

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E
PODERES

FABRICIO NASCIMENTO DE MOURA

**EXERCÍCIO DE EXPERIMENTAÇÃO COMPARADA: UM ESTUDO SOBRE
O IMAGINÁRIO SOCIAL ACERCA DOS PROCESSOS DE CURA A PARTIR
DO USO MÁGICO-RELIGIOSO DAS RELÍQUIAS NO CONTEXTO DO
IMPÉRIO CAROLÍNGIO E DO REINO DA FRANÇA-SÉCS. VIII E IX-X E XI**

**SÃO LUÍS
2024**

FABRICIO NASCIMENTO DE MOURA

**EXERCÍCIO DE EXPERIMENTAÇÃO COMPARADA: UM ESTUDO SOBRE
O IMAGINÁRIO SOCIAL ACERCA DOS PROCESSOS DE CURA A PARTIR
DO USO MÁGICO-RELIGIOSO DAS RELÍQUIAS NO CONTEXTO DO
IMPÉRIO CAROLÍNGIO E DO REINO DA FRANÇA–SÉCS. VIII E IX –X E XI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Linha de Pesquisa: Linguagens, religiosidades e culturas

Orientador: Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi

**SÃO LUÍS
2024**

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a). Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Moura, Fabricio Nascimento de.

EXERCÍCIO DE EXPERIMENTAÇÃO COMPARADA : uM ESTUDO SOBRE O IMAGINÁRIO SOCIAL ACERCA DOS PROCESSOS DE CURA A PARTIR DO USO MÁGICO-RELIGIOSO DAS RELÍQUIAS NO CONTEXTO DO IMPÉRIO CAROLÍNGIO E DO REINO DA FRANÇASÉCS. VIII E IXX E XI / Fabricio Nascimento de Moura. - 2024.

335 p.

Orientador(a): Ítalo Domingos Santirocchi Maria Regina Cândido.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Idade Média. 2. Santidade. 3. Relíquias. 4. Magia. 5. Cura. I. Maria Regina Cândido, Ítalo Domingos Santirocchi. II. Título.

FABRICIO NASCIMENTO DE MOURA

**EXERCÍCIO DE EXPERIMENTAÇÃO COMPARADA: UM ESTUDO SOBRE
O IMAGINÁRIO SOCIAL ACERCA DOS PROCESSOS DE CURA A PARTIR
DO USO MÁGICO-RELIGIOSO DAS RELÍQUIAS NO CONTEXTO DO
IMPÉRIO CAROLÍNGIO E DO REINO DA FRANÇA-SÉCS. VIII E IX-X E XI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para
obtenção do Grau de Doutor. Área de Concentração: História e
Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes.

Linha de Pesquisa: Linguagens, religiosidades e culturas

Orientador: Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi

Aprovada em dia / mês / ano

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi – Orientador - UFMA

Profa. Dra. Maria Regina Cândido (Coorientadora) - UERJ

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - UFRJ

Prof. Dr. Paulo André Leira Parente - Unirio

Profa. Dra. Marta de Carvalho Silveira - UERJ

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos - UFMA

Profa. Dra. Pollyanna Gouveia Mendonca Muniz - (suplente - UFMA)

Prof. Dr. Kleber Alberto Lopes de Sousa - (suplente externo - FEST)

Para Maria Flor e Andressa

AGRADECIMENTOS

Sou muito grato...

À minha esposa Andressa e à minha filha Maria Flor pelo amor, carinho, incentivo e paciência e também por serem a minha inspiração e a motivação maior para a elaboração desse trabalho.

À minha co-orientadora, Maria Regina Cândido, por despertar em mim o apreço pela pesquisa, por acreditar no meu potencial, pela paciência, pelo incentivo e pelo apoio em grande parte da minha vida pessoal e acadêmica.

Ao meu orientador, Ítalo Santirocchi, por ter aceito compartilhar comigo o desafio de construir essa tese e pelas valiosas contribuições ao meu trabalho.

Aos professores Marta Silveira, Lyndon Santos, Paulo Parente e Álvaro Bragança Júnior por aceitarem participar dessa banca e pelas inestimáveis contribuições para a conclusão desse trabalho.

Àqueles que me apoiaram e me incentivaram ao longo da vida.

À UEMASUL pelo apoio e o incentivo na construção desse trabalho.

Quem há semelhante ao Senhor, nosso
Deus, cujo trono está nas alturas,
que se inclina para ver
o que se passa no céu e sobre a terra?
Ele ergue do pó o desvalido
e do monturo, o necessitado,
para o assentar ao lado dos príncipes,
sim, com os príncipes do seu povo. –
(Salmos 113:5-8)

RESUMO

A abordagem sobre o uso das relíquias em rituais de cura no contexto do Império Carolíngio e do Reino na França entre os séculos VIII e XI insere-se no debate acerca da questão da santidade e das práticas religiosas e médicas na sociedade medieval. Questionamo-nos sobre os significados e o valor simbólico de tais ritos. Para o exame do nosso *corpus* documental recorreremos à metodologia da Análise do Conteúdo. Este estudo foi estruturado ainda por meio da metodologia da experimentação comparada proposta por Marcel Detienne a qual estabelece a possibilidade de se construir comparáveis entre sociedades distantes no tempo e no espaço. A metodologia comparativa bem como a revisão da teoria acerca das relações entre Magia e Religião permitiu-nos inferir que os ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas na sociedade medieval do período acima citado eram cerimônias mágico-religiosas cuja intenção residia na superação do estigma da doença e a reinserção da pessoa naquela coletividade.

Palavras-chave: Idade Média. Santidade. Relíquias. Magia. Cura.

ABSTRACT

The approach to the use of relics in healing rituals in the context of the Carolingian Empire and the Kingdom of France between the 8th and 11th centuries is part of the debate on the question of sanctity and religious and medical practices in medieval society. We question the meanings and symbolic value of these rites. To examine our corpus of documents, we used the methodology of content analysis. This study was also structured using the methodology of comparative experimentation proposed by Marcel Detienne, which establishes the possibility of building comparisons between societies that are distant in time and space. The comparative methodology, as well as the review of the theory on the relationship between Magic and Religion, allowed us to infer that the healing rites through the use of the relics of people who were considered saints in medieval society during the period mentioned above were magical-religious ceremonies whose intention was to overcome the stigma of the illness and reintegrate the person into the community.

Keywords: Middle Ages. Sanctity. Relics. Magic. Healing.

LISTA DE MAPAS E TABELAS

Mapa 1: Expansão do Império Carolíngio	158
Mapa 2: Divisão territorial do Império Carolíngio após o tratado de Verdun	173
Mapa 3: Território da França no século X	185
Tabela 1: Quadro comparativo de temas	223

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 - A CONSIDERAÇÃO SOCIAL DA PESSOA SANTA E A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE NO OCIDENTE MEDIEVAL	23
1.1 Teologia da Santidade	23
1.2 Historiografia Italiana	27
1.3 Historiografia Espanhola	38
1.4 Historiografia Francesa	49
1.5 Historiografia Anglo-americana	57
1.6 Historiografia Brasileira	66
1.7 Em síntese	69
CAPÍTULO 2 - O ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: UMA PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA ACERCA DAS RELÍQUIAS NO OCIDENTE MEDIEVAL	73
2.1 Teologia das Relíquias	73
2.2 Relíquias no ocidente medieval: uma perspectiva historiográfica	78
2.3 Em síntese	114
CAPÍTULO 3 - “SABER O MELHOR CAMINHO”: CORPO, MEDICINA E FORMAS DE TRATAMENTO DAS DOENÇAS NA IDADE MÉDIA	116
3.1 Uma história do corpo	116
3.2 O corpo na Idade Média	124
3.3 Saber o melhor caminho: as formas de tratamento das doenças na Idade Média	134
3.4 Em síntese	152
CAPÍTULO 4 - OS REGIMES DE HISTORICIDADE: A CONSTRUÇÃO DA NARRATIVA HISTORIOGRÁFICA ACERCA DO IMPÉRIO CAROLÍNGIO E DO REINO DA FRANÇA - POLÍTICA, SOCIEDADE E CULTURA ENTRE OS SÉCULOS VIII E XI	154
4.1 Os Regimes de Historicidade	154
4.2 A formação do Império Carolíngio	155
4.2.1 Sociedade e cultura no Império Carolíngio	163
4.2.2 O fim do Império Carolíngio	172

4.3 O Reino da França	184
4.3.1 A formação dinástica e os limites territoriais	184
4.3.2 Política e sociedade	193
4.3.3 Estruturas econômicas	203
4.4 Em síntese	207
CAPÍTULO 5 - RELÍQUIAS, MAGIA, CURA E IMAGINÁRIO SOCIAL: UM EXERCÍCIO DE EXPERIMENTAÇÃO COMPARADA ENTRE O IMPÉRIO CAROLÍNGIO E O REINO DA FRANÇA - SÉCULOS VIII E IX – X E XI	209
5.1 Magia e Imaginário Social	209
5.2 Relíquias e ritos mágico-religiosos de cura: exercício de experimentação comparada entre o Império Carolíngio e o Reino da França – Séculos VIII – IX/X-XI	218
5.2.1 O conceito de ritual	220
5.2.2 O contexto geral de produção dos Imaginários Sociais	223
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	224
b) Reino da França – Séc. X – XI	230
5.2.3 A pessoa requerente: o doente	234
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	234
b) Reino da França – Séc. X – XI	235
5.2.4 As condições ambientais adequadas: os santuários	238
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	240
b) Reino da França – Séc. X – XI	242
5.2.5 As locuções específicas: as orações	244
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	246
b) Reino da França – Séc. X – XI	246
5.2.6 Os recursos materiais e imateriais dos ritos: as relíquias, as pessoas reputadas santas e a divindade	247
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	248
b) Reino da França – Séc. X – XI	250
5.2.7 O oponente objetivo: os tipos de doenças curadas	255
5.2.7.1 Cura da paralisia	258
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	258
b) Reino da França – Séc. X – XI	259
5.2.7.2 Cura da cegueira	261

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	261
b) Reino da França – Séc. X – XI	261
5.2.7.3 Cura da loucura	262
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	262
5.2.7.4 Cura da surdez	266
a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX	266
5.2.7.5 Cura da febre	267
a) Reino da França – Séc. X – XI	267
5.2.7.6 Cura da Elefantíase	268
a) Reino da França – Séc. X – XI	268
5.2.7.7 Cura de uma “dor severa”	270
a) Reino da França – Séc. X – XI	270
5.2.8 O valor simbólico dos ritos de cura	273
5.3 Em síntese	279
CONSIDERAÇÕES FINAIS	282
REFERÊNCIAS	291
GLOSSÁRIO	309
APÊNDICES: ANÁLISE DO CONTEÚDO	314
APÊNDICE I: HISTÓRIA DA TRANSLADAÇÃO DOS ABENÇOADOS MÁRTIRES DE CRISTO, MARCELINO E PEDRO - EGINHARD	315
APÊNDICE II: A VIDA DE SÃO BONIFÁCIO – WILLIBALD	320
APÊNDICE III: A VIDA DE S. LEOBA - RUDOLF DE FULDA	322
APÊNDICE IV: A VIDA DE S. WILLIBRORD - ALCUÍNO	325
APÊNDICE V: A VIDA DE S. GREGORII NICOPOLITANI – ANÔNIMO	328
APÊNDICE VI: DELATIO CORPORIS S. JUNIANI AD SYNODEM KAROFFENSEM - LETALDO DE MICY	330
APÊNDICE VII: O MILAGRE DE SÃO MAXIMINO DE MICY - UM MONGE DE MICY [ANÔNIMO]	332
APÊNDICE VIII: HISTORiarum LIBRI QUINQUE - RADULPHUS GLABER	334

INTRODUÇÃO

“Coisa preciosa, relativamente antiga e muito estimada”. Esta é a definição de relíquia que encontramos no Dicionário Online de Língua Portuguesa, que acrescenta ainda que o termo se refere aos “objetos que pertenceram a um santo ou tiveram contato com o seu corpo”. No *Dicionário Ilustrado das Religiões*, de Georg Schwikart, relíquia está relacionada a objetos deixados por uma pessoa reputada santa, podendo ser partes do corpo do morto, a roupa, os adornos, os objetos de uso próprio, os escritos e etc. Tais objetos sagrados são venerados no catolicismo¹, embora não exclusivamente². (Schwikart, 2001, p. 96).

No *imaginário social*³ medieval, uma pessoa considerada santa era alguém que havia sofrido tormentos e perseguições em função de sua devoção à divindade, motivo pelo qual seu corpo se tornava um importante ponto de contato entre os servos da divindade e seus fiéis adoradores no desenvolvimento de cultos e narrativas mitológicas. Na Idade Média, a santidade era um discurso sobre o corpo. Estes eram também os fundamentos implícitos do culto das relíquias, ou seja, partes de um corpo santificado e fragmentado que, por semelhança a Jesus, eram também fontes de vida e promessas de regeneração. (Vauchez, 1989, p. 223). Nesta pesquisa interessamo-nos pelos processos

¹ Nos dias atuais as relíquias permanecem sendo objetos sagrados importantes no processo de canonização dos santos, como o que ocorreu com a santa brasileira Irmã Dulce em outubro de 2019, quando um relicário contendo um pedaço de osso da sua costela foi entregue ao Papa Francisco.

² Entre as religiões mundiais, o Budismo e o Cristianismo atribuem uma importância central às relíquias. No entanto, tanto em termos conceituais como materiais, as duas tradições são diferentes. No budismo, as relíquias mais sagradas são as partes dos restos mortais cremados do Buda - cabelo, dente, um pequeno fragmento de osso. No Cristianismo, tal relíquia direta é excluída em virtude da narrativa da ressurreição, fato pelo qual apenas objetos, ou pedaços de objetos intimamente associados a Cristo, como os espinhos, a cruz ou a túnica pertencem à primeira geração de relíquias. Mais tarde essa primeira geração será complementada tanto por relíquias corporais dos santos, quanto por objetos por eles utilizados. (Stargardt, 2018, p. 1).

³ O conceito de imaginário social é constituído por destacada polissemia. De acordo com Márcia Janete Espig, existe uma variedade muito grande de autores e de áreas do conhecimento inseridas neste debate, o que demonstra que as pesquisas desenvolvidas nessa área são, por si só, bastante desafiadoras. (Espig, 2003, p. 52). Dentre os teóricos que se dedicaram ao tema do imaginário social podemos destacar os autores Cornelius Castoriadis, nos textos intitulados *El Imaginario Social Instituyente* (1997) e *A instituição imaginária da sociedade* (1982) e Gilbert Durant, na obra *Las estructuras antropológicas de lo imaginário: introducción a la arquetipología general* (1981). Ao longo deste trabalho, utilizaremos a conceituação de Bronislaw Baczko no artigo *Imaginação Social* (1985). Para o autor, o imaginário social não é tão somente um ornamento da vida material e nem tampouco um elemento social irreal. Trata-se de um fenômeno de construção de representações sociais, dos atores sociais e suas relações recíprocas. O imaginário é uma força reguladora da vida em coletividade, um elemento efetivo do controle social e do exercício da autoridade e do poder. As sociedades elaboram e reafirmam a sua identidade por meio dos imaginários sociais, construindo representações de si mesmas, estabelecendo a distribuição das funções sociais e impondo crenças comuns a toda a coletividade. (Baczko, 1985, p. 308-310).

de cura dos corpos doentes a partir do contato do convalescente e do moribundo com as relíquias das pessoas reputadas santas no contexto do Império Carolíngio (Séculos VIII e IX) e do Reino da França (Séculos X e XI).

Propomo-nos a desenvolver o tema por meio de um *exercício de experimentação comparada* pelo fato de que o estudo sistemático do uso das relíquias em processos de cura requer uma abordagem que transcenda as metodologias comparatistas tradicionais, pois envolve uma multiplicidade de relatos em diversas temporalidades e microrregiões. Para o pesquisador Marcel Detienne, a metodologia do *Comparativismo Construtivo* constitui-se ao destacarmos o conjunto das representações culturais entre sociedades do passado, tanto distantes quanto próximas entre si. Em outras palavras, trata-se de *construir comparáveis* entre sociedades eventualmente distantes no tempo e no espaço, colocando o objeto em perspectiva, confrontando-o sob ângulos variados a partir de uma análise em condições sociais diferentes. Esta proposta metodológica pressupõe um estreito diálogo com a Antropologia, ciência baseada no método comparativo. (Detienne, 2004, p. 22 e 47).

O estudo sobre os processos de cura a partir do culto das relíquias na conjuntura do Império Carolíngio e do Reino da França insere-se ainda no contexto da recente renovação historiográfica acerca de problemas envolvendo a história do corpo e da doença. Para Jean-Claude Schmitt, no livro intitulado *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: ensaios de Antropologia medieval*, essa renovação no campo da historiografia foi provocada pela crise da Medicina ocidental contemporânea na qual os avanços científicos entram em conflito com os questionamentos dos pacientes sobre a verdade ou a falsidade dos tratamentos. O autor acrescenta ainda que, ao estudar a relação entre corpo, doença e cura, o historiador, como antropólogo, deve interrogar como as sociedades do passado consideravam a dimensão simbólica da doença e do processo de cura. (Schmitt, 2014, p. 283).

O tema sobre o corpo na Idade Média também fora abordado por Jacques Le Goff e Nicolas Truong na obra *Uma História do corpo na Idade Média*. Para os autores, a sociedade medieval não separava os acontecimentos corporais de seus significados espirituais. A relação entre a alma e o corpo era concebida de uma maneira imbricada de tal forma que a doença era interpretada como uma entidade psicossomática. Este era o motivo pelo qual a maior parte dos milagres atribuídos às pessoas consideradas santas estava relacionada aos processos de cura. O conflito que perpassava o corpo na Idade

Média era percebido por meio da doença da alma, da qual a consequente decomposição do corpo era tão somente a sua parte visível. (Le Goff; Truong, 2006, p. 108-109).

Assim, considerando que os ritos religiosos são realizados com o objetivo de alcançar resultados práticos (a cura) e sociais (simbólicos), questionamo-nos sobre os significados das representações sociais do culto das relíquias associado aos processos de cura na sociedade medieval do Império Carolíngio e do Reino da França. Entendemos que é necessário compreender ainda os sentidos produzidos pelas representações sociais do culto da pessoa considerada santa e suas relíquias no contexto da sociedade medieval, bem como os fundamentos teológicos desse culto. Os ritos de cura pretendiam agir sobre o corpo das pessoas, o que nos leva a discutir os significados do corpo e, principalmente do corpo doente naquele período. O processo de cura mediante o emprego das relíquias ocorria em espaços específicos, o que nos leva a examinar o significado da constituição dos santuários na Idade Média. Ademais, partindo do princípio de que em toda sociedade existe uma pluralidade de concepções da doença e dos recursos terapêuticos, questionamo-nos sobre as formas assumidas pelo conhecimento médico na sociedade medieval. Quais as relações entre o contexto político do Império Carolíngio e do Reino da França e os ritos de cura relacionados ao culto das relíquias? De que maneira podemos classificar os ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas? Considerando que todo ritual é portador de um valor simbólico, interrogamo-nos sobre quais os significados produzidos a partir do uso das relíquias das pessoas consideradas santas em processos de cura dos corpos doentes.

