i>Illusor, -oris</i>	3	2	66,66667%
<i>Demento, dementare</i>	2	1	50,00000%
<i>Impostor, -oris</i>	2	1	50,00000%
<i>Incantator, -oris</i>	2	1	50,00000%
<i>Inexcusabilis, -e</i>	2	1	50,00000%
<i>Meditullium, -ii</i>	2	1	50,00000%
<i>Pigritia, -ae</i>	2	1	50,00000%
<i>Succresco, succrescere</i>	2	1	50,00000%

⁸⁴ TAVENNER, Eugene. *Studies in magic from latin literature*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1916, p. 5.

<i>Idolatra, -ae</i>	2	1	50,00000%
<i>Caballus, -i</i>	3	1	33,33333%
<i>Eloquor, -i</i>	3	1	33,33333%
<i>Insitus, -a, -um</i>	3	1	33,33333%
<i>Ludifico, ludificare</i>	3	1	33,33333%
<i>Persido, persidere</i>	3	1	33,33333%
<i>Pharao, -onis</i>	3	1	33,33333%
<i>Philetas, -ae</i>	3	1	33,33333%
<i>Praestigium, -ii</i>	3	1	33,33333%
<i>Sulphureus, -a, -um</i>	3	1	33,33333%
<i>Superinduco, superinducere</i>	3	1	33,33333%
<i>Tarsos, -i</i>	3	1	33,33333%
<i>Maleficus, -a, -um</i>	15	4	26,66667%
<i>Contemptor, -oris</i>	4	1	25,00000%
<i>Cultura, -ae</i>	8	2	25,00000%
<i>Diligens, -entis</i>	4	1	25,00000%
<i>Eunuchus, -i</i>	8	2	25,00000%
<i>Evomo, evomere</i>	4	1	25,00000%
<i>Imperitus, -a, -um</i>	4	1	25,00000%
<i>longinquus, a, um</i>	4	1	25,00000%
<i>Viator, -oris</i>	4	1	25,00000%
<i>Antiochia / Antiochea, -ae</i>	13	3	23,07692%
<i>Ducatus, -us</i>	5	1	20,00000%
<i>Homicida, -ae</i>	5	1	20,00000%
<i>Immisceo, immiscere</i>	5	1	20,00000%
<i>Phoca, -ae</i>	5	1	20,00000%
<i>Sacrilegus, -a, -um</i>	10	2	20,00000%
<i>Strideo, stridere</i>	5	1	20,00000%
<i>Tugurium, -ii</i>	5	1	20,00000%
<i>Consigno, consignare</i>	6	1	16,66667%
<i>Detego, detegere</i>	6	1	16,66667%
<i>Effigies, -ei</i>	6	1	16,66667%

Embora o lema *illusio*⁸⁵ (ilusão), propriamente, não apareça em nenhuma frase ligada à *magus*, nas poucas vezes que o vocábulo tem a forma de substantivo, é ao praticante de magia que está referida. Apesar do pouco uso de *illusor* (enganador), com três entradas no documento, é significativo que este qualificativo esteja associado ao mago. Estas poucas aparições são atestadas no mesmo momento no qual Jacopo preocupa-se em esclarecer o contexto de aparição dos magos, no capítulo da Epifania, portanto, buscando tirar destes a conotação de ilusionistas ou enganadores. Entretanto, o exercício de dissociação demonstra justamente a proximidade entre os substantivos na tradição de representação destes personagens. Assim, *illusor* aparece associado em dois terços do total de vezes ao *magus* na mesma frase. A trapaça e o engano, assim, figuram como associações fortes.

O sentido associado ao *magus* tem ainda nuances. O lema *sapiens* aparece quatro vezes, em duas frases de um total de 27; assim, a associação dá-se em 14,8% das vezes em que o termo é empregado. Nesse caso, há uma concentração de suas manifestações: o lema *magus* é presente sete vezes em duas frases que fazem parte de um mesmo parágrafo.⁸⁶ O parágrafo, como vimos, é o da legenda sobre a Epifania. A utilização do lema *sapiens* em outras 25 frases dá-se desacompanhada de qualquer cognato ligado à magia. Importante destacar que esses usos são dispersos entre si. Ou seja, diferentemente de sua associação com a magia, a sabedoria em seus usos mais constantes e pontuais se associa a outras palavras. Desse modo, diferentemente de *illusor*, que tem quase todas suas aparições na *Legenda* restritas àquele trecho, *sapiens* (sábio) é presente em diversos outros nos quais não se associa à magia.

Em nosso levantamento, no entanto, *sapiens* ocupa da 58ª posição entre as associações mais frequentes, motivo pelo qual não se encontra visível na tabela. Tal explanação é necessária na medida em que a enunciação de Jacopo direciona os significados do universo mágico, em relação ao episódio dos reis magos, à sabedoria. Entretanto, não somente o termo em questão não figura entre as principais palavras, como não há registros de palavras que denotem sapiência, conhecimento ou sabedoria em relação aos enunciados nos quais o termo *magus* é presente. Portanto, percebemos que o polo da sabedoria é circunscrito em sua utilização naquele capítulo. Nos demais capítulos, a relação entre sabedoria e magia não é visível a partir dos usos de um vocabulário específico. Assim, a sabedoria não se configura

⁸⁵ Este lema aparece 8 vezes no documento.

⁸⁶ O mesmo pode ser atestado com o lema *sapientia*, encontrado 81 vezes na *Legenda Aurea*, e presente em frase juntamente de *magus* apenas uma vez, no mesmo parágrafo que *sapiens*.

como uma constelação capaz de ampliar o leque de associações. O enunciado de Jacopo busca, no entanto, precisamente dar força a uma acepção pouco comum para a magia e seu universo.

Resta-nos desvendar ainda uma série de aproximações presentes na *Legenda Aurea*. Os sentidos presentes nas Etimologias de Isidoro de Sevilha particularizam significados com palavras precisas, ainda relacionadas à magia, ou seja, nomeia as especificidades – necromantes, encatadores, *arioli* etc. No entanto, o tema da adivinhação e suas variantes é pouco presente na *Legenda Aurea* pelas palavras que compõem seu léxico – geomancia, hidromancia e assim por diante. A palavra empregada para astrólogos (*mathematicus*) também não está presente no documento como relacionada à astrologia, mas sim à própria matemática.⁸⁷ Assim, os termos comumente utilizados para especificar a natureza dos atos mágicos são poucos, em relação à ampla gama de vocábulos disponível. O universo do *magicus* e de *magus*, portanto, tem usos mais amplos ou, em outras palavras, menos precisos.

Juntamente aos termos acima citados, diversas palavras comumente associadas à magia não se encontram na *Legenda Aurea*, a exemplo de *sortilegus*⁸⁸. Quando falamos do *magus* e de seus qualificadores, percebemos que *maleficus*, de fato, é acionado como um sinônimo, embora seja menos usual que o *magus*. O lema *magus* aparece em 95 frases, enquanto o *maleficus* está presente em 15. Nesse ponto, chegamos a uma discussão importante. Entre os diversos sinônimos possíveis, os quais poderiam atribuir características mais específicas aos elementos ligados ao universo semântico possível da magia, poucos são utilizados. *Incantator* apresenta-se como sinônimo, mas aparece somente duas vezes em toda a *Legenda* (em apenas um caso na mesma frase que *magus*). A pouca variação no vocabulário, pensamos, é um indicativo de que na *Legenda Aurea* as caracterizações tendem a significados mais gerais ou genéricos, uma vez que o uso de sinônimos não raro é acompanhado de uma

⁸⁷ São duas as menções à *mathematicus*, na legenda de Santa Catarina. Seus usos são presentes no momento em que se exaltam seus conhecimentos diversos. Iacopo da Varazze. *Legenda... Op. cit.*, p. 1213. VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 968.

⁸⁸ Na tradução brasileira *incantatio* é traduzida como sortilégio, nas legendas de São Sebastião e Santa Lúcia. Segundo Niermeyer, *sortilegium* é associado tanto à divinação quanto à bruxaria (*witchcraft*); já *sortilegus* é também ligado à previsão do futuro (*fortune-teller*), mas conserva o sentido amplo de feitiçeiro (*sorcerer*). *Incantatio* também figura como sinônimo de *sortilège*, em francês, e *spell*, em inglês. Em F. Gaffiot, *incanto* encontra-se mais associado ao *enchanter*, *ensorceler*. Pensamos, portanto, que o sentido de *sortilegium* atribuído à bruxaria é mais visível ao final da Idade Média, ainda que no século XIII já tivesse um sentido alargado associado à feitiçaria. O significado predominante de *incantatio* diz respeito à feitiçaria mais do que propriamente ao sortilégio, ainda que este tenha ampliado seu sentido, antes diretamente ligado à predição, conforme o argumento de Robert-Léon Wagner. Cf. NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill, 1976, p. 981, 518; Ver também GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934, p. 792; WAGNER, Robert-Léon. “*Sorcier*” et “*Magicien*”. Contribution a l’histoire du vocabulaire de la magie. Paris: Droz, 1939, p. 135. No Du Cange, o significado predominante é o de feitiçeiro (*sorcier*). Ver Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 7, col. 535b. Disponível em: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/SORTILEGUS>>. Acesso em 05 de novembro de 2020.

especificação maior do sentido, ou seja, liga o termo a prática específica. Enquanto o *magus* se relaciona ao sábio (*sapiens*), ao ilusionista ou enganador (*illusor*), ao maléfico (*maleficus*), a palavra *necromantici, -orum*, por exemplo, não aparece sequer uma vez no texto. O pouco uso desses sinônimos - que especificam determinados atos, como a adivinhação, invocação de espíritos etc. - e a prevalência do *magus*, nos levam a pensar seus significados.

Entre os três sentidos – enganador (*illusor*), feiticeiro (*maleficus*) e sábio (*sapiens*) - atribuídos aos magos na Epifania por Jacopo, vemos com frequência sua ligação ao universo maléfico e a ao ilusionismo. Diferentes palavras giram em torno de um espectro comum: as representações do engano e da ilusão. Estes são temas fundamentais entre as ações relacionadas aos magos durante a narrativa, dada sua constância de aparições: para diversos fins, o engano é uma consequência para as vítimas ou um artifício dos magos, no campo da expectativa ou mesmo da força realizadora.⁸⁹ A presença relevante de lemas como *ludifico, are*⁹⁰ (enganar; zombar)⁹¹, *demento, are* (elouquecer)⁹², *impostor, ori* (impostor); *praestigium, ii* (charlatalismo; impostura)⁹³ e *incantator, oris* (encantador/feiticeiro); atestam esse caráter, uma vez que estão ligados à trapaça e ao engano dos sentidos. Os significados ligados ao engano são presentes e constituem um polo importante de significados. As palavras supracitadas, presentes entre os 50 termos de nossa tabela, demonstram como o *magus* atrai semanticamente palavras de tal universo. O engano e a ilusão ligam-se fortemente o universo dos vícios e virtudes; nesse caso, a dimensão viciosa encontra em estreita relação, uma vez que os sujeitos da magia se encontram em situações nas quais a moralidade está posta. Desse modo, a qualificação dos atos mágicos passa por sua rotulação como enganoso, o que denota a disposição viciosa de tais práticas. Contudo, a narrativa da *Legenda Aurea* mobiliza tal carga semântica não somente para confirmar a dimensão viciosa, mas também para negá-la em determinados contextos.⁹⁴

Outra dimensão importante do campo semântico do *magus* é sua relação com o universo propriamente maléfico. Embora não seja propriamente predominante, não é rara a associação entre magos e demônios na *Legenda Aurea*.⁹⁵ Essa ligação não é tão fortemente

⁸⁹ Cf SOUZA, Néri de Almeda. A Cristianização... *Op. cit.*, p. 313.

⁹⁰ Segundo Niermeyer a palavra *ludificatio*, termo cognato, está associada à ilusão de tipo demoníaco. Ver NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill, 1976, p. 622.

⁹¹ FARIA, Ernesto (Org). *Dicionário escolar latino-português*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962, p. 574.

⁹² GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934, p. 492.

⁹³ *Ibidem*, p. 1227.

⁹⁴ Trataremos desses aspectos no capítulo 3, ao analisar os casos nos quais os cristãos são acusados de praticar magia.

⁹⁵ SOUZA, Néri de Almeida Souza. A Cristianização... *Op. cit.*

atrelada à palavra *magus* quanto os adjetivos relativos ao engano, mas encontra-se relacionada ao mesmo campo semântico do termo. Os demônios são agentes como os magos que se encontram para determinadas finalidades, constituindo um universo de práticas malignas. Desse modo, embora não apareçam em sentido determinante na semântica do *magus*, são personagens importantes.⁹⁶

Sacrilegus e *maleficus* demonstram outra faceta: a da profanação ligada à idolatria, comum ao sacrílego e ao efeito nefasto que o *magus* carrega, cujo termo maléfico endossa. Nesse campo semântico, os termos *pernicies*, *ei* (destruição, flagelo), *idolatra*, *ae* (idólatra), *maleficus*, *a*, *um* (maléfico/mago/feiticeiro)⁹⁷, *homicida*, *ae* (homicida) e *sacrilegus*, *a*, *um* (sacrílego/ímpio) colocam em evidência a qualificação profana e perniciososa do *magus*. Sua caracterização é acompanhada de descrições que trazem relação com tais palavras e não raro as associam de maneira mais geral ao paganismo. Assim, as práticas mágicas são associadas a um universo de contraposição ao cristianismo cujo contraste se faz visível a partir das intenções vis dos representantes da magia. A taxação negativada dos magos, assim, contribui para a desqualificação desses personagens, que surgem muitas vezes em combates com cristãos; tais enfrentamentos associam práticas a intenções, qualificadas negativamente.⁹⁸

O mago, nesse sentido, é aquele que representa o universo do engano, do ilusionismo voltados às intenções propriamente malignas. Desse modo, a magia é vista como falsa em sua potência, incapaz da realização dos feitos que se quer produzir, além de ser deslegitimada no âmbito moral, uma vez que o engano, contraposto à verdade, conduz os alvos dos mágicos ao caminho do desvio. O falseamento dos sentidos pelos magos é apontado por Kieckhefer como um artifício dos cristãos na Antiguidade, e tinha como função justamente buscar seguidores, em contraposição à pregação dos apóstolos.⁹⁹ A tensão entre palavras e atos legítimos estará

⁹⁶ Desenvolveremos isso no capítulo seguinte, em nossa análise da retórica da narrativa da *Legenda Aurea*. Sobre a participação de demônios e das criaturas maléficas no documento ver: ROCHA, Tereza Renata Silva. *Ver para crer – Imagem e Persuasão nos manuscritos da Légende Dorée* (Jean de Vignay, secs. XIV-XV). 390f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

⁹⁷ O *maleficus* relaciona-se ao *maleficium*, categoria ampla utilizada para conceituar feitiços ou práticas mágicas cujo propósito é causar danos a outrem. Portanto, é um termo sinônimo que qualifica a natureza do sujeito descrito como ligado ao universo pernicioso. Ver. Du Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 5, col. 194a ; gaffiot, p. 941 ; ernsto faria, 587.

⁹⁸ Como veremos no capítulo seguinte, a oposição entre cristãos e magos passa por associar estes últimos ao paganismo, incorporando determinadas características morais aos prodígios realizados ou enganosos.

⁹⁹ KIECKHEFER, Richard. *A Magia... Op. cit.*, p. 75.

presente na *Legenda Aurea* nesses confrontos, em narrativas semelhantes às histórias do período neotestamentário.¹⁰⁰

Por hora, temos os seguintes indícios sobre os significados predominantes de *magus* na *Legenda Aurea*: A preponderância da dimensão do engano, acompanhada do universo do malefício. A despeito de a sapiência figurar como um importante significado na apresentação de Jacopo, seu percentual em nossa tabela, bem como seus usos são proporcionalmente baixos em relação ao universo do engano e o maléfico. O predomínio, portanto, é da constelação de sentidos de desqualificação de atos e práticas específicas, tidas como charlatanismo e malefício. O próximo passo, portanto, é compreender como o vocabulário de *magicus* se organiza, para que possamos ter maior clareza do espectro semântico desse universo.

Tabela 2. O vocabulário de *magicus*, -a, -um.

Lema	Total de frases na <i>Legenda Aurea</i>	Frases com <i>magicus</i> , -a, -um.	Percentagem de frases com <i>magicus</i> , -a, -um em relação ao total de frases na <i>Legenda Aurea</i> (índice de atração semântica)
<i>Acladio (nome próprio)</i>	1	1	100,00000%
<i>Astiagem (nome próprio)</i>	1	1	100,00000%
<i>Congelo, congelare</i>	1	1	100,00000%
<i>Lingo, lingere</i>	1	1	100,00000%
<i>Subversio, -onis</i>	1	1	100,00000%
<i>Aries, -etis</i>	3	2	66,66667%
<i>Memoro, memorare</i>	2	1	50,00000%
<i>Prescribo, prescribere</i>	2	1	50,00000%
<i>Ars, artis</i>	71	33	46,47887%
<i>Apostato, apostatare</i>	3	1	33,33333%
<i>Coluber, -bri</i>	3	1	33,33333%
<i>Comestio, -onis</i>	3	1	33,33333%

¹⁰⁰ No terceiro capítulo desenvolveremos a relação entre a narrativa de expansão da fé cristã na Antiguidade e sua perseguição. A *Legenda Aurea* incorpora tais questões e as mobiliza, inserindo os mágicos como personagens centrais nesses embates e perseguições aos cristãos.

<i>Deformo, deformate</i>	3	1	33,33333%
<i>Instructus, -a, -um</i>	3	1	33,33333%
<i>Ludifico, ludificare</i>	3	1	33,33333%
<i>Pluit, pluere</i>	3	1	33,33333%
<i>Prestigium, -um</i>	3	1	33,33333%
<i>Resipisco, resipiscere</i>	3	1	33,33333%
<i>Sudarium, -ii</i>	3	1	33,33333%
<i>Hermogenes, -is</i>	7	2	28,57143%
<i>Amissio, -onis</i>	4	1	25,00000%
<i>Aspis, -idis</i>	4	1	25,00000%
<i>Vipera, -ae</i>	4	1	25,00000%
<i>Deceptio, -onis</i>	5	1	20,00000%
<i>Iustinus, -i, m.</i>	11	2	18,18182%
<i>Phantasticus, -a, -um</i>	6	1	16,66667%
<i>Ascribo, ascribere</i>	14	2	14,28571%
<i>Atribuo, attribuere</i>	7	1	14,28571%
<i>Deludo, deludere</i>	14	2	14,28571%
<i>Exardeo, exardere</i>	7	1	14,28571%
<i>Falso, falsare</i>	7	1	14,28571%
<i>Arcersio, Arcesire</i>	8	1	12,50000%
<i>Nosco, noscere</i>	17	2	11,76471%
<i>Inservio, inservire</i>	9	1	11,11111%
<i>Molior, moliri</i>	9	1	11,11111%
<i>Sterilitas, -atis</i>	9	1	11,11111%
<i>Subsidium, -ii</i>	9	1	11,11111%
<i>Sudor, -oris</i>	9	1	11,11111%
<i>Efficacia, -ae</i>	10	1	10,00000%
<i>Fabianus (nome próprio)</i>	10	1	10,00000%
<i>Iumentum, -i</i>	10	1	10,00000%
<i>Pueritia, -ae</i>	10	1	10,00000%
<i>Sacrificus, -a, -um</i>	11	1	9,09091%
<i>Iludo, illudere</i>	12	1	8,33333%
<i>Suspikor, suspicari</i>	12	1	8,33333%

<i>Unguentum, -i</i>	12	1	8,33333%
<i>Crema, cremare</i>	13	1	7,69231%
<i>Insulto, insultare</i>	13	1	7,69231%
<i>Uber, -eris</i>	13	1	7,69231%
<i>Amens, -entis</i>	14	1	7,14286%

Passemos do substantivo ao adjetivo. O termo *magicus* é utilizado para caracterizar ações ou objetos. Como vimos, muitos historiadores colocam a magia como relegada ao campo da superstição. A despeito da discussão bem atestada desse fato, quando levamos em consideração a operação de afirmação do cristianismo ao final da Antiguidade e a classificação de muitos padres da Igreja,¹⁰¹ existem nuances importantes a serem consideradas nessa discussão. Na *Legenda Aurea*, *superstitio* e *superstitiosus* são poucas vezes utilizados em associação a *magicus*, como demonstra a tabela. O primeiro tem 4 aparições e o segundo, somente uma. No texto da compilação realizada pelo frade genovês, não são raras as acusações de idolatria aos gentios, entretanto, a superstição é poucas vezes mobilizada como qualificadora de crenças.

A religião cívica em Roma era chamada de *religio*¹⁰² em oposição à *superstitio*, de origem estrangeira, tendo englobado posteriormente práticas de magia. Contudo, *superstitio* seria um termo mais amplo que magia, o qual estaria sob o “guarda-chuva” das práticas denominadas de supersticiosas. Apenas com Agostinho de Hipona o termo *superstitio* fora associado de maneira necessária à magia e ao paganismo.¹⁰³ A formulação cristã tardoantiga é muitas vezes mobilizada para definir o que se denominaria de magia. Associa-se, assim,

¹⁰¹ KAHLOS, Maijastina. The Early Church. In *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*. David J. Collins, S. J (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 148-182, 2015, p. 157-158.

¹⁰² Nem mesmo o termo *religiosus* na Antiguidade fora hegemônico. Manuel de Souza, ao analisar o desenvolvimento dos usos deste, argumenta que embora o termo tenha se produzido no interior da sociedade pagã desde o último século antes de nossa era, seu florescimento se dá plenamente sob o Império, em um quadro social e político mais adaptado à integração desta noção e seus novos significados, e que reforçavam o progresso do cristianismo. Em Cícero, por exemplo, havia um tom elogioso dos escrúpulos dos *religiosi*, considerados virtuosos. A formulação de Lactâncio, no século IV, colocou a divisão em termo de verdade e falsidade, alegando que os *religiosi* se ocupam dos verdadeiros deuses, o qual, no caso referido por Lactâncio, era o Deus cristão. Segundo Souza, este período é importante porque a partir de então o termo passou a ser associado a uma doutrina exclusiva, o que daria margem para a rejeição de outras sob o rótulo de superstição. A partir de então, cada vez mais o termo *religio* estaria ligado a uma instituição. Os cristãos apropriam-se dessa qualificação necessária para seu reconhecimento oficial, mas reivindicam uma exclusividade que os pagãos não conceberam. Eles associaram a *religio* e os religiosos à ortodoxia, embora sua consolidação tenha sido paulatina. Cf. SOUZA, Manuel de. *Religiosus* ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l’Empire chrétien (IIe siècle av. J.-C. – début du Ve siècle ap. J.-C.). *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre (BUCEMA)*, v. 7, 2003, p. 2. Disponível em: <<http://cem.revues.org/3552>>. Acesso em: 27 de fev. de 2019.

¹⁰³ KAHLOS, Maijastina. The Early... *Op. cit.*, p. 157-158.

indevidamente o termo latino *magia* a tudo que, teoricamente, estaria subsumido à *superstitio*. Não negamos aqui a ideia que o termo dizia respeito a práticas taxadas de mágicas; no entanto, é equívoca associação sinonímica entre as palavras *a priori*. A *Legenda Aurea* figura como um bom exemplo dessa dissociação, uma vez que na maior parte das vezes o universo mágico é definido a partir de outros elementos; ainda que haja forte ligação com elementos do paganismo, os termos empregados são outros, o que não é de menor importância para nossa análise.

Das palavras presentes em nosso levantamento em relação ao *magicus*, percebemos novamente um campo semântico ligado ao engano e ao ilusionismo. O engano ao qual se referem os termos em questão é relacionado novamente à dimensão da trapaça e do ilusionismo, ou seja, a desqualificação do universo da magia privilegia a dimensão da falta de escrúpulos em sua representação. *Ludifico, ludificare* (enganar; zombar)¹⁰⁴; *Prestigium, -um* (charlatalismo; impostura); *Deceptio, -onis* (fraude/ilusão); *Phantasticus, -a, -um* (irreal/imaginário); *Deludo, deludere* (enganar); *Falso, falsare* (falsificar); *Iludo, illudere* (enganar/iludir)¹⁰⁵ compõem o léxico do engano dos sentidos e da fraude. As artes mágicas, com efeito, embora não tenham seus usos particularizados com frequência, no sentido de precisar os meios do engano, estabelece com clareza a intenção fraudulenta dos atos por meios dos termos que o acompanham.

É nesse sentido que uma palavra se mostra importante. O lema *ars, artis* figura entre os de maior associação com *magicus*, segundo a tabela. Seu uso estabelece a conexão da magia a uma arte, uma técnica, circunscrevendo o campo amplo do engano. Os mágicos, portanto, são artífices do engano e da fraude. Tal associação fortalece a participação dessas personagens nas narrativas como concorrentes dos cristãos no convencimento de fiéis. Entretanto, enquanto a agência dos cristãos se justifica com base em demonstrações concretas por meios de milagres, os feitos dos mágicos figuram como mecanismos de distorção da percepção, conduzindo o público ao erro, ao engano e ao desvio do caminho da palavra. O universo da magia é o da manipulação, portanto. As artes mágicas, assim, não se definem por uma especificação de seus meios, como demonstra a ausência de um vocabulário específico de definição da natureza dos atos. A coerência das artes mágicas encontra-se em seu escopo marcado pelo vício, pela intenção falseadora e pela fraude nos prodígios. Desse modo, o termo é mobilizado em uma ampla gama de situações nos quais o tom acusatório se faz

¹⁰⁴ FARIA, Ernesto (Org). *Dicionário escolar latino-português*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962, p. 574.

¹⁰⁵ Segundo Niermeyer, “to product by delusion” ou “to deceive”. Ver. NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis...* *Op. cit.*, p. 509.

presente, marcando as adversidades entre os agentes cristãos e mágicos. A imprecisão quanto à natureza dos atos mágicos é precisamente o que amplia seus usos, uma vez que permite sua extensão a atos diversos, taxados de mágicos exatamente pelas associações vis às quais os termos se relacionam, a saber, sua natureza perniciosa e falsa.

Apesar do uso amplo e do tom polêmico, a narrativa também incorpora embates nos quais ritos são postos em práticas em situações concretas. Os casos de magia se apresentam desde o drama da ressurreição dos mortos até à mudança de aparência física: o que une os atos é sua finalidade maléfica, na medida em que tais atos se apresentam em confronto à potência dos milagres e eloquência cristãos. Assim, o léxico do engano, da ilusão e do malefício pode ser visto como uma chave de compreensão das situações variadas nas quais o universo mágico é apresentado. Dito de outro modo: a magia não se define somente pela natureza dos atos prodigiosos de quem a pratica, mas pela moralidade que orienta tais práticas.¹⁰⁶

Alguns termos comumente relacionados ao universo da magia em geral têm pouca ou mesmo nenhuma utilização na mesma frase que *magicus*. *Incantatio* é poucas vezes utilizado na *Legenda* e, assim como *carmen*, nunca é usado em associação direta com mágico. Outra palavra muito comum para qualificar feitiços ou ações mágicas, procedente de uma categoria jurídica formulada no período da Antiguidade romana, é *maleficium*¹⁰⁷, a qual, no entanto tem somente 13 entradas em toda a *Legenda*, enquanto o lema *magicus* é presente 34 vezes. Por outro lado, *ars* predomina. Cerca de 46% das vezes em que o termo é empregado seu uso ocorre na mesma frase que *magicus*. As chamadas “artes mágicas”, com efeito, tem usos frequentes em polêmicas cristãs.¹⁰⁸ Além disso, figura também de maneira abrangente para uma série de particularidades que podem ser atribuídas. Como argumentamos anteriormente, sua mobilização pode abarcar uma série de práticas que seriam definidas com o uso de termos mais precisos. Na *Legenda Aurea* esses termos, geralmente utilizados como qualificativos ou sinônimos, não são empregados com frequência. O termo *ars*, portanto, é chave para o entendimento do papel na magia no documento, contribuindo para a tópica de desqualificação da magia.

¹⁰⁶ No capítulo seguinte, discutiremos como se dá a diferenciação nos momentos da narrativa nos quais o universo mágico é confrontado com o cristão.

¹⁰⁷ SILVA, G. V. *Reis... Op. cit.*, p. 238-255.

¹⁰⁸ PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1978, p. 17.

2.3. A magia e a face polêmica do texto.

A escolha das palavras não deve passar por uma limitação de vocabulário por parte de Jacopo - dada a presença dos termos supracitados em outras fontes e mesmo pela influência de algumas destas na obra do frade -, mas pela preferência dada a um ou outro termo em momentos precisos do texto. Nesse contexto, chegamos a uma questão importante: a tipologia dos escritos que influenciaram a *Legenda*. Néri de Almeida aponta que o documento “reflete” uma parte significativa das ideias eclesiásticas sobre magia, considerada como um fenômeno amplo, mas de unidade maléfica.