Para o desenvolvimento da pesquisa, propomo-nos a mobilizar os seguintes documentos, todos eles contendo informações sobre os processos de cura mediante o uso das relíquias das *pessoas* consideradas santas, a saber: para o período do Império Carolíngio (Séc. VIII e IX), selecionamos a *Vida de S. Willibrord*, de Alcuíno⁴ (Séc. VIII); a *Vida de S. Bonifácio*, de Willibald⁵ (Séc. VIII); a *Vida de S. Leoba*, de Rudolfo de Fulda⁶ (Séc. IX); A *História da Trasladação dos abençoados mártires de Cristo*,

⁴ De origem nobre, Alcuíno lecionou durante quinze anos na Catedral de Iorque. Foi conselheiro de Carlos Magno e teve destacada contribuição no Renascimento Carolíngio. Morreu em Tours em 804.

⁵ Willibald foi um missionário anglo-saxão, o primeiro bispo de Utreque e considerado ainda o “apóstolo da Frísia”. De origem aristocrata, nasceu em 658 na Nortúmbria e morreu em 739 em Echternach.

⁶ Rudolfo de Fulda foi um monge beneditino que, durante o período carolíngio, atuou na Abadia de Fulda. Não há registro sobre a data ou local do seu nascimento, bem como da sua linhagem familiar. Morreu em Fulda em 865.

Marcelino e Pedro, de Eginhard⁷ que descreve, no século IX, os sonhos e visões de viajantes em busca das relíquias, seu processo de aquisição por meio do furto e os seus efeitos posteriores a partir da multiplicação dos milagres de cura. Os documentos intitulados *vidas* são referenciais hagiográficos nos quais os respectivos autores tecem as narrativas acerca, principalmente, da vida eclesiástica das pessoas consideradas santas em questão.

Sobre o contexto do período da Baixa Idade Média, especificamente nos séculos X e XI, no Reino da França, selecionamos os seguintes documentos, a saber: a *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, de Letaldus de Micy⁸ (Séc. X), que descreve a viagem feita pelos monges de Nouaillé com as relíquias de S. Juniano para o concílio episcopal no mosteiro de Charroux e os milagres de cura realizados por estes objetos considerados sagrados; um texto Anônimo do século XI intitulado *Vita S. Gregorii Nicopolitani* que traz o relato dos milagres de cura das relíquias de S. Gregório de Nicópolis; o relato de um certo Monge de Micy, intitulado *O Milagre de São Maximino de Micy*, datado do final do século XI, que narra os milagres de cura das relíquias de Maximino; e o *Historiarum Libri Quinque* de autoria de Radulphus Glaber⁹, que descreve os acontecimentos e prodígios da virada do século X para o século XI.

O uso da documentação acima citada aponta ainda para a questão do debate sobre a hagiografia como objeto de análise dos historiadores. A pesquisadora Néri de Barros Almeida afirma, no artigo intitulado *Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze*, que as narrativas hagiográficas são textos escritos com o objetivo de preservar a memória sobre uma pessoa reputada santa e deve conter a realidade dos eventos de sua vida neste plano, além de oferecer um testemunho da eficiência da sua capacidade de agir no plano do sobrenatural. (Almeida, 2014, p. 96). Segundo a autora, é possível afirmar que a hagiografia está próxima da biografia, ao identificar as pessoas com atributos considerados especiais pela especificidade de seu legado, que pode ser moral, artístico, político, intelectual, militar,

⁷ Eginhard teve origem nobre e realizou parte dos seus estudos na Abadia de Fulda, tendo os concluído na Escola do Palácio de Carlos Magno. Foi discípulo de Alcuíno e conselheiro do imperador. Nasceu em 770 em Fulda e morreu em 840 em Seligenstadt Abbey.

⁸ Letaldus de Micy foi um monge beneditino que viveu entre os séculos X e XI no mosteiro de Micy. Pouco se sabe acerca de suas origens, exceto o que ele mesmo escreveu num texto intitulado *Liber miraculorum sancti Maximini*. A data e o local de sua morte são desconhecidos.

⁹ Radulphus Glaber nasceu na Borgonha em 985. De origem aristocrata foi enviado para um mosteiro aos quinze anos, de onde teria sido expulso por desobediência. Ao longo de sua vida, mudou-se de mosteiros por diversas vezes, até se estabelecer na Abadia de St. Benignus por volta de 1010. Morreu em Cluny, no ano de 1047.

taumaturgico, entre outros. As vidas de tais pessoas tornam-se dignas de registro em função de haverem se tornado exemplares. As pessoas reputadas santas atendem a esse paradigma em virtude da sua excepcionalidade, por representarem o estereotipo ideal da piedade e renúncia cristãs. As ações dessas pessoas remetem ainda para a ideia de salvação além da vida terrena. (Almeida, 2014, p. 97).

Optamos pela análise desses documentos em virtude do caráter fragmentado das informações sobre os processos de cura mediante o emprego das relíquias. Na maioria das hagiografias, as descrições sobre os milagres relacionados à cura dos enfermos por meio das relíquias estão contidas nos parágrafos subsequentes à narrativa sobre a morte da pessoa socialmente reputada santa.

Partimos do princípio de que a posse das relíquias cristãs ocasionava prestígio político e *status* religioso a uma região. Os fiéis cristãos construíram o imaginário social de que estes objetos possuíam uma essência sobrenatural, atuando como amuletos contra o mal. Para o cristão medieval, estes objetos eram santificados por meio do contato com seu possuidor, adquirindo elevação sócio religiosa. (Nascimento, 2018, p. 144).

O tema sobre os processos de cura relacionados com as relíquias também nos traz à memória as considerações de Marc Bloch na obra *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio - França e Inglaterra*, cuja abordagem remete aos reis franceses e ingleses que eram considerados sagrados e que possuíam o dom da cura. De acordo com o historiador, no imaginário do homem medieval não havia uma barreira intransponível entre o plano terreno e o mundo maravilhoso apresentado pelos cristãos. Os dois planos influenciavam-se mutuamente. Desta forma, os objetos e as pessoas consideradas sagradas eram imaginados não apenas como forças capazes de atuar no mundo do além, mas também como fontes de energia que atuavam sobre a vida cotidiana na Terra. Uma das formas mais comuns de atuação benéfica do sagrado era aquela relacionada com a saúde dos homens. Atribuía-se poder de cura a todos os objetos consagrados. A aristocracia clerical condenava os excessos, mas não combatia as práticas que não consideravam incompatíveis com os ritos cristãos. Segundo Marc Bloch, na Idade Média, o sagrado era quase sinônimo de cura. (Bloch, 1993, p. 82)

Consideramos que uma relíquia pode ser definida como um conjunto de objetos sagrados vinculados ao corpo de uma pessoa com atributos pessoais considerados socialmente especiais. Estes objetos podem ser partes do seu corpo, seu corpo inteiro, algo que seu corpo tenha tocado ou ainda a representação iconográfica do seu corpo. Por adquirirem atributos sagrados, geralmente após a morte desta *pessoa* com características

especiais, as relíquias são objetos da cultura material que conectam o mundo dos vivos ao mundo dos mortos, produzindo sobre os vivos efeitos que podem ser benéficos ou maléficos.

Como vimos, nossa pesquisa envolve dois contextos sociais relativamente distintos. O primeiro deles refere-se ao Império Carolíngio entre os séculos VIII e IX. De acordo com M. Abramson, A. Gurevitch e N. Kolesnitski no livro *História da Idade Média: a Alta Idade Média*, o período carolíngio teve início com a desarticulação da dinastia merovíngia, cujo processo teria se iniciado na metade do século VI, a partir do enfraquecimento dos reis e da simultânea ascensão dos prefeitos do palácio, administradores reais, que reforçavam cada vez mais sua autoridade. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p. 100). No entanto, o apoio da Igreja foi decisivo para a ascensão da dinastia carolíngia entre os Francos, de maneira a consolidar as relações entre o papado e o Império. Para Daniela Calainho, no livro *História Medieval do Ocidente*, além de proteção, a Igreja ganhava um aliado contra as possíveis heresias vindas do Oriente. Os carolíngios, por sua vez, receberam o apoio da principal instituição ocidental do período pós-queda do Império Romano. Ademais, as relações entre o Império e a Igreja estreitaram-se bastante no período do reinado de Carlos Magno, que promoveu uma extensa expansão territorial e espiritual e aumentou o número de regiões administrativas clericais. (Calainho, 2014, p. 41-42).

O contexto da organização das estruturas sociais carolíngias foi objeto de estudo do historiador Hilário Franco Junior no livro *Idade Média, o nascimento do Ocidente*. Para o autor, a terra era quase a única forma de riqueza da época carolíngia e, consequentemente, não havia uma camada social urbana de comerciantes e artesãos que exerciam seu ofício por conta própria. A sociedade carolíngia estava polarizada entre os proprietários fundiários e os camponeses despossuídos. O grupo dos proprietários fundiários era composto ainda por pequenos e médios proprietários que trabalhavam a terra com a ajuda de familiares e alguns escravos. Os grandes proprietários fundiários identificavam-se com os potentes, grupos que detinham grandes extensões de terra e desfrutavam de privilégios concedidos pelo imperador. Por outro lado, a aristocracia eclesiástica, além de desfrutar da riqueza fundiária da Igreja, também recebia benefícios e imunidades concedidas pelo monarca. As duas aristocracias passaram a estar ligadas pelos laços de vassalagem. No outro extremo da sociedade carolíngia estavam os trabalhadores, numa grande variedade de relações jurídicas e econômicas. Havia os assalariados, um pequeno grupo de homens sem-terra e sem laços de dependência que se

deslocavam frequentemente em busca de trabalho em troca de casa, comida e algumas moedas. Logo a seguir estavam os colonos que eram juridicamente livres, embora vivessem sob a influência direta dos grandes proprietários. A situação do colono degradava-se gradualmente para a condição de servo. Os servos representavam, na sociedade carolíngia, no máximo 10% do conjunto de trabalhadores rurais. Havia ainda a mão-de-obra escrava que permaneceu ativa no Ocidente durante toda a Alta Idade Média, desaparecendo progressivamente nos séculos seguintes. (Franco Júnior, 2006, p. 86-88).

Do ponto de vista religioso podemos identificar as relações institucionais de submissão da Igreja ao Império no período carolíngio: o monarca tinha a prerrogativa de presidir sínodos, punir bispos, além de regulamentar a disciplina eclesiástica e os ritos litúrgicos, podendo inclusive intervir em assuntos da doutrina religiosa. A partir do século IX, no entanto, ganhou destaque a chamada “*teoria do agostianismo político*”, afirmando a superioridade das prerrogativas espirituais em relação aos poderes temporais e, em consequência, a superioridade dos bispos sobre os reis. (Franco Júnior, 2001, p. 71-73).

André Vauchez complementa, no livro *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*, afirmando que foi apenas no século VIII que o Cristianismo se tornou a religião do Ocidente. Os monarcas carolíngios, investidos de um poder considerado sobrenatural, em virtude de sua consagração, tomaram para si a prerrogativa da salvação da população de fiéis e objetivaram reger a Igreja como faziam com a sociedade laica. Do ponto de vista da espiritualidade, segundo o autor, a Alta Idade Média esteve mais próxima do Antigo Testamento, que marcou mais as mentalidades religiosas da época. O emprego do Antigo Testamento teria como objetivo evitar a desagregação da crença cristã em práticas consideradas supersticiosas à medida em que a conversão alcançava as populações germânicas. É importante salientar ainda que no período carolíngio a prática religiosa era constituída principalmente como a expressão de uma obrigação de ordem social: os súditos do imperador cristão deveriam cultuar a mesma divindade que ele, pois estavam sujeitos à sua autoridade política. (Vauchez, 1995, p. 11-14).

O outro contexto social deste estudo envolve o período entre os séculos X e XI, na região do *Reino da França*. Este recorte temporal é caracterizado pela erosão da unidade interna do Império Carolíngio provocada por guerras civis entre dinastias. De acordo com Perry Anderson, no livro *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, a Europa Ocidental se viu ameaçada por ataques vindos pelo mar e por terra de invasores vikings, sarracenos e magiares, que contribuíram para colapsar o que ainda restava do sistema

imperial carolíngio. Segundo o autor, foi nessa época que parte da Europa se viu coberta por castelos e fortificações privadas construídas pelos senhores locais sem qualquer permissão imperial. Esta era uma estratégia para resistir aos ataques externos e para consolidar os poderes locais. (Anderson, 2016, p. 158-159).

Vinculada à divisão territorial do Império Carolíngio por meio do tratado de Verdun, a formação do Reino da França está associada ainda à ascensão de grupos dinásticos, como os Robertianos e os Capetos. No entanto, é importante destacar que o período entre os séculos X e XI foi marcado por intensa fragmentação política no território do Reino da França, provocando ações violentas entre senhores feudais e seus vassallos, o que levou a Igreja a estabelecer as instituições de paz, como a Paz de Deus e a Trégua de Deus.

No campo religioso, os séculos X e XI são caracterizados pela crescente influência da espiritualidade monástica sobre a comunidade dos cristãos. De acordo com André Vauchez, a ascensão do *monaquismo* está relacionada com o contexto sócio-político da época. Com as alterações políticas e sociais ocorridas em finais do século IX e meados do século X, a ordem sacerdotal entrou em decadência. O processo de secularização iniciado no século IX acelerou-se com o Feudalismo: a vida cotidiana dos clérigos era cada vez mais semelhante ao modelo de vida dos leigos. Os mosteiros resistiram a essa crise que ameaçava a Igreja, mantendo certa regularidade na celebração do culto à divindade. Os cristãos desse período estavam convencidos da eminente superioridade do estilo de vida monástico em relação a outros modos de vida seculares. (Vauchez, 1995, p. 31-33).

Para Marc Bloch, no livro *A sociedade feudal*, a mentalidade religiosa da Baixa Idade Média, era caracterizada pela crença numa concepção de mundo na qual se via a presença do sobrenatural em todos os aspectos da vida cotidiana. No imaginário social dessa época, os destinos do homem e do universo estavam definidos pela escatologia cristã em suas formas ocidentais. Contudo, apesar do conhecimento sobre as representações cristãs do passado, do presente e do futuro, a vida religiosa dos fiéis era repleta de crenças, originadas de práticas mágicas antigas ou desenvolvidas na época, que pressionavam a doutrina oficial constantemente: durante as tempestades, o imaginário social coletivo apontava para a existência de nuvens de mortos, as quais eram chamadas de nuvens de demônios pelos clérigos, que não negavam estas visões, mas davam a elas um significado ortodoxo. Ademais, diversos ritos naturalistas eram praticados nos

campos. A religiosidade coletiva possuía, portanto, diversas características que a diferenciava da doutrina oficial propagada pela Igreja. (Bloch, 2016, p. 111).

Destarte, a partir do nosso corpus documental e do contexto da nossa pesquisa, estruturamos esse trabalho em 5 (cinco) capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *A consideração social da pessoa santa e a construção da santidade no ocidente medieval*, buscamos compreender as noções de *santo* e *santidade* na Idade Média com base na historiografia especializada. Destacamos ainda, neste capítulo, as concepções teológicas que fundamentam este tema. No capítulo seguinte, intitulado *O estado atual da questão: uma perspectiva historiográfica acerca das relíquias no ocidente medieval*, apontamos as abordagens da historiografia sobre o tema das relíquias na Idade Média, além de discutirmos também os fundamentos teológicos do culto desses objetos considerados sagrados. O terceiro capítulo tem como título “*Saber o melhor caminho*”: *corpo, Medicina e formas de tratamento das doenças na Idade Média* no qual destacamos os aspectos gerais acerca do lugar do corpo nos estudos históricos e suas concepções na sociedade medieval. Buscamos identificar ainda as considerações medievais sobre corpo doente e as formas médicas regulares do tratamento de doenças naquela sociedade. No quarto capítulo, intitulado *Os regimes de historicidade: a construção da narrativa historiográfica acerca do Império Carolíngio e do Reino da França - política, sociedade e cultura entre os séculos VIII e XI*, descrevemos as formas pelas quais foram construídos os regimes de historicidade dos contextos específicos dessa pesquisa. Objetivamos compreender a dinâmica da formação do Império Carolíngio e do Reino da França e suas respectivas formas de organização social, política e econômica. No quinto e último capítulo, cujo título é *Relíquias, Magia, Cura e Imaginário Social: um exercício de experimentação comparada entre o Império Carolíngio e o Reino da França (Séculos VIII e IX – X e XI)*, discutimos o conceito antropológico de magia e sua relação com a produção dos imaginários sociais. A partir das informações presentes no nosso *corpus* documental, apresentamos ainda um debate mais específico acerca do contexto no qual os ritos de cura eram realizados. Ademais, propomos uma definição alternativa do conceito de magia e um novo arcabouço metodológico ao qual aplicaremos na análise do *corpus* documental dessa pesquisa, tendo em vista a compreensão do valor simbólico dos usos das relíquias das pessoas consideradas santas em ritos de cura.

CAPÍTULO 1 - A CONSIDERAÇÃO SOCIAL DA PESSOA SANTA E A CONSTRUÇÃO DA SANTIDADE NO OCIDENTE MEDIEVAL

Sanguis est semen christianorum (Tertulliano, Apologeticum 50, 13)

Neste capítulo, abordaremos as perspectivas historiográficas acerca das noções de *santo* e *santidade* que perpassaram o Ocidente, do fim da Antiguidade à Baixa Idade Média. Nosso interesse, neste capítulo, é compreender de que maneira as escolas da historiografia italiana, espanhola, francesa, anglo-americana e brasileira abordaram este tema. No entanto, antes de abordarmos as perspectivas historiográficas acerca das pessoas socialmente consideradas santas e da noção de santidade durante o citado período, entendemos que é necessário discutir os aspectos teológicos destes temas.

1.1 Teologia da Santidade

O pesquisador polonês Henryk Myszal desenvolveu uma análise da santidade sob o prisma da Teologia, com destaque para a noção de *perfeição*. De acordo com o autor, no artigo *Il concetto teologico di santità, na religião*¹⁰ cristã existem dois conceitos fundamentais, a saber: o de *perfeição* e o de *santidade*. A definição primordial de santidade está relacionada com a noção de *perfeição*. Nas análises teológicas, o conceito de *perfeição* possui uma dimensão ontológica, na qual somente a divindade possui este atributo em função de sua existência, suas propriedades e seus valores. Neste sentido, a *perfeição* também pode ser entendida como um atributo moral. A *perfeição* na religião cristã consistiria na participação da *pessoa*¹¹ na natureza divina e na expressão das

¹⁰ O antropólogo Clifford Geertz definiu o conceito de religião na obra *A Interpretação das Culturas*. Para o autor, uma religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer disposições e motivações nas sociedades humanas por meio da formulação de noções de uma ordem geral da existência. Tais concepções são revestidas da ideia de fatualidade, de tal forma que as citadas disposições e motivações parecem de fato realistas. (Geertz, 1989, p. 67).

¹¹ A noção de pessoa é um conceito basilar da Antropologia e apresenta variadas referências lexicais ao historiador. Destacamos aqui as noções teóricas de pessoa presentes nos trabalhos de Marcel Mauss e Lucien Lévy-Bruhl. Lucien Lévy-Bruhl publicou, em 1927, um trabalho intitulado *El alma primitiva*, no qual objetivava analisar as representações da individualidade nas sociedades classificadas por ele como “primitivas”. Para o autor, nessas sociedades, a noção de individualidade não se apresenta de forma definida. O grau de relevância social e “individualidade” está diretamente relacionado com a ideia de “força mística” ou de *mana*. Os chefes, curandeiros e anciãos possuíam mais *mana*, tornando-se indivíduos mais bem definidos. Por outro lado, uma criança ou uma mulher que ainda não teve filhos possuíam pouco *mana*, e sua individualidade não estava plenamente estabelecida como nos exemplos anteriores. Em outras palavras, o conceito de *indivíduo humano*, tal como se apresenta nos dias atuais, não estava estabelecido nas sociedades elementares. Segundo o autor, as representações da individualidade nessas sociedades eram bastantes relativas e o *indivíduo* era visto apenas como um elemento do grupo do qual fazia parte. De acordo com o lugar mais ou menos importante que ocupava no grupo, o *indivíduo* tinha mais ou menos proeminência na sua representação. (Lévy-Bruhl, 1985 [1927], p. 81). Posteriormente, em 1938, o também antropólogo Marcel Mauss, desenvolveu um estudo teórico preliminar acerca da noção de pessoa no texto

virtudes praticadas por meio de suas ações. Assim, a noção de *santidade* está associada não apenas à divindade, mas também aos seres humanos, na medida em que, de acordo com a mitologia cristã, estes são criados à sua imagem. (Misztal, 2004, p. 29).

Nos textos bíblicos, que servem de fundamentação para o tema, o conceito de *santidade* passou por algumas transformações, como veremos a seguir. Antes, no entanto, é necessário considerar que este conceito é polissêmico, uma vez que se refere à própria divindade, mas também aos ritos e à moral, envolvendo ainda as noções de *sacralidade* e *castidade*. Henryk Misztal interpreta a *santidade* a partir da ideia de *perfeição* animada por uma intervenção considerada sobrenatural. A *santidade* é um atributo que anima as predisposições da *pessoa*: o intelecto, a vontade e o afeto. Contudo, dada a dimensão da noção de *santidade*, não apenas as *pessoas* podem ser consideradas socialmente santas, mas também determinados objetos, tais como símbolos, lugares, santuários, templos, entre outros. Na religião cristã, a concepção teológica da *santidade* teve sua trajetória vinculada ao período dos mártires, passando pelos confessores, até o Concílio Vaticano II¹², que tratou da sua vocação universal: (Misztal, 2004, p. 29-30).

Consumada a obra que o Pai confiou ao Filho para Ele cumprir na terra (cfr. Jo. 17,4), foi enviado o Espírito Santo no dia de Pentecostes, para que santificasse continuamente a Igreja e deste modo os fiéis tivessem acesso ao Pai, por Cristo, num só Espírito (cfr. Ef. 2,18). (*Lumen Gentium*, cap. I). Contudo, aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas

intitulado *Uma Categoria do Espírito Humano: A Noção de Pessoa, a de “Eu”*. Segundo o autor, a noção clássica de *persona* é aquela relacionada aos latinos e está associada à máscara trágica, máscara ritual e máscara de ancestral. Para o autor, foram os latinos que melhor estabeleceram parcialmente a noção de pessoa, considerada por eles mais do que um elemento da organização social, mais do que um nome ou o direito a um personagem e a uma máscara ritual. Entre os latinos, a *persona* era um fato fundamental do direito. A palavra *persona* é de origem etrusca, mas foram os latinos que atribuíram a ela o sentido inicial que permanece até os dias atuais. A noção de pessoa entre os romanos estava associada à ideia de cidadania, quando todos os cidadãos passaram a ter *persona civilis*. A partir dos estoicos e sua influência, a noção jurídica de *persona* adquiriu o sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre e responsável. A perspectiva moral introduziu a consciência na concepção jurídica do Direito. Às funções, honrarias, cargos e direitos acrescentou-se a pessoa moral consciente. (Mauß, 2003 [1938], p. 390-391). Contudo, para o autor, a base metafísica da noção de pessoa foi atribuída pelo Cristianismo. O concílio de Nicéia, ao estabelecer a unidade das três pessoas da trindade e a unidade das duas naturezas de Jesus, consolidou a noção de *uno*, o que levou à criação da ideia de pessoa tal como a compreendemos hoje, estabelecendo assim a unidade entre corpo e alma, consciência e ação. (Mauß, 2003 [1938], p. 393). Jean-Claude Schmitt acrescenta ainda que o Cristianismo empregou o termo *persona* para designar a divindade, adquirindo assim uma dimensão metafísica. Ademais, ainda segundo o autor, a religião cristã também estendeu o uso do termo ao homem, afirmando a relação essencial que o unia à divindade. Contudo, o autor adverte que a noção de pessoa utilizada pelo Cristianismo é ambígua e repleta de contradições. Além de exaltar a “consciência individual”, essa noção tende a eliminar “o sujeito na divindade da qual ele é a imagem e na humanidade da qual compartilha o destino”. (Schmitt, 2014, p. 229-233).

¹² Concílio convocado pelo Papa João XXIII em dezembro de 1961 por meio da bula *Humanae Salutis*. De acordo com João Décio Passos, trata-se de um Concílio responsável pela construção da consciência histórica eclesial no contexto das mudanças ocorridas pela modernidade. O concílio teve como resultado uma nova concepção da relação entre a Igreja e a sociedade, com suas variadas religiões e entre a fé e a ciência. (Passos, 2014, p. 8).

constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente. (*Lumen Gentium*, cap. II).

Etimologicamente, o termo *perfeição* significa *ter alcançado o mais alto grau de virtude positiva*, a falta de defeitos, o comportamento considerado perfeito, ideal e exemplar. Por outro lado, a palavra *perfeito* (*perfectus*)¹³ é entendida como algo imune a defeitos, irrepreensivelmente realizado, completo, ou seja, de todos os pontos de vista, aquele que se distingue pelas melhores qualidades, que possui todos os méritos, que está livre de qualquer erro, imperfeição ou defeito, aquele que é melhor, exemplar, incomparável, excelente, soberbo. Ontologicamente, a *perfeição* é um ato ou o grau mais alto alcançado do ser, ou seja, o nível máximo de sua realização e também o seu valor moral. A *perfeição* moral constitui a realização de valores e, na Teologia cristã, tal conduta é entendida como adesão à divindade. Neste sentido, a *perfeição* é o objetivo das aspirações religiosas da *pessoa* cristã. Em seu aspecto teológico, a *perfeição* está relacionada com a *santidade*. (Misztal, 2004, p. 30).

Nos textos bíblicos, a *perfeição* é o objetivo e, em certo sentido, constitui a realização da vocação da *pessoa* cristã por meio da realização do ser e do agir. O Antigo Testamento indica a *perfeição* como uma certa totalidade, integridade (*mikloth*) e não se refere à divindade (*quodes*) (Levítico 11, 45), terrível (Deuteronômio 10, 17), boa e fiel (Salmos 136, 1)¹⁴. (Misztal, 2004, p. 30).

O cumprimento da *Torah* era considerado como a medida da *perfeição*. Do ponto de vista teológico, o Cristianismo teria completado essa noção com a exigência de que a *pessoa* cristã deveria tornar-se semelhante à divindade: “Sede perfeitos, portanto, como vosso Pai é perfeito” (Mateus 5,48). A noção cristã de *perfeição* consiste, sobretudo, em imitar a divindade. Nas cartas paulinas, a *perfeição* é alcançada por meio da morte “do homem velho” e sua transformação “no homem novo”¹⁵, o que demanda um comportamento moral ajustado aos ensinamentos atribuídos a Jesus, descritos no *corpus* neotestamentário. (Misztal, 2004, p. 31).

¹³ De acordo com Charlton T. Lewis, na obra *An Elementary Latin Dictionary*, o termo *perfectus* está relacionado, na sua origem, à palavra *perficio* (*per* = através de + *facio* = fazer, construir, produzir) e significa terminado, finalizado, completo, realizado. (Lewis, 1890, p. 598).

¹⁴ “Porque eu sou o Senhor, que vos fiz subir da terra do Egito, para que eu seja vosso Deus, e para que sejais santos; porque eu sou santo” - Levítico 11:45

“Pois o SENHOR vosso Deus é o Deus dos deuses, e o Senhor dos senhores, o Deus grande, poderoso e terrível, que não faz acepção de pessoas, nem aceita recompensas”; - Deuteronômio 10:17

“Louvai ao SENHOR, porque ele é bom; porque a sua benignidade dura para sempre” - Salmos 136:1

¹⁵ “Quanto à antiga maneira de viver, vocês foram ensinados a despir-se do velho homem, que se corrompe por desejos enganosos, a serem renovados no modo de pensar e a revestir-se do novo homem, criado para ser semelhante a Deus em justiça e em santidade provenientes da verdade”. (Efésios 4, 22-24).

Ainda segundo Henryk Misztal, para a Teologia, a *perfeição* está relacionada ao que ele chama de “Ser Supremo”, ou seja, à divindade. A noção de *perfeição*, em Teologia, não é sinônimo de *espiritualidade*¹⁶, pois indica o objetivo ao qual o caminho da espiritualidade conduz. *Perfeição* significa a realização da plenitude das possibilidades em qualquer campo, seja no sentido subjetivo (por exemplo, a perfeição do cientista ou do artista) ou no sentido objetivo (a perfeição do estudo ou da obra). Por outro lado, pode-se dizer que a *santidade* é a *perfeição* no campo da vida religiosa. Em outras palavras, a *perfeição*, animada pela intervenção de entidades sobrenaturais, pode ser chamada de *santidade*. (Misztal, 2004, p. 30-31).

O conceito de *santidade* é, por sua origem, religioso, enquanto o conceito de *perfeição* se torna religioso quando percebido no sentido sobrenatural. A religião pressupõe a existência de forças sobrenaturais que exercem influência sobre o destino do mundo, particularmente o destino das *pessoas*. A *pessoa* pode entrar em contato com essas forças por meio da execução de determinados ritos, momento em que se dirige a elas diretamente, buscando a satisfação de algum desejo. Para a consecução do seu objetivo, a *pessoa* deve seguir determinadas normas de comportamento moralmente regulamentadas pela Religião. No imaginário religioso, diante da presença das forças sobrenaturais, a *pessoa* aproxima-se da *santidade* ou da divindade. A *santidade*, por sua própria natureza, é considerada “especial”, diferente de outras coisas, um atributo que só existe na experiência religiosa e possui uma dupla característica, a saber: trata-se, por um lado, de um atributo que atrai e fascina e, por outro, de uma propriedade “terrível”, que leva à construção de uma série de interdições. (Misztal, 2004, p. 31-32).

A seguir, passamos a verificar as principais abordagens historiográficas acerca do tema da *santidade*. Iniciaremos o debate com as perspectivas da historiografia italiana.

¹⁶ André Vauchez afirma, na obra *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*, que o conceito de espiritualidade é relativamente recente, tendo sido utilizado somente a partir do século XIX. O termo estaria relacionado a uma dimensão religiosa da vida pessoal e implicaria uma prática ascética que conduziria ao estabelecimento de relações pessoais com a divindade. Na Idade Média, no entanto, como ainda não estava estabelecida completamente a coesão dos dogmas em todos os domínios da crença, havia diversas interpretações da mensagem cristã, o que permitia a existência de diferentes espiritualidades. O termo *spiritualitas*, que se encontrava presente nos textos filosóficos a partir do século XII, não tinha conteúdo especificamente religioso e designava a característica daquilo que era considerado espiritual, ou seja, independente e diferente da matéria. Em suma, o autor define espiritualidade como a unidade dinâmica do conteúdo de uma crença e a maneira pela qual essa é praticada pelas sociedades humanas historicamente determinadas. (Vauchez, 1995, p. 7-9).

1.2 Historiografia Italiana

Na historiografia italiana destacamos os trabalhos de Sofia Boesch Gajano, Giulia Barone, Luciano Osbat, Umberto Longo e Teresa Sardella. Tais pesquisas apontam as origens do culto das *personas* socialmente consideradas *santas* e as perspectivas históricas e também teológicas acerca da noção de *santidade*.

Iniciaremos nosso debate a partir das perspectivas da pesquisadora Sofia Boesch Gajano acerca da noção de *santidade* apresentadas no artigo *La santidad como paradigma histórico*. Segundo a autora, o termo *Santidade* é polissêmico e suas definições podem enfatizar uma abordagem teológica, histórico-religiosa, jurídica ou antropológica. O conceito revela ainda uma associação com um atributo da divindade para aqueles que têm uma relação privilegiada com ela, da qual derivam poderes de mediação e intercessão entre a esfera humana e a esfera divina. (Gajano, 2020, p. 19).

De acordo com Sofia Boesch Gajano, na sociedade hebraica, o termo *santidade* referia-se exclusivamente a Javé para indicar sua separação e inacessibilidade, mas foi se estendendo gradualmente a tudo o que lhe era consagrado, como lugares e *personas*, agregando a ele certos valores morais e espirituais. O Cristianismo instituiu uma inovação teológica constituída pelo imaginário social acerca da ideia de encarnação e da ressurreição de Jesus, o que reforçou o conceito de *santidade*, que passou a ser atribuído àqueles que, ao imitá-lo, confirmavam a crença por meio de sua vida e de sua morte. O termo *sanctus* significa tornar *sagrado*¹⁷, inviolável e, portanto, digno de veneração e deriva de *sancire*, sendo utilizado para traduzir a palavra grega *hagios*, utilizada na tradução grega da Septuaginta¹⁸ no lugar de *hieròs*, que estaria ligada às religiões consideradas pagãs. (Gajano, 2020, p. 19-20).

¹⁷ Mircea Eliade propõe, na obra *O sagrado e o Profano*, certas características para definir o sagrado, tais como: algo que se opõe ao profano, algo que se revela ao homem de forma absolutamente diferente dele. Para o autor, o ato de manifestação do sagrado pode ser classificado como uma *hierofania*, a revelação de algo de “ordem diferente”, de uma realidade que não pertence a esse mundo “natural”. (Eliade, 1992, p. 12-13). O historiador Hilário Franco Júnior acrescenta que todos os referenciais das sociedades medievais gravitavam em torno da perspectiva do sagrado. Para o autor, tais sociedades viviam sob o prisma das *hierofanias* que, como vimos, significa “manifestações do sagrado”. Porém, é necessário considerar que o “sagrado”, do ponto de vista medieval, incluía também o “profano”. No imaginário medieval, a divindade estava presente em todos os aspectos da vida social, seja nas batalhas, seja nas questões políticas e econômicas. Os demônios eram interpretados como “carrascos de Deus” e o purgatório era a “prisão de Deus”. Na Idade Média não havia, portanto, uma oposição entre o sagrado e o profano, mas sim níveis graduais do sagrado que incluíam a divindade, os seres humanos, os animais, as plantas, os anjos e os demônios, entre outros. (Franco Júnior, 2006, p. 139-140).

¹⁸ A Septuaginta é uma tradução dos textos religiosos hebraicos para o grego, realizada por volta do séc. III a. C. De acordo com Carlos Jeremias Klein, esta tradução começou a ser realizada por judeus em Alexandria durante o reinado de Ptolomeu II. Essa versão da tradução também é denominada LXX, pois teria sido elaborada por aproximadamente setenta eruditos judeus. (Klein, 2012, p. 164).

Desde os primeiros séculos da religião cristã, o termo *sanctus* passou por um processo de ressignificação, com a finalidade de caracterizar as pessoas reconhecidas por sua relação distinta com a divindade, de quem derivava seu poder taumatúrgico. Neste sentido, o termo *santidade* contém, na longa história do Cristianismo, uma multiplicidade de experiências religiosas que, por meio da escolha de vida, das práticas ascéticas e do exercício da *virtude*¹⁹, buscaram um ideal de perfeição, do qual os poderes espiritual e taumatúrgico eram as principais manifestações. (Gajano, 2020, p. 20).

Na história do Cristianismo, a *santidade* adquiriu uma especificidade e uma relevância tal que, ao longo dos séculos, foram constituídas perspectivas teológicas, maneiras de reconhecimento dos seus indícios e a preservação da sua *memória*²⁰ litúrgica e hagiográfica. Tais processos favoreceram o culto e, gradual e continuamente, desenvolveram critérios, procedimentos e instituições que tinham o reconhecimento oficial da *santidade* como objetivo. A narrativa presente nos Evangelhos caracterizou Jesus com aspectos inovadores em comparação com as *peessoas* que eram objetos de culto nas religiões daquela época: a relação de parentesco direta com a divindade, o caminho da *perfeição* até a morte e a posterior ressurreição fizeram de Jesus o avalista da “imortalidade” de cada *pessoa*. É possível afirmar que os relatos dos Evangelhos constituem a primeira *Hagiografia*, um texto a partir do qual podemos descrever as

¹⁹ Na Antiguidade Clássica as virtudes fundamentais eram a justiça, a prudência, a temperança e a força. A estas o Cristianismo acrescentou as noções teológicas de esperança, fé e caridade, além dos dez mandamentos. Tal composição estabeleceu o panorama moral que norteava as ações das *peessoas* no contexto da prática religiosa cristã. (Santos, 2020, p. 4).

²⁰ Jacques Le Goff define a memória como a propriedade de conservar certas informações, na obra *História e Memória*. A memória remete-nos a um conjunto de funções psíquicas, por meio das quais as sociedades humanas podem atualizar informações sobre o passado. (Le Goff, 1990, p. 423). Segundo o autor, para psicanalistas e psicólogos, o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição e a censura exercem grande influência sobre a memória individual, seja em relação à recordação, seja em relação ao esquecimento. Da mesma forma, a memória coletiva é posta em disputa no embate dos grupos sociais pelo poder, que procuram controlar a memória e o esquecimento dos indivíduos que dominam. (Le Goff, 1990, p. 426). Especificamente sobre a Idade Média, o autor assinala que a memória coletiva, formada por diferentes grupos sofreu grandes alterações nesse período. Parte importante dessas transformações teve origem na difusão do Cristianismo como religião e como ideologia dominante e no quase monopólio que a Igreja conquistou no campo intelectual. No sentido de especificar as características das mudanças na memória na Idade Média, o autor destaca os seguintes fatores, a saber: cristianização da memória e da mnemotecnica, divisão da memória coletiva entre uma litúrgica e uma laica, o desenvolvimento da memória dos mortos, associada principalmente às pessoas socialmente consideradas santas, a função da memória no ensino que articulava o oral e o escrito e o aparecimento de tratados de memória (*artes memoriae*). (Le Goff, 1990, p. 442-443). A memória cristã manifestava-se principalmente na rememoração de Jesus, mas a um nível mais “popular” fundamentou-se sobretudo no culto das pessoas socialmente consideradas santas e no culto dos mortos. (Le Goff, 1990, p. 446). A associação entre a morte e a memória adquiriu grande difusão no Cristianismo, cujo desenvolvimento se deu a partir do culto realizado pelas sociedades antigas em comemoração aos antepassados e aos mortos. (Le Goff, 1990, p. 447).

formas de vida e a virtude consideradas ideais para os praticantes do Cristianismo. (Gajano, 2020, p. 21).