Apesar da multiplicidade de termos que aparecem na obra definindo eventos mágicos (*verbis maleficae, verbis magicis, caminibus, phantasma, phantastice, deludi, artes magicas, artibus agnoscit, mago, magorum praestigia, magam, magia, incantatori, incantatum, incantationes, maleficium, maleficus, judaei malefici, secretorum ininspectores, aruspex, pseudoprofeta, illusor, mulierculam, judaeum e sapiens*) estes são empregados de forma equivalente, sendo comum a utilização de vários deles em um mesmo episódio e aplicados às mesmas circunstâncias e personagens. Embora os termos mais frequentes sejam *mago, artes magicas, maleficium e maleficus*, estes são aplicados indistintamente a magos e cristãos acusados de magia, bem como podem aparecer juntos em um mesmo texto como sinônimos, denominando atos e situações similares. Artes mágicas, malefício, encantamento, ilusionismo e adivinhação encontram-se no grupo comum das habilidades do mago.¹⁰⁹

A historiadora identificou nos usos desses termos uma visão eclesiástica que trata a magia como algo maléfico. Haja vista que o tema da magia mobilizou a opinião e os estudos de diversas personagens importantes na história do cristianismo, devemos ter em mente que embora exista sim um campo comum de significações e elementos associados à magia pela tradição cristã, a natureza dos documentos produzidos, como tratados teológicos e *exempla*, por exemplo, trazem nuances importantes para a construção da figura do mágico e da magia, uma vez que os modos de enunciação característicos de cada documento mobilizam elementos e dispositivos distintos entre si, mesmo se se trata de um tema comum. Em outras palavras: o lugar que a magia ocupa nesses diferentes escritos é diferente, apesar de elementos comuns de representação desta serem presentes.

Há uma ampla discussão acerca da natureza arcaizante ou moderna da *Legenda Aurea*. O trabalho de Igor Teixeira busca relações possíveis entre a escrita da compilação hagiográfica e da Suma Teológica de Tomás de Aquino.¹¹⁰ Valério Ferrua e Jacques Verger apontam que existiam duas tendências no interior da Ordem dos Pregadores no século XIII: a

¹⁰⁹ SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização... *Op. cit.*, p. 335-336.

¹¹⁰ Cf. TEIXEIRA, I. S. A *encruzilhada*... *Op. cit.*

escolástica e a voltada à pregação.¹¹¹ Essa diferença poderia ser vislumbrada a partir das preocupações desses autores com seus escritos, ou seja, com o direcionamento de sua produção, as referências presentes e seus modos de utilização. Alberto Magno e Tomás de Aquino comporiam o grupo dos eruditos, enquanto Jacopo faria parte do segundo. A base da formação destes, nos *studia* não deve ter sido substantivamente diferente inicialmente. Posteriormente, entretanto, fora clara a diferença nos caminhos. Jacopo tornou-se um reconhecido sermoneiro,¹¹² enquanto Tomás de Aquino consolidou-se como um teólogo importante da construção da Escolástica.

O tema da magia é comum aos dois, mas foi por eles abordado com diferentes ênfases. Alain Boureau identifica em Tomás de Aquino uma virada demonológica que acompanha o movimento do século XIII na condenação em relação à magia e ao posterior fenômeno da bruxaria.¹¹³ Segundo Sebastião Giralt, teólogos como o frade Alberto Magno (1193-1280) – um dos mestres de Tomás – e Guilherme de Auvérnia (1180–1249) já se lançavam a reflexões sobre propriedades ocultas, forças demoníacas e, como corolário, a magia. Esses teólogos e filósofos naturais – especialmente os ligados a Universidade de Paris – se preocuparam em distinguir entre dois tipos de magia de tradição escrita: a primeira forma estaria em harmonia com a religião e com a “ciência”,¹¹⁴ sendo chamada de “magia natural”; a outra era denominada necromancia: a magia ritual, cerimonial ou destinativa, dirigida ao domínio de espíritos, geralmente associados aos demônios pelos escolásticos, com a intenção de servir-se de seus poderes. A primeira se aproximava da “ciência” por buscar desvendar a origem oculta do conhecimento racional da natureza. A segunda se aproximaria mais da religião, entretanto, de maneira nociva, por pretender obter ajuda de seres sobrenaturais por meio de ritos, sendo combatida.¹¹⁵

A preocupação dos escolásticos no campo da Teologia e da Filosofia Natural, portanto, parte de um esforço presente entre os estudiosos de distinguir as boas e más práticas ou conhecimentos, dada a ampla circulação de textos ligados aos saberes greco-árabes no

¹¹¹ FERRUA, Valerio. Istanze e antitesi dell'ordo praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze. . In: GUIDETTI, S. B (Org.). *Il paradiso... Op. cit.*; VERGER, Jacques. Introduction. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Sainteté... Op. cit.*

¹¹² MIATELLO, A. L P. Iacopo de Varagine... *Op. cit.*, p. 113.

¹¹³ BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

¹¹⁴ A palavra ciência (*scientia*) tinha dois significados distintos na Idade Média. O primeiro dizia respeito a um conhecimento intelectual, ou racional, sobre algum objeto; também poderia significar o conhecimento que é objeto de disciplina escolar ou de um esforço sistemático; para Tomás de Aquino havia dois tipos de ciência: um se referia a objetos comuns do intelecto humano, como a geometria ou a aritmética; o outro tinha um caráter procedente de um princípio superior, divino que não se pode encontrar com a facilidade do outro procedimento: é a teologia, este princípio. Cf. ALMEIDA, Átila Augusto Vilar de. *A crença... Op. cit.* p. 19.

¹¹⁵ GIRALT, Sebastião. *Magia... Op. cit.*, p. 17.

ocidente latino a partir do século XII. A “reconquista”, a renovação de contatos com o Oriente bizantino, as cruzadas, colocaram o Ocidente em contato estreito com as tradições helênica e árabe. Nesse contexto, as escolas catedráticas e as Universidades passaram a organizar com mais rigor seus saberes, afetando a filosofia, a medicina, a astronomia, bem como a astrologia e alquimia.¹¹⁶

Era uma preocupação constante, portanto, não só para os ambientes escolásticos, a distinção entre os bons ou maus saberes. Este período fora marcado pela inflexão nas reflexões sobre diversos temas, entre eles a magia, que passou a ser nuançada pelos intelectuais no seio da instituição que a combatia. Esse debate relaciona-se também aos frades pregadores, na medida em que estes construíram uma rede de estudos vinculada inclusive às universidades. Os mestres de Paris, em sua querela com os professores mendicantes, não aprovavam a independência dos frades, seus apelos por dispensas papais e privilégios, bem como sua indiferença pelas preocupações locais dos clérigos de Paris. O ponto gerador de conflito entre eles foi, inclusive, a ativa e constante presença dos pregadores no âmbito universitário.¹¹⁷ Ademais, essa questão contribui para corroborar a hipótese segundo a qual Jacopo optou por um caminho de escrita distinto do escolástico. Essa escolha se torna evidente no modo de representação da magia operado na *Legenda Aurea*.

Durante o século XIII, os Capítulos da Ordem discutiram diversas questões acerca da instrução dos frades. Debates importantes, nesse sentido, trataram da proibição do ensino das artes seculares. A preocupação com circulação de saberes referentes à filosofia natural e à metafísica – como a Física de Aristóteles¹¹⁸ – são eixos importantes nesse debate. Já em 1215, em Paris, há uma indicação para que se permita a leitura de obras do filósofo grego acerca da lógica, mas não sobre os dois tópicos supracitados. Ainda em 1258, em Viterbo, existem deliberações que proibiam o estudo de disciplinas componentes do *quadrivium*, como a Astronomia, ordem reforçada pelos frades lombardos que se reuniram em Bolonha em 1262.¹¹⁹ A hipótese de Fortes é a de que estas atitudes, no seio da Ordem, – inclusive alvo de controvérsia por membros como Alberto Magno, defensor do estudo, por exemplo, das obras de Aristóteles – atuavam no sentido de “conter, modelar, limitar, controlar, enfim, uma

¹¹⁶ CARDINI, Franco. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península, 1982, p. 34.

¹¹⁷ FORTES, Carolina Coelho. “*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Pregadores do século XIII. 2011. 370 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 30.

¹¹⁸ FERRUA, Valerio. *Istanze... Op. cit.*, p. 36.

¹¹⁹ FORTES, C. C. “Que ninguém estude Artes ou qualquer doutrina gentílica...”: a censura como instrumento de construção da identidade dominicana no século XIII. *Acta Scientiarum*. Education (Online), v. 36, p. 29-35, 2014, p. 31-32.

identidade marcada pela erudição ortodoxa, pelos estudos ‘corretos’¹²⁰. Por outro lado, a ala escolástica desenvolvia reflexões com outros escopos e a partir de demandas intelectuais diversas.

Assim, nos ambientes escolásticos daquele período pode se desenvolver um debate entre o caráter negativo da magia, ainda vinculado ao pensamento de Isidoro de Sevilha e Agostinho de Hipona, e a possibilidade de usos não maléficos, surgida naquele contexto marcado pelo aparecimento de outras referências textuais e, portanto, de novas perspectivas. Se esse período consolidou uma sociedade persecutória, nos termos de Robert I. Moore¹²¹, bem como o desenvolvimento da demonologia, que mais tarde teria forte influência intelectual no período de caça às bruxas, como pensou Boureau¹²², o fez ao distinguir algo de útil no que antes era condenável, desenvolvendo reflexões sobre campos hoje identificados como a física, a química e a astronomia.

Na *Legenda Aurea*, entretanto, as reflexões da Teologia acerca da magia que se desenvolviam desde os fins do século XII, embora conhecidas, eram presentes com outra ênfase, ligada a ideias exemplares e moralizantes, portanto, com apelo mais “ilustrativo” de conflitos. As figurações ali presentes apontavam para um passado romano, para um cristianismo em vias de afirmação e universalização. Como pudemos ver, o engano e a ilusão predominavam. Entretanto mesmo as preocupações dos escolásticos eram pautadas em relação às tradições antigas de se pensar magia no cristianismo. Delas provinham as condenações, de ordem teológica, mas que conservavam também invectivas comuns na argumentação contra a magia. Os *exempla* eram marcados por um tipo de narrativa bastante distinta das elaborações da Escolástica ou da Patrística. A partir do século XII e especialmente no XIII, entretanto, as preocupações com a necromancia entre os clérigos, representados como feiticeiros instruídos, aos quais eram dedicadas narrativas que serviriam de base para sermões acerca de seu perigo, foram se tornando mais comuns; segundo Rider, havia uma tendência à incorporação de problemas contemporâneos nessas historietas do século XIII.¹²³ Entretanto, havia algo dos *exempla* na produção de Jacopo, cujas narrativas se passavam em períodos antigos.¹²⁴ A escolha do autor na apresentação dessas situações nos permite acreditar que os problemas da magia servem a outro caminho, que não o das conjecturas acerca do

¹²⁰ Ibidem, p. 32.

¹²¹ MOORE, R. I. *The formation of persecution society: authority and deviance in Western Europe, 950- 1250*. Segunda Edição. Melbourne: Blackwell Publishing, 2007.

¹²² BOUREAU, Alain. *Satã... Op. cit.*

¹²³ RIDER, C. *Magia e... Op. cit.*, p. 148.

¹²⁴ Ibidem, p. 167.

funcionamento da natureza ou mesmo dos usos clericais de tais artes, a despeito da incorporação desse debate voltado à sua face moralizadora.

Néri de Almeida argumentou que na coletânea do frade há muitos elementos da visão eclesiástica acerca da magia. Entretanto, os cenários nos quais se passam os conflitos entre cristãos e mágicos remetem ao período antigo, relacionado à perseguição da comunidade cristã por inimigos em vias de destruí-la. O porquê da escolha do autor em narrar o universo mágico a partir de imagens que se passam na antiguidade, envolvendo polêmicas e perseguição ao cristianismo, é importante para pensar o escopo da produção de sentidos presentes na *Legenda Aurea*. Jacopo vê no passado um terreno fértil para colocar problemas contemporâneos ao seu documento na medida em que direciona o sentido para a questão geral da heterodoxia, bem como os perigos aos quais podem conduzir a comunidade personagens marcados pela malícia e pela intenção enganadora, como os mágicos. A Igreja cristã, portanto, tem nos frades pregadores os protagonistas de um embate em defesa da comunidade. Nesse sentido, estes atuam como guias espirituais e defensores da comunidade, motivo pelo qual devem estar em alto valor para os fiéis. A posição da Igreja em relação aos poderes civis¹²⁵ é um exemplo importante desse movimento de legitimação, ao marcar a submissão do segundo ao primeiro, por exemplo; a associação dos frades aos padres do deserto, como notou Boureau é outro elemento relevante.¹²⁶ Nesse mesmo sentido a representação da magia nos *exempla* que se passa em tempos recuados carrega um significado: atrela um drama do passado – a necessidade de defesa da comunidade frente à perseguição e ao caminho do desvio da verdade – ao presente, ao mesmo tempo em que aponta os protagonistas desse combate naquele momento.

Mesmo tendo, a respeito da magia, uma base comum às reflexões teológicas, esses *exempla* têm uma finalidade de caráter moralizante, cujas histórias ilustram confrontos entre personagens de diferentes universos, marcados pela pouca potência frente ao cristianismo. A dimensão do engano como carga semântica constitutiva da magia no documento aponta para uma tradição discursiva que remonta ao Novo Testamento, no qual “a magia desvia-se da inquirição a seres do Além para o ilusionismo, o engodo, a malícia e o demoníaco”.¹²⁷

O período da Antiguidade no qual a comunidade cristã erige suas bases é presente na *Legenda Aurea* com muita frequência na justa medida em que dá suporte à tentativa de Jacopo de criar um nexos entre a resistência do cristianismo contra seus inimigos àquele tempo e os

¹²⁵ BOUREAU, Alain. *La Légende...* *Op. cit.*, p. 61-62.

¹²⁶ Cf. BOUREAU, Alain. *No coração da...* *Op. cit.*

¹²⁷ SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização...* *Op. cit.*, p. 293.

dramas contemporâneos. Através de uma atualização semântica de vocábulos antigos, o autor promove uma série de ideias, entre as quais a ideia de magia presente do Novo Testamento, mais precisamente nos evangelhos apostólicos que tratam da expansão da Igreja a despeito da perseguição romana.

As referências bíblicas presentes na *Legenda*, predominantemente neotestamentárias, se inserem em uma tradição discursiva em relação à magia que extrapola as produções propriamente cristãs. Vernon Robbins chamou atenção para a possibilidade de uma leitura dos escritos bíblicos a partir de uma perspectiva que não considere somente sua construção a partir do arcabouço “histórico-crítico”, que procura nesses textos confirmações de contextos históricos. Essa abordagem limita o interesse pela análise do discurso escrito, vendo no Novo Testamento, por exemplo, apenas um “documento” para o qual o interesse é deslocado ao exterior, e não para o que o texto carrega internamente na condição marcada, também, por dispositivos de linguagem que buscam criar efeitos no ouvinte/leitor.¹²⁸

As historietas que tratam da magia na *Legenda Aurea*, portanto, são marcadas por discursos que se referem ao período de afirmação da comunidade cristã. Esta afirmação se baseia em uma série de disputas em relação à legitimidade de saberes e práticas do cristianismo. O movimento de condenação do paganismo operado desde o chamado cristianismo primitivo ou apostólico desdobrou-se por muito tempo, tendo ecos nos escritos da Patrística, em sua tentativa de definição da verdadeira doutrina. Ao ter em um passado de afirmação do cristianismo um cenário predominante para as narrativas nas quais os atos mágicos se chocam com os cristãos, a *Legenda Aurea* opera a partir de dramas ali figurados, ou seja, o embate entre cristãos perseguidos por pagãos e por representantes do poder temporal. O confronto com os mágicos é uma das facetas de um discurso que louva a resistência da “verdadeira religião” frente aos inimigos da comunidade.

Franco Cardini¹²⁹ aponta duas tendências de construção da magia na Europa medieval, cujas raízes são bíblicas e greco-romanas. Segundo este, a primeira proíbe o que é escrito na tradução latina como *carmina*, *incantationes*, *maleficia*; também condena os *arioli* e os *incantatores*. Ela proíbe, também, toda forma de investigação do futuro e de interrogação dos mortos, como se vê no episódio do rei Saul e da *pithonissa* de Endor. Os gregos e romanos adotaram outra postura: a cultura clássica ofereceu narrativas que bem poderiam ser

¹²⁸ ROBBINS, Vernon. *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, society and ideology*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996, p. 15.

¹²⁹ CARDINI, Franco. Magia e Bruxaria na Idade Média e no Renascimento. *Psicologia USP*, v. 7, n. 1/2, 1996.

interpretadas, a partir do quadro fenomenológico, como bruxaria, identificadas nos *carmen* ou *cantus*, que quer dizer fórmula mágica ou apenas *maleficium*, mal feito ou crime.

Os diversos escritos do período do cristianismo primitivo e, posteriormente, da Patrística, afirmam-se a partir de elementos que já haviam sido construídos acerca dos mágicos. A figura do mágico, portanto, é construída a partir de estereótipos. Edward Peters identificou a abundância da figura do mágico (*magus*) na Antiguidade e na Idade Média como foco de construções discursivas polêmicas, percebendo sua importância também para a Teologia, desde as formulações do período da Patrística.¹³⁰

As descrições sobre a magia menos preocupadas com discussões filosóficas e teológicas aplicadas, ou seja, as crônicas, histórias e *exempla* medievais, ainda que não buscassem discutir tais questões em profundidade, tinham raízes que remontavam, de igual modo, ao contexto de afirmação do cristianismo na Antiguidade, no período Neotestamentário e Patrístico. Assim, tanto os discursos de inclusão quanto os discursos de exclusão produzidos ao se falar em magia tinham, no período medieval, uma raiz comum: a polêmica e o embate entre o cristianismo e os antagonistas mágicos em disputas pela afirmação de suas ideias frente às comunidades.

No entanto, a apropriação dos escritos cristãos preservava fundamentalmente a dimensão polêmica da discussão, voltada à desqualificação dessas personagens – os mágicos – por meio de acusação de malefício e de fraude. É importante ressaltar que a polêmica quanto à magia acompanha à discussão propriamente teológica sobre o tema,¹³¹ mas a tipologia dos documentos como os *exempla* se distingue por tópicos – ou estereótipos – que exploram a contraposição de valores entre os personagens louvados – os cristãos – e seus inimigos, entre os quais os mágicos; buscam ilustrar verdades morais. Por outro lado, conforme aponta Kahlos, os próprios pais da Igreja, ao discutirem sobre essas questões, apropriavam-se de métodos polêmicos, uma vez envoltos nessas discussões para afirmar sua diferença frente ao outro,¹³² mas desenvolviam argumentos com maior rigor teológico, discutindo questões relativas às propriedades especiais dos objetos, à distinção entre forças sobrenaturais e

¹³⁰ PETERS, E. *The magician... Op. cit.*, p. XVI.

¹³¹ Cf. KIECKHEFER, Richard. *A Magia... Op. cit.*, p. 70-71.

¹³² Ver por exemplo: KAHLOS, M. *Op. cit.*, p. 155. Outro exemplo é o da intenção de Agostinho ao escrever *A Cidade de Deus*, buscando responder a alegação dos pagãos de que os cristãos haviam contribuído para a queda do Império Romano; em diversos momentos associa suas crenças à magia. Sobre o ataque de Agostinho ao paganismo e sua associação à magia ver LEMOS, M. S. O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus. 2017. 203f. *Dissertação (Mestrado)* – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004, p. 93. Para um exemplo do argumento deste em relação à magia Cf. AGOSTINHO. *A Cidade de de Deus*. vol. 1. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 753-755.

naturais, bem como seus efeitos e assim por diante.¹³³ A Teologia no século XIII, de igual modo, buscava distinguir, também, a polêmica acusatória da positividade da magia natural.¹³⁴

Na *Legenda Aurea*, portanto, pensamos encontrar a tendência narrativa de explorar a dimensão presente na literatura adversa, marcada por tópicos que exploram a dimensão enganosa do mágico no conflito com o cristão, criando uma imagem perniciososa do universo da magia. Tal imagem negativa é negada por Jacopo, ao tratar do nascimento de Jesus, no capítulo da Epifania, mediante o esforço de delimitar a agência dos magos no universo da predição e gerar uma imagem de submissão ao cristianismo. A predominância, entretanto, continua a ser a do malefício. Nesse sentido, mesmo a discussão de Jacopo acerca de questões sobre potência de prodígios e sua relação com a natureza se encaminha para a moralidade. Na única passagem em que a dimensão das “virtudes naturais que existem nas coisas” surge como tema, é precisamente para admoestar o leitor que a realização dos prodígios não é apanágio dos virtuosos, mas é também presente no mundo maléfico.

No entanto, realizar milagres não é consequência de ter o Espírito Santo, porque, segundo Gregório: "Os milagres não tornam o homem santo, revelam-no". Fazer milagres não é prova de ter o Espírito Santo, já que mesmo pessoas más alegam fazer milagres, dizendo: "Senhor, não profetizamos em seu nome? etc.". De fato, Deus faz milagres por causa de sua autoridade, os anjos da inferioridade da matéria, os demônios das virtudes naturais que residem nas coisas, os mágicos (*magi*) de contratos secretos com os demônios, os bons cristãos da sua manifesta justiça, os maus cristãos da sua aparente justiça.¹³⁵

A discussão sobre as questões do campo da teologia em diálogo com filosofia natural acerca de feitos prodigiosos e sua relação com o mundo material, assim, não é desconhecida a Jacopo. A passagem acima - retirada de um dos capítulos voltados à discussão doutrinal e teológica mais aplicada, *De Emissione Spiritus Sancti* - segundo as notas críticas da edição francesa da *Legenda Aurea*, dialoga diretamente com questões postas por Santo Agostinho e Tomás de Aquino acerca das potências.¹³⁶ No documento, portanto, a ênfase das

¹³³ Cf. WARD, Benedicta. *Miracles...* *Op. cit.*, p. 9-10.

¹³⁴ Sobre o debate acerca no campo da teologia e filosofia natural ver GIRALT, Sebastià. *Magia y ciencia...* *Op. Cit.*; ver também THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science*. During the first thirteen centuries of our era. v. I. Nova Iorque: Columbia University Press, 1923.

¹³⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda Aurea. Vidas de Santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003, p. 445. Em latim: “*Non tamen consequens est ut quicumque habet spiritum sanctum faciat miracula, quoniam, sicut Gregorius ait, miracula hominem sanctum non faciunt, sed ostendunt, nec quicumque facit miracula habet spiritum sanctum, quoniam et mali asserunt se fecisse miracula dicentes: “Domine, domine, nonne in nomine tuo prophetauimus etc.” Deus enim facit miracula per auctoritatem, angeli per materie habilitationem, demones per uirtutes naturales rebus insitas, magi per occultos contractus cum demonibus, boni christiani per publicam iustitiam, mali christiani per signa publice iustitie*”. Cf. Iacopo da Varazze *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998, p. 499-500.

¹³⁶ Cf. VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004, p. 1245.

representações enfatiza precisamente a distinção moral dos atores dos supostos milagres, opondo intenções vis e virtuosas. Tal escolha, pensamos, relaciona-se a importância da força da polêmica na retórica do antagonismo, que ocupa um lugar central na promoção das ideias virtuosas e do protagonismo dos santos na proteção da comunidade cristã frente aos perigos iminentes. Os *exempla* na *Legenda Aurea*, concentrados em narrativas que se passam em tempos recuados, mobilizam dramas antigos e os assimilam a preocupações contemporâneas, ligando passado e presente pela necessidade de afirmação e proteção. A polêmica da magia nessas hagiografias, assim, mobiliza a discussão sobre as potências para reforçar questões do âmbito moral. Portanto, o vocabulário da fraude, embora se manifeste com relevância na desqualificação dos atos, tem na definição de sua intenção um ponto capital para distinção entre os bons e maus.

O vocabulário ligado ao *magus* e ao *magicus*, na *Legenda Aurea*, nos permite confirmar a predominância de sentidos polêmicos no texto. A palavra de maior predominância é *Ars*, a qual, como vimos, aponta para uma técnica. O ponto chave, pensamos, é que o substantivo qualificado por *magicus* pode ser mobilizado em muitos momentos. Seus usos dizem respeito a uma série de práticas distintas. Discutimos acima a implicação “genérica” do vocabulário para a magia na *Legenda Aurea*. O universo do *magicus* é marcado justamente por uma palavra que pode ter usos plurais: as artes mágicas não especificam atos, como, por exemplo, os *carmina*. Essa pluralidade de aplicações possíveis do termo *magicus* dá-se, em nossa hipótese, em associação à função retórica da magia nos *exempla*, fundamentalmente: a da deslegitimação das virtudes dos magos e da magia, ou, dito de outra forma, a exposição do vício desses magos e de seu universo. Portanto, é necessária uma análise que relacione a semântica à retórica, como veremos a seguir.

Nesse sentido, pensamos que a expressão “artes mágicas” configura-se como uma sentença genérica para a qual se pode fazer convergir diversos significados relacionados ao universo da magia, a depender do escopo dos escritos. Os significados derivam de uma experiência presente anteriormente, no período de afirmação do cristianismo, e que são retomados como palco dos episódios contidos nos *exempla* da *Legenda*. A face polêmica do termo do termo implica em seu uso como um dispositivo de desqualificação. Assim, a existência de figuras mobilizadas de maneiras diversas, a partir do escopo do autor, leva-nos a entender a magia na *Legenda Aurea* a partir de sua dimensão retórico-discursiva.

A ideia de que as tradições narrativas têm um papel importante em processos sociais nos faz refletir sobre seu peso na construção de figuras e do próprio conceito de magia. Apesar de buscar uma tipologia universal para a magia, Marcel Mauss teceu importantes

reflexões sobre sua interação com a sociedade. Segundo este, de modo geral o mágico se define, mesmo sem levar em conta a própria qualidade mágica, por uma condição distinta no interior da sociedade que os rotula como tais.¹³⁷ A constante repetição de contos e lendas criaria, assim, um estado de expectativa e temor que poderia produzir “ilusões” e conduzir atos. Enquanto os poderes do sacerdote se definiriam imediatamente pela religião, a imagem do mágico se produziria fora da magia, uma vez que era construída pelo “dizer” sobre ele.

Assim, pensamos que a magia deve ser concebida como uma formação discursiva,¹³⁸ e não como um conceito fechado em seu sentido, dada a variação de usos a depender das situações e intenções. Desse modo, apesar de entendermos que existe um universo de significantes acerca do objeto magia na tradição cristã, determinadas figurações são mobilizadas em usos polêmicos de maneiras distintas, por exemplo, das reflexões de ordem teológica. Acerca da concepção de magia como formação discursiva, corroboramos a reflexão de Kimberly B. Stratton, uma historiadora da Antiguidade que reflete acerca de sua definição.

Em resposta ao debate semântico em torno do termo magia, portanto, eu proponho que magia é melhor entendida como formação discursiva – o corpo de conhecimento socialmente construído que é imbricado e dá suporte à sistemas de poder. O que rotula a magia é arbitrário e depende da sociedade em questão. Uma vez que o rótulo é fixado, no entanto, ele permite que certas práticas se tornem mágicas em virtude de serem consideradas como tais pelos membros da sociedade. Magia se torna real em virtude de ser concebida.¹³⁹

Desse modo, a magia se torna uma palavra de definição variável e usos distintos, muitas vezes mobilizados para jogos de poder e dominação. Assim, a autora acredita resolver um problema relacionado aos usos descritivos do termo, além de fornecer uma resposta a quem procura uma categoria heurística. O termo carrega consigo uma carga de detração desde seus primeiros usos e isso se faz ecoar em muitas das produções germinadas no cristianismo. A magia é mobilizada de diferentes formas não só em perspectiva sincrônica, mas também diacrônica, de acordo com o tipo de documento analisado. Assim, partindo da compreensão ampla de magia como uma formação discursiva que tem uma pluralidade de ramos de utilização, seguimos as ideias de M. Kahlos segundo o qual é imperativo que as acusações

¹³⁷ MAUSS, Marcel. *Op. cit.*, p. 68.

¹³⁸ Uma formação discursiva diz respeito a um conjunto de enunciados praticados com regularidade. Ver FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 23-45.