Uma das primeiras formas assumidas pela *santidade* na história do Cristianismo foi a prática do martírio. Dar testemunho da nova crença implicava um ato de mortificação, de modo que o termo *martyrs* passou a significar “aquele que morreu pela fé” e, por este motivo, tornou-se objeto de culto. Depois dos apóstolos, todos aqueles que testemunhavam sua crença pela morte eram considerados mártires e seus restos mortais tornavam-se objeto de veneração. Após as *perseguições*²¹, o culto dos mártires tornou-se o fundamento material e espiritual das igrejas cristãs. (Gajano, 2020, p. 22).

A partir do século IV, no entanto, novas experiências complementaram o cenário da vida religiosa, passando a incluir o termo *confessor*, que abrangia todos aqueles que “confessavam a sua fé”, sob formas variadas de sofrimento. A experiência de vida em penitência em lugares inóspitos passou a ser considerada como uma forma de martírio sem o derramamento de sangue. Seguindo o exemplo da experiência de Jesus, narrada no Evangelho, o deserto tornou-se o lugar privilegiado da “provação”, o ambiente utilizado para atingir a *perfeição* espiritual por meio do sofrimento do corpo. O caráter excepcional, reconhecido pelas comunidades cristãs, destas novas experiências pode ser atestado pelas Hagiografias, que registraram um aspecto considerado relevante do ponto de vista histórico: a extensão do espaço religioso, que passou a atingir lugares além da fronteira cultural urbana romana e o plano de fundo das narrativas sobre as “paixões” dos mártires. O “deserto” foi interpretado, ao longo dos séculos, de formas variadas: podia ser uma floresta, uma montanha, um pântano, entre outros. Estes eram os novos *espaços de santidade*. (Gajano, 2020, p. 24, grifo nosso).

A eminente pesquisadora Giulia Barone afirma, no texto *Scrivere dei Santi, parlare dei Santi - Santità e modelli agiografici tra antichità e medioevo*, que cada período da história do Cristianismo, começando com a era dos mártires, contribuiu para a construção social da ideia de *santidade*. Em variadas fases históricas, as *pessoas* reputadas santas assumiram conotações distintas, desempenharam diferentes funções na vida cotidiana e espiritual dos fiéis, realizaram suas ações em diferentes lugares durante

²¹ O pesquisador Valtair Afonso Miranda afirma que, pelos menos até as grandes perseguições do século III, não havia um direcionamento concreto do Império Romano no sentido de combater a religião cristã. Havia, na perspectiva do autor, “surto de perseguição”, geralmente restritos a províncias específicas. Ainda segundo o autor, a ideia da perseguição e do martírio constituíram uma forma de “propaganda” do Cristianismo por meio do imaginário acerca do “bom cristão” como a pessoa que morre pela divindade, o que, em certo sentido, promoveu a “subjetivação de uma identidade” que se revelava como práticas objetivas de “testemunho e morte”. (Miranda, 2016, p. 39-41).

suas vidas e continuaram a exercer sua virtude após a morte. Portanto, é possível compreender que os textos escritos sobre estas pessoas também tenham se transformado ao longo dos mais de dois mil anos de história do Cristianismo. A autora busca traçar uma breve história dessas transformações, estabelecendo um elo entre as formas de *santidade*, a produção hagiográfica e o culto das pessoas socialmente consideradas santas, desde suas origens até o final da Idade Média. Giulia Barone alerta, no entanto, que, embora seja relativamente menos complexo escrever a história de um gênero literário, como a Hagiografia, a tarefa de analisar os discursos produzidos sobre as pessoas consideradas santas é bastante desafiadora, uma vez que a transmissão oral da mensagem religiosa deixou poucos registros escritos. (Barone, 2006, p. 9).

Os *Apóstolos* e os primeiros discípulos de Jesus, pioneiros na transmissão de sua mensagem, não encontraram autores contemporâneos para narrar sua vida e sua morte, ainda que, em muitos casos, esta última tenha sido classificada como martírio. Os *Atos dos Apóstolos* são um conjunto de textos nos quais se reconstrói a vida da primeira comunidade cristã em Jerusalém. As cartas, dentre as quais as mais conhecidas são as de Paulo, contêm poucos elementos biográficos ou autobiográficos e não são textos hagiográficos. (Barone, 2006, p. 9).

Foram as *perseguições*, sobretudo a partir do século III, que impulsionaram a escrita hagiográfica. A morte, diante da obstinação em não abandonar a própria crença, despertou na sociedade da época o interesse de registrar a *memória* destes atos. As *pessoas* da época consideraram essencial transmitir à posteridade a data do martírio e o lugar onde os restos mortais do defunto haviam sido depositados para que sua *memória* pudesse ser celebrada no aniversário de sua morte, no túmulo que guardava seus restos mortais, segundo um *ritual*²² comum da tradição clássica de celebração dos mortos. (Barone, 2006, p. 10).

Nesses primeiros textos, o elemento biográfico continuava sendo raro: o que importava era a morte e não a vida do mártir. Esse devia sua reputação social de santo à

²² Etimologicamente, o termo ritual deriva do latim *ritus*, que designa um culto, um uso, um costume ou, mais precisamente uma “ordem estabelecida”. De acordo com Jean Maisonneuve, na obra *Os rituais*, os ritos podem ser religiosos, seculares, coletivos ou privados. (Maisonneuve, 2000, p. 5). A antropóloga Martine Segalen desenvolveu uma análise sobre os rituais na obra *Ritos y Rituales Contemporâneos*. Para a autora, propor uma definição precisa do ritual é uma tarefa bastante complexa, não havendo, para o termo, uma classificação definitiva. (Segalen, 2005, p. 8). Esta palavra está associada a expressões gregas como *artus* “ordenança”, *ararisko* “harmonizar”, “adaptar”, e *artmos*, que aponta para o “vínculo”, a “união”. Com a raiz *ar*, que é derivada do indo-europeu védico (*rta*, *arta*), a etimologia da palavra indica a análise para a ordem do cosmos, a ordem das relações entre as divindades e as sociedades humanas e a ordem social. (Segalen, 2005, p. 13).

sua morte e não à sua vida. No *imaginário social* da época, essa reputação, cuja origem estava associada à sua proximidade com a divindade, o tornava capaz de interceder por meio de suas orações por aqueles que recorriam a ele. Esses primeiros textos eram frequentemente reduzidos às atas do interrogatório perante o representante do poder romano e continham a recusa do “santo” em praticar o ritual do sacrifício aos deuses, a consequente sentença de morte e a descrição do martírio no sentido estrito. (Barone, 2006, p. 10).

Nessa primeira fase da construção social da *santidade*, no contexto da *religião* cristã, a morte do mártir era descrita de forma contida, sempre seguida pela narrativa acerca da deposição do corpo com sua localização. Essas informações, o dia do martírio e o lugar do sepultamento constituíram, durante os séculos seguintes, os elementos essenciais de toda celebração da *santidade*. (BARONE, 2006, p. 10).

Ainda de acordo com Giulia Barone, a era das *perseguições* terminou com o Édito de Milão, em 313, ano no qual o Cristianismo se tornou uma *religião* admitida em igualdade com todas as outras praticadas pela sociedade do Império Romano. Contudo, somente no final do século IV, sob o governo de Teodósio, a nova *religião* tornou-se a “religião oficial do Império”, o que significou o fim da era dos mártires. Entretanto, o martírio continuou a fazer parte da experiência religiosa cristã, sobretudo nas áreas das fronteiras do *orbis catholicus*. (Barone, 2006, p. 11).

A mortificação sempre exerceu um fascínio sobre o *imaginário* dos cristãos: a busca para se tornar um mártir era uma característica permanente da *santidade* para muitas *peessoas*, que objetivavam encontrar as circunstâncias favoráveis para demonstrar sua vontade de morrer pela *religião*. Assim, o gênero hagiográfico da narrativa do martírio não entrou em declínio com o fim das perseguições. O fim da Antiguidade e os primeiros séculos da Idade Média foram, pelo contrário, o período do auge da produção textual desse gênero. As narrativas sobre o martírio de *peessoas* pouco conhecidas tornaram-se comuns. Desta forma, foram construídas diversas Hagiografias que tinham como objetivo oferecer a base para os cultos locais que se multiplicavam, sobretudo na Península Itálica. Entretanto, a narrativa sobre a morte da *peessoa* considerada santa, a qual os primeiros textos descreviam de forma contida, adquiriu aspectos que Giulia Barone considera “ficcionais”. A sentença de morte, pronunciada pelo representante do Império Romano, era seguida por uma série de atos de tortura, todos considerados ineficazes, que só terminavam, geralmente, com a decapitação do condenado. Estas narrativas, consideradas pela autora como estereotipadas, satisfaziam as expectativas dos

leitores daquela sociedade, que viam nelas a confirmação da força da *religião*, que sustentava a *pessoa* reputada santa durante a tortura, e da onipotência da divindade. No *imaginário* cristão da época, o mártir só morria quando a divindade, convicta de sua fidelidade, permitia que os algozes atingissem seu objetivo. Em uma conjuntura de guerra, fome e epidemias, narrativas como essas ofereciam suporte moral à comunidade de cristãos da época. (Barone, 2006, p. 12).

O historiador Luciano Osbat também teceu algumas considerações acerca do tema da *santidade* no texto intitulado *I modelli di santità nel vissuto dell a devozione popolare*. O autor afirma que o primeiro modelo de santidade foi o mártir, seguido por outros modelos de pessoas consideradas santas, tais como bispos, ascetas e eremitas. No Ocidente medieval, a *santidade* foi construída e identificada, sobretudo, entre os integrantes da aristocracia eclesiástica (bispos e abades) e entre os membros da nobreza. Segundo o autor, os textos hagiográficos do período carolíngio deixam transparecer esta coincidência, estabelecida ainda no período merovíngio, entre a nobreza de nascimento, a autoridade política e eclesiástica e a ideia de *santidade*. Os reis sacralizados e os “santos feudais” podem ser compreendidos a partir desta perspectiva. (Osbat, 2010, p. 11).

Luciano Osbat afirma ainda que, por volta do século XI, estava em curso um processo de secularização da *santidade*, quando o papa Gregório VII interveio no sentido de estabelecer o caráter sagrado do estado laico, objetivando construir um modelo monástico e sacerdotal de *santidade*. A partir do século XI, a Igreja passou a identificar aquelas *pessoas* que, segundo ela, mereciam ser cultuadas como *santas*, em substituição à função que até então era desempenhada pelas dioceses. No mesmo período, foi estabelecido o processo de canonização, no qual a *santidade* deveria ser demonstrada por meio de testemunhos que eram certificados pela autoridade eclesiástica local e depois confirmados pelo Papa. E só eram aceitas como *santas* as *pessoas* que correspondiam à ideia de *perfeição* cristã propagada pela própria Igreja. (Osbat, 2010, p. 12).

Para Luciano Osbat, a Igreja foi cautelosa ao reconhecer a *santidade* neste contexto no qual a diferença entre *santos* (reconhecidos pela Igreja) e *beatos* (objetos/sujeitos de um culto local) estava sendo definida. A devoção às *pessoas* socialmente consideradas *santas* neste período era popular e, frequentemente, existia uma lacuna entre a *santidade* oficial, identificada pela Igreja, e aquela reconhecida localmente. A definição de *santidade* passou por alterações ao longo deste período: a humilhação voluntária e a pobreza evangélica (que tinham caracterizado os fundadores das ordens mendicantes) foram parcialmente substituídas pela pobreza espiritual, combinada com a

prática dos estudos e da definição da doutrina, o que teria provocado uma nova ruptura entre a *santidade* popular e a oficial. (Osbat, 2010, p. 12).

O *cisma da Igreja ocidental*²³ provocou o questionamento desta ideia de *santidade*, ao defender o paradigma de uma “visão profética e penitencial” da *pessoa* reputada santa. Segundo Luciano Osbat, esta foi a era dos “místicos”, ou seja, *peçoas* as quais se atribuía uma relação direta com a divindade. A experiência religiosa passou a ser expressa de forma interior e o seu objetivo era a identificação da *pessoa* com a divindade. No entanto, o autor lembra que, na Idade Média, a *santidade* também se manifestava externamente, tanto no corpo quanto por meio das ações, ou seja, dos *milagres*. A partir do século XV, a intercessão das *peçoas* socialmente consideradas *santas* passou a ser solicitada à distância e mais para as necessidades espirituais do que para aquelas relacionadas com o corpo. As narrativas sobre *milagres* passaram a ser utilizadas para confirmar a reputação de *perfeição* já confirmada pelo papado com base nos critérios da *virtude* e da doutrina. A partir de então, sob a perspectiva da Igreja, as *peçoas* reputadas *santas* seriam descritas como excepcionais, possuidoras do “mais alto grau todas as perfeições (*virtudes heroicas*) que agiam sob o movimento da “Graça” (*dons do Espírito Santo*)”. Esta concepção, que tende a excluir a aproximação com o “mundo”, a definir a vida cristã como um embate interior contra as “forças do mal” e a minimizar a questão da presença de “dons sobrenaturais”, permanece em voga entre os cristãos até nossos dias. (Osbat, 2010, p.13).

O autor Umberto Longo, ao tecer seu *Panorama Storiografico* sobre o fenômeno da *santidade*, afirma que este não surgiu e não terminou com a Idade Média. Para o autor, as periodizações são válidas apenas na medida em que dizem respeito aos historiadores e seus leitores, mas não aos acontecimentos e nem aos processos históricos. Os hagiógrafos medievais não planejaram escrever sobre a *santidade medieval*, mas relacioná-la com seu passado fundador e qualificador, ou seja, as “Escrituras Sagradas”, nas quais a noção de *santidade* teve origem. (Longo, 2006, p. 24).

Umberto Longo lembra ainda que o termo *sanctus* não surgiu com o Cristianismo, sendo já utilizado no Mundo Antigo. *Sanctus* era um título honorário que podia ser associado àqueles que lidavam com o sagrado, mas que abrangia uma esfera mais

²³ O cisma de 1054 deu origem à Igreja ortodoxa e teve múltiplas motivações, entre elas o primado de jurisdição do bispo de Roma. O cisma não foi um evento único, mas o resultado de um processo de “estranhamento” entre as igrejas ocidental e oriental que, num determinado momento, encontraram-se divididas, sem nunca estarem formalmente separadas. (Morini, 2005, p. 32)

complexa e articulada de significados. O fenômeno da *santidade* é, no entanto, essencialmente cristão e, portanto, diz respeito em particular às regiões onde o Cristianismo se estabeleceu. A *santidade* teve seu processo de elaboração e consolidação na transição entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média. (Longo, 2006, p. 24).

Entre os fenômenos culturais que mais caracterizaram o período medieval, a *santidade* teve um lugar de destaque. Segundo Umberto Longo, ela representa tanto um certo “fascínio” pela Idade Média, imaginada como uma época de fervor espiritual e religioso, quanto como um dos motivos para o seu desprezo, derivado da caracterização deste período como uma era “irracional e supersticiosa”. Seja qual for a situação, a *santidade* é um dos elementos culturais que representam e caracterizam a Idade Média no imaginário coletivo contemporâneo. O fenômeno social da *santidade* teve suas etapas desde sua afirmação, no final da Antiguidade e início da Idade Média, e sua extensão do período dos mártires aos confessores, até a sua institucionalização com o desenvolvimento e regulamentação do processo de canonização no século XIII. (Longo, 2006, p. 25).

Analisando a documentação textual acerca da *santidade*, Umberto Longo revela que tais Hagiografias podem ser classificadas a partir do gênero e da forma da narrativa. A escrita sobre a *santidade* envolveu um campo muito amplo de possibilidades e incluiu uma série de gêneros de textos, a saber: *vitae*, *translationes* e contos de *milagres*²⁴,

²⁴ O historiador Jacques Le Goff também analisou a questão do milagre na sociedade medieval, na obra *O imaginário medieval*. Nessa análise, o autor destacou a perspectiva etimológica da palavra: um *mirabilis* significava algo visual, mas não se limitava ao que as pessoas admiravam com os olhos, mas era um imaginário que se ordenava em torno do sentido da visão e de uma série de imagens e metáforas visuais. (Le Goff, 1994, p. 46). Ademais, Jacques Le Goff apontou duas questões consideradas relevantes acerca da análise do fenômeno social do maravilhoso na sociedade medieval, a saber: as atitudes dessa sociedade diante das heranças do maravilhoso que receberam das sociedades antigas e a função do maravilhoso no contexto de uma religião monoteísta, como a cristã. Segundo o autor, o Cristianismo criou pouco no domínio do maravilhoso, pois havia a presença e a pressão de um maravilhoso anterior perante o qual deveria agir. O maravilhoso cristão está relacionado a essas heranças, das quais encontramos elementos “maravilhosos” nas crenças e nas Hagiografias. Dos séculos V ao XI houve uma “repressão” do maravilhoso, processo no qual a Igreja teve o cuidado de transformar, ocultar ou destruir os elementos da cultura tradicional antiga que ela considerava perigosos. (Le Goff, 1994, p. 48). Nos séculos XII e XIII o sobrenatural passou a se dividir em três categorias: *mirabilis*, *magicus*, *miraculosus*. *Mirabilis* referia-se ao maravilhoso de origens pré-cristãs. *Magicus* era um termo neutro para as sociedades medievais que reconheciam uma magia negra (ilícita) e uma magia branca (lícita). Entretanto, com o tempo, o termo *magicus* passou a se referir ao “lado do mal”, de Satã, tornando-se o sobrenatural maléfico, satânico. *Miraculosus* era definido como o sobrenatural cristão, o maravilhoso cristão e o termo *miraculum* era apenas um elemento restrito do vasto domínio desse maravilhoso. (Le Goff, 1994, p. 49). A Igreja buscou repelir o *mirabilis* atribuindo-o ao domínio da superstição, o separando do *miraculosus*. No maravilhoso cristão e no milagre havia um autor único (a divindade) e essa é a questão principal do maravilhoso numa religião monoteísta. Segundo Jacques Le Goff houve uma regulamentação do maravilhoso no milagre e uma tendência para racionalizá-lo e para retirar dele a imprevisibilidade, sua característica essencial. Havia no *mirabilis* uma noção de aparição, uma surpresa. O *miraculum* dependia do arbítrio divino e não fugia do seu plano e nem de uma certa regularidade. O milagre era operado por meio das pessoas socialmente

sermões, *exempla*, *legendae novae* e coleções hagiográficas e as Atas e as Paixões, especificamente dedicadas às narrativas sobre os mártires. O gênero mais ligado à *santidade* medieval era o das *Vidas dos Santos*. Enquanto nos Atos e Paixões dos mártires o relato do martírio era a base em torno da qual a narrativa se desenvolvia, a *Vida dos Santos* objetivava descrever toda a biografia considerada “excepcional e a perfeita aderência aos valores cristãos dos protagonistas”. Para isso, os autores das Vidas, os hagiógrafos, tinham os textos bíblicos como a referência para a construção da sua narrativa. A Hagiografia poderia basear-se ainda nas heranças da cultura clássica e da cultura judaica. A tradição clássica oferecia modelos formais como a biografia, o elogio, o panegírico, a apologia e os elogios comemorativos, enquanto a tradição judaica também oferecia modelos para os temas e conteúdo desses textos. Embora as *Vidas dos Santos* tivessem um modelo formal baseado nos gêneros e autores clássicos, elas eram diferentes deles em termos de objetivos e conteúdo e estavam diretamente ligadas às tradições dos textos bíblicos, dos quais pretendiam ser uma continuação. Nesse sentido, no conjunto de textos hagiográficos, a produção apócrifa²⁵, que estava localizada entre os gêneros bíblico e o hagiográfico, também deve ser considerada. Os textos apócrifos, produzidos a partir do segundo século da nossa era, constituíram parte de sua tradição durante a Idade Média. Devido ao seu caráter narrativo, estavam em constante relação com o gênero das *Vidas dos Santos*, formando parte do imaginário social que norteava a escrita dos hagiógrafos. (Longo, 2006, p. 26).

O gênero hagiográfico das *Vidas dos Santos* desenvolveu-se durante toda a Idade Média. No início daquele período, representou uma parte considerável da produção narrativa, sendo utilizado como testemunho das características culturais da época. Embora a estrutura formal do texto possa ter sido inspirada por modelos clássicos, a intenção das *Vidas* não era a de reconstruir os eventos biográficos da *pessoa* socialmente

consideradas santas e a sua intervenção era previsível. Para as sociedades medievais, no momento em que surgia uma pessoa considerada santa, já se sabia quais seriam suas ações. Diante de alguma adversidade, já se sabia o que tal pessoa iria fazer: se fosse fome, iria multiplicar os pães; diante da presença demoníaca, faria um exorcismo. Esse foi um processo de esvaziamento do *mirabilis*. A rejeição ao maravilhoso no Cristianismo, segundo Jaques Le Goff, poderia estar associada ao fato de que nos textos bíblicos não havia muitos relatos sobre o maravilhoso. (Le Goff, 1994, p. 50).

²⁵ Tendo em vista a variedade de textos escritos no início do Cristianismo, a Igreja passou a definir quais seriam aqueles “verdadeiramente inspirados” e quais os que seriam considerados como cópias ou imitações. No final do século IV, a Igreja determinou quais seriam os textos “oficiais” que norteariam a sua doutrina. Os demais textos passaram a ser definidos como apócrifos, mas no sentido inicial de secreto, ou oculto. Mais tarde, quando a Igreja passou a questionar a sua autoria, considerando-a duvidosa e afirmando que seu conteúdo era uma narrativa “inventada”, o termo apócrifo foi associado àquilo que a instituição classificava como falsificado. Estes textos passaram então a serem combatidos pela Igreja. (Gaspari; Ramos, 2008, p. 354).

considerada santa numa perspectiva cronológica. As narrativas hagiográficas não destacavam todos os momentos da vida dessas pessoas com a mesma atenção, mas se debruçavam sobre os episódios considerados mais significativos, a fim de ressaltar as suas *virtudes*. (Longo, 2006, p. 27).

No período carolíngio - objeto do nosso estudo – as narrativas hagiográficas passaram por um processo de renovação. A Hagiografia passou a fazer parte da prática litúrgica por determinação do Papa Adriano I, que renovou a tradição da Igreja ao permitir a leitura de *Paixões* e *Vidas de Santos* em todas as igrejas. Esta ação provocou uma proliferação de narrativas que seriam adotadas por séculos nas igrejas e mosteiros da Europa. (Longo, 2006, p. 29).

Além das *Vidas dos Santos*, o período carolíngio também foi marcado pela produção e padronização de outros gêneros hagiográficos, como a *Traslaciones* e o *Libelli miraculorum*, que tratavam de dois elementos basilares do culto às pessoas reputadas santas: as relíquias e os *milagres*. As Transladações eram um gênero hagiográfico, cujo objeto principal não era necessariamente a *pessoa* considerada *santa*, mas o seu corpo e suas relíquias. Como vimos, o desenvolvimento de uma Teologia do martírio pode ser verificado a partir do século III, período após o qual se tornou costume construir altares em frente aos túmulos de mártires, com o objetivo de preservar seus restos mortais. O corpo da *pessoa* reputada *santa* tornou-se o vetor da sacralidade, manifestado por meio do seu poder taumatúrgico. (Longo, 2006, p. 30).

Os Sermões, ainda que não sejam considerados um gênero hagiográfico, muitas vezes estavam relacionados com a Hagiografia em termos de assuntos e funções. Os textos homiléticos foram compostos a partir de temas bíblicos, morais, teológicos e hagiográficos. Os sermões hagiográficos eram lidos nas igrejas ou nas comunidades monásticas e podiam ter funções litúrgicas, com o objetivo de reforçar os laços sociais e religiosos da comunidade. (Longo, 2006, p. 31).

A partir do século XIII, as ordens mendicantes²⁶ receberam do papado a determinação de estabelecer uma ação pastoral mais enfática com o objetivo de conter os efeitos provocados pelos movimentos contestadores. As exigências da ação pastoral

²⁶ As Ordens religiosas (dos Franciscanos e Dominicanos) surgiram em função da situação da Igreja no século XIII. Essas ordens eram contrárias à ostentação das catedrais e dos mosteiros e defendiam a pobreza e a evangelização. Elas eram, acima de tudo, contestadoras da ordem social vigente. Ao defenderem o ideal de pobreza, estas ordens criticavam a riqueza da Igreja e apresentavam uma nova perspectiva para a religião cristã inspirada essencialmente nos textos do Evangelho. Iniciou-se, assim, um embate entre os novos grupos religiosos, representados pelas ordens mendicantes, e a tradicional hierarquia eclesiástica. (Oliveira, 2007, p. 1).

requeriam relações estreitas entre a pregação e os gêneros ligados à Hagiografia, como os *exempla*, as *legendae novae* e as coleções hagiográficas, que constituíam narrativas consideradas importantes para a propaganda da crença. Umberto Longo observa ainda que, nos últimos séculos da Idade Média, as narrativas hagiográficas, os exemplos homiléticos e os romances vernáculos tornam-se formas textuais interligadas. A *legenda nova* foi uma inovação no conjunto das narrativas sobre as *pessoas* socialmente consideradas *santas* no final da Idade Média. Este novo tipo de produção hagiográfica sintetizou a forma dos textos das *Vidas dos Santos*, com a finalidade de torná-los mais objetivos para a transcrição em códices menores e, ao mesmo tempo, favorecer a sua circulação. (Longo, 2006, p. 36).

A pesquisadora Teresa Sardella desenvolveu um estudo acerca da relação entre o *mito*²⁷ na Antiguidade e o mito cristão, com ênfase na Hagiografia como suporte de informação sobre a *pessoa* considerada socialmente como *santa*. No artigo intitulado *Dai miti classici ai miti cristiani - tempo e mirabilia nelle passioni storiche e nell'agiografia siciliana*, a autora revela que a Hagiografia apresenta a elaboração de mitos em um processo de construção cultural. O procedimento para a *santificação* de uma *pessoa* relaciona-se a uma variedade de modelos de comportamento e pode ser ainda bastante ambíguo. Entre as *pessoas* reputadas *santas*, o mártir possuía uma função de destaque, cuja experiência poderia conduzir a um processo de construção de mitos. A constituição da “era mítica” das *perseguições* estabeleceu uma longa *tradição*²⁸ de narrativas hagiográficas ambientadas nesse período idealizado, considerado pelo *imaginário social* cristão como a “era dourada das suas origens”. (Sardella, 2018, p. 178).

²⁷ Mircea Eliade propõe a seguinte definição para o mito, na obra *Mito y Realidad*: “o mito conta uma história sagrada; relata um evento que ocorreu em tempo primordial, o tempo fabuloso dos ‘começos’. Em outras palavras, o mito conta como, graças às explorações dos seres sobrenaturais, uma realidade surgiu, seja a realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição”. Para o autor, um mito é sempre a narrativa sobre a “criação”, sobre como algo foi produzido, revelando ainda a sacralidade das ações dos seres sobrenaturais. Em outras palavras, para o autor, os mitos descrevem as múltiplas irrupções do sagrado neste mundo. E seriam essas manifestações do sagrado as responsáveis pela fundação do mundo, fazendo com que ele seja como é hoje. Até mesmo os seres humanos são como são (mortais, sexuais e culturais) em função do resultado das intervenções de tais seres sobrenaturais no plano material. (Eliade, 1991, p. 6).

²⁸ Os autores Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva apresentaram as definições do conceito de Tradição no *Dicionário de Conceitos Históricos*. Para os autores, o termo tradição teve, na sua origem, um significado religioso, referindo-se à doutrina ou prática transmitida de um século ao outro, pelo exemplo ou pela palavra. Contudo, o sentido do termo se expandiu, passando a significar elementos presentes nas culturas que seriam heranças do passado. Numa definição simplificada, tradição seria um produto do passado que continuaria a ser aceito no presente. Trata-se, em última instância, de um conjunto de práticas e valores enraizados nos costumes de uma sociedade. (Silva; Silva, 2009, p. 405)

Nesse contexto, o mártir adquiriu o caráter de *herói* dos cristãos. Segundo Teresa Sardella, este foi um dos acontecimentos mais significativos acerca da herança do mundo antigo para o Cristianismo, ou seja, a continuidade, renovada, com o herói da tradição clássica. Ainda segundo a autora, os temas e a problemática das relações mítico-hagiográficas têm sido pouco abordados pela historiografia e é o tema desta relação e, sobretudo, desta continuidade entre as narrativas míticas da sociedade helenístico-romana e os textos hagiográficos, classificados por ela como *contos míticos*²⁹, que a autora pretende analisar em sua pesquisa. (Sardella, 2018, p. 178).

Teresa Sardella lembra que, como categoria histórico-religiosa, o *mito* é composto por dois elementos fundamentais, a saber: a categoria do *tempo* e a presença de *milagres*. No *tempo mítico*, eventos extraordinários acontecem. Esse *tempo mítico* é caracterizado pela distância entre o tempo dos eventos narrados e o tempo do narrador. Os eventos considerados extraordinários, ligados ao plano do sagrado e do divino, como o *milagre*, estão localizados neste distanciamento. As categorias “tempo” e “milagres”, contribuem para a compreensão do tema da relação entre o mito e o Cristianismo nos textos hagiográficos. Para a autora, tais textos podem ser definidos como *contos míticos*. Mesmo textos de séculos posteriores, pelas caracterizações específicas que assumem em relação à categoria do tempo e dos milagres narrados, também podem ser qualificados como míticos. (Sardella, 2018, p.180).

A seguir, veremos como parte da historiografia espanhola abordou o debate acerca da santidade e da construção social das *pessoas* consideradas santas.

1.3 Historiografia Espanhola

No inventário da historiografia espanhola, selecionamos os trabalhos de Guillermo Fatás, Javier Pérez-Embid Wamba, Domingo L. González Lopo, Soledad de Silva y Verástegui, Diana Iraís Rangel Pichardo e Maria de Los Reyes Nieto Pérez.

O historiador Guillermo Fatás desenvolveu sua pesquisa a partir da análise da origem da palavra “*santo*”, considerando que os romanos, na Antiguidade, já tinham criado suas próprias formas de veneração de certas pessoas consideradas dignas desta

²⁹ A autora dialoga com Burket (1987) e Brelich (2002: 94-96) para desenvolver o seu conceito de *conto mítico*. Segundo a autora, o mito é, antes de tudo, um conto sagrado. O ato de narrar um mito tem implicações comuns às celebrações de rituais. O mito narra acontecimentos que tiveram lugar num tempo primordial, num tempo situado fora do tempo comum, no qual a realidade se originou. Desta forma, o mito “funda” e ao mesmo tempo forma e define a realidade, seja ela cósmica, humana ou institucional, além de indicar como as coisas “devem” ser, fornecendo modelos permanentes para a existência. (Sardella, 2018, p. 177-180).

honraria. No texto *La Santidad y sus antecedentes: Santos antiguos y santos anómalos*, o autor sintetiza os procedimentos formais que o Cristianismo adotou para a declaração oficial da *santidad* de uma *pessoa* falecida, reforçando a ideia de que somente de um certo ponto de vista, os termos *santo* e *sanctus* significam a mesma coisa. Para Guillermo Fatás, o Latim clássico possui palavras cujo significado posterior foi o resultado de uma alteração da semântica inicial: *virtus* era considerado como algo inato e, na sua origem, equivalente à “coragem”. O termo clássico *pietas*, em Roma, estava relacionado com a exigência de uma vingança de sangue³⁰. Os significados que estes termos adquiriam posteriormente foram estabelecidos após a simbiose entre a sociedade romana e o Cristianismo, que se intensificou a partir do século IV. (Fatás, 2010, p. 13).

Ainda de acordo com Guillermo Fatás, o termo *sanctus* tem origem no termo *sancio* e está na raiz da palavra “sanção”, quando utilizada para se referir a uma lei que foi “sancionada”, uma vez que santificar é dar caráter inviolável, sagrado a algo ou alguém. A palavra sanção também significa “punição”, considerando o mesmo campo semântico. Em Roma, era possível identificar uma acumulação sucessiva de significados, que iniciava com a proclamação de algo como *sanctus*, no sentido de que era execrável, uma ideia próxima à de uma proibição e, a partir daí, chegava-se à punição da violação do *sanctus*, com uma última “sanção”. (Fatás, 2010, p. 14).

³⁰ Segundo a pesquisadora Regina Maria da Cunha Bustamante, no artigo *Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga*, o termo *pietas* é definido usualmente como um sentimento de obrigação, devoção e lealdade para com aqueles que o homem romano estava vinculado por natureza (pais, filhos, parentes). Consequentemente, a *pietas* reunia os integrantes do grupo familiar, unidos sob o poder do *patria potestas*, e relacionada com o passado por meio do culto dos ancestrais. A *pietas* estava associada a sentimentos religiosos dos romanos, que se sentiam protegidos pelos deuses Manes, Lares e Penates. A *pietas*, que também estabelecia um vínculo afetivo entre os integrantes das famílias, alcançava a divindade, compreendendo ainda as suas relações com o sistema político vigente. Assim, sua abrangência envolvia as relações com os familiares, amigos e concidadãos e a atitude considerada ideal em relação aos deuses. A piedade era uma forma de justiça distributiva, orientando as obrigações das pessoas para com os deuses. Considerava-se que essa virtude social era recíproca e os deuses também deveriam cumprir suas obrigações para com as pessoas. (Bustamante, 2011, p. 2-3). O historiador Kyle Schrader afirma, no artigo *Virtus in the Roman World: Generality, Specificity, and Fluidity*, que os romanos interpretavam o termo *virtus* como um fator relevante para a sua conquista do Mediterrâneo. Nesse contexto, a sociedade romana concentrou-se na sua *virtus* militar, um termo que inclui vários componentes das suas técnicas de combate. Contudo, os romanos também usavam a palavra *virtus* para descrever homens, mulheres e objetos que não estavam necessariamente relacionados com a atividade militar. Nesses casos, *virtus* adquiria a conotação de qualidades adjetivas relacionadas à “excelência”. *Virtus* é uma palavra polissêmica que define uma infinidade de ideias e práticas físicas e morais complexas, não definindo necessariamente algo específico. É o contexto do uso que oferece o significado da palavra *virtus*. O grande número de vezes em que *virtus* aparece no léxico latino, bem como as inúmeras conotações e situações diferentes em que a palavra é encontrada, sugerem um uso mais amplo do termo. Contudo, de forma simplificada, é possível apontar três empregos principais do termo *virtus*: um mais geral, que significa “excelência”, e dois significados mais específicos, relacionados ao campo de batalha e à competição aristocrática na República Romana. (Schrader, 2016, p. 83-84).

Por outro lado, a palavra *sanctus* também tem origem em *sacer*, que, por sua vez, possui a forma arcaica *sakros*. Ademais, o termo *sacer* carece, historicamente, de um comparativo próprio, recorrendo, portanto, à palavra *sanctus*, cujo parentesco original era *sanctio*³¹. O *sagrado*, no *imaginário social* dos antigos romanos, era o oposto do profano e, na origem, não tinha relação com as noções de “bem” ou “mal”. O *sagrado* estava além do alcance das pessoas, e ser “sagrado” poderia até significar ser “executado”: assim, alguém ou algo era declarado sagrado quando era condenado a ser sacrificado aos deuses. O *sacer*, do qual se origina o termo *sanctus*, por analogia e proximidade, não poderia ser tocado sem contaminá-lo, exceto pelos sacerdotes. Uma parte do campo semântico do termo pertence ao inviolável: *sanctus*, suporta uma interdição. Este é o motivo pelo qual o Tribuno da Plebe era inviolável e possuía a condição de *sacrossanto*, sendo o transgressor desta norma condenado à morte. Assim, no caso do Tribuno plebeu, a relação entre o *sacer* e o *sanctus* torna-se mais evidente. Para o autor, foi em torno deste conceito inicial que a noção de *santidade* se desenvolveu nas línguas derivadas do Latim. Finalmente, pode-se dizer que, em sua origem, o *sacer* era uma condição, uma qualidade original, essencial ou inerente, enquanto *sanctus* era algo que se atribuía por meio de uma ação social concreta, de natureza *ritual*. (Fatás, 2010, p. 14-15).

Sobre a veneração das *peessoas* reputadas *santas*, Guillermo Fatás destaca que o conceito cristão induziu a uma distância e, ao mesmo tempo, uma reverência por elas, mas sob uma perspectiva diferente. A origem da canonização de certas *peessoas* falecidas, cuja vida demonstrava características consideradas socialmente exemplares, está na ideia de que os *santos* agiam como intercessores diante da divindade, uma vez que teriam sido agraciados por ela com dons morais. (Fatás, 2010, p.16).