¹³⁹ “In response to the semantic debate over the term magic therefore, I propose that magic is best understood as discursive formation – a socially constructed body of knowledge that is enmeshed in and supports systems of power. What gets labelled magic is arbitrary and depends upon the society in question. Once the label is affixed, however, it enables certain practices to *become* magic by virtue of being regarded as such by members of the society. Magic become real by virtue of being conceived”. Cf. STRATTON, K. B. *Magic Discourse in the Ancient World*. In: Michael Stausberg; Bernd-Christian Otto (orgs.). *Defining Magic: a reader*. London: Equinox Publishing, p. 243-254, 2012, p. 246-247. Tradução livre.

relacionadas à magia sejam vistas no contexto de elaborações retóricas permeadas pela rivalidade entre especialistas do ritual,¹⁴⁰ em uma disputa de poder pela afirmação de crenças e práticas lícitas em relação às ilícitas, indesejáveis.

Carolina Fortes argumenta que durante o processo de institucionalização da Ordem dos Pregadores fora vetada a leitura de obras pagãs, o que deveria ser sanado pela leitura extensiva da Bíblia e das grandes obras cristãs, uma vez que cultura que florescia nos *studia* deveria responder aos desafios do mundo de então, fornecendo alternativas às formas religiosas desviantes.¹⁴¹ Nesse contexto, a necessidade da pregação fazia com que o saber da retórica fosse importante para os frades, dada a exigência do domínio da palavra. Assim, havia um estímulo pelas chamadas *disputationes*¹⁴², que tinham na argumentação e no debate com o contraditório seu escopo. Os *lectores*, bem como seus alunos, deveriam estar aptos a lidar com as situações de debate. Mesmo que os professores da Ordem sejam impedidos de exercer a atividade predicante diretamente, seus alunos eram formados em contato com estas situações, sendo, estes ligados ao mundo da pregação. O debate público, portanto, era prática corrente da educação ainda no convento.¹⁴³

Nesse sentido, pensar a retórica como um elemento fundamental de formação dos frades significa também refletir sobre seu papel na composição de seus registros escritos. A magia, ao ser representada na *Legenda Aurea* a partir de dispositivos discursivos ligados à desqualificação de adversários dos cristãos, constitui-se a partir de mecanismos elaborados segundo a formação retórica. Mais do que isso, esses modos de enunciação, tendo como característica facilitar o entendimento dos ouvintes/leitores, mobilizam argumentos que funcionam como “peças soltas, passíveis de serem recombinadas”¹⁴⁴, segundo a colocação de Luiz Costa Lima. Tal elemento da retórica denominou-se *loci communes* - expressão desgastada – ou *topos*, correspondente grego da expressão. Nesse sentido, propomos investigar no capítulo seguinte as figurações da magia na narrativa a partir de suas relações

¹⁴⁰ KAHLOS, M. The Early Church. In *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*. David J. Collins, S. J (ed.), p. 148–82. Cambridge: Cambridge University Press, p. 148-182, 2015, p. 149.

¹⁴¹ FORTES, C. C. “*Societas...* *Op. cit.*, p. 29.

¹⁴² Segundo Dominique Iagna-Prat, a *disputatio*, presente nas novas escolas urbanas ainda no século XII, teria se tornado “uma arte do combate de palavras de modalidades bem regulamentadas”. Cf. IAGNA-PRAT, Dominique. A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (Org.). *Inventar...* *Op. cit.*, p. 92-93.

¹⁴³ FORTES, C. C.. O ratio studiorum da Ordem dos Pregadores no século XIII: considerações sobre a relação entre identidade e educação. *Acta Scientiarum*. Education (Online), v. 33, p. 77-87, 2011, p. 81-82.

¹⁴⁴ LIMA, Luiz Costa. Sérgio Buarque de Holanda: Visão do Paraíso. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p.42-43, 2002, p. 48.

com a construção retórica, identificando seus usos, funções e significados do texto a partir da tópica em suas relações com a polêmica.

Segundo nosso levantamento semântico, portanto, chegamos a conclusões acerca do significado predominante da magia na *Legenda Aurea*, quais sejam, os ligados ao engano e à ilusão associados a um quadro moralmente corrompido pelas atitudes vis. Apresentamos a tradição polêmica da qual deriva esse significado, marcado pela predominância do vocabulário ligado ao universo pernicioso. A escolha de Jacopo, assim, indica que apesar de seu conhecimento de questões comuns à teologia e à filosofia natural – como a questão das virtudes ocultas – e acerca da magia natural, há uma escolha pela dimensão da oposição entre vícios e virtudes, que será trabalhada narrativamente na figuração dos conflitos.

Identificamos nas figurações apresentadas na *Legenda* um elemento fundamental de sua construção: a natureza polêmica que subjaz aos textos cristãos. Desse modo, apontamos para a natureza variável dos discursos de acordo com a intenção dos agentes envolvidos em suas elaborações. Por fim, pensamos que um complemento eficiente à nossa análise semântica para o entendimento pleno da magia na *Legenda Aurea* é sua dimensão retórica, a qual organiza as diversas situações postas nos discursos e narrativas presentes no texto. A magia, como tema polêmico, é apresentada a partir de tópicos que são aplicadas a situações segundo a conveniência ao autor. No capítulo seguinte, portanto, desenvolveremos os meandros da relação entre magia e retórica na *Legenda Aurea*.

Capítulo 3 - A Magia na *Legenda Aurea*: os lugares comuns de exclusão das artes mágicas nas narrativas hagiográficas cristãs.

1. A *Legenda Aurea* e a Retórica

No capítulo anterior buscamos compreender o modo como a semântica da magia se arranja em torno de constelações de termos que não fecham significados, mas os colocam em relação à magia de formas importantes para o entendimento de sua função no ordenamento do texto de Jacopo. Ou seja, a polissemia da magia se constitui em torno de polos. Tais significados, portanto, surgem em momentos distintos nas narrativas e operam efeitos diversos nas circunstâncias nos quais são presentes. A semântica, assim, nos mostra os efeitos da Gramática no texto, bem como a importância fundamental de sua observação nos estudos discursivos. A mobilização das palavras entre um polo e outro se dá em contextos específicos, nos quais a semântica da magia relaciona-se à narrativa, encontrando seu lugar precisamente onde há necessidade de elementos de reforço para a construção da história da salvação presente na *Legenda Aurea*. Nesse ponto, a Gramática entra em contato com outro componente do *trivium*: a Retórica. O uso pontual de termos inter-relacionados é aqui importante na medida em que sua confluência se dá a partir de protocolos ou dispositivos, que buscam aguçar os efeitos pretendidos no discurso de modo a impactar os leitores/ouvintes. A preocupação com a correta e efetiva expressão das formas de pensamento e de linguagem¹, que devem servir à finalidade do produtor de discurso constitui o sistema da Retórica.

A consciência da importância da linguagem na composição de sentidos e modos de construir visões de mundo, inaugurada, sobretudo, com o advento do Estruturalismo, reverberou nas humanidades de maneira potente: os historiadores passaram a se questionar acerca da natureza da documentação, pensando não somente a partir da dimensão historicista, que dissolve objetos em um universo do qual o texto seria subproduto puro e simples. Procurou-se, também, refletir acerca da relação e interação dos textos como objetos produtores de sentidos e realidades, como acontecimentos discursivos carregados de uma historicidade sem, no entanto, ser um puro reflexo de um tempo. Abordagens como as de Stephen Greenblatt são exemplos dessa nova de pensar a circulação de objetos culturais, como expressão e constituinte de determinadas normas e conflitos expressos em uma

¹ LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. 6ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011, p. 75.

determinada cultura.² Ao mesmo tempo, a preocupação com os objetos voltou-se também para sua forma, levando em consideração a natureza dos gêneros discursivos e suas implicações – inclusive a própria historiografia.³ A devida observação às formas presentes nos documentos, portanto, torna necessário o reconhecimento da historicidade de suas convenções, direcionamentos e usos. A escrita historiográfica, que não está imune a essas reflexões, tem na preocupação com a verossimilhança um atributo fundamental. Os objetos analisados pelos historiadores, do mesmo modo, carregam em suas formações elementos contínuos e descontínuos em relação às suas formas de escrita e pensamento, interagindo na construção de sentidos nos universos nos quais se situam e tendo condições de possibilidade de existência a partir de convenções precedentes.

A arte do discurso no mundo pré-moderno, nesse sentido, foi determinada por protocolos mais ou menos precisos que vigoraram no Ocidente até pelo menos o final do século XVIII, os quais prescreviam as formas de decoro na vida pública, mas também nos registros escritos. Esses modos de normatização eram prescritos pela Arte Retórica. Nesse sentido, uma breve explanação faz necessária sobre sua natureza. João Adolfo Hansen chama a atenção para a importância de seu uso como adjetivo,⁴ a exemplo do grego (*tékhne rhetoriké*) e do latim (*ars rhetorica*), no sentido de evitar a utilização da palavra como dotada de sentido fechado e acabado, “como saber ou objeto positivo que apenas espera reconhecimento”.⁵ Tal explanação é importante para demonstrar outra característica do sistema retórico: sua contingência. Portanto, desde já devemos ter em mente que a despeito de existirem preceitos, estes são invocados a títulos de orientações de tom genérico acerca do que deva ser um discurso bem feito, mais do que propriamente um conjunto de regras rígidas⁶ e sempre executadas da mesma maneira, o que inviabilizaria o desenvolvimento inventivo do gênero. Assim, podemos compreender a Instituição Retórica segundo David E. Wellbery: “como prática do discurso, como doutrina que codifica essa prática e como veículo da memória cultural”.⁷

² GREENBLATT, Stephen. O Novo Historicismo: Ressonância e Encantamento. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, 1991, p. 244-266.

³ WHITE, Hayden. Teoria literária e escrita da história. *Revista Estudos Históricas*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 21-48, jul. 1994. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1978>>. Acesso em: 09 Mar. 2019.

⁴ A despeito de considerarmos relevante a diferenciação entre Retórica como substantivo e adjetivo proposta por Hansen, utilizaremos ambos os termos (Retórica e Arte Retórica) por uma questão de estilo, o que não nos impede de levar em consideração as reflexões propostas pelo autor, desde que devidamente explicitadas.

⁵ HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 33, p. 11-46, 2013, p. 12.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ WELLBERY, D. E. *Neo-Retórica e Desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 15.

No ocidente, apesar de sua existência ser concebida anteriormente, a primeira obra a sistematizar a Arte Retórica é a de Aristóteles,⁸ cujo trabalho lançou as bases para sistematizações posteriores.⁹ No universo latino sua presença torna-se forte principalmente no período da Roma Republicana, e desdobra-se no período imperial. Nesse ínterim houve produção de materiais que organizavam os preceitos dessa arte em língua latina. Entre os séculos I a.C e I d.C foram produzidos alguns dos principais manuais de Retórica que estariam posteriormente presentes nas bibliotecas medievais, quais sejam, as obras de Marco Túlio Cícero (106–43 a.C), Quintiliano (35-96 d.C) e a de um anônimo cuja produção no período medieval fora atribuída à Cícero, o manual Retórica a Herênio (*Rhetorica ad Herennium*), escrito provavelmente entre os anos 82 e 86 a.C. Segundo Ernst Robert Curtius, os autores latinos foram as referências predominantes no medievo.¹⁰

Somente a partir do século XIII passam as circular com maior frequência e diversidade os escritos de Aristóteles sobre essa arte – e ainda assim com menor influência em relação aos demais, anteriormente presentes e copiados -, enquanto a obra de Quintiliano é alvo de controvérsia acerca de seu impacto.¹¹ De todo modo, os escritos de Cícero foram os que gozaram maior sucesso, direta ou indiretamente.¹² Entre os séculos XII e XIV, segundo Frances Yates, houve uma maior profusão de manuscritos copiados desses manuais. Foi ainda no século XII, segundo a autora, que se consolidou a associação entre dois escritos atribuídos a *Tullius*, o *De Inventione* e o *Ad Herennium*: o primeiro, mais antigo, era conhecido como Primeira Retórica (*Prima Rhetorica*) ou Antiga Retórica (*Rhetorica vetus*), enquanto o segundo ficara conhecido como Segunda Retórica (*Secunda Rhetorica*) ou Nova Retórica (*Nova Rhetorica*).¹³

É no *Ad Herennium*¹⁴ que encontramos, pela primeira vez, em latim, de maneira sintética a organização dos preceitos da Retórica, a qual seria presente nos estudos dessa

⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 2011.

⁹ Para um panorama do desenvolvimento do sistema retórico ver BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: _____. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 3-100; REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004; HERRICK, James. *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Nova Iorque: Routledge, 2016.

¹⁰ CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979, p. 74.

¹¹ CASTANHO, G. C. G. *ENTRE A ERMINDA E A CIDADE: solitários sociáveis e a construção de significados no século XII*. 2007. 194p. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007, p. 85.

¹² Monique Goulet afirma que o conhecimento retórico medieval pode ser descrito sem hesitação como Ciceroniano: Agostinho, depois Alcuíno e seus sucessores, todos baseados explicitamente em Cícero. Ver. GOULLET, Monique. *Écriture... Op. cit.*, p. 59.

¹³ YATES, Frances A. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 78.

¹⁴ Como referência, utilizamos a tradução brasileira. Ver. Anônimo. *Retórica a Herênio*. Tradução e Introdução por Ana Paula Celestino Faria e Adriano Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

técnica com constância. Nesse escrito, distinguem-se os três gêneros de causa: o demonstrativo, destinado ao elogio ou vitupério de determinada pessoa; o deliberativo, voltado às discussões, trata procurar os melhores meios de aconselhar e desaconselhar; o judiciário “contempla a controvérsia legal e comporta acusação pública ou reclamação em juízo com defesa”.¹⁵ O Pseudo-Cícero aponta também as cinco partes que deve conter um bom discurso: ter invenção, disposição, elocução, memória e pronúncia. Invenção é necessária para a descoberta de casos verdadeiros ou verossímeis que tornem a causa provável. A disposição trata da ordenação e distribuição dessas coisas, mostrando o que deve ser colocado em cada lugar. Elocução é a adequação de termos e sentenças à invenção, a fim de aperfeiçoar a recepção do público. A memória é a “firme apreensão, no ânimo, das coisas, das palavras e da disposição. Pronúncia é a moderação, com encanto, de voz, semblante e gesto”.¹⁶ Das cinco partes, as três primeiras são verbais, enquanto as duas últimas voltam-se à dimensão da oralidade.

Dos três gêneros de causa, o que mais reverberou no âmbito literário da Idade Média fora o demonstrativo ou laudatório, em sua face pomposa, ou seja, em sua ligação ao louvor de homens e deuses.¹⁷ Contudo, pode-se dizer que todos os gêneros de causas sobreviveram, ainda que de formas distintas ou menos proeminentes. Na *Legenda Aurea*, os preceitos retóricos aparecem em diversos momentos e em diversas formas. Com efeito, podemos afirmar que a natureza das narrativas hagiográficas, ao incorporar uma grande massa de *exempla* certamente tem como gênero predominante o demonstrativo. Nesse sentido, seguimos André Miatello em sua argumentação de que uma vez que as hagiografias constituíam um mecanismo importante de propaganda, servindo a intenções diversas, como a “pacificação das cidades, a preservação da memória e a expansão de políticas que queriam impor-se pela mobilização de todos os mecanismos de convencimento”,¹⁸ seu efeito deriva precisamente da preocupação com a importância da boa comunicação, mediada pela retórica. Assim, a escolha das Vidas de Santos como meio de formação dos frades e canal de comunicação com os fiéis deve ser vista como condicionada, também, pela sua efetividade de

¹⁵ Anônimo. *Retórica... Op. cit.*, p. 55.

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura... Op. cit.*, p. 71-72.

¹⁸ MIATELLO, A. L. P. *Ars Hagiographica* em Tomás de Celano e Juliano de Espira: O Ornamento da Palavra a Serviço da Memória, da Prédica e da Política. In: ALMEIDA, N. B.; SILVA, E. M. (Orgs). *Missão e Pregação. A Comunicação Religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014, p. 108.

convencimento: o gênero hagiográfico figura entre as mais importantes produções da retórica eclesiástica do mundo antigo e medieval.¹⁹

As normas retóricas do elogio e do vitupério, propostas nos tratados de discurso demonstrativo, acabaram constituindo as engrenagens da composição das Vidas de homens ilustres e, por volta do século III d.C., serviram de base para as primeiras Vidas de santos. Para entender essa relação de procedência, é necessário não perdermos de vista que, entre os antigos, a *aemulatio* e a *imitatio* eram procedimentos recomendáveis e louváveis; e não só isso, a imitação consistia em exercícios para suscitar a habilidade do orador e leva-lo a sublimar o discurso, tornando-o um “artefato”, isto é, um produto da arte. Isso não quer dizer que os discursos e obras fossem repetições estanques dos mesmos modelos e que as variações inexistissem. Ao contrário, o autor antigo mostrava seu engenho quando conseguia não apenas atingir os afetos, mas, ao mesmo tempo, demonstrar grande capacidade de trabalhar as regras do discurso através da variação de suas formas.²⁰

A invenção, a disposição e a elocução, sendo as partes verbais entre as constituintes do discurso, tiveram um desenvolvimento com maior plenitude no seio eclesiástico, na medida em que os preceitos oratórios, embora não eclipsados totalmente em tratados retóricos, ficaram em segundo plano ou voltaram-se a outros escopos, a exemplo da doutrina da arte da memória e suas elaborações medievais.²¹ Na perspectiva de formação do orador, o monasticismo ocidental, um dos principais guardiões das tradições escritas durante o período, orientou a técnica retórica para a invenção escrita. Nesse sentido, “eles a redirecionaram para a formação de cidadãos da Cidade de Deus”,²² capazes de inventar e edificar argumentos a partir da chamada memória locacional. No tocante aos textos hagiográficos, Monique Goulet aponta que a arte clássica do discurso foi sendo, no medievo, gradualmente restringida a uma retórica na qual a *elocutio* ocupava o lugar central, enquanto a *inventio* e *dispositio* foram sendo reduzidas à sua expressão mais simples.²³

O registro escrito, portanto, continuara a ser palco da aplicação da arte retórica. Nesse contexto, as Vidas de Santos figuravam, em lugar especial, como mecanismos narrativos, possibilitando o desenvolvimento da história da salvação cristã, registrada a partir da lógica de vícios e virtudes, que encontravam nos santos a expressão da perfeição e nos personagens inimigos as faces da imperfeição. O louvor e o vitupério continuaram a mover as escritas edificantes. A natureza mesma do belicismo medieval²⁴ conformava esses esquemas duais,

¹⁹ Ibidem, p. 110.

²⁰ MIATELLO, A. L. P. *Ars.. Op. Cit.*, p. 110-111.

²¹ Cf. CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens* (400-1200). Campinas: Editora da Unicamp, 2011. Ver também: YATES, Frances A. *A arte... Op. cit.*;

²² CARRUTHERS, Mary. *A técnica... Op. cit.*, p. 36.

²³ GOULLET, Monique. *Écriture... Op. cit.*, p. 63.

²⁴ FRANCO JÚNIOR, Hilário. Introdução. In: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea*. Vidas de Santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 18-19.

dotando-os de sentidos. As *uitae*, entretanto, têm, na hagiografia, um ponto de inflexão em relação à distinção clássica para com a História. Segundo Artur Costrino²⁵, para autores como Plutarco (46–126 d.C), as biografias (*uitae*) se inseririam no gênero epidítico, na medida em que sua escrita direcionava-se a demonstração de virtude ou de vício; de igual forma a História pertencia a este gênero, embora com pretensão de imparcialidade. As biografias pautavam-se na unidade de caráter, enquanto a História se baseava na unidade de ação.²⁶ As Vidas de Santos, diferentemente das vidas humanas, estão ligadas ao plano divino. Segundo Alain Boureau, se postularmos que o significado da narrativa é descoberto não no nível dos dramas humanos, mas no nível providencial, devemos procurar o significado dos personagens no papel temático que assumem no curso da história da salvação.²⁷ Néri de Barros Almeida coloca que, mesmo com essa escrita subordinada ao plano divino, a tradição narrativa da Antiguidade ainda se conserva, em seu caráter voltado, principalmente, ao exame moral das ações humanas, de modo que as alegorias fantásticas não constituem sua maior preocupação – apesar de figurarem como importante dispositivo. Desse modo, se a primeira vista a hagiografia se aproxima da biografia, há de se destacar que, embora o santo seja uma “pessoa especial”, suas qualidades residem nas virtudes cristãs perfeitas, e seus gestos exemplares apontam para a salvação ultraterrena. O exemplo do santo, assim, seria válido para todas as pessoas, incluindo os não cristãos, e seu lugar seria o da memória histórica universal. Nesse sentido, Almeida sustenta que os pontos de contato entre a narrativa hagiográfica e a histórica são mais importantes que os entre a primeira e a biografia. Os cristãos se empenham para que sua concepção de história e seus exemplos de santidade sejam incorporados à memória comum.²⁸ A vida dos santos, como observa Michel de Certeau, se inscreve na vida de um grupo, Igreja ou comunidade,²⁹ de modo a ser representativa de valores que se pretendiam coletivos.

Os santos, como exemplo da perfeição virtuosa, tinham espaços nas narrativas hagiográficas para realizar ações que seriam exemplares. Da formação dos frades à pregação, esses escritos, permeados pelos preceitos retóricos, geram efeitos suasórios importantes do ponto de vista moral. É exatamente nesse ponto que a *Legenda Aurea* é pensada como um

²⁵ COSTRINO, Artur. *De Rhetoribus* de Suetônio. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [S.l.], v. 27, n. 2, p. 257-270, dez. 2014, p. 260. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/320>>. Acesso em: 21 de abril 2020.

²⁶ *Ibidem*, p. 261.

²⁷ BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea*: de la variation au grand chant sacré. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée: sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, p. 57-76, 1986, p. 68.

²⁸ ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia... *Op. cit.*, p. 97-98.

²⁹ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 268.

suporte importante aos sermões,³⁰ embora não possa se reduzir meramente a auxiliar destes. A atividade escrita é importantíssima, assim, mesmo na retomada da prática sermonística entre os mendicantes, que a direcionavam à pregação pública, com o advento da chamada *Ars praedicandi*.³¹

No nível da disposição, a *Legenda Aurea* segue uma fórmula bastante rígida quando observamos as narrativas. Jacopo explica a origem e os significados dos nomes dos santos, buscando construir um *télos* em sua história de vida. Muitas vezes, segue-se um catálogo de virtudes, presentes em atitudes dos santos em relação ao mundo, marcando sua distinção. Posteriormente, criam-se situações nas quais este sofre provações, a partir das quais confirma seu caráter virtuoso. Assim, a organização do texto está claramente vinculada a preceitos retóricos em seu desenvolvimento.³² Em outros momentos, a retórica aparece mais diretamente, como nos casos de São Silvestre,³³ no qual há uma verdadeira *disputatio* entre o santo e os judeus acerca do caráter verdadeiro do cristianismo. O santo organiza seus argumentos ponto a ponto para refutar os judeus acerca de suas ideias, valendo dos preceitos retóricos e dialéticos. Outro episódio marcante é o de Santa Catarina, cuja sabedoria das coisas divinas e sua eloquência são mobilizadas para sua afirmação em um debate frente a retóricos, provando a existência de um único Deus e a falsidade dos demais.³⁴ Embora nessas legendas o termo “retórica” não seja mobilizado explicitamente, a importância da eloquência e da organização do discurso de maneira racional é trazida à tona, o que demonstra uma valorização do discurso organizado e bem feito, apanágio da retórica e da dialética. Nas legendas de Santo Agostinho³⁵ e São Jerônimo³⁶ o conhecimento da retórica é explicitamente assinalado no sentido de afirmar a sabedoria de ambos.

A compilação hagiográfica se vale de dispositivos diversos na operação de comprovar a virtude dos santos no discurso que constrói. A história da salvação, portanto, tem nos santos seu motor. A engrenagem desse mecanismo é a narrativa,³⁷ uma vez que em sua fluidez estão

³⁰ MAGGIONI, G. P. Ler, estudar, narrar a *Legenda aurea* em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, I. S. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 10.

³¹ Para uma história de seu desenvolvimento Cf. MURPHY, James. *La Retórica en la Edad Media*. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

³² Para uma breve discussão sobre a retórica na *Legenda aurea* ver KAMP, H. M. K. *A representação dos leigos na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze*. 2019. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019, p. 77-82.

³³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 134-138; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 114.

³⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 968; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1206.

³⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 708; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 842.

³⁶ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 826; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1003.

³⁷ BOUREAU, Alain. *L'événement... Op. cit.*, p. 10.

os percalços que possibilitam vislumbrar a distinção dos homens de Deus frente aos homens comuns, mas também frente a outras comunidades que ali são figuradas em personagens, como os heréticos, os pagãos, os judeus e, também, os mágicos. O universo da magia na *Legenda Aurea* atende à necessidade de confronto dos santos com personagens distintos, cada um deles com uma função específica. A magia é presente, portanto, na medida em que traz à vista discussões importantes para a sustentação moral dos protagonistas dos *exempla*, os santos cristãos.

Como vimos no capítulo anterior, existe um campo semântico ligado à magia, exprimido por meio de um vocabulário qualificativo predominantemente voltado ao engano, à fraude e ao malefício. Resta-nos analisar como Jacopo organiza e mobiliza esse vocabulário para fins de comprovação das qualidades de seus personagens centrais. Pensamos que é novamente no plano retórico que se dá este procedimento, na medida em que opera-se a partir de dispositivos muito presentes no gênero epidítico, no jogo dos vícios e virtudes. O vocabulário da magia, por comportar antagonismos, manobra os termos para que tenham usos nos momentos oportunos. Assim, a magia é apresentada a partir de perspectivas distintas em momentos diferentes: é precisamente aí que buscamos a compreensão do discurso sobre o mágico presente na *Legenda Aurea*. O vocabulário da magia se apresenta sempre a partir de tópicos retóricos. A magia funciona como um dispositivo na narrativa, buscando imprimir às situações nas quais é presente sentidos que servem à dimensão laudatória dos santos. Vejamos como se organiza a narrativa sobre magia no texto.

As narrativas sobre os santos constituem a maior parte do texto de nosso legendário. Vimos também que as hagiografias incorporam a dimensão laudatória para a finalidade de comprovação das virtudes desses protagonistas em sua história da salvação. Uma série de tipos textuais está presente nesse processo, desde a Bíblia até histórias, *uitae*, etc. Apesar de o martírio figurar como o fim terreno dos mortos especiais, as provações que os santos passam têm dimensões distintas, a depender de cada perfil. Alguns santos tem sua vida marcada pelo conhecimento, outros pelo ímpeto de pregação, e assim por diante. Cada um dos valores em jogo precisa ser provado a partir de situações que se apresentam aos protagonistas. A cada situação, assim, correspondem tópicos específicos necessárias à sua efetivação.

Todo discurso, segundo Curtius, tem de tornar aceitável uma proposição ou causa, dirigindo os argumentos à razão ou ao coração do ouvinte. Existe uma série de tais argumentos aplicáveis aos diferentes casos. Estes constituem "temas ideológicos apropriados

à descrição, a desenvolvimentos e variações":³⁸ são os *topoi*. No sistema retórico antigo, a tópica constituía um celeiro de provisões que poderiam ser aplicados a inúmeros casos. Existem tópicos comuns e consolidados desde a Antiguidade que permaneceram no mundo medieval,³⁹ sendo a tópica da modéstia uma das mais presentes no discurso da santidade. Entretanto outras manifestações discursivas fornecem também tópicos que são incorporadas a determinadas tradições narrativas. Existem diversas reflexões sobre a tópica na retórica,⁴⁰ cujas diferenças são marcantes entre as elaborações aristotélicas⁴¹ e a de autores latinos como Cícero e Quintiliano. Para nosso escopo, consideramos a presença da elaboração ciceroniana como chave para os usos que observamos. Para tanto, é necessário que não confundamos a noção de *loci* com a de *loci communes*. Na perspectiva ciceroniana, os *loci* não são argumentos, mas recursos utilizados na descoberta de matérias e sua construção. Os *loci communes* são produtos acabados que integram argumentos lógicos, apelo emocional e estilo numa única estrutura. São "formas menores" que contribuem para o desenvolvimento geral de um discurso, mas que podem ser destacadas e apreciadas como unidades independentes.⁴² A reificação da tópica como uma "reserva de formas preenchidas"⁴³ foi bastante frequente na Idade Média. Na *Legenda Aurea*, portanto, podemos vislumbrar esse mecanismo.