O pesquisador Javier Pérez-Embid Wamba afirma, no livro *Santos y Milagros - La Hagiografía Medieval*, que por volta do ano 600, o conceito de *santidade* já estava bem estabelecido no mundo cristão. Os termos *hagios* (em grego) ou *sanctus* (em latim) eram usados para designar as *peessoas* as quais se acreditava que tinham a capacidade de compartilhar certas características com a divindade, um *status* que dava a elas o reconhecimento litúrgico. Desde o momento em que a sociedade greco-romana

³¹ De acordo com Charlton T. Lewis, na obra *An Elementary Latin Dictionary*, o termo *sanctio* (consagração, confirmado como inviolável, confirmação) está associado à palavra *sancio*, que significa tornar sagrado, tornar inviolável, fixar inalteravelmente, estabelecer, nomear, decretar, ordenar, confirmar, ratificar, promulgar. (Lewis, 1890, p. 749).

completou sua *aculturação*³² com a sociedade germânica, no âmbito da religião cristã, ocorreu um processo no qual o culto das *personas* socialmente consideradas *santas*, adaptável às mudanças das conjunturas culturais e políticas dos primeiros séculos medievais, estava situado na intersecção entre o passado histórico e o futuro escatológico. Desta forma, esse culto proporcionou uma experiência direta do *sagrado* aos cristãos de todas as idades, gêneros e condições sociais. Ademais, esse culto complementou ainda a função sacramental e litúrgica das instituições eclesiásticas e a taumaturgia (a realização de “milagres”) atuou como um “meio de transmitir a energia divina entre o mundo celestial e o mundo terreno”. Segundo o autor, o conjunto de textos hagiográficos não é suficiente para compreendermos a condição das *personas* consideradas *santas* no início do Cristianismo medieval, uma vez que muitas delas eram celebradas apenas em breves notas litúrgicas. Muitas dessas *personas* jamais foram citadas em um texto narrativo, ou tiveram suas relíquias veneradas ou qualquer outra forma de culto litúrgico. Por outro lado, a “propaganda” realizada pela Hagiografia, ainda que pudesse despertar alguma devoção popular, não garantia o desenvolvimento de um culto litúrgico. Portanto, para Javier Pérez-Embid Wamba não podemos analisar o culto em sentido geral, uma vez que havia uma pluralidade de formas de veneração para a mesma *persona* reputada *santa*. (Wamba, 2017, p. 41)

Ainda segundo Javier Pérez-Embid Wamba, durante o século V, com o surgimento de novas categorias de *santidade*, o martírio no circo romano tornou-se cada vez menos a expressão da *identidade*³³ cristã. A *santidade* tornou-se associada à ascese, à subjugação de dificuldades e dos “demônios” e, ocasionalmente, à conversão de não

³² Segundo M. Panoff e M. Perrin, na obra *Dicionário de Etnologia*, o termo *aculturação* teria sido criado pela Antropologia anglo-saxônica no século XIX e trata-se de um conceito utilizado para designar os fenômenos que resultam da existência de contatos diretos e prolongados entre duas culturas diferentes e que se caracterizam pela modificação ou pela transformação de um ou dos dois tipos culturais em contato. (Panoff; Perrin, 1973: 13).

³³ De acordo com Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, é possível compreender a identidade pessoal como a característica de uma *persona* de se perceber como a mesma ao longo do tempo. Segundo os autores, tanto para a Antropologia quanto para a Psicologia, a identidade é um sistema de representações que permite a construção do “eu”, ou seja, que permite que a *persona* se torne semelhante a si mesma e diferente dos outros. Por outro lado, há também uma Identidade cultural, que poderia ser definida como o compartilhamento de uma mesma essência entre diferentes indivíduos. (Silva; Silva, 2009, p. 202). O pesquisador Marcus Cruz acrescenta que a identidade, numa concepção sociológica, possui como uma de suas atribuições o preenchimento do espaço entre o mundo interior da *persona* e o mundo exterior que a circunda. Segundo o autor, a projeção que as *personas* fazem sobre as identidades culturais, ao mesmo tempo em que internalizam seus significados, contribui para alinhar os seus sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupam no plano sociocultural. Neste sentido a identidade, então, seria o fator que estabelece o limite entre o sujeito e a sociedade. Na medida em que o conceito de identidade se constrói a partir do discurso e das práticas sociais, é possível pressupor uma mediação entre o sujeito e o seu ambiente cultural. (Cruz, s/d., p. 3-4).

cristãos ou à formulação da doutrina (como no caso dos chamados *Pais da Igreja*). O novo conjunto de pessoas socialmente consideradas santas era composto por eremitãos, monges e fundadores de mosteiros, que representavam as novas aspirações da religião. Entretanto, na medida em que novas formas de coesão se desenvolveram entre as comunidades locais, um novo senso de identidade e relacionamento com o passado emergiu. Os novos cultos, além de embasar esses sentimentos de identidade e legitimidade, também contribuíram para despertar conflitos sobre as manifestações do sagrado neste contexto de transformações sociais. (Wamba, 2017, p. 42)

Por volta do ano 600, onde quer que a religião cristã estivesse estabelecida, as expressões de *santidade* tinham características comuns, embora com particularidades locais. De acordo com Javier Pérez-Embid Wamba, as sociedades da época consideravam que os expoentes da *santidade* eram aquelas pessoas, vivas ou mortas, que dispunham de certa proximidade com Jesus e havia um consenso de que tais pessoas agiam como intermediárias entre as suas coletividades e o plano do sagrado de duas maneiras, a saber: como defensores, intercedendo pelos cristãos junto à divindade e realizando suas funções taumatúrgicas, ajudando outras pessoas em suas demandas, tais como a cura de doenças ou deformidades naturais, possessões demoníacas, esterilidade, entre outros. Contudo, as pessoas consideradas santas também agiam como propagadoras da mensagem da divindade, por meio de presságios, sonhos e visões. (Wamba, 2017, p. 42).

Ainda segundo Javier Pérez-Embid Wamba, a referida proximidade com a divindade era alcançada por meio da ascese e da emulação literal da vida de Jesus, tal como descrita no *corpus* neotestamentário. Após a sua morte, os túmulos das pessoas reputadas santas tornavam-se espaços privilegiados de manifestação da santidade por meio de objetos tangíveis - ossos, mechas de cabelo, fios de pano, pertences pessoais - ou líquidos, tais como água ou óleo. Em geral, aquelas pessoas que adquiriam *status* de *santidade* durante sua vida morriam em uma conjuntura de propaganda que marcava o início imediato de sua veneração póstuma. Entretanto, o culto promovido oficialmente aos mortos de condição social aristocrática competia com as narrativas de devoções mais informais, que eram conhecidas por meio de inscrições ocasionais, um nome de lugar ou de tradições orais que mais tarde seriam registradas por escrito. A relevância social deste culto tornou o sepultamento *ad sanctos* - o mais próximo possível do santuário - um privilégio bastante procurado. (Wamba, 2017, p. 43)

Javier Pérez-Embid Wamba analisou ainda as questões de gênero relacionadas com o tema da *santidade*. Segundo o autor, a Alta Idade Média foi o período do *santo*

masculino, cuja presença, no imaginário social da época, se manifestava no “trabalho milagroso”, no diálogo e na capacidade de “aliviar as tensões comunitárias”. Por outro lado, o número de mulheres consideradas *santas* era muito pequeno, e raramente despertava o interesse dos hagiógrafos. Por outro lado, algumas mulheres representavam, por sua virtude, o estilo de vida das famílias aristocráticas, enquanto outras agiam como intercessoras da divindade para algumas comunidades diante das autoridades políticas. Algumas mulheres buscavam agir como os ascetas do deserto (os casos de Santa Marina e Santa Pelágia) ou decidiam arrepender-se de um passado de prostituição (Santa Taís). Em tais casos, essas mulheres disfarçavam-se de homens, o que lhes permitia viver incógnitas em mosteiros, uma ação que era considerada como “um milagre que em si mesmo provava sua *santidade*”. Apesar do prestígio póstumo destas “mulheres disfarçadas de monges”, poucas foram mencionadas em textos hagiográficos após o ano 600. No Ocidente, havia regiões, tais como Gales, Bretanha, Espanha e Itália nas quais não havia nenhuma evidência narrativa de *santidade* feminina registrada. Contudo, em outros lugares, principalmente na região franco-alemã, na Inglaterra anglo-saxônica e na Irlanda, os conventos eram a residência de mulheres reputadas santas, consagradas à virgindade por suas famílias aristocráticas e cuja função como abadessas dos mosteiros lhes atribuía uma atuação dinástica no lugar das habituais atividades domésticas. (Wamba, 2017, p. 44).

Outro aspecto abordado por Javier Pérez-Embid Wamba foi o que ele classificou como “*fábrica de santos*”, processo pelo qual se construíam os epítetos de *santidade* relacionados a uma *pessoa* em particular. Segundo o autor, a transição entre a veneração de uma pessoa admirável durante sua vida e o culto como santo após sua morte era bastante imprecisa. Em primeiro lugar, um culto correspondia aos ideais e aspirações das sociedades, e por mais que muitos aspectos sociais, políticos ou culturais condicionassem o reconhecimento da *santidade* de uma pessoa durante sua vida, estes eram ainda mais importantes quando se tratava de reconhecer que algumas delas possuíam uma proximidade incomum com a divindade em seu túmulo. Em segundo lugar, uma parte considerável de pessoas consideradas santas jamais tiveram narradas quaisquer manifestações póstumas de milagres. A maioria dos cultos baseados na narrativa sobre os “milagres dos santos” permanecia inerte e, muitas vezes, só se desenvolvia décadas ou séculos após a sua morte. Em terceiro lugar, o uso da escrita para propagar o poder taumátúrgico pós-morte de pessoas reputadas santas foi em si mesmo um meio de remodelar sua imagem de *santidade*. No período carolíngio, o mesmo tipo de livro tornou-

se parte integrante da institucionalização da santidade. Na França, nos séculos IX e XII, esses livros tornaram-se objeto da rivalidade entre santuários em um contexto político caracterizado pela competição entre potentados seculares, numa conjuntura de fragmentação política. Em todos os casos, havia uma necessidade subjacente específica sobre a natureza e a localização de pessoas socialmente consideradas santas. (Wamba, 2017, p. 45).

Em resumo, o reconhecimento da santidade sempre foi variável e imprevisível, além de potencialmente controverso, mas foi, no entanto, uma das formas pelas quais o Cristianismo medieval estabeleceu a distinção entre a vida e a morte, entre a noção de tempo e a ideia de eternidade. O sucesso de um culto representava uma aproximação maior com o poder divino. Outros cultos, que haviam deixado de existir, poderiam ser restaurados para legitimar a reivindicação de autoridade de seus sucessores. Por outro lado, a morte de uma *pessoa* venerada ainda em vida poderia significar, para o imaginário da época, um momento de mau presságio. A ambiguidade do culto dos santos se sobrepôs à natureza contingente de sua criação. (Wamba, 2017, p. 47-51).

O autor Domingo L. González Lopo desenvolveu uma análise das etapas do processo legal de “criação dos santos” e a transformação da função que lhes era atribuída pela Igreja e pelos cristãos. No artigo intitulado *¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova*, o autor argumenta que o processo de *construção de um santo*, ou seja, o processo pelo qual uma *pessoa* era declarada excepcional por suas virtudes e digna de receber a veneração e o culto da comunidade de cristãos, é uma questão interessante, não apenas pelo fenômeno social em si, mas também porque esse estudo permite identificar muitas características da sociedade na qual essa construção se realizava. Da mesma forma, os procedimentos para o reconhecimento da *santidade* também denotam mudanças de atitude que a Igreja demonstrou ao longo dos séculos. (Lopo, 2013, p. 22).

Domingo L. González Lopo afirma que a devoção e o culto foram aspectos que se desenvolveram gradualmente e em paralelo com o processo de criação, no imaginário social da época, de *pessoas* veneradas e consideradas intercessoras. Este processo foi dividido em algumas etapas, como veremos a seguir. As primeiras informações disponíveis sobre o processo de *construção dos santos* datam de meados do século II, quando os mártires eram objeto de reverência por parte da comunidade cristã. O primeiro testemunho preservado data do ano de 155 e deixa transparecer a veneração que os cristãos da região de Esmirna desenvolveram pelo bispo Policarpo. No Ocidente, as

primeiras referências a comportamentos sociais semelhantes datam de meados de 220/230, mas foi na segunda metade do século III que aconteceu a transformação mais significativa: a passagem da celebração dos mártires no dia da sua morte para o pedido por sua intercessão em nome daqueles que os invocavam. Esta mudança de atitude provocou a organização de um calendário litúrgico para regular e organizar estas comemorações, promovendo assim o culto ao martírio. No desenvolvimento deste processo, outras inovações ocorreram ao longo do século IV, como resultado da ampliação do conceito de santidade em consequência do fim das *perseguições*, o que levou à inclusão dos confessores, ou seja, daqueles que, mesmo sem terem morrido em defesa da sua crença, mantiveram durante suas vidas um comportamento considerado adequado em sua tarefa de imitar a divindade. Por outro lado, foi também nesse século que começaram a ser divulgadas as opiniões favoráveis sobre as *virtudes* que poderiam ser transmitidas pelos corpos das *pessoas* socialmente consideradas *santas* e os objetos que estavam em contato com elas. (Lopo, 2013, p. 23).

No início da Idade Média, as autoridades eclesiásticas não exerciam nenhum controle sobre a designação das pessoas reputadas santas. Eram as *voces populi* que os nomeavam e essas autoridades se limitavam a organizar os cultos que haviam sido criados. Com a descoberta dos corpos dos mártires, os bispos promoveram o culto de novos santos, um fenômeno que se ampliou a partir do século VIII, quando a proibição da violação de túmulos deixou de ser observada em Roma. A partir de então, as catacumbas tornaram-se produtoras de relíquias que eram distribuídas por toda a *cristandade*³⁴. Estes acontecimentos suscitaram a ideia de que o controle sobre todo esse processo era necessário para garantir sua legitimidade. Assim, no período carolíngio, durante os séculos VIII e IX, foram promulgadas as primeiras regras para regular a aprovação de pessoas consideradas santas, a autenticação das relíquias e seu culto público. Foi nesse período que a veneração das relíquias, sua transferência e sua instalação em um altar, símbolo do reconhecimento público da santidade, foram proibidos sem autorização episcopal. (Lopo, 2013, p. 24).

³⁴ O pesquisador Francisco José Silva Gomes definiu o conceito de cristandade no artigo intitulado *A cristandade medieval entre o mito e a utopia*. Para o autor, a Cristandade é um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura. Na história do cristianismo, tal sistema iniciou-se no contexto da *Pax Ecclesiae*, em 313, e deu origem à primeira modalidade de Cristandade, chamada de “constantiniana” a qual se apresentou como um sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Império Romano. (Gomes, 2002, p. 221).

Mais tarde, durante o século XII, os papas, buscando fortalecer seu poder político, assumiram um papel maior no processo de *criação dos santos*. Foi assim que promoveram a realização de uma pesquisa informativa, confiada aos cardeais, como passo preliminar para a declaração da santidade. Dos séculos IV ao XIII, houve uma transição gradual de uma santidade que era adquirida por rumores públicos (*fama sanctitatis*) para uma santidade oficialmente reconhecida pela autoridade eclesiástica, após uma investigação na qual as provas essenciais eram os *milagres*. (Lopo, 2013, p. 25).

Sobre as funções sociais dos santos, Domingo L. González Lopo afirma que essas passaram por mudanças ao longo da Idade Média. Assim, nos séculos II e III, a atitude dos cristãos para com as pessoas reputadas santas foi de veneração, como sinal do respeito em relação às suas ações diante da morte. Por este motivo, sua memória era preservada por meio de visitas ao seu túmulo. A partir do século IV, quando, como vimos, o conceito de santidade se ampliou, surgiu uma tendência teológica que apresentava a pessoa considerada santa em sua dimensão humana, capaz de superar suas fraquezas, como um modelo de virtude a ser imitado. No entanto, este arquétipo do *santo* como pessoa próxima, valorizado por sua conduta terrena e virtudes morais, não se enraizou e sua veneração se limitou aos cultos locais ou àqueles feitos a ele por sua família religiosa. Por fim, a comunidade de cristãos buscava cultuar as pessoas reputadas santas, tendo em vista o reconhecimento público do seu poder taumatúrgico, ou seja, da sua capacidade de realizar “milagres”, tais como: vencer o diabo, curar as doenças ou acabar com a fome. Estas ações tornavam tal pessoa um “escudo protetor”, que dispensava sua ajuda à comunidade que a invocava. (Lopo, 2013, p. 30).

A pesquisadora Soledad de Silva y Verástegui desenvolveu sua pesquisa em torno da temática dos sepulcros dos santos como locais de manifestação social de sua devoção. No artigo intitulado *Los Sepulcros de los Santos: la Piedad Medieval, el Sentido del “Decoro” y el Ornato Durante los Siglos del Románico*, a autora afirma que a manifestação mais antiga da devoção aos santos acontecia nos túmulos dos primeiros mártires e, desde então, esta prática tem sido, e ainda é, a expressão mais básica desta devoção. Esta afirmação, segundo a autora, pode ser atestada pelas peregrinações. Os túmulos das pessoas reputadas santas tiveram diferentes repercussões em variadas áreas: religiosa e litúrgica, social e econômica, jurídica, cultural, literária e artística. Do ponto de vista artístico, por exemplo, é interessante considerar que foram os túmulos de tais pessoas que deram origem à construção de um grande número de edifícios arquitetônicos em toda a Europa medieval, como as basílicas, as igrejas e os mosteiros encarregados do

seu culto e custódia. Muitas dessas construções tornaram-se o destino privilegiado dos peregrinos. (Verástegui, 2009, p. 94).

O recurso à ornamentação do túmulo de uma pessoa considerada santa, originalmente motivado pela ação dos fiéis, tornou-se uma regra na lei eclesiástica. Assim, a partir do século VII, em toda a Europa medieval, o reconhecimento oficial pela Igreja da *santidade* de uma *pessoa* foi sancionado pelo ritual da *elevatio corporis*, que consistia na exumação do seu corpo do túmulo original para ser depositado em um novo e mais suntuoso sepulcro, de acordo com a “dignidade e veneração”, que se lhe considerava devidas. Havia uma ideia de que quanto mais um túmulo ou sepulcro fosse decorado, mais dignas de veneração eram suas relíquias. Uma pessoa designada santa que não tinha um túmulo ornamentado era reputada como menos digna de veneração. A cerimônia só podia ser autorizada pelo bispo, que normalmente a presidia, e era celebrada na presença do rei, da comunidade monástica ou do clero e de um grande número de fiéis, bem como dos bispos de outras dioceses, convocados para esse fim. Os restos mortais da pessoa reputada santa eram lavados e envoltos em um novo pano de linho fino, fio ou seda e colocados em um novo sarcófago ou relicário. (Verástegui, 2009, p. 98).

A pesquisadora Diana Iraís Rangel Pichardo acrescenta, em seu artigo intitulado *Los santos que desafían a la muerte: el fenómeno religioso y hagiográfico de la Edad Media*, que, ao longo da história humana, o medo da morte sempre esteve presente no imaginário coletivo e várias técnicas foram desenvolvidas com o intuito de conter a deterioração natural do corpo. Foi por esse motivo que os milagres e o desafio contra as leis da natureza, narrados nas Hagiografias e nos sermões religiosos, despertaram o interesse da sociedade medieval. A autora alerta ainda que é interessante observar que entre as origens do Cristianismo e o início da Idade Média houve uma mudança na concepção social sobre a morte. Na Antiguidade Clássica, os mortos pertenciam ao espaço externo das cidades, longe da civilidade. Embora fossem honrados e vários rituais fossem realizados em sua homenagem, a sociedade antiga os temia e procurava mantê-los separados para evitar que incomodassem os vivos. Por este motivo, os cemitérios estavam localizados nas áreas periféricas das cidades. (Pichardo, 2016, p. 110).

A ascensão do Cristianismo simbolizou uma mudança na relação com o corpo, tanto vivo quanto morto. Simbolicamente, a morte de Jesus significou o “sacrifício do espírito encarnado para o perdão dos pecados”, o que levou ao desenvolvimento de um culto em torno da ideia do corpo “beatificado”, bem como a uma promessa de vida após a morte. Da mesma forma, o desenvolvimento da ideia de *santidade* valorizou o aspecto

cultural do Cristianismo. Uma das mudanças mais significativas foi o sepultamento dos mortos na parte interna das cidades, como consequência direta do culto às *peessoas* socialmente consideradas *santas*. (Pichardo, 2016, p. 112).

A historiadora Maria de Los Reyes Nieto Pérez destaca, no artigo intitulado *La Tradición Hagiográfica en las Cuatro Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo*, a função central da Igreja no desenvolvimento do *teocentrismo cristão*, cujo pensamento religioso ofereceu um sentido à sociedade medieval. A Igreja tornou-se a gestora da espiritualidade e também das manifestações artísticas que esta forma espiritual produziu no Ocidente medieval. (Pérez, 2005, p. 396).

No contexto dessa espiritualidade e dessa cultura, as representações das pessoas reputadas santas desempenhavam uma função voltada para a manifestação material da ideia de transcendência. Essa função foi distribuída em uma série de modelos de “exemplaridade religiosa”, fomentados por meio das narrativas dos relatos de suas vidas, que constituíram parte do imaginário social medieval. (Pérez, 2005, p. 396).

Maria de Los Reyes Nieto Pérez apresenta ainda uma série de mudanças sociais provocadas pelo Cristianismo na passagem da Antiguidade para a Idade Média. De acordo com a autora, a primeira transformação provocada pela religião cristã foi a superação dos limites estabelecidos pela morte, algo considerado intransponível no imaginário social das sociedades antigas. A ressurreição da divindade superou os limites que condenavam a pessoa à morte irreversível, introduzindo, no imaginário da época, a ideia de “vida eterna”. Ao instituir a ideia de que essa “vida eterna” era acessível às pessoas, o pensamento cristão inaugurou uma forma considerada original de compreensão da relação entre o plano material e o plano espiritual, que era não apenas possível, como também constante para os cristãos que passavam a fazer parte de um “corpo místico”, ou seja, de uma comunidade espiritual que transcendia a morte e que os tornava participantes das benesses espirituais. Este novo paradigma da religião, no qual os cristãos eram obrigados a acreditar, tornou-se elemento do Símbolo Apostólico e desde o século IV foi incluído na segunda parte do nono artigo do credo, utilizado como recurso para confissão de fé: “Creio na comunhão dos santos”. (Pérez, 2005, p. 399).

A segunda transformação instituída pela religião cristã consistiu na definição e localização da ideia de imortalidade, instância que pressupunha que as pessoas, como seguidoras da doutrina, tinham a possibilidade de participar do “reino celestial”. Ademais, havia, nesta retórica discursiva de fidelidade religiosa, a ideia de *virtude perfeita*, ou seja, aquela que se confirmava por meio da morte em função da crença que professava. Como

consequência, de acordo com o imaginário cristão, a *persona virtuosa* merecia, após sua morte, não apenas desfrutar da “vida eterna”, que na Antiguidade era reservada aos deuses, mas também receber um culto. (Pérez, 2005, p. 401).

Segundo Maria de Los Reyes Nieto Pérez, foi neste cruzamento de ideias inovadoras com os antigos modelos de espiritualidade que as pessoas consideradas santas foram inseridas. O imaginário social da época as reputava como *personas* que testemunhavam que os limites da noção de *imortalidade*, que separavam as divindades das sociedades humanas, foram superados, o que era demonstrado pelo seu poder taumatúrgico. Os *santos* e as narrativas sobre as suas “atividades milagrosas” eram considerados a comprovação da proclamação da *imortalidade* no Cristianismo. Daí a importância adquirida por essas pessoas para a sociedade medieval, caracterizada por uma visão de mundo baseada no teocentrismo cristão. (Pérez, 2005, p. 402).

A seguir, passamos a verificar de que maneira parte da historiografia francesa abordou o tema da santidade e da atribuição do epíteto de santo para certas pessoas reputadas como eminentes.

1.4 Historiografia Francesa

No âmbito da historiografia francesa, selecionamos os trabalhos dos historiadores Paul Monceaux, Jean-Charles Picard, André Vauchez e Aude Busine.

O historiador Paul Monceaux afirma, no artigo intitulado *Les origines du culte des saints*, que há um ponto no qual todos os estudiosos sobre o assunto concordam: o culto dos santos surgiu a partir do culto dos mártires, tendo origem, pelo menos de forma rudimentar, muito antes de Constantino e da Paz da Igreja. No início, esse culto era feito apenas aos mártires e estava diretamente relacionado com o culto comum dos mortos. Tais mortos, no contexto das primeiras perseguições, recebiam de suas famílias as mesmas honrarias fúnebres que os demais cristãos. No aniversário do defunto, seus familiares faziam preces e orações junto ao túmulo. Contudo, devido às circunstâncias particulares da morte, muitos cristãos juntavam-se aos familiares e amigos do falecido. Gradualmente, como o mártir havia se tornado um exemplo para a igreja local, toda a comunidade aderiu ao culto familiar. Para o autor, esse é o fato mais relevante da transformação do culto. A partir de então, a família da pessoa socialmente considerada santa poderia emigrar ou se extinguir: a intervenção da comunidade garantia a continuidade do culto. Destarte, o culto aos mártires, que no início era essencialmente familiar, gradualmente tornou-se um rito da Igreja. Após alguns séculos, a transformação

foi realizada em todas as regiões nas quais o Cristianismo estava presente. (Monceaux, 1915, p. 203).

Este novo culto tornou-se comum, porque os mártires não eram apenas as pessoas que haviam morrido pela comunidade, mas eram considerados também os cristãos mais próximos da divindade, aqueles em quem as suas benesses se manifestavam. Em virtude dessa “dignidade do martírio”, essas pessoas, privilegiadas por sua morte, tornavam-se as protetoras da comunidade diante da divindade: suas preces eram as mais prováveis de serem respondidas e elas eram consideradas as intercessoras ideais. Ademais, venerando os mártires, a Igreja atuou em seu próprio benefício, objetivando provar a sua legitimidade e recomendar-se à divindade. Desse modo, os mártires gradualmente assumiram uma atribuição de sacralidade, que, por uma transformação social, levou à concepção litúrgica de *santidade*, associada a certas pessoas mortas consideradas socialmente privilegiadas. (Monceaux, 1915, p. 204).

O pesquisador Jean-Charles Picard afirma, no artigo intitulado *Les Saints dans les Églises latines des origines au IXe Siècle*, que a palavra “santo” nem sempre teve o significado que conhecemos hoje. No latim clássico, a palavra era usada para tudo o que estava relacionado com a divindade ou seu culto, mas também era utilizada para se referir aos altos dignitários do Império, cuja autoridade os tornava invioláveis e, acima de tudo, ao Imperador. Não obstante, *sanctus* também era usado em epitáfios para designar uma pessoa virtuosa. Na linguagem dos cristãos, embora mantendo este último significado, a palavra foi primeiramente usada no plural, para designar todos os fiéis que eram “justificados” por sua adesão à Igreja. Mais tarde, o termo tornou-se o título oficial dos bispos. A partir do século V, a palavra *sanctus* tornou-se o qualificativo da pessoa reputada santa, precedendo o seu nome. (Picard, 1990, p. 337).

A celebração dos mártires pela Igreja não esteve presente no Ocidente latino antes do século III. Os cristãos dos primeiros séculos tinham as mesmas práticas fúnebres que os outros habitantes do Império. No aniversário da morte do falecido, os membros da sua família reuniam-se no seu túmulo e compartilhavam uma refeição, parte da qual era oferecida a ele. O primeiro relato sobre as perseguições no Ocidente, a Carta sobre os Mártires de Lião de 177, foi escrita para informar aos cristãos da Ásia sobre o ocorrido e não para celebrar os mortos. Os primeiros mártires romanos não eram venerados. A transição do testemunho da morte dos mártires para a organização de um culto pela comunidade cristã ocorreu primeiramente no norte da África. (Picard, 1990, p. 338).

A partir do reinado de Constantino, as condições materiais para a realização do culto dos mártires mudaram. Tornou-se possível construir basílicas nos cemitérios, quase sempre diretamente sobre os túmulos dos mártires. A realização da missa no aniversário da morte da pessoa reputada santa – *natalicium*, o dia de seu nascimento para a “vida eterna” - tornou-se o rito oficial da sua celebração e, no final do século IV, os bispos começaram a coibir as formas tradicionais de veneração, sobretudo os banquetes fúnebres. (Picard, 1990, p. 339).

Contudo, foi somente nas últimas décadas do século IV que ocorreu a mudança mais significativa. Foi neste contexto que, segundo Jean-Charles Picard, a veneração das pessoas socialmente consideradas santas tornou-se um dos aspectos fundamentais da religião cristã, e o seu culto, que até então estava restrito ao norte da África e a algumas regiões da Espanha e de Roma, expandiu-se por todas as regiões nas quais o Cristianismo estava presente. Ao realizar a transição da sociedade antiga para a “cidade de Deus”, os cristãos consideravam as pessoas reputadas santas como “amigas” ou “patronas”, que intercediam por eles junto à divindade. (Picard, 1990, p. 340).

O número de mártires continuou a aumentar, em parte porque, apesar do fim das perseguições ordenadas pelos imperadores romanos, havia os confrontos entre cristãos, ou entre cristãos e praticantes de outras religiões, e em parte porque novas tumbas eram descobertas frequentemente. Contudo, com o fim das perseguições surgiram novos modelos de pessoas consideradas santas, tais como o asceta e o bispo³⁵. Em geral, as narrativas sobre as vidas dos ascetas não apresentavam muitos detalhes sobre seu modo de vida. Esta função pedagógica foi assumida por outros documentos, como os textos de regras ou os conselhos espirituais. O que distinguia o asceta do mártir era que, no imaginário cristão, a divindade lhe conferia a capacidade de realizar milagres enquanto ele ainda estava vivo. Os cristãos faziam peregrinações aos ascetas como faziam às tumbas dos mártires. (Picard, 1990, p. 341).

A partir do século VI, a ação das instituições eclesiásticas começou a substituir a ação privada dos “construtores” dos santos. A aristocracia eclesiástica estava preocupada em desenvolver o culto dos mártires, sobretudo dos bispos ou ascetas que estavam sepultados ao redor das muralhas das cidades. Hagiografias eram compostas, os santuários onde foram sepultados eram ampliados e, progressivamente, foram criadas

³⁵ Uma pessoa considerada santa poderia desfrutar de variadas formas de *status* clerical ou religioso, podendo ser um mártir, um monge, um bispo, um cônego, um conventual, um confessor ou um leigo. (Amaral, 2016, p. 13).

comunidades monásticas para garantir a recepção dos peregrinos e a continuidade do culto. (Picard, 1990, p. 342).

No século IX ocorreu o desenvolvimento da atividade hagiográfica, cujo principal objetivo era proporcionar novas adaptações das antigas *Vidas dos Santos* a um estilo que correspondesse aos cânones do “Renascimento Carolíngio”³⁶. Os textos descreviam os monges, que muitas vezes viviam como eremitas, de forma arcaica e sem correspondência com as preocupações da época em que o monaquismo beneditino de natureza litúrgica havia se estabelecido. Esses textos ofereciam aos cristãos um modelo de comportamento a ser seguido. No imaginário dos hagiógrafos não era possível “*tornar-se santo*”, caso se permanecesse leigo e a divindade só destinava pessoas de origem aristocrática, bispos ou, mais frequentemente, abades, à santidade. Os hagiógrafos objetivavam, antes de tudo, revelar a eficácia da *virtus* das pessoas reputadas santas e muitas narrativas eram apresentadas como uma série de milagres realizados durante sua vida ou que ocorreram no túmulo após sua morte. Estes milagres tornaram-se, em sua maioria, narrativas sobre processos de cura, exorcismo ou a reparação de uma injustiça. No imaginário social da época, as pessoas consideradas santas defendiam a comunidade que as cultuava, além de castigarem aqueles que as desrespeitavam ou atacavam os mosteiros e as igrejas episcopais. (Picard, 1990, p. 342-347).

O historiador André Vauchez desenvolveu, na década de 1980, um longo trabalho dedicado a compreender o fenômeno social da santidade. Na obra intitulada *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age - D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, o autor afirma que, nos primeiros séculos do Cristianismo, os únicos santos venerados pela Igreja, além da Virgem Maria, João Batista e os Apóstolos, eram os mártires. Desde suas origens, as comunidades cristãs estavam preocupadas em honrar sua memória e solicitar sua intercessão. Estes mártires não foram canonizados no sentido jurídico do termo. Sua *santidade*, manifestada publicamente por sua morte e perseverança, foi reconhecida e proclamada pelas igrejas às quais pertenciam: *vox populi, vox Dei*. Nenhuma intervenção eclesiástica era necessária para ratificar o que era publicamente conhecido, ou mesmo para inscrever as pessoas consideradas santas

³⁶ Carlos Magno, com o intuito de otimizar as instituições do seu império, procedeu a um processo de promoção da melhoria educacional da aristocracia. Assim, passou a atrair para o Império Franco uma quantidade significativa de letrados e estudiosos provenientes de várias regiões do Ocidente e do Oriente. Essa busca pelo aprimoramento intelectual da aristocracia franca, ainda que subordinado aos ditames do Cristianismo, caracterizou o que alguns historiadores chamam de Renascimento Carolíngio. (Vieira, 2010, p. 82).

recém-eleitas nas martiriologias que as comunidades cristãs elaboraram e mantiveram atualizadas a partir do século III. Naquela época, a atribuição do título de *santo* a uma pessoa falecida era um ato espontâneo de uma igreja local. Após o fim das perseguições, o culto litúrgico dos mártires desenvolveu-se e os seus restos mortais eram exumados e transferidos para sepulturas mais suntuosas e seguras do que os cemitérios nos quais haviam sido originalmente sepultados. Estas cerimônias não tinham um significado litúrgico particular, mas eram manifestações de veneração a uma pessoa identificada como “serva da divindade”, cuja memória era preservada pelas comunidades cristãs locais. (Vauchez, 1988, p. 15).

O desenvolvimento do culto aos mártires levou os bispos a intervirem mais ativamente nesta atividade. Responsáveis pela liturgia, os bispos organizaram a comemoração regular das festas das pessoas socialmente consideradas santas, cuja memória era celebrada no aniversário de sua morte. Sob o controle dos bispos, e às vezes por iniciativa deles, foram escritos textos descrevendo as circunstâncias de seu martírio. Estes documentos eram passados de uma igreja para outra e, no século IV, o culto de certas pessoas reputadas santas começou a se expandir para além de suas comunidades originais. A função dos bispos era a de organizar o culto, mas não a de *canonizar* no sentido moderno. A iniciativa nesta área sempre pertenceu a todo o *populus christianus*. (Vauchez, 1988, p. 17).

Ao mesmo tempo, porém, a questão da *santidade* começou a ser considerada a partir de novos termos. Enquanto as pessoas veneradas eram os mártires, a constância na perseguição foi suficiente para atestar sua *perfeição*. Manter a crença até a morte era o único critério de *santidade* defendido pela Igreja. Entretanto, a partir de Constantino, com a tolerância imperial, os cristãos foram integrados à sociedade do Baixo Império. A espiritualidade cristã sofreu uma alteração: a era dos mártires foi substituída pela dos confessores. A diferença entre estas categorias de *peçoas* socialmente consideradas *santas* não deve ocultar a continuidade que existe entre elas, já que em ambos os casos a confissão de fé continuou sendo o critério essencial. No entanto, o fato de que os confessores não tinham seu sangue derramado levou a uma ampliação da noção de *santidade*. A partir de então, todas as formas e experiências de vida religiosa poderiam dar origem a uma *fama sanctitatis*. (Vauchez, 1988, p. 18).

Outro fenômeno combinado com o anterior contribuiu para multiplicar o número de pessoas reputadas santas no final da Antiguidade e nos primeiros séculos da Idade Média. Até o século IV, o culto aos mártires era apenas uma devoção menor, que ocupava

um espaço reduzido na religião cristã em comparação com as celebrações eucarísticas ou a prática da oração. Sua importância relativa aumentou, quando a cristianização se espalhou das cidades para o campo e também para as sociedades germânicas. (Vauchez, 1988, p. 18).

O sucesso do culto dos santos antigos não impediu o surgimento de novas devoções relativas a pessoas mais próximas no tempo e no espaço. Após a dissolução do Império Romano, houve uma acentuação do caráter regional da *santidade*, cujos principais beneficiários eram os bispos. Essa transformação, ocorrida entre os séculos V e VIII, refletiu uma realidade histórica e social que fez deles, na maioria das regiões do Ocidente, os protetores das cidades. Mais tarde, particularmente nos reinos merovíngios, os prelados eram os únicos aptos a enfrentar o poder dos reis. As ações dos bispos sobre a comunidade urbana podem ser entendidas como uma relação jurídica, baseada na ideia de que os cristãos que vivem neste mundo, não tendo ainda obtido a plenitude de seus direitos, foram colocados sob a tutela dos habitantes da *Cidade de Deus* e, mais particularmente, dos bispos de sua diocese que se distinguiram no exercício de suas funções. No imaginário da época, esses últimos, depois de terem protegido os fiéis contra as adversidades, continuariam a fazê-lo após sua morte e os ajudariam a obter, no devido tempo, a “cidadania celestial”. Desta forma, foi estabelecido, naquela época, um vínculo entre as cidades do Ocidente e um certo número de bispos, que logo assumiu uma dimensão coletiva e permanente. (Vauchez, 1988, p. 19-20).

Um fator final contribuiu, durante a Alta Idade Média, para um aumento do número de pessoas consideradas santas veneradas pelas igrejas locais. Trata-se do uso comum da palavra *sanctus*. Na Antiguidade Clássica, este título era concedido a todos aqueles que exerciam o sacerdócio e estavam, portanto, em contato com o mundo sobrenatural. A Igreja adotou esta terminologia e, em muitas partes do Ocidente, todos os bispos que se sucederam como chefes das igrejas locais foram inseridos nas listas episcopais até o século VII, com o qualificador *sanctus* precedendo seus nomes. No momento em que esses textos foram escritos, o uso desse termo não implicava qualquer juízo de valor sobre a pessoa do falecido. Era apenas um epíteto do cargo, conferindo um *status* honorário. (Vauchez, 1988, p. 20).

Todavia, a partir de meados do século VI, em Roma, e do século VII, no resto do Ocidente, uma mudança semântica afetou o termo *sanctus*, que era cada vez mais usado para designar pessoas, cujos nomes apareciam nas martirilogias e cujo culto, como tal, era reconhecido pela Igreja. Como ao mesmo tempo começaram a ser escritas

martiriologias gerais, ou seja, compilações hagiográficas reunindo as martiriologias e os calendários litúrgicos de várias igrejas, seus autores tinham dificuldades para distinguir entre os “santos” - no sentido moderno da palavra - e aqueles a quem esse título tinha sido dado *ex officio*. Como resultado, muitos bispos foram venerados sem que seus feitos fossem efetivamente verificados pela aristocracia eclesiástica. O mesmo aplicava-se aos monges, embora em um contexto um pouco diferente. (Vauchez, 1988, p. 20).