As tópicos associam-se aos personagens cristãos, mas também aos coadjuvantes. A grandeza virtuosa dos santos confirma-se pelo contraste com outras figuras, ou seja, só existe confirmação do protagonismo face ao antagonismo de personagens,⁴⁴ aqui visto como representantes de ideias ou valores. O mago é uma destas. Mas na *Legenda aurea*, os cristãos – e não somente os santos - também são acusados de magia por seus inimigos. O universo dos valores associados a esta, ainda assim, mantém uma constância, mas são designados a partir de outros protocolos, ou seja, as tópicos, muitas vezes semelhantes, podem operar de maneiras distintas nos variados momentos. Assim, a tipologia distinta dos casos de magia permite que

³⁸ CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura... Op. cit.*, p. 72.

³⁹ Para uma apresentação dessas tópicos ver o capítulo "V: A Tópica" de CURTIUS, Ernst Robert. *Op. cit.*, p. 82-110.

⁴⁰ Uma boa tipologia foi fornecida por Roland Barthes segundo o qual a tópica "é – ou foi: 1. Um método; 2. Uma grade de formas vazias; 3. Uma reserva de formas preenchidas". Cf. BARTHES, Roland. *Op. cit.*, p. 67. Ver também: BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. Séptima Edición. Cidade do México: 1995, p. 305-306; LANHAM, R. A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Second Edition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991, p. 152-153.

⁴¹ Sobre a tópica em Aristóteles ver HANSEN, J. A. *Instituição... Op. cit.*, p. 28-29; ver também o livro II da retórica, no qual o grego comenta a função dos entimemas. Cf. Aristóteles. *Retórica. Op. cit.*, p. 183-199.

⁴² LEFF, Michael. *Commonplaces and Argumentation in Cicero and Quintilian. Argumentation*, 10 (4), p. 445-452, 1996, p. 448.

⁴³ BARTHES, Roland. *A Antiga... Op. cit.*, p. 70.

⁴⁴ Para um exemplo de como algumas figuras são inseridas em hagiografias para dar ainda mais protagonismo ao herói ver CASTELLANOS, Santiago. *Marginados en las Vitae de la hagiografía visigoda*. In: GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed.). *Marginados Sociales y Religiosos en la Hispania Tardorromana y Visigoda*. Madrid-Salamanca: Signifer Libros, 2013. p. 279- 292.

vislumbremos as funções da polissemia de seus elementos vocabulares, e, portanto, de um discurso que se fomenta. Vejamos como Jacopo manobra esses elementos. Em primeiro lugar, passemos às acusações de magia aos cristãos. Posteriormente, veremos como se desenvolvem os conflitos entre os cristãos e mágicos do universo pagão.

2. Os cristãos como mágicos

De maneira geral, cristãos são acusados de praticar magia em 21⁴⁵ lendas presentes no documento. Nem sempre o santo que dá nome à lenda é o acusado. Quando isto acontece, entretanto, este está ligado aos acusados, que figuram como seus conhecidos e cristãos que enfrentam a perseguição. Duas dimensões são verificadas em um aspecto mais amplo. A primeira diz respeito à situação nas quais os cristãos são rotulados como mágicos, nas quais os seguidores de Cristo contrapõem-se ao paganismo, como veremos logo mais. A segunda, ligada à primeira, diz respeito ao modo como isso se dá: os cristãos não se colocam jamais como mágicos, mas são acusados de sê-lo. Desse modo, nem mesmo a dimensão virtuosa ou sábia dos reis magos é presente nesses casos. Ademais, existem tentativas reiteradas de diferenciar os cristãos dos mágicos, seja por meio dos discursos proferidos pelos personagens cristãos, seja por meio de dispositivos narrativos construídos por Jacopo.

No embate – moral ou material - entre o cristianismo e o paganismo é que se situa a acusação de magia aos cristãos. Não são poucas as vezes que os cristãos buscam se desvencilhar das acusações, e retorquem afirmando que o que fazem não é magia ou mesmo que os mágicos ou feiticeiros são os pagãos. Nesse sentido, devemos pensar a magia na narrativa a partir desse espectro mais amplo de combate entre comunidades figuradas em personagens que supostamente representam seus ideais, apresentados nas diversas lendas.

A perspectiva funcionalista de Evans-Pritchard⁴⁶ em relação à magia como explicação do infortúnio logrou contribuições importantes à historiografia, sendo reverenciada diretamente em trabalhos como os de Peter Brown,⁴⁷ acerca da temática na Antiguidade Tardia. Apesar de seus *insights* sobre o tema chamarem atenção para seus usos nos embates políticos, culturais e sociais presentes na afirmação do cristianismo, a redução do universo da magia à simples explicação do inexplicável não é suficiente para o entendimento

⁴⁵ Santa Anastácia, Santo André, São Bartolomeu, São Brás, São Brício, Santa Catarina, Santos Cosme e Damião, São Crisógono, Santa Cristina, São Donato, São Hipólito, Santo Inácio, Santa Inês, São Jorge, São Lourenço, Santa Lúcia, Santos Nazário e Celso, São Nicolau, São Paulo, Apóstolo, São Sabiniano e Santa Sabina, São Sebastião, São Tiago, o menor, São Tiago, o cortado. Cf. VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*

⁴⁶ EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria... Op. cit.*

⁴⁷ BROWN, Peter. Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages. In: DOUGLAS, Mary (ed.). *Witchcraft: Confessions and Accusations*. London: Tavistock, pp. 17-45, 1970, p. 18.

das operações discursivas relacionadas a este objeto. O trabalho de Keith Thomas é alvo de críticas⁴⁸ justamente por operar o conceito de magia como subsumido a preocupações puramente pragmáticas pelos protagonistas das acusações. Não se trata somente de perceber a importância da acusação para resolução de problemas diversos, ou inexplicáveis, mas de compreender a articulação entre a qualificação como mágico e os componentes do universo da adjetivação das ações (a exemplo de *ars magicae*) ou substantivação dos sujeitos (*magus*, *maleficus*). Com isso, queremos dizer que a escolha da magia para acusação não é fortuita. Ora, poderiam os cristãos valer-se da acusação de hereges ou supersticiosos para seus alvos. A escolha do rótulo de mágico se faz presente na medida em que existem elementos – um campo semântico comum – que orbitam em torno do termo. Ao taxar algum personagem de mágico, é a esse universo semântico que se recorre e adicionam-se outros elementos, situados de acordo com a variação que a *mimesis* possibilita na fluidez das narrativas. Esses elementos prévios são as tópicas. Não pensemos que os objetos constituem uma constelação de tópicas exclusivas, mas sim que a cada termo se acoplam tópicas predominantes.

Quando Edward Peters⁴⁹ identificou a figura do herege, do judeu e do mágico como unidas, teve tal ideia ao lidar com padrões de detração comuns a esses personagens. Esses padrões descritivos se acoplarão, posteriormente, à imagem da bruxa (*witch*), ao final do período medieval. Em nosso documento, temos a possibilidade de investigar uma parte dessas tópicas, circunscritas à magia. É a preocupação com o que é específico, portanto, que move o historiador em sua busca. Na *Legenda Aurea*, há uma especificidade nos casos de magia. Pensamos que o ponto de partida é a ideia de que perdura uma herança acusatória, presente em seu uso no texto. O que nos cabe, porém, é compreender qual a natureza das acusações e como são manipuladas no escrito.

Tendo em vista a submissão da magia a um aspecto geral de resistência dos cristãos ao paganismo, é recorrente a tópica da acusação de magia aos seguidores de Cristo como mágicos por alguns motivos que desdobraremos neste capítulo. Nesse sentido, a acusação e perseguição caminham juntas. É comum, assim, nas narrativas, que a escolha do caminho do monoteísmo tenha como consequência a perseguição, superada, em seguida, por acontecimentos extraordinários, considerados mágicos. Na historieta de Santo André, tendo um jovem se ligado ao cristianismo e ao santo, é acusado por seus pais pagãos, os quais são os primeiros a tentar tirar sua vida, através do incêndio do local onde estava. O apagamento do

⁴⁸ GEERTZ, Hildred. An Anthropology of Religion and Magic, I. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 6, n. 1, 1975, pp. 71-89.

⁴⁹ PETERS, Edward. *The Magician... Op. cit.*

fogo na, já acima do telhado, é feito pelo jovem apenas com um jarro de água. O jovem é, em seguida, acusado de praticar magia. Segundo os pais, seu filho “é um grande mágico (*magus effectus est*)”.⁵⁰ Em outra narrativa, a de Santa Anastácia, um prefeito apaixonado por cristãs teve uma crise de loucura e pensou violar as cristãs, quando na verdade tocava diversos utensílios em sua confusão. Quando mostram-lhe a verdade, ou seja, que seu ato direcionou-se aos objetos e não às mulheres, este as acusa de terem utilizado artes mágicas para deixá-lo naquela situação.⁵¹ Assim, seu engano é atribuído às artes mágicas que teriam sido mobilizadas pelas cristãs. A tentativa do pagão de violentá-las o faz ter outro acesso, que o adormece de modo a ser difícilimo acordá-lo: segundo a narração, nem com pancadas. Em São Donato, é a população que acusa o santo pela ausência de chuva no local e pede que o imperador o entregue. Em seguida, a pedido do imperador, Donato sai, ora e consegue trazer a chuva.⁵² Na legenda de São Crisógono, narra-se que Santa Anastácia é presa por seu marido pagão por ser cristã; a santa então afirma que é mantida sob vigilância como se fosse maga (*magam*).⁵³ São Brício é acusado de ter tido um filho com uma mulher, o que manchou sua imagem de pureza. Ao fazer a criança, ainda pequena, falar para comprovar que o santo não era seu pai, conta-se que “o povo atribuiu tudo aquilo às artes mágicas, dizendo: ‘Você é um falso pastor e deixa de ser nosso senhor’”.⁵⁴ O que está em questão, portanto, é a reputação do santo em sua castidade, considerada virtude fundamental. A não aceitação da prova é logo verbalizada na acusação de que o santo utilizou magia.

Acima, explicitamos brevemente algumas acusações direcionadas aos cristãos acerca de seu possível uso de artes mágicas. Os casos citados comportam algumas situações distintas entre si, mas unidas pelo elemento da tentativa de acusar e desqualificar os cristãos a partir de seus atos ou de sua moralidade. Sua assimilação à magia é explorada e permite com que vislumbremos a polissemia desse termo genérico. Como vimos no capítulo anterior, o tom que as “artes mágicas” assumem é empregado a depender da circunstância narrativa e de seus efeitos. Entretanto, seu uso acusatório não é de todo fortuito, mas tem uma razão de ser na medida mesma em que a polissemia da magia pode ser apropriada para maior efetividade do discurso. Isso se deve ao fato de que ao universo da magia são associados valores prévios que dialogam com as situações nas quais está é colocada. A magia tem seus usos condicionados, portanto, ao seu universo semântico, mas também os constitui e reforça a partir do momento

⁵⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 59; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 26.

⁵¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 104; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 76.

⁵² VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 636; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 749.

⁵³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 959; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1203.

⁵⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 939; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1155.

em que se insere nas situações. De maneira geral, a magia é acionada para indicar atividades negativas. Contudo, a atribuição de características negativas aos cristãos surge como mecanismo que pretende afirmar a injustiça que se comete. Assim, a carga semântica da magia assume uma função específica nas histórias: liga a acusação à perseguição injusta aos partidários do cristianismo, dando-lhe um direcionamento que se faz possível na medida em que o universo do mágico possibilita a apreensão dos valores que se quer afirmar por inversão. Quando se quer apontar um mal feito, recorre-se à tópica acusativa das artes mágicas. Nem mesmo os santos são imunes a tal tópica, entretanto, enquanto as acusações aos inimigos dos santos têm suportes narrativos que confirmam sua vileza, as acusações aos cristãos funcionam para demonstrar a injustiça a eles dirigida.

Observamos no capítulo anterior que a ideia de que podemos pensar a magia como um conceito cujos objetos se definem a partir de experiências comuns de seus supostos sujeitos praticantes é problemática. Tal problema decorre da herança discursiva acerca dessa temática, carregada de tons polêmicos por parte dos diversos escritores cristãos e pagãos, ainda na Antiguidade e seu desenvolvimento na Idade Média. Com efeito, a afirmação do Cristianismo em sua dimensão comunitária e institucional passou pela disputa com o paganismo pela legitimidade das crenças. Nesse sentido, conforme Peter Brown,⁵⁵ ao invés de simplesmente negar a existência dos Deuses pagãos, os cristãos os consideravam maléficos. Os demônios, assim, seriam responsáveis por tentar tirar o homem do caminho do verdadeiro Deus e teriam no politeísmo uma máscara. Os mágicos e o universo da magia foram assimilados à polêmica em relação ao paganismo. Entretanto, mesmo no universo pagão, havia uma tradição do dizer sobre a magia. Utilizava-se o termo magia, sobretudo como um critério de desqualificação de atos que seriam em si variados. A representação construída pelos cristãos, assim, passava pela incorporação desses elementos de desqualificação no discurso. Os mágicos passaram a ser associados ao universo pagão e ligados aos demônios.⁵⁶ Essa dimensão da disputa, bem como o itinerário polêmico e acusatório são explorados na *Legenda Aurea*, que tem suas narrativas passadas nestes cenários da Antiguidade.

Os usos polêmicos de termos como *ars magicae* e *magus*, portanto, incorporado pelas narrativas cristãs, constituíram uma série de lugares comuns retóricos mobilizados de acordo com a conveniência do produtor do discurso. Nesse sentido, ressaltamos a necessidade de pensar os escritos cristãos como importantes produtores de compreensão sobre a magia. Como

⁵⁵ BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999, p. 45.

⁵⁶ Ver o segundo capítulo de KICKHEFER, Richard. *A Magia...* *Op. cit.*, p. 47-79.

assinalou Vernon Robbins,⁵⁷ mesmo a Bíblia pode ser analisada como veiculadora dessas narrativas; outra fonte importante e bastante presente na *Legenda aurea* são os apócrifos⁵⁸ do período apostólico e posterior, nos quais há inúmeros casos narrados de disputas entre cristãos e mágicos.⁵⁹ Assim, como observou Bernd-Christian Otto, devemos pensar a definição da magia levando em consideração dois aspectos, que o autor denominou de *discursos de inclusão e exclusão*, ou seja, devemos levar em conta se um ou mais enunciados sobre a magia referem-se a alguém de fora do grupo em questão ou se se trata de um discurso que procura rotular suas próprias práticas como tais. Dito de outro modo: crucial para a abordagem proposta por Otto, portanto, é a análise independente desses dois tipos de discursos, uma vez que a percepção de “magia” pode diferir fundamentalmente entre os autores que se referem aos outros ou a si mesmos enquanto usam o termo.⁶⁰ Ademais, tais formulações podem ser identificadas também em fontes textuais medievais e modernas, dada a tradição discursiva construída nesses períodos em torno desse objeto. Assim, um grupo de enunciados se caracteriza pelas construções retóricas de detração e polêmica, enquanto outro se agrega em torno de uma suposta *ars*, a qual, ainda que não praticada de maneira idêntica, reivindica para si o rótulo de magia. Nesse trabalho, pensamos que o primeiro grupo de enunciados caracteriza a forma de inserção da magia na *Legenda Aurea*.

Essa dimensão polêmica presente na construção da ideia de magia tem sido cada vez mais explorada nos estudos de Antiguidade, possuindo ainda pouco espaço nos estudos medievais, sobretudo no Brasil. Entretanto, mesmo obras consideradas clássicas como a de Lynn Thorndike reconhece a multiplicidade de compreensões de magia presentes no medievo.⁶¹ Contudo, a percepção da retórica como conformadora da ideia de magia a partir de

⁵⁷ ROBBINS, Vernon. *The Tapestry... Op cit.*

⁵⁸ BOZÓKY, E. Les apocryphes bibliques. In: RICHEL, Pierre; LOBRICHON, Guy (eds.). *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1984, p. 432.

⁵⁹ Cf. BREMMER, J. N. Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles. In: Bremmer, J. N.; Veenstra, J. R. *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven-Paris: Peeters, 2002. Sobre os usos das narrativas acerca de Simão, o Mago, com a finalidade de censurar comportamentos imorais, herético e mágicos, bem como sua circulação no medievo ver. FERREIRO, Alberto. Simon Magus: the patristic – medieval traditions and historiography. *Apocrypha*, v. 7, 1996, 147-165.

⁶⁰ OTTO, Bernd-Christian. Towards Historicizing “Magic” in Antiquity. *Numen*, v. 60, 2-3, p. 308-347, 2013, p. 325-326.

⁶¹ Nota-se, por exemplo, a compreensão distinta entre João de Salisbury e Hugo de São Victor. Para o primeiro havia uma definição teológica estereotipada de magia, considerada não como uma das muitas superstições ou artes ocultas, mas como um termo genérico que abrange várias superstições e ciências ocultas como previsão do futuro, bem como a transformação da natureza e o enfeitiçamento dos seres humanos; assim, seriam artes distintas, mas mágicas, uma vez que ligadas pela face das artes ocultas. Para o segundo, a dimensão polêmica ligada a moral é mais presente: ele apresenta quatro pontos contra a magia: ela não faz parte da filosofia, por outras palavras, não é científica; é hostil à verdadeira religião; é imprópria, imoral e criminosa; é falsa e enganosa. Cf. THORNDIKE, Lynn. Some medieval conceptions of magic. *The Monist*, v. 25, n. 1, 1915, p. 108-112.

sua dimensão polêmica fora notada apenas mais recentemente com o trabalho de Edward Peters,⁶² cuja maior virtude está na habilidade em cruzar referências de condenações jurídicas canônicas com produções de natureza distinta para compreender como a figura do mago fora consolidada e como circulou a ponto de conformar modos de representação comuns em diversas fontes.

A *Legenda Aurea*, então, tem na magia um suporte fundamental para o desenvolvimento de determinadas provações as quais os cristãos são expostos em suas jornadas. Mais do que isso, algumas situações nas quais a magia aparece são mais frequentes, e condicionam uma chave de leitura possível na compreensão do amplo espectro abarcado pelos atos mágicos nas polêmicas narrativamente figuradas.

Nesse sentido, um aspecto fundamental, já assinalado, trata-se da dimensão da resistência dos seguidores da doutrina cristã à adoração aos chamados “ídolos”, ou seja, ou deuses dos pagãos, também chamados de gentios. Em momentos diversos, os santos ou outros cristãos são capturados e coagidos à conversão aos deuses pagãos, o que se manifestaria na obrigação que teriam de “sacrificar” àquelas divindades. Assim, o confronto é, sobretudo, moral, na medida em que os cristãos passam por sofrimentos físicos para comprovar sua fidelidade e retidão na devoção. Ao resistir à conversão, o cristão passa por provações. Na história de São Sebastião,⁶³ conta-se que São Tibúrcio deveria optar em realizar um ato em honra aos deuses pagãos ou andar descalço sobre brasas quentes. A opção do santo em não homenagear outras divindades é seguida do sinal-da-cruz e da caminhada sobre brasas, da qual sai incólume e agradece a Cristo pelo fato de parecer pisar em rosas. A reação do antagonista, prefeito Fabiano, foi a seguinte: "Quem não sabe que Cristo ensinou artes mágicas (*magicam artem*) a você?".⁶⁴ Em seguida, o prefeito é censurado por Tibúrcio, que o acusa de não ser digno de pronunciar tal nome. Posteriormente, o santo é decapitado.

O caso de Tibúrcio ilustra uma série de outras ocorrências semelhantes em outros momentos. A coação à conversão é acompanhada de torturas físicas às quais resistem os cristãos, seguidas das acusações. A natureza das torturas não é de menor importância: aqui são mobilizados elementos simbólicos de desqualificação, onde reside uma combinação de tópicos narrativas. Vejamos a repetição dos elementos. A narrativa sobre Tibúrcio assemelha-se muitos às histórias de São Brás⁶⁵, Santo Inácio⁶⁶, Santos Cosme e Damião,⁶⁷ Santa

⁶² É especialmente o capítulo 2 de sua obra, denominado *Rhetoric and Magic in the Eleventh and Twelfth Centuries*, que o autor se debruça sobre esta relação. Ver. PETERS, Edward. *The Magician... Op. cit.*

⁶³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 180; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 166.

⁶⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 180; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 166.

⁶⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 255; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 255.

Cristina⁶⁸, Santa Catarina,⁶⁹ e São Sabiniano e Santa Sabina⁷⁰. Nesta última, um pagão acusa Sabiniano de enganar almas com as artes mágicas e utilizar magia para suportar as provações (*magicam artem decipere*) – como se não fosse possível a sobrevivência sem a artimanha, a trapaça, o engano. Na história de São Brás, sete mulheres que seguiam o santo resistem à adoração dos deuses que dizem ser falsos e são submetidas à tortura. Novamente, foram à fogueira e não sofreram danos. A resposta do pagão fora: “parem de empregar artes mágicas (*magicam artem*) e adorem os deuses”.⁷¹ Em seguida, morreram decapitadas. Um caso marca bem o padrão das descrições, o de Santo Inácio, alvo de torturas a mando do imperador Trajano pelo fato de que o cristão esteve a converter as pessoas ao cristianismo.

Ele permaneceu impassível no meio de tantos tormentos, e Trajano ordenou: "Tragam brasas ardentes e façam com que caminhe descalço sobre elas". Inácio: "Nem o fogo ardente, nem a água fervente, podem apagar em mim a caridade de Jesus Cristo" Trajano: "É feitiçaria (*maleficia*) não ceder a semelhantes torturas".⁷²

A resistência dos cristãos é assimilada à magia, portanto, pelo fato de que estes não sofrem dano algum com as torturas. Mais precisamente, nessas legendas as torturas se dão por meio do fogo, superado pelos seguidores de Cristo. A morte dessas personagens quase sempre se dá a partir do metal, na decapitação. Contudo, é a resistência às torturas daquela natureza que enquadraria o santo no universo da magia. É inaceitável que alguém resista a tais danos, logo, isto é rotulado como arte mágica, que situa o acontecimento entre a sobrevivência por alguma artimanha enganosa ou por um feitiço maléfico. Um primeiro padrão narrativo é visível aqui: a resistência ao paganismo tem como consequência acusação de magia. Essa recusa se dá no plano verbal, na não aceitação da proposta dos pagãos, mas também - e é nesse contexto que a associação à magia surge - na dimensão corporal, na qual a invulnerabilidade cristã se faz presente.

É na batalha contra o paganismo, de maneira geral, que o cristianismo recebe o rótulo de magia. Os confrontos se dão, assim, em situações específicas nas quais os cristãos

⁶⁶ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 241; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 235.

⁶⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 795; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 978.

⁶⁸ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 559; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 647.

⁶⁹ Nessa legenda, a sobrevivência às torturas é o motivo pelo qual a rainha converte-se, sendo assassinada pelo tirano, que culpa às artes mágicas da santa por sua morte. Assim, a resistência da cristã, causa de conversão da rainha, é taxada de arte mágica. VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 967; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1211.

⁷⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 736. Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 892.

⁷¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 255. Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 255.

⁷² Utilizamos como parâmetro a edição brasileira, entretanto, preferimos o uso de “feitiçaria” para a tradução de *maleficia*, traduzida como “magia” na edição brasileira, ou seja, colocando o termo como substantivo que poderia gerar alguma confusão ao leitor. Ver VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 240-241; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 235.

aparecem como pregadores, são provados e acusados. A magia constitui um elemento acusatório aos quais se submetem os cristãos em sua atividade de provar e testemunhar sua fé; nesse caso, é da acusação de magia que os cristãos buscam se descolar para provar seus valores. A *Legenda Aurea*, como história da salvação que é atualizada naquele período a partir de registros antigos, incorporava a noção de que uma das facetas da pregação era a entrega da própria vida, daí o martírio como fim terreno dos santos. O mártir é justamente quem morre para testemunhar Cristo.⁷³ Mais do que isso, a recorrência às situações do período romano coloca a narrativa em um universo duplo e ambíguo, por dois motivos: em primeiro lugar os relatos apostólicos, como no Novo Testamento, constituem as bases da história da expansão da palavra de Cristo e da comunidade cristã ao povo não judeu; a síntese desse processo, após a morte de Cristo, encontra-se nos chamados Atos dos Apóstolos;⁷⁴ em segundo lugar – e aqui a dimensão aparentemente ambígua –, é precisamente no período em que a comunidade se expande que essa passa a ser perseguida, como anuncia o evangelho de Mateus.⁷⁵ Assim, os eventos descritos constituem a um só tempo uma história da expansão e da perseguição do cristianismo. Essa dimensão é desenvolvida, portanto, na luta dos protagonistas contra os poderes temporais e contra as outras crenças; nesse embate, surge a dimensão da acusação, a qual seria um dos mecanismos utilizados contra os cristãos, como no trecho do sermão da montanha: “felizes sois vós, quando vos injuriarem e vos perseguirem, e mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim”.⁷⁶

É essa a dimensão, explorada nas diversas historietas cristãs, que servem de recurso a uma série de situações de provação. Mais do que isso, o cristianismo explora tópicos já relacionadas à magia – em sua dimensão acusatória - nas hagiografias como um recurso que soma-se ao escopo de comprovação das virtudes dos seguidores de Cristo. Nesse caso, a desconfiança em relação à sobrevivência dos portadores da palavra de Cristo é associada ao universo mágico. Na legenda de São Sebastião, como citada acima, é mais direta a ligação: diz-se que Cristo ensinou magia aos seus discípulos. Sabe-se que a indefinição sob a qual se submetia à magia na Antiguidade trouxe confusões inclusive na formulação de leis dos

⁷³ Sobre a relação entre martírio e pregação na *Legenda aurea*, ver RANGEL, J. G. L. *Pregação e História... Op. cit.*, p. 38-39.

⁷⁴ Originalmente, o terceiro evangelho e os Atos dos Apóstolos seriam primitivamente parte de uma só obra denominada “História das Origens Cristãs”. Cf. BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1896.

⁷⁵ Cf. BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1711. Ver também: RANGEL, J. G. L. *Pregação e História... Op. cit.*, p. 39.

⁷⁶ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1711.

códigos romanos que proibiam tais práticas.⁷⁷ A instabilidade da definição de “magia” no mundo romano deve-se, em parte, à dimensão acusatória de seu uso, como atestam estudos mais recentes.⁷⁸ Não tardou para que surgisse e reverberasse na tradição escrita Antiga a ideia de que Jesus fosse um mágico, caracterizado pelos seus milagres.⁷⁹ Na narrativa da *Legenda Aurea*, podemos vislumbrar tais questões na saga da perseguição e resistência. Estudos mais recentes, situam a criação da imagem de Jesus como mágico precisamente na ideia da magia como dispositivo para invectivas.⁸⁰ Assim, como no caso da legenda de São Sebastião, na história de São Tiago, o cortado, relaciona-se o cristianismo à magia, quando um príncipe convoca este e pergunta se o santo “é nazareno”. A afirmativa do cristão é seguida de uma conclusão por parte do príncipe: “Portanto, é mágico (*magus*)”.⁸¹ Com frequência, a atribuição de um ato mágico ao inexplicável é um dos motivos pelos quais pouco se acusa alguém de mago/mágico, uma vez que sua dimensão polêmica a coloca como designação de atributos negativos, sem uma substância precisa. Assim, temos a mobilização do vocabulário do engano como meio de qualificação da acusação, ou seja, como forma de associação entre um personagem e uma determinada gama de valores, a saber, a fraude e o universo vicioso. Nesse contexto, os cristãos necessitam colher elementos que demonstrem essa diferença em relação ao universo da magia, a fim de se afirmarem na luta contra o paganismo, assim, diferenciando-se de um domínio que deve englobar somente os pagãos. Assim, constroem o que chamaremos de “tópicos da resistência”, fazendo convergir elementos tidos como moralmente virtuosos que proporcionem a visualização da distinção que se quer operar, para que a acusação não se verifique nas práticas dos personagens cristãos.

Além do sofrimento pelo fogo, a resistência cristã ao paganismo e sua associação à magia é narrada com o uso de outros elementos. Ainda assim, o padrão é muito próximo, como característica da tendência à uniformidade que tem as Vidas de Santos no documento,

⁷⁷ Segundo Morton Smith, a incerteza quanto à definição de "magia" resultou da variedade de propósitos e práticas abrangidas pelo termo jurídico romano. Isto foi demonstrado pelo embaraço dos legisladores imperiais quando tiveram de reconhecer o uso universal de feitiços e amuletos na medicina e na agricultura. Posteriormente, buscou-se colocar apenas atos danosos como passíveis de punição, o que fora novamente revertido: pouco tempo depois, até os encantos cantados por uma mulher idosa para curar a febre, ou a recitação por um jovem das sete vogais como remédio para problemas de estômago, seriam punidos com a morte. Cf. SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. Nova Iorque: Barnes & Noble Books, 1993, 76.

⁷⁸ Para um apanhado de usos acusatórios em diversas esferas, ver KAHLOS, M. *Artis heu magicis: the label of magic in fourth-century conflicts and disputes*. In: SALZMAN, M. R; SÁGHY, M; TESTA, Rita Lizzi (Eds.). *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

⁷⁹ A indagação sobre a caracterização de Jesus como mágico motivou a escrita do livro de Morton Smith sobre o tema. Cf. SMITH, Morton. *Jesus... Op. cit.*

⁸⁰ HORSLEY, R. A. *Jesus and Magic*. Freeing the Gospel Stories from Modern Misconceptions. Cambridge: James Clarke & Co, 2015.

⁸¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 974; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1219.

entre sua atuação predicante e o seu martírio. Novamente, a recusa à conversão tem como consequência o sofrimento físico. Entretanto, já não é somente o fogo, mas a presença de outros elementos ligados a um universo de valoração negativa segundo a lógica de vícios e virtudes que se faz presente. O veneno ou animais venenos são utilizados contra os cristãos, que são acusados de serem mágicos por resistirem aos tormentos anteriores. Um caso emblemático é o de Santa Cristina. Filha de pagãos, ao recusar os deuses de seu pai, foi alvo de tortura por parte dele e posteriormente pelas autoridades, ambos associando sua resistência às artes mágicas. É alvo de torturas com óleo quente por um “juiz iníquo” chamado Hélio, o qual assustou-se quando esta fez com que uma estátua do templo de Apolo fosse reduzida a pó, e converteu-se, dando lugar a Juliano no governo.

[...] 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 (*magicis artibus*) da filha, o pai fez com que a trancassem de novo no cárcere. À noite mandou seus escravos amarrarem uma grande pedra em seu pescoço e jogá-la ao mar. Mas logo que o fizeram, foi segura por anjos e Cristo desceu até ela e a batizou no mar, dizendo: "Eu batizo você em nome de Deus, meu Pai, no meu, Jesus Cristo, que sou seu filho, e no do Espírito Santo". Encarregou então o arcanjo Miguel de levá-la à terra. Ao ouvir isso, batendo no próprio rosto o pai disse: "Que tipo de feitiçaria (*maleficii*) você usa que funciona até no fundo do mar?". Ela: "Tolo e infeliz, recebi esta graça de Cristo".

[...] Quando soube disso, Juliano associou tudo a artes mágicas (*magicis artibus*) e mandou que colocassem junto dela duas serpentes, duas víboras e duas cobras, mas as serpentes lamberam seus pés, as víboras não lhe fizeram mal algum e dependuraram-se em seus seios, as cobras enroscaram-se em seu pescoço e lamberam seu suor. Juliano disse a seu encantador (*incantatori*): "Você não é mago (*magus*)? Irrite esses animais". Ele passou a fazê-lo e as serpentes jogaram-se contra ele, matando-o imediatamente.⁸²

Após ser salva pelo anjo, seu pai a trancafia a fim de decapitá-la no dia posterior e aparece morto logo após. Posteriormente, a destruição de ídolos figura como um exemplo claro de sua potência frente ao paganismo. Potência esta que redime um de seus algozes. Entretanto, é na continuação de seu sofrimento que Juliano, juiz encarregado de executá-la, apela ao universo do veneno. Serpentes e víboras, seres acionados precisamente para demonstrar a falta de escrúpulos e a deshonra de seus algozes, uma vez associados ao veneno e sua fama vil no que diz respeito às execuções. Até mesmo esse obstáculo, visto como abjeto como forma de execução, fora superado pela santa. Ao mesmo tempo, temos a presença desses seres vinculada ao um *magus*, como operador de serviços sujos como o envenenamento, associando o universo da magia e tais práticas. Enquanto sua função é de agitar os animais, a santa os adoça, os doma. O conflito das potências é retratado nessa

⁸² VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 559-560; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 647-648.

legenda e coloca uma separação entre a santa e o *magus*. Não somente vincula-se o sujeito da magia ao universo antagônico ao cristão, mas também o representa em uma inferioridade frente à resistência cristã. Acionam-se aqui elementos ligados, por um lado, a valores virtuosos – materializados na santa – e elementos vis, associados ao paganismo e ao universo mágico a partir do *magus*. Ademais, a primeira caracterização de um juiz, antecedente a Juliano, recorre ao vitupério ao classificá-lo como iníquo (*iniquus*), ou seja, alguém injusto e maléfico.

A resistência cristã ao paganismo coloca em xeque a associação dos primeiros à magia precisamente quando de seu confronto com um representante desse universo: o mágico. Os santos sobrevivem, assim, não somente a torturas, mas a danos cujos métodos e elementos remetem ao universo do maléfico e do mundo da vileza, para que fique clara a oposição dos valores. O fogo e veneno, assim, se apresentam como instrumentos que buscam dar maior visibilidade ao confronto de valores, uma vez que configuram práticas tortuosas de crueldade e desonra, principalmente no caso do envenenamento. Na legenda de São Jorge, o caso é semelhante: ao resistir às torturas encomendadas por Daciano, imperador romano, São Jorge é acusado de recorrer às artes mágicas, mas enfrenta um mágico contratado para dobrá-lo.

Percebendo que não podia dobrá-lo com torturas, Daciano convocou um mágico, a quem disse: “Graças às artes mágicas (*magicis artibus*), os cristãos zombam dos tormentos e recusam-se a sacrificar a nossos deuses”. O mágico (*magus*) respondeu: “Se não conseguir superar seus truques (*artes*), que eu perca a cabeça!”. Preparou então seus feitiços (*maleficii*), invocou seus deuses, misturou veneno com vinho e deu-o para São Jorge beber. O homem de Deus fez sobre a bebida o sinal-da-cruz e tomou-a sem ser afetado. O mágico (*magus*) preparou uma dose mais forte, que o homem de Deus bebeu inteiramente, sem dano algum, após ter feito o sinal-da-cruz. Ao ver isso, o mágico (*magus*) lançou-se aos pés de Jorge, chorando, arrependido, e pediu para ser cristão. Logo depois o juiz mandou decapitá-lo.⁸³

São Jorge supera o envenenamento e converte o mágico. Ao mágico são associados feitiços, invocação de deuses e a manipulação de venenos. Podemos ver aqui alguns atributos comuns às acusações recorrentes aos mágicos pelos cristãos, incluindo a “invocação de deuses”, os quais já haviam sido taxativamente associados aos demônios pelo santo, que disse serem demônios todos os deuses dos gentios.⁸⁴ O sinal da cruz funciona sempre de modo a proteger o santo de várias situações de provação e de confronto. O mágico que o confronta é aquele que prepara o veneno e busca desafiar o santo cristão. Novamente vemos um embate entre dois supostos mágicos, no qual o cristão mostra-se invulnerável aos mecanismos torpes que buscam testá-los. O mágico, assim, figura como o portador desses elementos, logo, de um

⁸³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 368; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 395.

⁸⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 368; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 395.

sistema de valores aos quais se contrapõe o santo física e moralmente. Em seguida, Daciano busca converter Jorge e convida-o a abandonar as superstições, e São Jorge, ao orar, simplesmente destruiu a cidade dos pagãos, seus templos e sacerdotes. Daciano o interroga: “qual foi a mágica (*maleficia*), homem malvado, que você usou para cometer semelhante crime?”.⁸⁵ Aqui temos uma associação direta do malefício em sentido jurídico, como vislumbramos em sua indagação sobre o “crime”. Curiosa é a estratégia do santo ao falar com Daciano, o qual é convidado a acompanhar Jorge, que afirma que irá imolar os deuses. O imperador desconfia de sua proposta, afirmando que se trata de um plano para traga-lo como fez à cidade e ao templo. A resposta do santo, nesse contexto, figura de maneira taxativa em relação à contraposição da potência entre os deuses: “diga-me, miserável, como os seus deuses irão ajudá-lo se não foram capazes de se defender?”.⁸⁶

O confronto entre o paganismo e o cristianismo mobiliza figuras associadas ao universo maléfico, que servem como demarcadores entre as crenças e deuses. Assim, apesar de os cristãos serem acusados de mágicos, no confronto com os mágicos pagãos tem-se uma comprovação, em primeiro lugar, da diferença entre o estatuto das potências. A figura do mágico pagão reforça elementos ligados ao universo pernicioso do mundo gentio, e mais do que isso! Quando recorre-se ao envenenamento e a esse universo, é o mágico que aparece como o operador de tais artimanhas. É sobre a legitimidade das operações e sua eficácia que a diferença se mostra, portanto: os mágicos pagãos tem em suas técnicas um vazio de poder, dada a associação entre a potência do Deus cristão a resistência de São Jorge.

A resistência cristã e os confrontos surgem também como modos de conversão dos pagãos. Na medida em que se prova a potência dos seguidores de Cristo, são narrados atos de conversão. Em São Lourenço, a pura resistência do cristão aos castigos físicos é o suficiente para converter um soldado, e o sucesso do santo é tamanho que, apesar de ainda o acusarem de mágico, admitem a derrota, como nas palavras de Décio a Valeriano: “acho que já fomos vencidos pela arte mágica (*artem magicam*)”.⁸⁷ Na vida de Santa Inês, após um milagre punitivo que põe fim à vida do filho do prefeito que confrontou a santa, o prefeito diz que acreditaria não se tratar arte mágica caso Inês operasse uma ressurreição, sendo convencido e redimido por tal ato.⁸⁸ No caso de São Jorge, é o próprio mágico quem se converte juntamente com a esposa de Daciano, convertida pela destruição dos ídolos. São dispositivos narrativos que confluem para a realização da redenção dos inimigos. Por vezes os santos são capturados

⁸⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 369; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 397.

⁸⁶ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 369; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 397.

⁸⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 643; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 759.

⁸⁸ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 185; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 171.

por pregarem e converterem, como no caso de Santo Inácio⁸⁹ e São Bartolomeu,⁹⁰ o que os leva à tortura e à posterior acusação como mágicos. Outras vezes a conversão vem somente após a resistência dos santos, que demonstram o poder de seu Deus nas situações de provação, tendo como elementos comuns à resistência às torturas e a destruição dos ídolos de outrem. Constituem-se peças narrativas mobilizadas de acordo com a intenção edificadora do documento: por um lado, há a devoção extremada dos cristãos, responsável por sua sobrevivência; por outro lado, recorre-se ao que podemos chamar de milagres punitivos.⁹¹ A dimensão milagrosa, com efeito, constitui um importante motor dos efeitos de expansão da comunidade, na conversão e no combate.

Jacques Le Goff aponta que a distinção entre o milagre e a magia tem de ser pensada à luz do que este identificou como maravilhoso. No mundo do sobrenatural dos séculos XII e XIII, há uma distinção em âmbitos correspondentes a três vocábulos: *mirabilis*, *magicus* e *miraculosus*.⁹² Na face identificada pelo historiador francês como pré-cristã, ou seja, pagã, o maravilhoso estaria contido na noção de *mirabilis*; por outro lado, aquilo que se poderia chamar de maravilhoso cristão procede de *miraculosus*, embora o *miraculum* seja um elemento restrigente do maravilhoso na medida em que ao racionalizá-lo, perde-se a noção de imprevisível por uma “ortodoxia do sobrenatural”,⁹³ já que se se refere somente a Deus, o qual condiciona e controla o milagre. O *magicus* e o campo por ele designado, assim, haveria deslizado para o lado do mal, sendo assimilado ao sobrenatural maléfico. Ora, esse deslocamento do mágico para o âmbito maléfico ocorre precisamente pelo caráter acusatório presente na sua designação adjetiva, a qual, como vimos, tem raízes também precedentes ao cristianismo, mas que fora utilizada por seus membros e somou-se a outros dispositivos, cristianizados, como a associação ao paganismo.

A face miraculosa da resistência cristã, diferentemente da ideia de Thomas⁹⁴ que a coloca no campo da magia, é fruto de uma tentativa de diferenciação, sobretudo, discursiva operada nas narrativas do cristianismo. Essa distinção se fazia no âmbito moral, mas também

⁸⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 240; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 235.

⁹⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 700; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 834.

⁹¹ Os milagres punitivos constituíam castigos aplicados aos diversos personagens que se desviavam do caminho cristão, se contrapondo aos santos ou as regras tidas como corretas. Os castigos têm força exemplar no intuito de afastar os homens do pecado. Os *exempla* colocavam um esquema narrativo simples de contraposição entre Bem e Mal. Assim, o verdadeiro sujeito protagonista da compilação é o conflito entre Deus e o Espírito do mal; o primeiro agia através dos santos. Cf. FRANCO JÚNIOR, Hilário. A outra face dos santos: os milagres punitivos na *Legenda Áurea*. In: _____. *A Eva Barbada: Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, 221-229.

⁹² LE GOFF, J. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 19.

⁹³ *Ibidem*, p. 26.

⁹⁴ THOMAS, Keith. *Religião... Op. cit.*

no plano da eficácia dos atos. A submissão do milagre a Deus constitui um elemento importante na ligação entre devoção e eficácia prodigiosa, sem subsumir a religião ao simples pragmatismo no sentido de trazer benefícios aos adoradores. Ademais, o exercício dos milagres, através dos santos, que eram apenas seu vetor, ligava-se à vida social através do exercício da justiça.⁹⁵ Na *Legenda aurea*, essa afirmação se demonstra pela capacidade ampla dos santos de resistência às diversas provações, vistas como injustiças a partir da reflexão bíblica sobre a natureza da perseguição, mas também no âmbito dos milagres punitivos direcionados aos inimigos da fé. Ao mesmo tempo, não se pode pensar que o tom taumátúrgico das ações miraculosas eram apropriações dos ideais pagãos relativos a essa esfera, como pressupõe a ideia de “magicização”,⁹⁶ mas como mecanismos de afirmação dos poderes de Deus na história da salvação a partir da solução demandas sensíveis, entre as quais a dimensão das curas, ressurreições e, por fim, a resistência aos males mundanos, todas essas concretizadas nesse mundo por meio de gestos e técnicas específicas.

Essa breve digressão sobre os milagres nos leva a outro ponto importante. A importância dos milagres como fatores de diferenciação pela potência, bem como a distinção pela moral, nos conduz a dimensão da negação cristã da magia na *Legenda Aurea*. Nesse sentido, além dos embates entre personagens antagônicos como representativos de uma série de valores de oposição que se afirmam, há também a negação direta dos cristãos acusados de magia como praticantes desta. Na compilação hagiográfica, aos embates com os mágicos, soma-se o dizer que situa o cristão como não mágico, além de reposicionar na narrativa a origem dos acontecimentos extraordinários que os permitem sobreviver, em diversos momentos. Quando um príncipe pagão associa o nazareno São Tiago, o cortado, à magia, sua resposta é simples: "Deus queira que não!".⁹⁷ No caso de Santa Lúcia, após Pascásio mandar mil homens tentarem movê-la sem sucesso, este apela a mágicos (*magis*) para que o fizessem com encantamentos (*incantationibus*), os quais também não obtêm sucesso. Após o episódio, a dimensão acusatória vem novamente à tona. Pascásio pergunta quais são os malefícios

⁹⁵ VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J-C. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. vol. 2. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 201.

⁹⁶ Seguimos aqui o argumento de Kahlos, segundo o qual é problemática a ideia de magicização, uma vez que baseia-se no pressuposto de que a magia e a religião são fenômenos separados como campos. Além disso, essa ideia implica em pensar que antes da transição da Antiguidade Tardia, no Cristianismo não havia tais práticas e crenças que os escritores eclesiásticos, a elite romana, os *outsiders* e os estudiosos atuais juntos considerassem como magia. O que se deduz aqui é um conceito essencialista de um autêntico cristianismo primordial, originalmente não manchado pela magia. Este pressuposto valoriza as reivindicações auto-afirmativas de um cristianismo sem magia transmitidas por Justino, Tertuliano, Orígenes, Eusébio, Agostinho em seus escritos, carregados de polêmicas acusatórias. Em vez da ascensão da magia ou da magicização, a autora propõe que devemos pensar em termos de um crescente interesse pelo sobrenatural em geral nesses sistemas de crenças e cultos. Cf. KAHLOS, M. The Early... *Op. cit.*, p. 167.

⁹⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 974; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1219.

utilizados pela santa para tal feito.⁹⁸ A resposta de Lúcia traz um jogo de palavras: “Não são malefícios, e sim benefícios de Cristo”.⁹⁹ As palavras da cristã encaminham uma distinção dos atos para a esfera da origem dos prodígios. Sua resistência, assim, tem Cristo como repositório dos poderes extraordinários que a permitem enfrentar seu destino. À tópica da acusação de magia ao oponente se une a outra, qual seja, a recorrência da negação dos atos de magia acompanhados da diferenciação, para a qual são mobilizados atos, prodígios e palavras.

Na história de Santo Inácio, vemos novamente a refutação da acusação. Após a superação da tortura pelo santo, Trajano diz: “É feitiçaria (*maleficia*) não ceder a semelhantes torturas”¹⁰⁰, e o santo responde: “nós cristãos não somos feiticeiros (*malefici*), nossa lei proíbe que eles vivam, ao contrário, feiticeiros (*maleficos*) são vocês que adoram ídolos”.¹⁰¹ Se em Santa Lúcia há um louvor a Cristo como fonte de poder, aqui vemos um direcionamento mais atacante. Inácio é taxativo em afirmar que feiticeiros adoram ídolos, reforçando a associação entre o universo mágico e pagão por meio das artes. Além disso, afirma que na religião cristã não há espaço para tais práticas. A partir dessas respostas, em geral breves, os cristãos exploram a diferença, colocando o universo da magia e do cristianismo em antagonismo. A legenda de Santo Hipólito, por exemplo, inicia-se com o enterro de São Lourenço pelo primeiro. Acusado de roubar o corpo de Lourenço, Hipólito é levado às autoridades.

“[...] chegaram soldados, prenderam Hipólito e levaram-no até o César. Quando o viu, o César Décio disse-lhe sorridente: “Você se tornou mago (*magus effectus est*)? Roubou o corpo de Lourenço?”. Hipólito: “Fiz isso não como mago (*magus*), mas como cristão”. Enfurecido, Décio ordenou então que fosse retirada a veste de cristão que utilizava e que esmagassem seu rosto com pedras. Hipólito: “Você não me despiu, vestiu-me melhor”. Décio: “Como pode ser insensato a ponto de não enrubescer com sua nudez? Vamos, sacrifique e viva, ou perecerá como seu Lourenço!”. Hipólito: “Quem me dera ser digno do exemplo do bem-aventurado Lourenço que sua boca suja ousa nomear”.¹⁰²

A humildade e a simplicidade aparecem como valores marcados neste trecho, a saber, a pouca preocupação com as vestimentas e o lisonjeio da comparação com Lourenço, semelhante à tópica da modéstia.¹⁰³ No tocante à magia, interessa observar a associação da acusação de roubo – atividade desonesta – à magia, reiterando um discurso que a associa ao mundo vil. Quando direcionado ao santo, a curta resposta sintetiza bem a diferença que não se

⁹⁸ “*Que sunt ista maleficia quod una puella a mille hominibus non mouetur?*”. VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 79; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 52.

⁹⁹ “*Non sunt ista maleficia, sed beneficia Christi*”. VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 79; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 52.

¹⁰⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 240; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 235.

¹⁰¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 240-241; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 235-236.

¹⁰² VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 653; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 774.

¹⁰³ CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura... Op. cit.*, p. 86-87.

deixa passar: o santo não é um mágico, mas um cristão. Na ausência da situação de provação por torturas, nesse momento, é no diálogo que a diferença é expressa, enquanto em outras narrativas as referências têm uma carga alegórica. Percebemos, assim, como é manobrada a distinção entre o cristianismo e o universo mágico: a partir do encaixe de elementos que mostram/provam a diferença de maneira adequada à situação que se descreve. O modo sutil como os encaixes são feitos certamente é tributário do bom manejo da retórica e das tópicos nas histórias, ou seja, o universo da magia é presente em situações nas quais se busca de alguma forma a desqualificação, sendo a acusação de magia um elemento recorrente pela carga semântica do termo, para o qual convergem valorações negativas. Mesmo quando os cristãos são taxados de mágicos, as acusações são mobilizadas como juízo negativo de seus feitos extraordinários, buscando atrelar uma qualidade maldosa à sua prática: a de mágica. Assim, as histórias manejam a oposição a partir da visualização da injustiça presente nas acusações. Nesse ponto o confronto com o paganismo e mesmo com personagens mágicos pagãos é ferramenta utilizada para a ilustração da distinção entre os universos. Os conflitos alegorizam a oposição na narrativa dos atos e valores; quando as situações não possibilitam a presença desses momentos, é no verbo que se diz a separação. Ambas as formas denunciam a validade de seu uso conveniente, a partir dessa tópica da acusação, seguida da tópica de distinção. Além disso, é precisamente na recusa da prática de um rito – o sacrifício – que o cristão se distancia desse universo. A prática litúrgica, portanto, é colocada como um importante fator para a conversão, e a recusa desta é precisamente o demarcador de tal conversão.

Em um caso mais específico, temos a redenção de possíveis algozes. A narrativa de São Nicolau aponta seu senso de justiça ao libertar da execução três inocentes. Após isso, o santo apareceu no sonho do imperador, buscando convencê-lo da inocência daqueles homens. No dia seguinte, o sonho é associado à magia pelo portador do poder secular, que imagina que os acusados invadiram seu sonho.

Ao acordarem, o imperador e o prefeito contaram seus sonhos um ao outro e imediatamente enviaram alguém buscar os prisioneiros. O imperador então lhes disse: "Que artes mágicas (*magicas [...] artes*) vocês conhecem para nos ter submetido a semelhantes ilusões nos sonhos?". Eles responderam que não eram mágicos (*magos*) e que não mereciam ter sido condenados à morte. "Vocês conhecem um homem chamado Nicolau?", indagou o imperador. Ouvindo esse nome, eles ergueram as mãos para o Céu, pedindo pelos méritos de São Nicolau para Deus libertá-los do perigo que os ameaçava. E depois que o imperador ouviu-os contar toda a vida e os milagres do santo, disse-lhes: "Vão, agradeçam a Deus que os libertou graças a suas preces, e levem de nossa parte algumas jóias, conjurando-o a não mais nos dirigir ameaças, mas a pedir ao Senhor por mim e por meu reino". Poucos dias depois, aqueles homens prosternaram-se aos pés do homem e escravo de Deus dizendo: "Você é de fato verdadeiro escravo, adorador e amigo de Cristo".

Quando lhe contaram em detalhe o que acabara de acontecer, ergueu os olhos para o Céu e rendeu grandes ações de graças a Deus. Depois de ter bem instruído esses generais, despediu-se deles.¹⁰⁴

A confirmação da existência de Nicolau pelos acusados e seus gestos de devoção, por fim, serve como prova da inocência destes. Mais do que isso, convence o Imperador, que parece ser tomado por tal senso de justiça ao final, após ter ouvido e acreditado na atividade miraculosa do santo. A aceitação dos milagres e da virtude do santo implica, também, no reconhecimento de que os acusados não eram mágicos. São Nicolau age, assim, no âmbito do poder temporal, instruindo-lhes, o que se relaciona ao senso de justiça do santo, uma vez que o imperador estaria a cometer injustiça. O poder laico domado, aqui, demonstra o império dessa virtude cristã como condutora da vida correta, que demanda um senso de retidão. Essa legenda traz algo também importante para nossa discussão: o reconhecimento do acusador de que os cristãos não seriam mágicos, e que seus poderes provém de outra fonte, que carrega valores distintos dos associados à magia. Assim, a ilusão dos sonhos não se mostra segundo a impressão inicial, como seria o caso de ato inescrupuloso, logo, mágico, uma vez que a concretude da existência do santo comprova a verdade das palavras presentes naquele cenário onírico. A constatação das ações/artes cristãs como não sendo mágicas passa, assim, pela verificação da moralidade da invasão do sonho, ou seja, não é uma intenção vil a do santo, mas virtuosa. Mais uma vez, temos os vícios e as virtudes como demarcadores dos fenômenos que se busca caracterizar.

Os atributos do universo da magia situam uma série de valores na narrativa. No caso dos cristãos acusados de magia, o exercício é o de diferenciar-lhes em relação à acusação, que deve-se mostrar injusta. Os mágicos que aparecem são conduzidos por narrações que os colocam também em diferença com os seguidores de Cristo. Quando associados ao paganismo, os mágicos confirmam o universo maléfico e enganoso dessas crenças; quando os acusados de mágicos são os cristãos, as narrativas produzem efeitos de distinção destes em relação ao mesmo campo. O universo das associações à magia, como vimos, é explorado na história precisamente por carregar signos que possibilitam sua inserção. A esses signos são atribuídas funções diferentes no desdobramento das situações. A resistência ao paganismo é conduzida à perseguição. Esta conduz à acusação, e a magia situa os valores em jogo na acusação.

Como vimos, as histórias nas quais se situam os casos de magia tratam desse momento ambíguo de perseguição e expansão da comunidade cristã. A batalha pelas almas, narrada,

¹⁰⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 73; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 43.

conduz sempre o leitor/ouvinte à verificação das virtudes dos santos, mas as acusações situam valores que a eles não são cabíveis. Acusações injustas surgem para impedir a atividade dos cristãos na expansão dessa comunidade, convertendo fiéis e levando a boa nova. Na vida de São Paulo, a desqualificação da palavra é direta: ao conversar com uma mulher e pedir-lhe o véu emprestado, para o ato de sua morte (de Paulo), é alvo de zombaria dos carrascos, que dizem: “Por que você acredita nesse impostor e mago (*magos*) e vai perder um véu tão valioso?”¹⁰⁵ O descrédito a crença cristã é mobilizado pelo apontamento da relação entre sua fé e a dimensão fraudulenta ligada à magia. No caso de São Clemente, um pagão punido com a cegueira acusa-o de mágico, dizendo que o santo queria ter sua esposa. O mesmo acontece numa breve passagem quando Simão, o Mago, acusa Pedro de ser *magum maleficus* e homicida. Nessa passagem é dito que Simão detraía Pedro a fim de incitar o povo contra ele.¹⁰⁶ Em São Tiago, o menor, a pregação aos Judeus é interrompida por um homem que os acusa de serem mágicos (*magis*) e enganar as pessoas.¹⁰⁷ Novamente a tópica do engano é mobilizada em tom acusatório, colocando em xeque o caráter de verdade das palavras dos santos. Essas tópicas são respondidas de diversas maneiras que confirmam a veracidade dos valores e crenças dos acusados. Assim, a própria história desvencilha seus protagonistas desses rótulos.

Os santos da *Legenda Aurea*, sobretudo os mártires, morrem testemunhando a fé. É sua irredutibilidade diante da perseguição e do conflito que prova sua virtude. O afã de sua perseguição existe na medida em que há um movimento de universalização da palavra de Deus. Na *Legenda Aurea*, a luta contra os gentios é motivada pela face expansiva da comunidade cristã. A face persecutória e os combates se dão pela fé. Os inimigos, assim, recorrem a inúmeros instrumentos para impedir os cristãos de continuarem tal atividade. Um desses instrumentos é a acusação de magia aos cristãos, a qual, como vimos, é sutilmente organizada na narrativa para comportar sentidos semelhantes que se direcionam a compreensões diferentes no decorrer dos textos. O lugar da magia nas narrativas em que santos são alvo de acusação é diferente de seu papel em situações nas quais os mágicos surgem como rivais dos nazarenos.

Assim, vimos como nos momentos em que são acusados de praticar magia os cristãos se colocam de maneira oposta a tal rótulo. A não admissão, por parte dos cristãos, do rótulo de mágico e sua resistência aos tormentos muitas vezes os coloca de frente a mágicos pagãos.

¹⁰⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 517; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 581.

¹⁰⁶ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 950; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1196.

¹⁰⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 405; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 449.

Nesses momentos, a narrativa cria mecanismos de distinção dos cristãos em relação aos mágicos pagãos. Os cristãos, portanto, rejeitam tal rótulo e tratam de fazer a diferença evidente por meio do conflito de palavras e gestos. Os ritos cristãos, assim, figuram como não ligados ao universo da magia, diferenciação operada por meio de sua relação com as virtudes e com Deus, ligando ritos eficazes e intenções virtuosas. Os “verdadeiros” mágicos, por outro lado, são vistos como legítimos manipuladores por meio de suas técnicas fraudulentas e ineficazes, além de serem marcados por suas intenções perniciosas. A acusação da prática de magia aos cristãos, assim, é conferida precisamente para tenham a oportunidade de demonstrar o seu não pertencimento a esse universo, de modo que a taxação seja vista como injustiça. Por outro lado, quando os pagãos são acusados de magia, é precisamente para que o universo pernicioso se confirme por meio da conduta dessas personagens. Vejamos como se configura tal dinâmica.

3. Os cristãos contra os mágicos

Se o cristãos, via de regra, comprovam não serem mágicos, estes últimos não raro constituem inimigos marcantes dos seguidores de Cristo nas narrativas da *Legenda Aurea*. Se a magia figura em uma dimensão acusatória, os sujeitos que a praticam – os mágicos - em oposição aos protagonistas – cristãos - materializam-se como responsáveis por impedir a atividade pregadora e expansiva da comunidade cristã. Veremos como isso se situa em dois espectros principais. O primeiro diz respeito ao mágico como uma antítese do santo, representando o paganismo e competindo por poderes – sobrenaturais e institucionais. Não raramente há um embate direto entre esses personagens, como já pudemos vislumbrar no tópico anterior; veremos com mais detalhes a construção e função dessa modalidade de antagonismo. O segundo ponto diz respeito à reiteração da figura do mágico como alguém que conduz ao caminho do erro ou aquele que possibilita a realização de um malfeito; o caminho do desvio tem na figura do mágico um atalho. Vejamos como se mostram essas faces e quais suas funções na narrativa da história da salvação presente na *Legenda Aurea*.

De uma maneira ampla, é possível pensar a existência desses personagens nos *exempla* como instrumento destinado a provar algum ponto que se quer fazer útil na demonstração das virtudes dos cristãos. Segundo Le Goff, para além da questão comum ao gênero, há uma atitude do cristianismo que só se interessa pelos não cristãos, como marginais e excluídos, na

medida em que possam servir à salvação dos cristãos.¹⁰⁸ Os mágicos se situam precisamente nesse contexto. Na *Legenda Aurea*, conta-se que quando São Barnabé foi a Chipre, operando muitas curas, encontrou, junto a Paulo, um mágico (*magum*) chamado Elimas, que buscou impedir sua entrada na cidade. Por esse motivo, o mágico foi cegado por Paulo. Conta-se também que em certo dia Barnabé viu inúmeras cenas de nudeza em uma festa pagã. Como consequência, amaldiçoou o templo, que caiu em parte. Na volta de Barnabé a Chipre, o mesmo mágico age de modo a impedir a atuação dos cristãos, instigando revolta contra estes.¹⁰⁹ Este último caso, detalhado na *Legenda Aurea* a partir de histórias apócrifas, tem na Bíblia uma breve passagem, presente em Atos 13.4-13.¹¹⁰ Na passagem bíblica Elimas, também chamado de Bar-Jesus, descrito como mago e falso profeta, procura afastar o procônsul dos cristãos; Paulo o repreende, afirmando que o judeu era portador de “falsidade e de toda malícia, filho do diabo e inimigo da justiça”.¹¹¹ O apóstolo então cega o mágico, e o procônsul converte-se ao ver tal acontecimento. Essa passagem dá-se no momento em que São Paulo fala aos judeus. A semelhança do *modus operandi* narrativo empregado na *Legenda Aurea* nos permite supor que as tópicas de caracterização dos mágicos têm na Bíblia uma fonte importante, na qual a magia figura amplamente no espectro do ilusionismo, da malícia e do demoníaco.¹¹²

Neste breve episódio podemos ver uma série de elementos presentes em outras narrativas de maneiras mais ou menos frequentes. Os mágicos atuam no sentido de impedir e desqualificar a pregação cristã, não raro recorrendo ao apelo popular contra aqueles, como no caso no qual o próprio Simão, o Mago, instiga a população contra Pedro.¹¹³ Mais do que isso, a destruição dos templos dos pagãos pelo intermédio dos cristãos, a ideia de instigar a população contra os cristãos por parte dos mágicos, os milagres punitivos aos mágicos (como a cegueira e o aleijamento), o conflito de potências, com invocações (de animais ou demônios) por parte dos praticantes de magia, são situações típicas que se apresentam como tópicas nesse contexto conflituoso. Cada uma dessas situações carrega um elemento alegórico importante na distinção dos valores. Dito de outra forma: cada situação busca provar um ponto comum no qual os cristãos se distinguem de seus adversários. Vejamos o caso presente na *Legenda de São Tiago, O Maior*.

¹⁰⁸ LE GOFF, Jacques. O Judeu nos *Exempla* Medievais: o Caso do *Alphabetum Narrationum*. In: _____. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 144.

¹⁰⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 472; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 527.

¹¹⁰ BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1924-1925.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 1925.

¹¹² SOUZA, Néri de Almeida. *A Cristianização... Op. cit.* p. 293.

¹¹³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 950-951; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1196.

Já de volta à Judéia, enquanto Tiago pregava a palavra de Deus, um mago (*magus*) chamado Hermógenes fez acordo com os fariseus e mandou seu discípulo Fileto encontrar o apóstolo para que, frente a frente com ele, convencesse os judeus de que sua pregação era falsa. Mas como diante de todos o apóstolo racionalmente o convenceu e realizou muitos milagres, Fileto voltou até Hermógenes aprovando a doutrina de Tiago, contando os milagres que vira e tentando persuadi-lo a também se tornar discípulo. Irado, Hermógenes recorreu então à sua arte mágica (*arte sua magica*) para imobilizar Fileto, que não conseguiu se mover de forma alguma, e disse: "Veremos se Tiago pode soltá-lo". Fileto encarregou um criado de contar a Tiago o que havia ocorrido. Este deu ao criado seu lenço dizendo: "Que ele pegue este lenço e diga 'o Senhor levanta os oprimidos e livra os que estão atados'". Logo que Fileto tocou o lenço, os vínculos das artes mágicas (*magicis artibus*) de Hermógenes foram rompidos. Fileto insultou Hermógenes e foi à procura de Tiago.¹¹⁴

Em outro momento, nessa mesma legenda, Hermógenes invoca demônios (*demones*) buscando vingar-se de Tiago, que os derrota. Os demônios se voltaram contra Hermógenes, obedecendo a Tiago. Posteriormente, Hermógenes foi buscar seus livros de artes mágicas (*libros artis sue magice*) e entregou-os para que fossem queimados.¹¹⁵ Por fim, Hermógenes se converteu ao cristianismo.

Os dois casos até agora citados trazem situações comuns e também personagens famosos no judaísmo por sua fama de mágicos, como Hermógenes e Elimas. Nessas histórias, o mágico é aquele que busca deliberadamente sabotar os cristãos em sua atuação frente às demais comunidades. Nesses casos, a comunidade judia é o alvo, e a presença de mágicos judeus forma a ideia de que os não dispostos a se converter buscaram sabotar a conversão. Entretanto, na *Legenda Aurea*, os casos nos quais os mágicos atuam dessa forma não se resumem aos atos de conversão de judeus com o enfrentamento aos mágicos desta religião. Também encontramos episódios semelhantes sem o apelo ao judaísmo. Isso nos dá uma pista de que esse dispositivo narrativo do impedimento da pregação aplica-se mais em função do caráter mágico do que judeu, propriamente.

Assim, os casos de Hermógenes e Elimas ilustram uma tendência mais geral, cujos aspectos são semelhantes.¹¹⁶ A acusação de que a palavra dos cristãos seria falsa é o primeiro procedimento de sabotagem. A superação desse problema pelos cristãos dá-se em duas faces possíveis que podem encontrar-se ou não na mesma legenda: o convencimento pela razão, ou seja, pela palavra e o convencimento pelos milagres. Na história de São Tiago, O Maior, os dois elementos são mobilizados ao mesmo tempo. Posteriormente, na narrativa, os mágicos confrontam diretamente os cristãos por meio do teste de poderes. Na *Legenda Aurea* os mágicos muitas vezes até conseguem efetuar determinados atos, mas são sempre vencidos

¹¹⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 562; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 651-652.

¹¹⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 563; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 652.

¹¹⁶ Veremos adiante alguns casos.

pelos antagonistas cristãos. Fileto é imobilizado pelo mágico e libertado pelo santo. Hermógenes invoca demônios, que são obedecidos pelos mágicos. A invocação de seres que buscam atacar os mágicos é recorrente. Acima citamos os casos nos quais animais venenosos são domados. Na legenda de São Pedro, Apóstolo,¹¹⁷ seu rival Simão, o Mago, invoca cães que são também parados e tornam-se dóceis com o santo. Os demônios, nesse caso, parecem obedecer à mesma tópica, quando surgem nas tentativas de ataques aos santos.¹¹⁸ Assim, são parados e obedecem ao santo ao invés do mágico. Cada uma dessas situações constitui um teste, que ao ser vencido pelos cristãos figuram como comprovação da potência de seu Deus. As narrativas formam um verdadeiro inventário de feitos virtuosos dos seguidores de Cristo. Os cristãos são racionais, fazem milagres, salvam pessoas de feitos maléficis e enfrentam diretamente os mágicos, submetendo-os aos seus poderes. Não é estranho, portanto, que em muitas dessas histórias os próprios inimigos sejam convertidos. A ideia de que os poderes dos mágicos nem sempre são negados, mas existem como inferiores, assemelha-se à elaboração de Santo Agostinho, ao comentar os feitos de Moisés.

E quantos e quão grandes prodígios foram ainda realizados por Moisés no Egito para arrancar o povo de Deus ao jugo da servidão! Lá os magos do Faraó, isto é, rei do Egito que oprimia este povo, receberam de Deus a permissão de operar alguns prodígios, mas para tornar a sua derrota ainda mais maravilhosa. Efectivamente operavam, com sortilégios, encantações mágicas, obras favoritas dos maus anjos, isto é, dos demónios; mas Moisés provido dum poder tanto mais temível, porque agia com toda a justiça em nome de Deus, que fez o Céu e a Terra, venceu-os facilmente ajudado pelos anjos.¹¹⁹

O ideal de que os cristãos possuem um poder maior é acompanhado precisamente de sua posição como portadores da justiça feita em nomes de Deus. Mais do que isso, o poder é divino, mas ele atua na terra por meio dos atos justos das pessoas, mediadoras legítimas entre Deus e o mundo temporal, ou seja, o critério de eficácia dos atos é novamente mediado pela crença. Aí se justifica a dimensão do confronto. Ademais, na *Legenda Aurea*, a dimensão fraudulenta dos mágicos é muitas vezes apontada nas mesmas histórias nas quais estes operam alguns outros prodígios. Ou seja, não se trata de negar a efetividade de todos os feitos dos

¹¹⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 504; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 564.

¹¹⁸ Com isso não queremos afirmar que o papel dos demônios no documento pode resumido somente a esses eventos. Limitamos-nos a dizer que a invocação de demônios nessas situações específicas obedecem à uma tópica mais ampla. Na verdade, sua atuação dá-se também em inúmeras lendas nas quais não há casos de magia. De todo modo, mesmo em outras lendas nas quais associam-se mágicos e demônios, a função dos últimos é diversa. Para um panorama da atividade dos demônios no documento ver. ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

¹¹⁹ Santo Agostinho. *A Cidade de Deus*. v. II. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, p. 905-906.

mágicos, mas de desqualificá-los em diversos contextos, atacando diferentes ações. O discurso de detração pode se manifestar tanto na inferioridade dos atos mágicos quando na figuração de seus personagens praticantes como vis. Em outras palavras: no primeiro caso, desqualifica-se a potência dos prodígios; por outro, desqualifica-se o caráter e as intenções dos mágicos.

Voltemos, porém, às situações de conflito relativas à pregação cristã. Comentamos que não se restringem aos judeus as situações de conflito nesses casos. Nas lendas apostólicas a expansão do cristianismo tem seus inimigos e algozes, a cada personagem cabe uma função. Nesses casos, a função do mágico se configura como a de “anti-apóstolo”, e sua representação é eivada de elementos que confirmam a oposição. Na história de São Mateus, sua ida à Etiópia tem obstáculos.

O apóstolo Mateus pregava na Etiópia, em uma cidade chamada Nadaber, onde encontrou dois magos (*magos*), Zaroés e Arfaxat, que entusiasmavam os homens com seus truques, parecendo ter o poder de privá-los da saúde e do uso dos membros. Cheios de soberba por isso, faziam-se adorar como deuses pelos homens. Tendo chegado a essa cidade e sido hospedado pelo eunuco da rainha Candaces, batizado como Filipe, o apóstolo Mateus percebeu como o prestígio daqueles magos (*magorum*) era pernicioso aos homens, e quis convertê-los.¹²⁰

Desde o início, trata-se de fazer emergir a dimensão enganosa dos feitos mágicos, que praticariam truques. Mais do que isso, os mágicos são descritos como ambiciosos por adoração como deuses. O apóstolo prontamente pensa em convertê-los. Em um momento que se exalta a virtude de Mateus, que fala ao público, os mágicos surgem acompanhados de dragões, os quais “mal [...] o viram, foram no mesmo instante deitar a seus pés”.¹²¹ Após conter os dragões e desafiar os mágicos, Mateus tem atenção da multidão para seu sermão. Enquanto falava ao povo, como descrito, outro episódio mobilizou suas ações e o pôs em confronto com os mágicos: a morte do filho do rei. Os mágicos não operam a ressurreição, enquanto Mateus prontamente o faz através de sua oração. As virtudes do apóstolo são exaltadas, portanto, nas situações de contraste. Enquanto os mágicos queriam se passar por deuses, a modéstia do seguidor de Cristo é vislumbrada em suas falas: “não sou um deus, mas apenas escravo do Senhor Jesus Cristo”.¹²² São esses dispositivos que possibilitam a sensibilização de outros personagens e sua conversão. As “competições” com os mágicos consolidam sua palavra e, ao mesmo tempo, provam o erro presente nas práticas de seus antagonistas.

¹²⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 778; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 957.

¹²¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 779; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 959.

¹²² VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 779; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 959.

Em tempos “heréticos”, como o século XIII, a necessidade da consolidação da ortodoxia se dava na defesa da doutrinal, mas também na busca pela legitimação de certa forma de mediação com o universo sobrenatural. Desse modo, Jacopo contribui para a defesa da ortodoxia frente aos antagonistas através de alegorias e histórias que colocam os cristãos como representantes de uma ordem divina que a tudo supera por meio das virtudes dos atos de seus representantes no mundo.

A disputa pela adoração acompanha os embates de prodígios entre os mágicos e os cristãos. A tópica de que os mágicos querem ser adorados como deuses é presente na história de São Pedro, quando Simão, o Mago, diz ser todos os deuses; posteriormente há mesmo uma estátua na qual se inscrevera “Simão, deus Santo”.¹²³ A ideia cristã é que estes buscam ludibriar os fiéis para serem por eles adorados. Em uma das últimas lendas do documento, a de São Pelágio,¹²⁴ uma história do cristianismo na longa duração é narrada e a figura de Maomé encontra o paroxismo da busca pela adoração. Na passagem sobre o surgimento do islamismo, Maomé é apresentado em duas dimensões: a de falso profeta e a de mago. O fundador do Islã é acusado de seduzir pessoas, além de ser descrito como alguém que falseou partes do cristianismo, envenenou narrativas e encantou os judeus e os sarracenos com prodígios.¹²⁵ Os mecanismos de Maomé para convencimento de seus seguidores operam através da ordem do engano, do falseamento.

A desqualificação dos mágicos dá-se por sua descrição, a qual opera a partir do registro de sua falta de virtudes, ou seja, sua história é contada a partir de suas intenções maléficas. O mágico é o próprio empecilho da pregação; o mágico está no campo oposto ao cristão. Desse modo, ao invés de pensar um santo como um mágico cristão, tal representação nos permite vislumbrar a oposição de outra maneira: o santo como antimágico. Ora, se pensarmos na esteira de Thomas,¹²⁶ em uma preocupação pragmática da Igreja de substituir os encantamentos pelos milagres, perdemos de vista que o fato de que o próprio cristianismo havia sido acusado de ter em seu culto magia.¹²⁷ Não se trata, portanto, de acatar a ideia de magicização, pensando que o cristianismo se apropriara de algo que não o constituía. A forte dimensão acusatória ligada à magia forçou os seguidores de Cristo a buscar soluções para se distinguir destas. Assim, o itinerário de acusações é mobilizado para criar a separação. Na

¹²³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 505; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 564.

¹²⁴ Para uma análise da legenda de São Pelágio e a legitimação histórica da *Legenda aurea* ver. RANGEL, J. G. L. *Pregação... Op. cit.*, p. 69-89; TEIXEIRA, I. S. A vida de São Pelágio ou a escrita da história na perspectiva hagiográfica de Jacopo de Varazze. In: _____. *A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015, p. 58-69.

¹²⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 1007-1008; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1261.

¹²⁶ THOMAS, Keith. *Religião... Op. cit.*

¹²⁷ KIECKHEFER, Richard. *A Magia... Op. cit.*, p. 71.

Legenda Aurea, um aspecto importante da diferenciação é a carga moral, portanto, ligada aos vícios e as virtudes atreladas a uns e outros. Mais do que isso, a magia, ligada ao universo do pernicioso pelos cristãos, é também associada ao paganismo, que carrega o rótulo de seita falsa. Em um dos conflitos entre São Pedro e Simão, o Mágico, há um trecho no qual justifica-se uma ação do santo de substituir o rosto de um homem para que esse pudesse confrontar Simão: “[...] de forma alguma é crível que Pedro tenha mandado mentir, pois Deus não precisa de nossas mentira”.¹²⁸ Portanto, conservam-se os valores do engano como pertencentes ao outro que não o cristão. Nesse espectro de associações, as narrativas cristãs têm em sua crença uma fonte de virtude e retidão: como vimos, a apropriação do termo *religiosus* pelos cristãos na Antiguidade operou-se justamente em função do valor semântico virtuoso que esta palavra carregava anteriormente.¹²⁹

A história de Simão, o Mago, que fornece inúmeras tópicas presentes nos confrontos entre magos e santos (que se desdobra com bastante fama nos escritos medievais¹³⁰), é acompanhada na *Legenda Aurea* de muitas outras. Os mágicos apresentam-se como anticristãos, realizam o confronto no âmbito nível do sobrenatural; assim como os santos, os mágicos são homens que carregam ideias acerca dessa relação com os prodígios. Entretanto, enquanto os cristãos buscam reverenciar seu Deus, os mágicos querem a reverência para si e sua arte. Diferentemente do mal da heresia, que é representada como um mal capaz de destruir a Igreja e sua liberdade,¹³¹ os mágicos ameaçam a expansão da crença e põem em cheque efetividade da fé e dos prodígios cristãos. Por esse motivo, os conflitos se dão no contexto da prédica e posteriormente no confronto das potências entre milagres e magia.

A força dos cristãos é exposta de duas maneiras, portanto, nas narrativas: como pregadores eloquentes e como canalizadores de milagres. Os mágicos são os antagonistas que possibilitam testar o poder e arte manifestados pelos cristãos, levando ao triunfo dos representantes de Cristo nos âmbitos moral e propriamente prodigioso. A história apócrifa de São Pedro contra Simão, o Mago, na *Legenda Aurea*, é carregada de uma série de elementos paradigmáticos, também presentes nas demais legendas. A mudança na fisionomia, à associação aos demônios, e a vontade de adoração como Deus por parte do mágico, que seduz os representantes do poder temporal frente aos santos, etc. Em uma das situações do confronto, Pedro é categórico em afirmar uma das razões de sua superioridade, apontando

¹²⁸ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 954; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1196.

¹²⁹ Ver SOUZA, Manuel de. *Religiosus... Op. cit.*

¹³⁰ Ver LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. v. 1. Lisboa: Estampa, 1983, p. 203; FERREIRO, Alberto. *Simon... Op. cit.*

¹³¹ RANGEL, J. G. L. *Pregação... Op. cit.*

também a punição do mágico. Tendo conseguido ressuscitar um morto depois de uma tentativa fracassada de seu rival, Pedro afirma que “ele já foi devidamente punido vendo seus artifícios serem superados”.¹³² Portanto, ao não se ligar a uma fonte de poder verdadeiro, Deus, tal tentativa não passa de artificialidade. Em seguida, chama atenção à dimensão moral que os distingue: “[...] nosso mestre ensinou-nos a responder o mal com o bem”.¹³³

É na missão de expandir a fé para os inúmeros locais da terra que as perseguições e desafios se mostram aos santos. É comum, portanto, que os mágicos atuem junto ao poder temporal, mesmo que na perspectiva do engano, buscando seu apoio para a autoglorificação. Por outro lado, muitas vezes são os próprios detentores desse poder que, ao perseguir os cristãos, buscam os mágicos para derrotá-los. A provação dos cristãos em resistir e superar as ameaças, nas diversas narrativas, consolida sua força nos âmbitos temporal e divino. Como bem notou James Murphy, a pregação tornou-se uma responsabilidade fundamental dos seguidores de Cristo.¹³⁴ A ordem de Jesus aos seus seguidores para que espalhassem as suas doutrinas através da pregação fora acatada e levada a seguir, constituindo mesmo um regime de valorização do sofrimento corporal em nome da comunidade de fé. De todo modo, a eloquência torna-se um dos primeiros critérios para o alcance do objetivo posto: o da expansão dessa comunidade de fé. Na *Legenda aurea*, portanto, é recorrente a ode aos seguidores de Cristo como oradores capazes de convencer multidões. Contudo, quando somente o verbo não era suficiente, a manifestação de Deus pelos milagres dos santos seria uma comprovação irrefutável. Nesse sentido, para que a natureza dos milagres seja bem vista pelo público, o confronto com os mágicos figura como importante dispositivo, por permitir o uso de tópicos acerca da natureza fraudulenta de suas intenções e forças.

Na legenda O Espírito Santo¹³⁵, como discutimos no capítulo 2, há uma reflexão sobre a vinda do espírito santo sobre os apóstolos e seus motivos, há uma consideração sobre “permitir fazer milagres”, remir pecados e fortalecer os corações. Ao comentar o sentido dos milagres e sua relação com a associação ao espírito santo, há uma tentativa de diferenciá-lo da magia; essa diferenciação passa, sobretudo, pela dimensão virtuosa, e não somente pela prática, na medida em que mesmo mágicos alegam executar milagres. Assim, os milagres não tornariam um homem santo, mas o revelariam. Na legenda sobre os Santos Dioniso, Rústico e Eleutério,¹³⁶ há uma passagem sobre a conversão de Dioniso ao cristianismo; nesse trecho, a

¹³² VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 505; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 565.

¹³³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 505; VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 565.

¹³⁴ MURPHY, James. *La Retórica... Op. cit.*, p. 280.

¹³⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 445; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 499-500.

¹³⁶ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.* p. 860; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1045-1046.

prova que faz com que este aceite o cristianismo é um milagre de recuperação da visão de um cego por Paulo. Nessa narrativa existe um cuidado para diferenciar as palavras enunciadas pelo santo de termos ligados à magia.

Dioniso ainda debatia com Paulo, quando passou na frente deles um cego, e imediatamente ele falou a Paulo: "Se você disser a esse cego, em nome do seu Deus, "Veja", e ele enxergar, acreditarei no mesmo instante, mas para não usar palavras mágicas (*uerbis magicis*) que poderiam ter esse poder, eu mesmo vou prescrever a fórmula que você usará. Ela é assim: "Em nome de Jesus Cristo, nascido de uma virgem, crucificado, morto e que ressuscitou e subiu ao Céu, veja". Para afastar toda suspeita, Paulo disse a Dioniso para ele mesmo proferir essas palavras. E quando Dioniso pronunciou a fórmula e disse para o cego ver, este recuperou imediatamente a visão. Logo a seguir Dioniso com sua mulher, Damária, e toda a família receberam o batismo e a fé. Durante três anos ele foi instruído por Paulo e ordenado bispo de Atenas, onde se entregou à pregação e converteu à fé em Cristo a cidade e a maior parte da região.¹³⁷

A aceitação da doutrina ainda está em processo quando o milagre surge como modo de comprovação da verdade das palavras. A preocupação com a natureza do ato, portanto, é revestida na intenção de distinção entre estes. Portanto, o modo como estão marcadas as diferenças entre os santos e os praticantes de magia na obra passa pelo entendimento do modo como as representações da narrativa constroem esse contraste. Assim, entendemos a dimensão performativa narrada como produtora de sentidos direcionados a uma determinada compreensão, uma vez que os confrontos passam por modos de enunciação e atos performados¹³⁸ - as artes mágicas ou gestos milagrosos -, englobando inclusive a prática da fala por parte dos cristãos. As palavras se situam no campo da eloquência, da prédica que convence os não cristãos a aceitarem a conversão. O elogio da habilidade dos santos com a palavra constrói uma "metarretórica" da conversão: fala-se da habilidade suasória como uma qualidade, mesmo que não se desenvolva o diálogo em si. Por outro lado, a palavra também importa na medida em que dela resultam efeitos; são orações, portanto, que não devem ser confundidas com fórmulas mágicas. O dizer sobre o ato narrado, que atribui um estatuto diferente, é precisamente o que marca a distinção entre os prodígios cristãos e feitos mágicos.

Na *Legenda Aurea*, vimos como o tema da magia, situado entre os atos mágicos e os sujeitos mágicos, traz uma forte conexão entre o espectro semântico relacionado ao universo mágico - compreendido aqui como derivado de uma herança polêmica que coloca tal universo no campo do maléfico - e a posição dos santos na narrativa. A magia contribui para o reforço de elementos que se querem provar virtuosos no mundo da salvação. Vimos, portanto, que as

¹³⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 860; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1045-1046.

¹³⁸ De maneira geral, adotamos a concepção de Richard Schechner segundo a qual uma performance é a "ritualização de sons e gestos". Cf. SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2012, pp. 49-90.

acusações de magia aos cristãos induzem a compreensões distintas das figurações dos chamados mágicos que se encontram fora da religião de Cristo. Entretanto, os valores atrelados ao universo da magia possuem semelhanças tanto no rótulo dos santos e cristãos quanto dos mágicos pagãos. A diferença só pode ser percebida se observamos o modo como a operação narrativa se constrói, de modo a alocar os lugares comuns de modos mais convenientes ao que se busca provar. Por um lado, as acusações são presentes para demonstrar o que os cristãos não são; por outro, a magia surge para reforçar uma ideia maléfica atrelada ao paganismo. A maioria das historietas têm na atividade de expansão da fé cristã um campo fértil para as narrativas nas quais os inimigos dos santos são presentes como empecilhos aos anúncios da palavra sobre Cristo. Em uma minoria de *exempla*, os mágicos assumem outro papel, ainda ligado ao conflito e ao universo maléfico. Além disso, os demônios também são figuras de aparição frequente nesses episódios. Vejamos como os mágicos assumem um papel de condutor de pessoas ao caminho do desvio. Nesse ponto, discutiremos brevemente também a interação com os demônios, sem com isso buscar dar conta de todas as formas nas quais os demônios são presentes no documento.

3.2. Magos e demônios em contato: um breve comentário

O predomínio dos casos nos quais os mágicos e as artes mágicas são presentes aponta para o universo maléfico, cuja função na narrativa busca creditar aos cristãos vantagens prodigiosas e morais frente ao universo mágico, compreendido no espectro do paganismo. Entretanto, magia opera a partir de algumas tópicas distintas nos *exempla* presentes na *Legenda Aurea*. O universo dos vícios, como vimos, está fortemente presente nas várias situações como ligado à semântica da magia. Em algumas situações, os mágicos operam função de amalgamar intenções desviantes e sua realização: muitas vezes se recorre a estes para algum malfeito; por vezes, os próprios mágicos levam as pessoas a fazer uma má ação, através de artimanhas enganadoras. A magia se encontra no caminho do desvio, possibilitando sua concretização. Os motivos que ligam o mágico aos seus “clientes” são diversos, sempre apontando para um caminho distante do bem fazer idealizado pelos cristãos.

Em uma historieta presente na legenda de São Gregório,¹³⁹ conta-se que um rico romano abandonou sua mulher e foi privado da comunhão pelo pontífice. Em função disso, sem saber como “se subtrair a tal autoridade”, buscou auxílio de mágicos (*magorum*), os quais o prometeram que fariam encantamentos para que demônios entrassem no cavalo de Gregório.

¹³⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 290; Jacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 299.

Este previu o acontecido, pelo sinal-da-cruz expulsou o demônio do cavalo, e derrotou os mágicos, punindo-os com a cegueira. Em outro caso, distinto do primeiro, o contato entre um leigo e um mago se dá por outro motivo: “[...] notário cristão enganado por um mágico (*magus*), que lhe prometendo imensas riquezas levou-o a um lugar cheio de demônios”.¹⁴⁰ O cristão dissipa o mal demoníaco a partir do sinal-da-cruz.

Esses dois casos nos colocam frente a uma relação importante em nosso documento. Em ambas as histórias, estão presentes três elementos: o mágico, demônios e o sinal-da-cruz. Na *Legenda aurea*, o capítulo intitulado *A descoberta da santa cruz*¹⁴¹ coloca o artefato na história como dotada de grande importância, a tal ponto que a gesticulação desse símbolo – o sinal-da-cruz – tem uma força dissipadora do mal bastante marcada. O exemplo do notário cristão está nessa legenda, como um caso que demonstra a grandeza de sua força frente ao mal.

Os demônios na *Legenda aurea* não devem ser pensados somente como criaturas ligadas aos mágicos. Segundo Tereza Rocha,¹⁴² os demônios e os diabos assumem diversas funções e formas na narrativa. Ademais, um dado comum é o fato de serem constantemente derrotados nas aparições e confrontos com os cristãos.¹⁴³ Nas legendas em que os mágicos são presentes, a relação com os demônios também se dá de maneiras diversas, desde o episódio de possessão de uma mulher, que seria curada por mágicos, mas seus encantamentos chamam demônios ao seu corpo,¹⁴⁴ posteriormente expelidos por um cristão, até episódios como de invocação como o da invocação de demônios por Juliano. Nesse último caso, há uma sentença importante para a compreensão do papel do sinal-da-cruz frente aos demônios: “os demônios odeiam e temem muito o sinal-da-cruz”.¹⁴⁵

O mágico atua, assim, como um vetor que leva aos demônios os interessados em ações diversas.¹⁴⁶ Na legenda sobre os Santos Balaão e Josafá, conta-se que um homem, ao saber que seu filho havia se tornado cristão, contrata um mago para levar seu filho de volta à antiga crença.¹⁴⁷ Nessa história o mago chama espíritos malignos¹⁴⁸ para se apoderar do jovem,

¹⁴⁰ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 421; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 469-470.

¹⁴¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 421; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 469-470.

¹⁴² ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas... Op. cit.*, p. 142-158.

¹⁴³ ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas... Op. cit.*, p. 182.

¹⁴⁴ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 181; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 167-168.

¹⁴⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 219; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁶ Jan Bremmer aponta que, em relatos como os apócrifos, também vistos como fontes para composição da *Legenda aurea*, frequentemente os demônios não pertencem ou são propriamente controlados pelos mágicos, sendo independentes destes. Cf. BREMMER, J. N. Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles. In: Bremmer, J. N.; Veenstra, J. R. *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven-Paris: Peeters, 2002, p. 57.

¹⁴⁷ VARAZZE, Jacopo. *Legenda... Op. cit.*, p. 999; Iacopo da Varazze *Legenda... Op. cit.*, p. 1251.

deixá-lo tentado a casar com alguma mulher. Ao final, Josafá faz com que o mago se converta, sendo convertido quando buscava converter, portanto. Em São Basílio, um escravo procurou um feiticeiro (*malefici*) para tentar conquistar a filha de um homem. O feiticeiro envia uma carta ao demônio, buscando tirar o domínio dos cristãos no mundo, exigindo o abandono da religião para realizar o pedido.¹⁴⁹ Semelhante caso acontece na narrativa da vida de Santa Justina, na qual Cipriano recorre às artes mágicas para conquistar¹⁵⁰ a santa, invocando demônios.¹⁵¹ Em outra história sobre Juliano, conta-se precisamente que este consultou um demônio por intermédio de um mago.¹⁵² Juliano aparece em outro momento como um perseguidor de cristãos¹⁵³ e ambicioso por poder, relato com raízes em narrativas surgidas em um período no qual o imperador adotou medidas em prol do paganismo no Império Romano.¹⁵⁴

São diversas as situações nas quais os mágicos se apresentam como pessoas que teoricamente resolveriam os problemas de quem os procuravam, e não raro nessas narrativas surgem também demônios como capazes de produzir os efeitos, nem sempre verdadeiros. Assim, os mágicos viabilizam o desvio que era tencionado pelos sujeitos. Ao mesmo tempo, suas atividades são também demandadas para levar outras pessoas ao desvio do caminho cristão. Como vimos, em um dos casos um homem tenta trazer um jovem de volta ao paganismo, em outro, conquistar o amor de uma santa, etc. Santa Teodora é alvo de um desses serviços: um homem contrata uma feiticeira para que a santa se rendesse a ele, e esta é “enganada pelas palavras da feiticeira (*malefice*)”¹⁵⁵, também identificada como maga (*magam*).

Nesse sentido, percebemos que os personagens ligados à magia na *Legenda Aurea* na maioria das vezes ocupam lugares que levam ao desvio, ou buscam de alguma forma impedir a consolidação do exercício de fé cristão. Desse modo, as situações nas quais se apresentam, apesar de serem plurais, conformam elementos comuns que os colocam no antagonismo dos

¹⁴⁸ Segundo Rocha, essa é uma das formas de nomear os demônios no documento. Ver. ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas...* *Op. cit.*, p. 144.

¹⁴⁹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.* p. 194; Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 255.

¹⁵⁰ Segundo Kimberly Stratton, mesmo o estereótipo da feiticeira maléfica sendo presente já no período Antigo, sua aparição nos escritos cristãos, diferentemente da literatura Grego-Romana e Judia, é geralmente condicionada a posição e vítima ou alvo dos atos mágicos perpetrados por homens, mais do que sua imagem como maga, propriamente. Cf. STRATTON, K. B. The Rhetoric of ‘Magic’ in Early Christian Discourse: Gender, Power, and the Construction of ‘Heresy’. In: PENNER, Todd ; STICHELE, Caroline Vander (eds.). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Leiden: Brill, 2007, p. 90.

¹⁵¹ VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.* p. 789-790; Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 971-972.

¹⁵² VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.* p. 495; Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 553.

¹⁵³ VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.* p. 218; Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁴ LEMOS, Márcia Santos. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*. v. 28, 2012, p. 153-172.

¹⁵⁵ VARAZZE, Jacopo. *Legenda...* *Op. cit.* p. 531; Jacopo da Varazze *Legenda...* *Op. cit.*, p. 611.

santos cristãos e do cristianismo, unindo-se a forças pagãs no sentido de obliterar a atividade da comunidade de Cristo.

Para se afirmar como diferente frente ao paganismo e suas respectivas superstições, o cristianismo deslocara a tônica da distinção entre magia e religião para a potência divina associada de modo único a Deus. A diferença entre uma e outra era mediada pelo discurso que os cristãos realizavam sobre tais ideias. Tendo em vista que os atos milagrosos são performances imitativas dos feitos e virtudes de Cristo, pensamos que aplica-se aqui a dicotomia derivada o analogismo presente no pensamento medieval, elaborada por Hilário Franco Júnior:¹⁵⁶ o *Imago* cristão entra em confronto com o *Simulacrum* mágico, vazio de significado e poder. Ora, as performances cristãs estão em relação com o protótipo, e por isso são legitimadas nas narrativas da *Legenda Aurea*, em movimento de criar um contraste entre os respectivos poderes e crenças. A promoção dos poderes milagrosos se faz por contraste com a fraqueza da magia. A inferioridade da magia, entretanto, está presente não somente em sua capacidade de produzir prodígios desiguais em relação aos dos santos, mas também na falta de virtude de seus praticantes, tomados por intenções vis e maléficas.

A magia na *Legenda Aurea* não se afirma como um conceito fixo ou fechado. Antes, apresenta-se a partir de alguns prismas que surgem e constituem padrões de aparições. Como vimos, a semelhança das narrativas em diversos trechos do documento nos permitem compreender as faces desse universo, marcado por um campo semântico que constrói as narrativas e as direcionam sua compreensão. O espectro semântico da magia, como vimos, apresenta-se através de um vocabulário que, ao ser apropriado a partir de protocolos retóricos que buscam aperfeiçoar a recepção da mensagem, associa o universo mágico ao universo maléfico, ligando-a ao paganismo e a práticas nocivas. Essa construção, assim, passa também

¹⁵⁶ Segundo o historiador, a analogia era a forma pela qual a Imagem - mundo temporal – buscava se relacionar com o Modelo – Deus, o protótipo, a eternidade. A analogia produz associação da criação com o protótipo em diversos níveis, como o da relação especular entre microcosmo e macrocosmo, e a noção de “Imagem e Semelhança” para dar conta da relação entre “Criador e Criatura”. Nesse contexto, havia uma distinção operada pela cultura cristã entre uma *Imago* e o *Simulacrum*. A primeira representação estava relacionada ao cristianismo e era portadora de uma sacralidade, na medida em que se constituía como uma tentativa de relacionar o mundo dos homens com a eternidade. A segunda, no entanto, era vista como um objeto vazio de relação com o protótipo. Cf. FRANCO JR, Hilário. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2, 2008. Disponível em: <<http://cem.revues.org/9152>>. Acesso em: 15 de agosto de 2018. Ver também FRANCO JR, Hilário. *Similibus simile cognoscitur*. O pensamento analógico medieval. *Medievalista* [Online], 14, 2013. Disponível em: <<http://medievalista.revues.org/344>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

pela inserção de tópicos de enunciação sobre a magia que afirmam a diferença entre o cristianismo e esta a partir de códigos morais. Desse modo, os personagens ligados ao universo maléfico e mágico são caracterizados por práticas e ideais pautadas em vícios, não em virtudes. As ações as quais se direcionam os feitos dessas personagens são associadas ao universo da mentira, do engano e da idolatria. Nessa operação, os opositores imediatos dessas ações – os cristãos – são vistos, por contraste, como portadores de valores positivados pela comunidade de fé, sobretudo, pelos ideais de virtude.

Alain Boureau avaliou a necessidade de classificar a população santa no documento de acordo com seu papel nessa história da salvação e segundo os graus de eleição. O fez acreditando não ser necessário levar em conta o que chamou de “tipologias textuais internas (históricas e literárias)”,¹⁵⁷ mas levando em conta a leitura contínua que o compilador estabelecera. Pensamos que, sem prejuízo de uma análise que percebe a coerência na totalidade do escrito e em sua forma de organização, podemos refletir também sobre a dimensão das tipologias textuais na medida os *exempla* nas *uitae*, marcadas por protocolos de composição e inseridas nas legendas, configuram sentidos que nos levam a conhecer a função que exercem no interior dessa história. Portanto, entendemos a utilização das tópicos que conformam a magia na compilação como sendo construtoras de uma narrativa mais ampla, vinculada aos discursos de desqualificação dos caminhos do desvio e das práticas heterodoxas. O uso de tais tópicos está ligado ao contexto que dá base à mensagem do documento em sua interlocução com os ideais da ordem, veiculados e levados a cabo por Jacopo em sua compilação.

Desta forma, as testemunhas asseguram a sua salvação através da perfeição pessoal e oferecem aos cristãos o seu exemplo. Os defensores também testemunham mas, adicionam a essa perfeição uma atividade de luta pela fé, contra o diabo, os heréticos, os poderes temporais e pelas obras; oferecem aos cristãos a sua proteção. Os pregadores testemunham, defendem e convertem ativamente. A terceira classe engloba a segunda, que por sua vez engloba a primeira.¹⁵⁸

A magia, portanto, vincula-se a esse esquema ao dar visibilidade aos méritos dos cristãos pela desvalorização dos praticantes de magia. Essa operação se dá através dos

¹⁵⁷ BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea*: de la variation au grand chant sacré. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée*: sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, p. 57-76, 1986, p. 68.

¹⁵⁸ BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la *Legenda aurea*: de la variation au grand chant sacré. DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée*: sept siècles de diffusion. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, p. 57-76, 1986, p. 68. Em francês: “Ainsi, les témoins assurent leur salut par la perfection personnelle et proposent aux chrétiens leur exemple. Les défenseurs témoignent, eux aussi, mais joignent à cette perfection une activité de lutte pour la foi, contre le diable, les hérétiques, les pouvoirs temporels et par les oeuvres; ils offrent aux chrétiens leurs protection. Les prêcheurs témoignent, défendent et convertissent activement. La troisième classe englobe la seconde, qui, elle-même, englobe la première”. Tradução livre.

embates que opõem cristãos e mágicos, sacralizando os gestos cristãos, dotados de eficácia, uma vez relacionados ao protótipo, Deus. Nesse movimento, as artes mágicas, como manipulações falseadoras e sem conexão com a verdade divina, se revelam frágeis e vazias. Nesse sentido, os santos e cristãos são elevados à dimensão de mediadores legítimos entre o universo físico e metafísico, operando prodígios com intenções virtuosas, defendendo a comunidade de fé de seus potenciais destruidores e sabotadores. Nesse contexto, há também a interação e associação dos mágicos a outras personagens importantes no antagonismo cristão, os gentios e os demônios, que se cruzam e se vinculam na execução de atos de sabotagem à comunidade de fé cristã. A magia, portanto, exerce uma função ligada a esses polos maléficis. Suas aparições marcam caminhos que, na lógica dos *exempla*, não devem ser seguidos. Os mágicos atuam como concorrentes dos cristãos em relação à verdade das crenças e poderes; ao mesmo tempo, são figurados como condutores das pessoas ao desvio da salvação, uma vez agindo de modo a contribuir para realização de intenções maléficis de personagens ou mesmo os levando a esses atos.

Para essa caracterização a retórica fornece um protocolo de composição. As imagens comuns dos mágicos e da magia, guardando semelhanças entre si nas diversas lendas, são inseridas como lugares comuns para construir um retrato de seus entusiastas. De maneira complementar, ao caracterizar os inimigos dos cristãos como nocivos, recorre-se aos protocolos do vitupério, semelhantes às postulações do *Ad Herennium* a respeito do gênero demonstrativo, sobre o louvor e vitupério.¹⁵⁹ Desse modo, busca-se caracterizar determinados atos dos antagonistas de maneira taxativa, destacando suas iniquidades e vícios. A vituperação, segundo os preceitos aristotélicos e latinos, compõe tipos inferiores, que são caracterizados como “tipos deformados aos quais falta virtude”.¹⁶⁰

Ao apresentar os espaços e tempos Antigos como predominantes em sua seleção de vidas de santos, os frades pregadores, aqui representados por Jacopo e sua *Legenda*, elaboram um nexos entre o presente e o passado, vendo os valores da Ordem como sempre presentes, conforme argumentou Almeida.¹⁶¹ Ademais, há também uma ligação dos problemas pelos quais a comunidade de fé passava naqueles tempos dos *exempla* com os do século XIII, de modo que a missão da pregação é vista como tomada por inúmeras injustiças e perseguições pelos diversos poderes. Nessa história, a magia ocupa um papel preciso e tem seu sentido atualizado e direcionado: o caminho do desvio da salvação pela via da frade e do malefício,

¹⁵⁹ Anônimo. *Retórica...* *Op. cit.*, p. 161-167.

¹⁶⁰ CASTANHO, G. C. G. *ENTRE...* *Op. cit.*, p. 89.

¹⁶¹ ALMEIDA, Néri de Barros. *Hagiografia...* *Op. cit.*

vazio de virtude e legitimidade. Os mágicos são concorrentes e inimigos dos cristãos, ainda que sejam apresentados com potência e virtude inferiores aos inspirados no Deus único e sua trindade. Segundo Alain Boureau, o cristianismo medieval se define por um duplo movimento de amplificação e abstração da narrativa original - para que se construa uma doutrina, uma liturgia, uma instituição - de modo que sua construção passa pela elaboração de novas narrativas, capazes de desenvolver a mensagem incompleta e de integrar as preocupações do momento.¹⁶² Pensamos que as narrativas “novas”, a despeito de sua existência anterior como manuscritos, são revalorizadas na medida em que são organizadas e dotadas de sentidos orientados pelos valores veiculados no documento e pela Ordem dos Irmãos Pregadores. Assim, ao inserir as narrativas sobre a magia entre os primeiros santos cristãos a partir de tópicos retóricos, criam-se novas formas de leitura de suas aparições, atualizadas em sentido.

Nesse sentido, percebemos que a questão da magia na Idade Média, como apresentada na *Legenda Aurea*, forma-se a partir de enunciados vinculados aos imperativos de afirmação do cristianismo e a desqualificação de seus antagonistas. Os mágicos e seu universo são retratados a partir de tópicos que exploram o universo apostólico neotestamentário da Antiguidade nos quais se passam os conflitos e perseguições. Essas tópicos, carregadas com tons polêmicos, tem a acusação como dispositivo de grande relevância na construção da figura do mágico. A compilação dá sentido à magia não somente por um ser objeto comum de estudo ou de práticas de seus personagens, mas precisamente por seu papel de indução ao erro; este pode ser alcançado a partir de inúmeros dispositivos que têm nos mágicos os meios para execução. O tom genérico do termo *magia* é o que permite seus usos em circunstâncias diversas – cuja predominância relaciona-se ao universo maléfico. Assim, o que define um mágico na *Legenda Aurea* não é sua disposição por operar prodígios - falsos ou não -, mas, sobretudo, de fazê-lo em proveitos distintos dos designados pelo cristianismo.

A presença dos conflitos de tempos recuados é associada à contemporaneidade de Jacopo precisamente pela importância de se reforçar um discurso de superioridade e legitimidade da Ordem frente ao quadro geral de inimigos da cristandade, na batalha contra a heresia, as práticas mágicas e perniciosas externas à ortodoxia. Assim, a luta pela conversão dos fieis tem nesses opositores obstáculos a serem superados pelos frades mendicantes, os quais, assim como os cristãos dos primeiro séculos do cristianismo, colocavam a própria vida a serviço da salvação da comunidade. Os dramas do passado persistiam. Em seus combates os frades empregaram o exemplo daquelas narrativas e seus personagens tidos como virtuosos,

¹⁶² BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004, p. 10.

pois capazes de mobilizar a vontade divina a fim de estabelecer a ordem no conflito, a verdade frente ao engano e a solução para os problemas mundanos através das batalhas pela fé.

Conclusão: contribuições para o inventário dos discursos polêmicos.

A Ordem dos Pregadores, desde sua fundação em 1216, se articulava ao propósito de batalhar com o corpo e com a palavra pela comunidade de fé. Sua produção anti-herética bem como sua tentativa de inserção nas cidades como provedora de um modelo moral tiveram no verbo um suporte fundamental. A dispersão funcional dos pregadores os levou a ocupar papel importante na atuação política e na veiculação de uma moralidade. A preocupação com a formação intelectual fora fundamental para que se criasse um arranjo que balanceasse a pregação e a erudição. Nesse sentido, os *studia* foram ferramentas imprescindíveis tanto para o recrutamento de novos membros, quanto para o fornecimento de matéria básica para sua atuação. Durante o século XIII, o verbo fora chave para a consolidação da então recente Ordem frente aos leigos, mas também frente aos seus pares religiosos. Foi precisamente nesse contexto que a escrita da Ordem buscou construir narrativas que conectassem a história do cristianismo com os valores defendidos pelos frades.

A *Legenda Aurea*, portanto, não deve ser vista simplesmente como uma série de narrativas voltadas à edificação, mas como uma história da salvação e da construção do cristianismo. Nesse percurso, as *uitae* aparentemente fortuitas confluem para a visualização de um drama constante, que apresenta a comunidade cristã como um alvo de injustiças, perseguições e sabotagens. As muitas provações pelas quais passam os santos assemelham-se à vida tortuosa de Cristo e funcionam como alegoria de dramas tidos como perenes entre aqueles que testemunham sua “verdadeira” fé. A maior virtude dos santos é precisamente sua capacidade de suportar as injustiças sem ceder ao mundo profano. Os santos e cristãos são os guerreiros da fé, defensores de sua crença, capazes de abrir mão da vida terrena em nome de seu Deus. Nessa defesa, entretanto, a morte pelo martírio figura como uma fase última da passagem terrena, mas os atos em vida dos atores constroem sentidos importantes. Apesar de perseguidos, os cristãos não são fugitivos, mas sim combativos.

Na elaboração da compilação, percebemos a vastidão de lendas que se passam no período por nós hoje conhecido como “Antigo”, fato não sem importância na medida em que é este o cenário privilegiado de combate dos cristãos em sua resistência. Sem o suporte das instituições temporais, os santos teriam combatido seus inimigos com o auxílio da providência, demonstrando com prodígios e virtudes a verdade de sua fé. Na *Legenda Aurea*, há uma exploração dos polos da perseguição e da conversão. Os perseguidos, dispersos, não somente resistem às provações como também convertem fieis com o auxílio da providência.

Jacopo, portanto, mobiliza o passado longínquo como mecanismo de sustentação de seus valores e de sua eclesiologia. São eles os representantes das virtudes dos primeiros cristãos e apóstolos, dispostos a dar a vida em nome do combate aos pagãos. A alegoria representada por Pedro Mártir, morto da luta contra os hereges, um dos poucos a ter tido esse fim em um tempo próximo ao de Jacopo, mas que precisamente por isso tinha seu drama assemelhado ao daqueles que lutavam pela sustentação da instituição com sua própria vida.

No processo de consolidação de uma memória histórica da qual participa, a seu modo, a *Legenda Aurea*, a Ordem dos Irmãos Pregadores cumpre um papel frontal de proteção e combate pelo passado da cristandade. Era preciso criar umnexo entre os problemas que ali teriam se originado e que persistiriam no período de Jacopo. Um período marcado pelos chamados “séculos heréticos”:¹ um mundo em transformação de crenças e saberes, cujas ideias de que seres malignos habitavam o mundo terreno eram cada vez mais fortalecidas. Além disso, o perigo que se encontrava frente à cristandade, representado no mal da heresia e no Islã, tornava o catálogo de conflitos cada vez mais ampliado. A escolha do passado antigo como ambiente predominante dos embates entre santos e mágicos é importante na medida em que permite a associação entre os frades e os primeiros pregadores do cristianismo, cujas marcas são o fervor em defesa do cristianismo e a conversão de novos fiéis em um mundo conflituoso.

Assim, nas legendas da compilação de Jacopo, o universo no qual se inserem as personagens da história cristã, é marcado pela existência do mal que a todo momento ronda a comunidade. Na superação dos males desse mundo povoado por demônios, hereges, judeus e mágicos, os cristãos se encontram em franca necessidade de afirmação de seus ideais em boa parte das situações nas quais estão envolvidos, seja pelo embate verbal, seja pela necessidade de provação prática, realizando milagres. É nesse sentido que a retórica cumpre um papel fundamental: enfatizar as diferenças entre o universo virtuoso dos cristãos e o mundo vil de seus opositores. Tal operação, portanto, está presente nas narrativas de conflito e atua na composição das situações, qualificando as intenções como maldosas ou bondosas, falsas ou verdadeiras e assim por diante. Além disso, elaboram as descrições de atos e de gestos que produzem efeitos eficazes na confrontação de seus opositores, a exemplo do sinal da cruz, responsável pelo expurgo de criaturas maléficas. A retórica é mecanismo fundamental para que Jacopo enfatize questões de primeira ordem. Os embates dos santos com os mágicos, assim, por meio de uma narração retoricamente apropriada, criam efeitos de superioridade

¹ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976, p. 13.

espiritual entre as personagens. Tais elementos são vislumbrados por meio da qualificação de seus atos. Mais do que isso, é por meio da escrita que se organiza a similitude entre os ideais e os atos pretéritos narrados. O embate dos primeiros santos com a magia, desse modo, serviria como modelo aos pregadores na luta contra os malefícios herético, mágico e pagão, por meio de discursos de caráter moral. A resistência à perseguição acompanha, assim, o combate pelas almas, cujos resultados são a conversão e expansão do cristianismo, a despeito das dificuldades impostas pelo mundo terreno.

No primeiro capítulo, procuramos compreender como as condições de possibilidade de produção da *Legenda Aurea*, conformada em um contexto específico de produção de legendários no seio da Ordem, orientada à criação de narrativas que dessem conta de edificar e criar modelos de formação para atuação dos frades frente aos fiéis. Assim, o documento se configura como elemento importante na consolidação da imagem dos frades como portadores do que se entendia ser a ortodoxia e os valores da cristandade desde sua origem. Tais valores se afirmam, nas narrativas do documento, a partir da lógica do conflito, reforçando os ideais de combate pela fé, tão caros à Ordem dos Irmãos Pregadores. Assim, buscou-se, sobretudo, criar uma história na qual os valores da Ordem fossem visíveis desde os primórdios da cristandade. Para tanto, as historietas presentes nas *uitae* e *exempla*, foram importantes pela simplicidade no modo de exposição narrativa. Nestas, o belicismo se manifestava em conflitos de universos: os santos e seus desafios; o universo da bondade e da verdade contraposto à maldade e falsidade etc. Inúmeras foram as personagens inseridas no universo heterodoxo, e cada uma dessas figuras encarnava valores e vícios específicos. É precisamente nesse contexto que a magia e seu universo adquirem uma função importante na construção do antagonismo narrado pela *Legenda*.

Tentando esmiuçar os elementos empregados nessa construção, investigamos, em seguida, o vocabulário predominantemente associado à figura do *magus* e ao adjetivo *magicus*. Após uma exploração detalhada dos campos semânticos associados aos termos em questão, concluímos que Jacopo deu destaque ao universo do malefício, da fraude e do pernicioso em sua obra. Nesse sentido, o estudo semântico revelou que a principal função dos termos *magus* e *magicus* no documento era a detração de antagonistas pelo procedimento da acusação e da assimilação entre esses e os vícios citados. O universo semântico da magia, portanto, criava uma associação entre o termo e um leque de elementos nocivos bastante precisos. Assim, os personagens descritos como mágicos eram imediatamente conectados ao falseamento da verdade e a intenções perniciosas.

Nesse sentido, percebemos que o campo semântico (predominante) da magia na *Legenda Aurea* conformava tópicos relativas às acusações e associações entre personagens e determinados atos. A pluralidade de situações nas quais a acusação de magia era apresentada, assim, não nos permitiu concluir que esta se definia por uma prática comum, como a adivinhação ou a cura, embora possamos dizer que a associação da magia a atos, práticas, técnicas e gestos é um dado importante da semântica do documento. Com isso, não queremos afirmar que a *Legenda Aurea* possibilita a visualização dos praticantes de magia do século XIII em suas atuações concretas, ou seja, não buscamos, a partir de nossa análise, dar conta de uma história social dos praticantes de magia. Nosso estudo acerca dos usos tópicos da magia nesse documento, entretanto, lança luz às construções retóricas e seus efeitos de sentido possíveis na demarcação entre o cristianismo e o magismo, segundo Jacopo. Tais tópicos atuam como dispositivos de reprodução e construção – simultaneamente - de determinadas imagens presentes na literatura polêmica.

Traçando um paralelo com a discussão acerca da heresia, pensamos que a *Legenda Aurea* e seus dispositivos polêmicos contribuem para a invenção das figuras do mágico. Assim, a despeito de não se tratar de um texto comprometido com a descrição de uma realidade imediata, a *Legenda Aurea* lança mão de elementos que dão suporte, na formação e na prédica dos frades, à construção de antagonismos frente à cristandade idealizada. Ademais, é sabido que mesmo textos comprometidos com descrições mais “fidedignas”, no medievo, lançam mão de lugares comuns na caracterização de personagens reais descritos, atribuindo-lhes características previamente associadas por meio de tradições de enunciação.² É nesse sentido que a *Legenda Aurea* contribui para uma história da magia: salientando a importância dos elementos retóricos na invenção do universo mágico.

Nesse sentido, o itinerário de usos dos termos *magus* e *magicus* era precisamente o de tom polêmico e acusatório, que buscava reforçar uma imagem vil e maliciosa. Assim, mesmo os santos figuravam como alvos dessas acusações por seus opositores. A arquitetura retórica da *Legenda Aurea*, entretanto, atuava de modo a narrar os acontecimentos visando explicitar a natureza injusta de tal taxação. Por outro lado, quando se tratava da descrição de atos de mágicos do universo do paganismo, a narrativa confluía precisamente para confirmar sua vileza. A função da taxação de mágicos aos personagens pagãos e cristãos, portanto, era distinta. Aos primeiros, buscava-se reforçar a natureza enganadora e perniciososa à qual o vocabulário da magia se referia. Aos segundos, retirar tal associação.

² Sobre os usos da retórica e a questão da verossimilhança, ver KEMPSHALL, Mathew. *Rhetoric and the Writing of History*, 400-1500. Manchester University Press, 2011, p. 350-351.

Além disso, os conflitos existentes entre cristãos e mágicos contribuíam para a visualização da diferença entre os universos figurados. Nos inúmeros conflitos entre apóstolos e mágicos, assim, as técnicas de uns e outros tinham diferentes eficácias. De modo geral, essas situações proporcionavam “milagres didáticos”, por meio dos quais se visualizava a diferença entre os atos e intenções dos intermediadores. Assim, reforçava-se a força de intermediação operada pelos santos, em oposição ao vazio de potência entre os mágicos. O campo dos embates entre gestos na relação conflituosa entre milagre e magia, portanto, é prolífico para os estudos medievais, uma vez que abre um horizonte alargado de análises sobre a sacralização da liturgia cristã como mecanismo de afirmação em relação ao domínio do sobrenatural. Nesse trabalho, nossas explanações sobre estes aspectos foram apenas sumárias, uma vez que nossa preocupação se deslocou para o âmbito das tópicas constituintes dos conflitos narrativamente apresentados.

Nossa discussão, assim, lançou luz sobre a importância da compreensão da magia a partir de seu itinerário polêmico, ou seja, como um termo cujos sentidos podem ser mutantes a depender da intencionalidade dos formuladores de discursos. As finalidades da composição e os tipos textuais devem ser vistos como de primeira importância para a análise desse fenômeno, para que a história da magia não se reduza a uma conceituação *a priori* que muitas vezes não dá conta da complexidade e pluralidade de usos e significados que seu vocabulário acompanha.

Portanto, propomos com este trabalho inserir a magia no universo das tópicas de desqualificação de inimigos da cristandade. Dominique Iogna-Prat aponta que, se antes o cristianismo fora uma religião marcada pela união de seus fiéis, a partir de século XII esta se torna uma entidade que busca ordenar toda a sociedade, marginalizando crenças dissidentes.³ Mais do que isso, a Igreja como instituição afirmava sua diferença em relação às distintas crenças, sejam elas cristãs ou não.⁴ Em seu estudo, Iogna-Prat focaliza a produção dessa diferença em Cluny e seu discurso sobre a cristandade frente à heresia, o Judaísmo e o Islã. Na *Legenda Aurea*, pensamos encontrar uma profusão de discursos acerca das virtudes dos santos que se afirmam partir da oposição aos inimigos da cristandade. Desse modo, ao criarem um inventário de virtudes, os cristãos também conformam um inventário de vícios, associados a personagens chave, como os heréticos, os pagãos e os mágicos. O ordenamento do mundo, portanto, se dá a partir da seleção das figuras indesejáveis.

³ IOGNA-PRAT, Dominique. *Order... Op. cit.*, p. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 2.

O universo da magia figura de maneira marcada nas associações ao universo pernicioso, o qual, por sua vez é, também, assimilado ao paganismo. Os elementos discursivos que conformam a *Legenda Aurea*, tendo os santos como modelo de virtude, apelavam à reprovação dos antagonistas, cujos papéis nas histórias está ligado precisamente aos valores negativados que estes representam. A sacralização dos cristãos, portanto, ocorre na medida em que as figuras opostas são tidas como nefastas. Embora mais abrangente do que o estudo que realizamos nessa dissertação, a abordagem de Robert Ian Moore⁵ se faz pertinente aqui uma vez que analisamos o surgimento e a construção de discursos persecutórios lançados contra inimigos criados pela Ordem (por meio de alguns de seus membros) em seu processo histórico de afirmação social e institucional. Pensamos que a magia figura nesse universo com especial importância, não somente como um grupo específico – como judeus, leprosos, muçulmanos, etc -, mas como um mecanismo de detração que atravessa as acusações e formações de estereótipos dessas personagens que passam a ser cada vez mais marginalizadas no interior da Cristandade, como bem demonstrou Edward Peters⁶ ao analisar a evolução da figura do mágico medieval à bruxa do período da Baixa Idade Média e Modernidade. A *Legenda Aurea* apresenta essa faceta na medida em que apresenta as artes mágicas como um artifício falseador, mas não como prática unitária e fechada. Assim, o mecanismo de assimilação à magia, para além da desqualificação da mediação do sobrenatural, é também fundamental na caracterização de grupos considerados heterodoxos, a saber, heréticos e pagãos. Com isso, não afirmamos que a *Legenda Aurea* fora formulada diretamente para tal atividade, entretanto, alertamos para a importância dos discursos polêmicos (mesmo) em documentos voltados à prédica e devocionais.

O passar do século XIII levou cada vez mais intelectuais a assimilarem os crimes de magia ao de heresia, o que denota sua crescente importância nas preocupações do período. A desqualificação de certas crenças como sendo mágicas, portanto, atravessa discursos condenatórios em diversas instâncias, na medida em que a construção da autoridade eclesiástica tem na produção do desvio um “aliado” importante, como postulou Moore.⁷ Neste trabalho, ao desenvolver uma reflexão sobre os lugares da magia em um dos documentos de maior circulação da Idade Média, buscamos chamar a atenção para a importância de uma análise alargada dos discursos de exclusão no medievo, que, levando em consideração a importância da semântica e da retórica em sua constituição, vislumbre a magia como

⁵ MOORE, Robert Ian. *The formation... Op. cit.*

⁶ PETERS, Edward. *The magician... Op. cit.*

⁷ MOORE, Robert Ian. *The formation... Op. cit.*

importante elemento na configuração de narrativas que inventariam vícios, idealizando (negativamente) antagonistas e perigos frente à comunidade cristã e, portanto, contribuindo para o surgimento das condições de possibilidade da radicalização da sociedade persecutória.

Referências:

Fontes:

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

DE SEVILHA, Isidoro (560-636). *The Etymologies of Isidore of Seville*. Barney, Stephen A., W. J. Lewis, J. A. Beach, and Oliver Berghof (eds). Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

IACOPO DA VARAZZE. *Legenda Aurea*. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.

SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. v. II. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea*. Vidas de Santos. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

VORAGINE, JACQUES. *La Légende Dorée*. Text traduit, presente et anoté par Alain Boureau, Pascal Collomb, Monique Goulet, Laurence Moulinier et Stéfano Mula. Paris: Gallimard, 2004.

Dicionários de referência:

CANGE, et al. *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 7, col. 535b. Disponível em: <<http://ducange.enc.sorbonne.fr/SORTILEGUS>>. Acesso em 05 de novembro de 2020.

FARIA, Ernesto (Org). *Dicionário escolar latino-português*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin Français*. Paris: Hachette, 1934.

NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill, 1976.

Bibliografia:

AIRALDI, G. *Jacopo da Varagine*. Tra santi e mercanti. Milão: Camunia, 1988.

ALMEIDA, Átila Augusto Vilar de. *A crença na magia a partir da literatura medieval: estudo comparativo nas narrativas inglesas e francesas (1135-1200)*. 2017. 203f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

ALMEIDA, N. B. Pregação, Ortodoxia e Heresia: A Comunicação Religiosa na *Legenda Aurea* de Tiago de Varazze. In: _____, SILVA, E. M. (orgs.). *Missão e pregação*. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: Editora da Unifesp, p. 127-144, 2014.

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, v. 7, n. 2, jul.-dez., 94-111, 2014.

ALMEIDA, Néri de Barros. Intenção do autor e cultura folclórica: o martírio na Legenda áurea. In: SALOMÃO, I. S. História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval. São Leopoldo: Oikos, 2014.

ALVES, A. A. A morte e os mortos em *Vitae Fratrum* de Gerardo de Frachet (1256-1260). *Signum* - revista da abrem, v. 15, p. 84-108, 2014.

AMARAL, Clinio de Oliveira. Império, Papado e poder monárquico no Ocidente. *Revista Tessituras*. nº 3, [n.p.], julho. 2011.

AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. Niterói, 2008. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

AMES, C.C. *Righteous persecution*. Inquisition, Dominicans and Christianity in the Middle Ages. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Anônimo. *Retórica a Herênio*. Tradução e Introdução por Ana Paula Celestino Faria e Adriano Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: Edipro, 2011.

BARTHES, Roland. A Antiga Retórica. In: _____. *A aventura semiológica*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

BASCHE, J. *A civilização feudal*. Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. Séptima Edición. Cidade do México: 1995.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia*. Feiticeiros, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 2010.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOLTON, Brenda. *A reforma na Idade Média*. Lisboa: Edições 70, 1983.

BOUREAU, Alain. *L'événement sans fin*. Récit et christianisme au Moyen Âge. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

BOUREAU, Alain. *La Légende dorée*. Le système narratif de Jacques de Voragine (1298). Paris: Éditions du Cerf, 1984.

BOUREAU, Alain. Les structures narratives de la Legenda aurea: de la variation au grand chant sacré. In : DUNN-LARDEAU, Brenda (dir.). *Légende dorée: sept siècles de diffusion*. Montreal/Paris: Bellarmin/Librairie J. Vrin, p. 57-76, 1986.

BOUREAU, Alain. No coração da Idade Média: os dominicanos e a maestria narrativa. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, vol. 4 n.1: 141-168, 2010.

BOUREAU, Alain. *Satã herético: o nascimento da demonologia na Europa medieval (1280-1330)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

BOZÓKY, E. Les apocryphes bibliques. In: RICHE, Pierre; LOBRICHON, Guy (eds.). *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Éditions Beauchesne, 1984.

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. *Revista de História*, São Paulo, v. 30, n. 62, 1965.

BREMMER, J. N. Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles. In: Bremmer, J. N.; Veenstra, J. R. *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*. Leuven-Paris: Peeters, 2002.

BREMMER, Jan N. The Birth of the Term 'Magic'. *Zeitschrift Für Papyrologie Und Epigraphik*, v. 126, p. 1-12, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20190410>>. Acesso em: 02 de out. de 2018.

BREMOND, C; LE GOFF, J. et SCHMITT, Jean-Claude. *L'«exemplum»*. Turnhout: Brepols, 1996.

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

BROWN, Peter. Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Middle Ages. In: DOUGLAS, Mary (ed.). *Witchcraft: Confessions and Accusations*. London: Tavistock, pp. 17-45, 1970, p. 18.

BURKE, P. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

CARDINI, Franco. Magia, brujería y superstición em el Occidente medieval. Barcelona: Ediciones Península, 1982.

CARRUTHERS, Mary. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção de imagens (400-1200)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

CASAGRANDE, Carla. La vie et les oeuvres de Jacques de Voragine. *Sermones*. net. <http://sermones.net/content/la-vie-et-les-oeuvres-de-jacques-de-voragine-op> Acessado em: 20/10/2019.

CASTANHO, G. C. G. Dans la solitude des autres : pour une histoire sociale et politique du concept de *solitudo* au Moyen Âge », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 20.2, 2016, pp. 18, p. 2. Acesso em: 19 de Abril de 2019. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/cem/14514>>.

CASTANHO, G. C. G. *ENTRE A ERMINDA E A CIDADE: solitários sociáveis e a construção de significados no século XII*. 2007. 194p. Dissertação (Mestrado em História

Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CASTANHO, G. C.G. *Das palavras se alimenta o historiador: reflexões sobre os usos da semântica histórica no estudo da Idade Média*”. NO PRELO, p. 10.

CASTELLANOS, Santiago. *Marginados en las Vitae de la hagiografía visigoda*. In: GONZÁLEZ SALINERO, Raúl (ed.). *Marginados Sociales y Religiosos en la Hispania Tardorromana y Visigoda*. Madrid- Salamanca: Signifer Libros, 2013.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COLLINS, David J. *Magic in the Middle Ages: History and Historiography*. *History Compass*, Washington, v. 9/5, s/n, p. 410-422, 2011.

COSTE, Florent. *Textes et contextes de la Légende Dorée*. *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 14 spécial, 2007, p. 245. Disponível em: <<http://crm.revues.org/2581>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

COSTRINO, Artur. *De Rhetoribus de Suetônio*. *Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, [S.l.], v. 27, n. 2, p. 257-270, dez. 2014, p. 260. Disponível em: <<https://revista.classica.org.br/classica/article/view/320>>. Acesso em: 21 de abril 2020.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média Latina*. 2. Ed. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.

DELEHAYE, Hippolyte. *The legends of the saints*. New York: Fordham University Press, 1962.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente*. 1300-1800. Uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 (1978).

DOSSE, François. *A história à prova do tempo*. Da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Ensaio sobre as noções de Poluição e Tabu. Lisboa: Edições 70, s/d.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005.

FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

FERREIRO, Alberto. *Simon Magus: the patristic – medieval traditions and historiography*. *Apocrypha*, v. 7, 147-165, 1996.

FERRUA, Valerio. *Istanze e antitesi dell'ordo praedicatorum nella vita e nell'opera di Iacopo da Varazze*. In: GUIDETTI, S. B (Org.). *Il paradiso e la terra. Iacopo da Varazze e il suo tempo*. Atti del Convegno Internazionale. Firenze: Galluzzo, 2001.

FLEITH, Barbara. Santa Agnes entre *litterati* e *illitterati*. Algumas observações através da história da utilização do legendário de Jacopo de Varazze. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 72-99, 2014.

FORTES, C. C. A *Legenda Aurea*: datação, edições, destinatários e modelos de santidade. In: Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 30-46, 2014.

FORTES, C. C.. O ratio studiorum da Ordem dos Pregadores no século XIII: considerações sobre a relação entre identidade e educação. *Acta Scientiarum. Education (Online)*, v. 33, p. 77-87, 2011.

FORTES, Carolina Coelho. “*Societas Studii*”: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Pregadores do século XIII. 2011. 370 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

FORTES, Carolina Coelho. A *Legenda Áurea*: datação, edições, destinatários e modelos de santidade. In: Igor Salomão Teixeira (org.). *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, 2014.

FORTES, Carolina Coelho. A Querela contra os mendicantes e os estudos na Ordem dos Pregadores (1250-1260). In: MATTOS, Carlinda Maria Fischer. CRUXEN, Edison Bisso. TEIXEIRA, Igor Salomão. (orgs.). *Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no ocidente medieval*. São Leopoldo: Oikos, p.131-142, 2012.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FRANCO JR, Hilário. Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2, 2008. Disponível em: <<http://cem.revues.org/9152>> . Acesso em: 15 de agosto de 2018.

FRANCO JR, Hilário. *Similibus simile cognoscitur*. O pensamento analógico medieval. *Medievalista* [Online], 14, 2013. Disponível em: <<http://medievalista.revues.org/344>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. A outra face dos santos: os milagres punitivos na *Legenda Áurea*. In: _____. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996, 221-229.

FRANCO JUNIOR, Hilário. Apresentação. In: VARAZZE, Jacopo. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. Trad. Hilário Franco Jr. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

FRAZER, J. G. *The Golden Bough. A study in magic and religion*. Nova Ioque: Macmillan, 1922.

GEERTZ, Hildred. An Anthropology of Religion and Magic, I. *The Journal of Interdisciplinary History*, v. 6, n. 1, 1975, pp. 71-89.

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

- GILSON, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GIRALT, Sebastià. Magia y ciencia em la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230-c. 1310. *Clio & Crimen*, Biscaia, s/v, n. 8, p. 14-72, 2011, p. 25. Disponível em: <www.durango-udala.net/portalDurango/p_86_final_Contenedor_5_jsp?seccion=s_fdes_d4_v1.jsp&contenido=16653&tipo=6&nivel=1400&layout=p_86_final_Co>. Acesso em: 20 de Abr. de 2016.
- GOULLET, Monique. *Écriture et réécriture hagiographiques*. Essai sur les réécritures de Vies de saints dans l'Occident médiéval (VIIIe-XIIIe s.). Turnhout: Brepols, 2005.
- GOULLET, Monique. Les saints et l'histoire. In: WAGNER, Anne (Org.). *Sources hagiographiques du Haut Moyen Âge*. Rosny-sous-Bois : Bréal, , p. 8-22, 2004.
- GREENBLATT, Stephen. O Novo Historicismo: Ressonância e Encantamento. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, 1991.
- GUERREAU, Alain. *El futuro de un pasado*. La Edad Media em el siglo XXI. Barcelona: Editorial Critica, 2002.
- GUERREAU, Alain. Le champ sémantique de l'espace dans la Vita de saint Maieul (Cluny, début du XIe siècle). *Journal des savants*, 2/1, p. 363-419, 1997.
- HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 33, p. 11-46, 2013.
- HERRICK, James. *The History and Theory of Rhetoric: An Introduction*. Nova Iorque: Routledge, 2016.
- HINNEBUSCH, W. A. *The Dominicans – A short history*. Nova Iorque: Alba House, 1975.
- HORSLEY, R. A. *Jesus and Magic*. Freeing the Gospel Stories from Modern Misconceptions. Cambridge: James Clarke & Co, 2015.
- IOGNA-PRAT, Dominique. A argumentação defensiva: da polêmica gregoriana ao *Contra Petrobrusianos* de Pedro, o Venerável. In: ZERNER, Monique (Org.). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.
- IOGNA-PRAT, Dominique. Order and exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- KAHLOS, M. *Artis heu magicis*: the label of magic in fourth-century conflicts and disputes. In: SALZMAN, M. R; SÁGHY, M; TESTA, Rita Lizzi (Eds.). *Pagans and Christians in late antique Rome: conflict, competition, and coexistence in the fourth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

KAHLOS, Maijastina. The Early Church. In *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: From Antiquity to the Present*. David J. Collins, S. J (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 148-182, 2015.

KAMP, H. M. K. *A representação dos leigos na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze*. 2019. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

KEMPSHALL, Mathew. *Rhetoric and the Writing of History, 400-1500*. Manchester University Press, 2011.

KIECKHEFER, Richard. *A Magia na Idade Média*. Lisboa: Temas e Debates, 2002.

KIECKHEFER, Richard. The specific rationality of medieval magic. *The American Historical Review*, v. 99, n. 03, pp. 813-836, 1994.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006.

LANHAM, R. A. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Second Edition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991.

LAPLATINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. 6ª edição. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

LAVINE, S. Second- and higher-order logics. In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis, 1998. Disponível em: <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/second-and-higher-order-logics/v-1>>. Acesso em: 22 de Abril 2019.

LAWRENCE-MATHERS, Anne; ESCOBAR-VARGAS, Carolina. *Magic and Medieval Society*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

LE GOFF, J. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, s/d.

LE GOFF, J. O maravilhoso no Ocidente Medieval. In: _____. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, s/d.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. v. 1. Lisboa: Estampa, 1983.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, J; NORA, P. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 68-83, 1988.

LE GOFF, Jacques. Cultural clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1979, p. 207-219.

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

- LE GOFF, Jacques. O Judeu nos *Exempla* Medievais: o Caso do *Alphabetum Narrationum*. In: _____. *O maravilhoso e o quotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- LEFF, Michael. Commonplaces and Argumentation in Cicero and Quintilian. *Argumentation*, 10 (4), p. 445-452, 1996.
- LEMOS, M. S. O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental: uma abordagem semiótica da Cidade de Deus. 2017. 203f. *Dissertação (Mestrado)* – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.
- LEMOS, Márcia Santos. Os embates entre cristãos e pagãos no Império Romano do século IV: discurso e recepção. *Dimensões*. v. 28, 2012, p. 153-172.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967, p. 204-224, 1967; LEVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1976, p. 19-55.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, p. 13-41, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: _____. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1967.
- LIMA, Luiz Costa. Sérgio Buarque de Holanda: Visão do Paraíso. *Revista USP*, São Paulo, n. 53, p.42-43, 2002.
- MAGGIONI, G. P. Hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea. In: TEIXEIRA, I. S. (Org). *Tempo, espaço e texto: a Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 105-116, 2017.
- MAGGIONI, G. P. *Introduzione*. Iacopo da Varazze Legenda Aurea. Ed. G. P. Maggioni, Firenze: Galuzzo, 1998.
- MAGGIONI, G. P. Ler, estudar, narrar a *Legenda aurea* em outro tempo, outro mundo, outra história. In: TEIXEIRA, I. S. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.
- MAGGIONI, G. P. *Ricerche sulla composizione e sulla trasmissione dela «Legenda Aurea»*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1995, p. 96.
- MALINOWSKI, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MIATELLO, A. L. P. *Ars Hagiographica* em Tomás de Celano e Juliano de Espira: O Ornamento da Palavra a Serviço da Memória, da Prédica e da Política. In: ALMEIDA, N. B.; SILVA, E. M. (Orgs). *Missão e Pregação*. A Comunicação Religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014.

MIATELLO, A. L. P. Considerações sobre os conceitos de *ecclesia* e *dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. *História Revista*, v. 19, n. 1, p. 37-65, 16 jun. 2014.

MIATELLO, A. L. P. Escrita Hagiográfica Mendicante: pregação e culto cívico. In: Igor Salomão Teixeira (org.), *História e historiografia sobre a hagiografia medieval*. Porto Alegre: Oikos, pp. 114-139, 2014.

MIATELLO, A. L. P. O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média Ocidental (séc. XIII-XIV). *Revista Territórios & Fronteiras*. Cuiabá, vol. 7, n. 2, pp. 112-131, 2014.

MIATELLO, A. L. P. *Retórica religiosa e cívica na Itália do século XIII*: a composição e os usos das biografias mendicantes nas políticas de paz. Tese. Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2010.

MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.

MOORE, R. I. *The formation of persecution society: authority and deviance in Western Europe, 950- 1250*. Segunda Edição. Melbourne: Blackwell Publishing, 2007.

MURPHY, James. *La Retórica en la Edad Media*. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

NEVES, L. C. S. *Bendita és tu entre as mulheres de Rus*: O discurso hagiográfico sobre (Santa) Olga de Kiev (Rus? Séculos XI a XIII) 176f. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e história*: as práticas mágicas no Ocidente cristão. Bauru: EDUSC, 2004.

OLIVEIRA, André Rocha de. A Legenda aurea como um instrumento de exercício do poder voltado á persuasão: um estudo comparado entre a Vida de São Sebastião e a Paixão de São Sebastião e companheiros. 123f. 2019. *Dissertação (Mestrado em História Comparada)* - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2019.

OTTO, Bernd-Christian. A discourse historical approach towards medieval “learned magic”. In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (eds.). *The Routledge History Handbook of Medieval Magic*. London: Routledge, p. 37-48, 2019.

OTTO, Bernd-Christian. Towards Historicizing “Magic” in Antiquity. *Numen*, v. 60, 2-3, p. 308-347, 2013.

PACAUT, Marcel. *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge*. Paris: Nathan, 2004.

PAGE, Sophie; RIDER, Catherine (eds.). *The Routledge History of Medieval Magic*. Nova Iorque: Routledge, 2019.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Linguagem, saberes e mediação sobrenatural: magia, clerezia e intervenção sobre a natureza no cotidiano e nas representações do Ocidente Medieval. *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 34, n. 1, p. 51-60, 2012.

PETERS, Edward. *The magician, the Witch and the Law*. Philadelphia: University of Pensilvania Press, 1978.

PHILIPPART, Guy. L'hagiographie comme littérature: concept récent et nouveaux programmes? *Revue des Sciences Humaines*, nº 251, p. 11-39, juillet-setembre, 1998.

PHILIPPART, Guy. Le riche et encombrant héritage de Jean BOLLAND (1643) et le fantôme hagiologique. In: BOZOKI, Edina (dir). *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident. Actes du colloque international du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers*, 11-14 septembre 2008, Turnhout: Brepols, p. 9-33, 2012.

PRUDLO, Donald S. *Certain sainthood: canonization and the origins of papal infallibility in the medieval church*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

PRUDLO, Donald S. The Friars Preachers: The First Hundred Years of the Dominican Order. *History Compass*, 8, pp. 1275-1290, 2010.

RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (C.1270-1298)*. 2011. 101f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

REIS, J. C. História da História (1950/60). História e Estruturalismo: Braudel versus Lévi-Strauss. *História da Historiografia*, v. 01, p. 08-18, 2008.

ROBBINS, Vernon. *The Tapestry of Early Christian Discourse. Rhetoric, society and ideology*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1996.

ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

ROCHA, Tereza Renata Silva. *Ver para crer – Imagem e Persuasão nos manuscritos da Légende Dorée (Jean de Vignay, secs. XIV-XV)*. 390f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

ROSA, Maria de Lourdes. Tendências Recentes da Medievalística na Abordagem do Fenômeno Religioso Medieval. In: AMARAL, Clinio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago (Org.). *Religião e Religiosidade na Idade Média: Poder e Práticas Discursivas*. Rio de Janeiro: Multifoco, pp. 25-48, 2012.

ROSA, Maria de Lurdes. A religiosidade medieval como campo de trabalho historiográfico: perspectivas recentes. *Revista de História das Ideias*, v. 36, 2, 2018, pp.57-81. Disponível em: < <https://digitalis-dsp.uc.pt/jspui/handle/10316.2/43810>>. Acesso em: 25 de novembro de 2019.

- RUST, Leandro Duarte. *"COLUNAS VIVAS DE SÃO PEDRO": concílios, temporalidades e reforma na história institucional do Papado medieval (1046-1215)*. 531f. Niterói, 2010. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- RUST, Leandro Duarte. O Papado na Idade Média. In: SILVA, Paulo Duarte & NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: CRV, p. 51-72, 2019.
- SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2012, pp. 49-90.
- SCHMITT, Jean-Claude. Feitiçaria. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J-C (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Vol I. Bauru: EDUSC, p. 423-435, 2006.
- SCHMITT, Jean-Claude. *História das Superstições*. Lisboa: Europa-América, 1997.
- SHARPE, J. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história. Novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, p. 39-62, 1992.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2015.
- SMITH, Morton. *Jesus the Magician*. Nova Iorque: Barnes & Noble Books, 1993.
- SOUZA, Manuel de. *Religiosus* ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l’Empire chrétien (IIe siècle av. J.-C. – début du Ve siècle ap. J.-C.). *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre (BUCEMA)*, v. 7, 2003, p. 2. Disponível em: <<http://cem.revues.org/3552>>. Acesso em: 27 de fev. de 2019.
- SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze. 1998, 2v., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.
- SOUZA, Néri de Almeida. A Cristianização dos mortos: a mensagem evangelizadora da Legenda aurea de Jacopo de Varazze. 1998, 2 v., 517f. *Tese (Doutorado em História)* – FFLCH, USP, 1998.
- STOCK, Brian. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- STRATTON, K. B. Magic Discourse in the Ancient World. In: Michael Stausberg; Bernd-Christian Otto (orgs.). *Defining Magic: a reader*. London: Equinox Publishing, p. 243-254, 2012.
- STRATTON, K. B. The Rhetoric of ‘Magic’ in Early Christian Discourse: Gender, Power, and the Construction of ‘Heresy. In: PENNER, Todd ; STICHELE, Caroline Vander (eds.). *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*. Leiden: Brill, 2007.
- TAVENNER, Eugene. *Studies in magic from latin literature*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1916.

TEIXEIRA, I. S. *A encruzilhada das idéias: aproximação entre Legenda Áurea (Iacopo Varazze) e a Suma Teológica (Tomás de Aquino)*. Dissertação (Mestrado em História). Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2007, p. 13.

TEIXEIRA, I. S. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

TEIXEIRA, I. S. A vida de São Pelágio ou a escrita da história na perspectiva hagiográfica de Jacopo de Varazze. In: _____. *A Legenda Aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

Teixeira, I. S. Hagiografia e Teologia: duas formas de pensar, narrar e organizar a cristandade no final do século XVIII. *Revista de História Comparada*, 2 (1), 2012.

TEIXEIRA, I. S. Os estudos na literatura hagiográfica dominicana: Domingos, Pedro e Tomás. In: MATTOS, Carlinda Maria Fischer. CRUXEN, Edison Bisso. TEIXEIRA, Igor Salomão. (orgs.). *Reflexões sobre o medievo II: práticas e saberes no ocidente medieval*. São Leopoldo: Oikos, pp. 143-152, 2012.

TEIXEIRA, IGOR. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015.

THOMAS, Keith. *Religião e o Declínio da Magia*. Crenças populares na Inglaterra. Séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Augustine. *Cities of God: the religion of the Italian communes, 1125-1325*. Pensilvânia: Pennsylvania State University Press, 2005.

THORNDIKE, Lynn. *A history of magic and experimental science*. During the first thirteen centuries of our era. v. I. Nova Iorque: Columbia University Press, 1923.

THORNDIKE, Lynn. Some medieval conceptions of magic. *The Monist*, v. 25, n. 1, 1915.

TYLOR, Edward B. *Primitive culture*. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. 2 vols. Londres: 1920.

VALERI, Valério. Rito. In: *Enciclopédia Einaudi*, v. 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Séc. VIII – XIII. Lisboa: Estampa, 1995.

VAUCHEZ, André. Milagre. In: LE GOFF, J; SCHMITT, J-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. vol. 2. Bauru, SP: Edusc, 2006.

VERGER, Jacques. Introduction. In: FLEITH, Barbara e MORENZONI, Franco (dirs.) *De la Sainteté e l'Hagiographie: Genèse et usage de la Légende dorée*. (Actes du colloque "lire, écouter et voir la Légende dorée au Moyen Âge", Genève, 12-13 mars, 1999). Genève: Droz, 2001.

VICAIRE, M-H. L'élargissement universel de la prédication de saint Dominique en Languedoc (1206-1217). In: *Cahiers de Fanjeaux*. 1. Saint Dominique au Languedoc. Toulouse: 1966.

WAGNER, Robert-Léon. "Sorcier" et "Magicien". Contribution a l'histoire du vocabulaire de la magie. Paris: Droz, 1939.

WARD, Benedicta. *Miracles and the medieval mind: theory, record and event. 1000-1250*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

WELLBERY, D. E. *Neo-Retórica e Desconstrução*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

WHITE, Hayden. Teoria literária e escrita da história. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 21-48, jul. 1994. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1978>>. Acesso em: 09 Mar. 2019.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ZERNER, Monique (Org). *Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.