Nos mosteiros, que eram então “berçários de santos”, os abades tomavam a iniciativa de constituir um culto a partir dos restos mortais de certos membros da comunidade que eram considerados *pessoas* eminentes. Embora os prelados seculares estivessem associados a estas cerimônias, sua intervenção era solicitada apenas para dar maior destaque à celebração. Os promotores destes cultos tinham uma coleção de *Miracula* e uma *Vita* ou uma *Passio* escrita para legitimar a credibilidade da pessoa reputada santa. Contudo, esses textos eram bem diferentes dos Atos dos Mártires dos primeiros séculos. Enquanto essas últimas eram atas contendo o relato do julgamento e o “sofrimento de um servo da divindade”, as composições hagiográficas do período merovíngio eram, ao contrário, mais elaboradas. Esses textos eram frequentemente descobertos “por acaso”, seja na própria tumba, no caso de uma “invenção” de relíquias, seja em uma região distante - geralmente em Roma – caso se tratasse de um “novo santo”. A originalidade dessas *Vitae* era bastante limitada e seus autores, na maioria das vezes, copiavam textos anteriores e inseriam descrições estereotipadas. O objetivo desses escritores era vincular a *pessoa* descrita a um tipo de *santidade* que estava em voga naquele contexto específico e não propriamente tecer uma descrição pormenorizada acerca da sua personalidade e da sua história. (Vauchez, 1988, p. 21-22).

A pesquisadora Aude Busine desenvolveu um estudo acerca dos processos literários da construção das narrativas sobre os mártires. Segundo a autora, no artigo *L'hagiographie fictive: origines et développement d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive*, a análise da literatura hagiográfica permite, antes de tudo, identificar os mecanismos de seu desenvolvimento. Estudos recentes, renovados pela descoberta de novos textos, revelaram que os hagiógrafos utilizaram elementos que eram comuns para seus ouvintes e leitores. A partir destes documentos, foram criados personagens fictícios aos quais foi atribuída uma nova função na história de mártires desconhecidos. Enquanto em alguns casos os hagiógrafos recorreram às tradições orais locais, há relatos em que eles inventaram a narrativa, exagerando um excerto de um texto de autoria de um historiador eclesiástico. (Busine, 2018, p. 45).

Os hagiógrafos adaptavam o seu texto ao gênero literário das narrativas hagiográficas³⁷, acrescentando personagens e lugares que lhe permitiam ambientar melhor o contexto, insistindo na resistência à tortura e nas curas milagrosas da pessoa considerada santa. A análise etiológica das narrativas hagiográficas também permite-nos compreender as questões envolvidas na criação de novos mitos cristãos. Antes de tudo, devemos considerar que a leitura de textos hagiográficos teve uma função litúrgica relevante e que o desenvolvimento do culto das pessoas reputadas santas, que passou por um crescimento a partir da segunda metade do século IV, criou a necessidade de oferecer aos cristãos histórias destinadas a servirem como exemplos a serem seguidos. No imaginário social da época, o sofrimento do mártir foi apresentado como a transposição para o mundo terreno da luta celestial entre a divindade e os demônios. (Busine, 2018, p. 45).

Nessa época, no entanto, a grande maioria dos cristãos havia deixado de ser perseguida e o surgimento de novos mártires estava se tornando cada vez mais raro. A fim de traçar a vida e os feitos exemplares de uma *pessoa* considerada *santa*, tornou-se necessário apropriar-se da memória dos antigos mártires ou construir novas narrativas acerca de bispos e monges que também passariam a ser considerados santos. Por um lado, para as pessoas de quem eram contemporâneos, os hagiógrafos estavam mais interessados em sublinhar o valor paradigmático de sua vida moral e espiritual do que em registrar os feitos “reais” que haviam sido realizados no plano terreno. Por outro lado, em relação aos antigos mártires ligados às perseguições, os hagiógrafos tinham que atualizar, adornar ou mesmo reinventar as tradições antigas. Estas criações literárias assumiram, então, a função anteriormente atribuída à mitologia clássica. Destarte, a associação entre os relatos sobre os *milagres* de uma pessoa reputada santa e um determinado lugar tornou-se uma oportunidade para as comunidades criarem uma história local cristianizada. A reconstrução das narrativas sobre as vidas das *pessoas* socialmente consideradas *santas* também permitiu que a constituição de novos lugares de culto fosse registrada, garantindo assim sua legitimidade. Essas reconstruções hagiográficas também permitiram aos

³⁷ Segundo Michel de Certeau, na obra *A escrita da História*, a Hagiografia é um gênero retórico-literário, que, no século XII, foi chamado de hagiologia. Segundo o autor, o relato da vida de um santo é a representação literária das percepções de uma consciência coletiva. Num texto hagiográfico, a combinação entre as ações, os lugares e os temas ali presentes, indica uma estrutura própria que se refere não necessariamente a algo “que se passou”, mas a um relato que é considerado “exemplar”. Para Michel de Certeau, cada Hagiografia deve ser considerada como um sistema que organiza uma combinação de “virtudes” e de “milagres”. A “vida de santo” está relacionada com a vida de um grupo, Igreja ou comunidade, representando a consciência que este tem de si mesmo. (Certeau, 1982, p. 266-268).

cristãos explicarem a origem de um culto, cujas origens não eram claras. (Busine, 2018, p. 46).

Na próxima seção, vamos avaliar de que maneira parte da historiografia anglo-americana abordou a temática da santidade e da construção social das pessoas consideradas santas.

1.5 Historiografia Anglo-americana

Nessa seção, da nossa revisão historiográfica, selecionamos as pesquisas dos autores Patrick J. Geary, Peter Brown, Julia M. H. Smith, Nils Holger Petersen e Benedicta Ward.

O historiador Patrick J. Geary afirma, no livro *Living with the dead in the Middle Ages*, que, a partir de 1965, os estudiosos começaram a recorrer às Hagiografias numa tentativa de estabelecer novas abordagens sobre o *corpus* documental de textos religiosos utilizados há muito tempo pela historiografia. A Hagiografia parecia oferecer uma nova possibilidade de compreensão acerca dos ideais religiosos medievais. Por meio de uma análise interdisciplinar, novas abordagens e novos problemas produziram muitas pesquisas, cujo objeto era o culto das pessoas consideradas santas. Contudo, segundo o autor, ainda hoje existem muitas lacunas a serem preenchidas. (Geary, 1994, p. 9-11).

Para Patrick J. Geary, o debate iniciado no século XIX entre cientistas sociais e defensores das narrativas míticas sobre as pessoas consideradas santas já fora concluído em grande parte. As abordagens que criticavam de forma irônica a “credulidade” medieval pareciam tão excêntricas quanto aquelas que defendiam a realidade material das narrativas míticas sobre os milagres. Da mesma forma, a preocupação positivista de separar “fato” de “ficção” na Hagiografia diminuiu consideravelmente nos estudos hagiográficos atuais. Durante décadas, iniciar um estudo utilizando as Hagiografias como documentos significava esbarrar em duas questões retóricas, a saber: para os historiadores da religião, a Hagiografia carecia de *status* probatório “documental” e, para os historiadores da Arte e da Literatura, as Vidas dos Santos não eram consideradas “obras de arte”. Atualmente, no entanto, não só os textos hagiográficos têm recebido atenção frequente dos medievistas, como se deslocaram da periferia para o centro da pesquisa acadêmica. (Geary, 1994, p. 9-11).

O grande número de documentos hagiográficos tem levado os historiadores, cada vez mais preocupados com a representatividade das evidências e com as abordagens estatísticas do passado, a recorrer a eles. Os volumes das *Acta Sanctorum* despertam o

interesse dos estudiosos com a perspectiva de um conjunto de evidências não apenas sobre as pessoas reputadas santas, mas também sobre seu contexto social. Todavia, não é apenas a quantidade de textos que atrai a atenção dos pesquisadores. Na medida em que os historiadores passam cada vez mais da história dos acontecimentos para a história das percepções e dos valores, a Hagiografia torna-se um documento bastante relevante, pois oferece a possibilidade de análise do imaginário social acerca dos “tipos ideais” das sociedades medievais. (Geary, 1994, p. 9-11).

No entanto, Patrick J. Geary aponta certas considerações metodológicas que o historiador deve observar ao recorrer às Hagiografias como suporte documental. O autor ressalta que, geralmente, ao estudarmos as pessoas consideradas santas e sua sociedade, deixamos de considerar o que é um texto hagiográfico, o que é um autor e o que é a sociedade na qual o hagiógrafo estava inserido. É comum preconcebemos o gênero hagiográfico de acordo com as classificações e divisões do nosso tempo. Desse modo, antes de abordarmos o conteúdo desses textos ou impor a eles os nossos próprios sistemas de classificação, precisamos compreender os usos e as categorias aplicadas por aqueles que os escreveram, copiaram e coletaram. (Geary, 1994, p. 18).

Estas associações, estes contextos, nos quais os textos hagiográficos estão inseridos, devem ser os pontos de partida para compreender o significado da Hagiografia na sociedade medieval. Não podemos compreender o “ideal de santidade” supostamente defendido por tais textos, se os separarmos desses contextos específicos. Se quisermos subtrair-nos dos valores refletidos na Hagiografia de um período, os textos devem ser vistos em relação aos outros textos aos quais estavam associados, lidos ou reunidos e não em relação a interpretações intemporais da noção de “perfeição cristã” ou a outros textos hagiográficos contemporâneos. Os significados dos textos mudam com o tempo. (Geary, 1994, p. 20).

Patrick J. Geary revela ainda que as Hagiografias eram propagandas: elas não eram apenas reflexivas, mas também programáticas. A redação de uma Hagiografia era uma ação intencional, ainda que suas consequências, os usos a que esses textos foram destinados, não o fossem por parte dos seus autores. Os hagiógrafos, copistas ou compiladores procuravam valorizar a divindade, mas ao fazerem isso, eles também celebravam a memória da *pessoa* socialmente considerada *santa*, do lugar onde ela viveu ou foi sepultada e da sua comunidade. A “glorificação” era uma das principais funções propagandísticas da produção hagiográfica, e também pode ser vista tanto na redação de textos hagiográficos quanto em sua difusão. (Geary, 1994, p. 21-22). Por fim, o autor

adverte que a tarefa do historiador é a de redescobrir o significado dos textos hagiográficos para seus produtores, as inter-relações entre os modos de produção hagiográfica, os contextos de produção e distribuição e os usos destes textos. (Geary, 1994, p. 27).

Na historiografia anglo-americana destacamos ainda o trabalho de Peter Brown, intitulado *The cult of the saints – Its Rise and Function in Latin Christianity*. Para o autor, o culto das pessoas reputadas santas, tal como surgiu na Antiguidade, tornou-se parte importante da história cristã nos séculos seguintes e a origem desse culto tem recebido certa atenção dos historiadores, dada a variedade de evidências, tanto literárias quanto arqueológicas. Contudo, para o autor, as implicações do significado do imaginário acerca da união do plano espiritual com o plano material no túmulo de uma pessoa não foram exploradas tão completamente quanto seria necessário. Ainda segundo o autor, esta tarefa exige uma análise pormenorizada dos aspectos da História das Mentalidades das sociedades mediterrânicas. (Brown, 1992, p. 1-2).

Para Peter Brown, no final do século VI, os túmulos dos santos, que se encontravam nas áreas dos cemitérios para além das muralhas da maioria das cidades do antigo Império Romano Ocidental, haviam se tornado centros da atividade eclesiástica de sua região. Isso porque se acreditava que as *pessoas* socialmente consideradas *santas* estavam “presentes” em suas catacumbas. A ascensão do culto cristão a essas pessoas ocorreu nos grandes cemitérios que se localizavam fora das cidades do mundo romano e, quanto ao manuseio de cadáveres, esse culto passou a envolver a escavação, o deslocamento, o desmembramento - além do toque e do beijo nos ossos dos mortos - e, frequentemente, a sua deposição em áreas das quais os mortos haviam sido excluídos. (Brown, 1992, p. 3).

O impacto desse culto na topografia da cidade romana foi bastante sensível. De acordo com Peter Brown, esse culto destacou as áreas que haviam sido tratadas como antíteses da vida pública da cidade. Ao final deste processo de transformações, a fronteira imemorial entre a cidade dos vivos e a cidade dos mortos foi rompida pela entrada de relíquias e seus relicários em muitas cidades do antigo Império Romano, além do agrupamento de sepulturas comuns ao seu redor. A quebra e a inversão ocasional das antigas barreiras implícitas no culto das pessoas reputadas santas na Alta Idade Média marcaram o fim de uma forma de interpretar a relação entre os mortos e o “universo” e, como consequência, uma mudança das barreiras pelas quais as sociedades mediterrâneas haviam circunscrito a sua função, e especialmente daqueles aos quais se estabeleciam

laços de parentesco ou de lugar. Os paralelos e antecedentes das religiões antigas contribuíram para a compreensão do culto cristão das pessoas consideradas santas, em grande parte porque as sociedades antigas se encontravam em um contexto no qual seu imaginário social estava bastante familiarizado com as relações entre o humano e o divino e entre os mortos e os vivos. (Brown, 1992, p. 3-8).

Peter Brown acrescenta ainda que o historiador, ao analisar a ascensão do culto das pessoas consideradas santas, deve considerar as tendências políticas, sociais e econômicas do fim da Antiguidade que levaram a mudanças no plano das relações sociais. Na Europa ocidental, um Império desarticulou-se, e em todo o Mediterrâneo novas estruturas de relações sociais substituíram as que estavam vigentes no período clássico. (Brown, 1992, p. 21).

A origem e o desenvolvimento do culto das pessoas reputadas santas foram percebidos pelos contemporâneos da época como uma ruptura das fronteiras do imaginário que as sociedades antigas haviam estabelecido entre o plano celeste e o plano terrestre, entre o divino e o humano, entre os vivos e os mortos. Peter Brown questiona se é possível tratar a ruptura das barreiras associadas à ascensão e à articulação pública desse culto como parte integrante dos processos de longa duração associados à noção de “crença popular”. A proposta de resposta oferecida pelo autor é a de que esse culto envolveu mudanças no imaginário social, que foram congruentes com a mudança dos padrões das relações sociais na sociedade imperial romana dos últimos séculos da Antiguidade. Para o autor, este culto designava os seres humanos mortos como dignitários de reverência e os vinculava a lugares precisos e, em muitas regiões, também a representantes específicos, como os bispos. (Brown, 1992, p. 21-22).

Peter Brown sugere que a ascensão do culto das *personas* socialmente consideradas *santas* deve ser compreendida em termos de um direcionamento cada vez maior da sociedade antiga para novas formas de reverência, dirigidas a novos objetos e a novos lugares, orientadas por novos líderes e derivadas de uma nova conjuntura, associada a novas formas de exercício do poder, a novos laços de dependência social e a novas percepções de proteção e justiça em um mundo em constante mudança. (Brown, 1992, p. 22).

A autora Julia M. H. Smith desenvolveu sua pesquisa sobre pessoas reputadas santas e sobre a *santidade* no texto intitulado *Saints and their cults*. Nesse artigo, a autora afirma que por volta do ano 600 as noções cristãs de santidade já tinham uma longa história. Nesse período, utilizavam-se os termos *hagios* (grego) e *sanctus* (latim) para

designar os *santos*, aquelas *pessoas* que os cristãos consideravam participar, de alguma forma, da substância da divindade e cujo *status* geralmente recebia reconhecimento litúrgico. (Smith, 2008, p. 582).

Poucos teólogos medievais elaboraram reflexões sobre as pessoas consideradas santas e seus cultos. Segundo Julia M. H. Smith, a falta de uma reflexão detalhada sobre o assunto indica um acordo quase unânime de que esses eram uma parte comum da prática cristã. Desde 1965, tais pessoas têm atraído a atenção de estudiosos da História, da Arte, da Literatura e da liturgia medieval. Outras disciplinas também têm contribuído para estes estudos, como a Epigrafia, a Onomástica e a Numismática. Para a autora, o pesquisador deve abordar a bibliografia sobre o assunto de forma cautelosa: em primeiro lugar, a sua atenção não deve se limitar aos textos narrativos das vidas e obras (Hagiografias) dos santos, pois eles dão uma impressão pouco precisa do seu lugar social no início do Cristianismo medieval. Por um lado, estes textos ignoram as centenas, ou mesmo milhares de pessoas reputadas santas, que jamais tiveram um culto organizado e eram mencionadas apenas em breves notas litúrgicas. A maioria delas nunca foi objeto de celebração narrativa, de cultos de relíquias ou de quaisquer expressões não litúrgicas de devoção. Por outro lado, a celebração literária não era garantia do ou para o desenvolvimento de um culto litúrgico e tampouco uma popularidade devocional. Esses cultos assumiram formas plurais, não sendo possível construir um relato historiográfico homogeneizante e estático desse fenômeno social multifacetado. (Smith, 2008, p. 583).

Muito antes do século VII, as noções, as localizações e as expressões da santidade cristã já tinham se estabelecido nas formas que permaneceriam normativas até o século XIII. No século seguinte à Paz da Igreja (após o Édito de Milão de Constantino, em 313), as comunidades cristãs haviam gradualmente se conformado com a mudança do seu *status*: de minoria perseguida à maioria dominante. Em um contexto no qual o martírio nos circos romanos não era mais a maior expressão da identidade cristã, surgiram categorias adicionais para definir as novas *pessoas* consideradas *santas*. A *santidade* havia se tornado associada à ascese e à subjugação dos tormentos e dos “demônios” e, ocasionalmente, também ao sucesso na conversão ao Cristianismo (era o caso dos missionários) ou à formulação da doutrina (os chamados “Pais” da Igreja). Como resultado desta mudança na caracterização da *santidade*, a maioria das pessoas reputadas santas tornava-se, doravante, eremitas, monges ou fundadores monásticos, pois estavam associadas às aspirações reformuladas da religião e as realizavam mais completamente durante suas próprias vidas. Também foram repensadas e renegociadas questões de

origem, identidade e vínculos com o passado. Novas formas de coesão social haviam se desenvolvido. Não se sabe ao certo a função das narrativas sobre os *milagres* nesse processo. Os cultos das *pessoas* socialmente consideradas *santas* tinham surgido não apenas como marcadores de identidade e legitimidade, mas também como desencadeadores de conflitos sobre as suas manifestações em um contexto de constantes transformações. (Smith, 2008, p. 583-584).

No século VII, onde quer que a religião cristã estivesse, as expressões de *santidade* partilhavam características comuns, moduladas por particularidades locais. Por volta do ano 600 havia um repertório herdado de manifestações de santidade “personalizada”, com discursos e rituais associados para aperfeiçoá-la ou restringi-la. Apesar do impacto da mudança das circunstâncias sociais e políticas, esse repertório permaneceu sendo o roteiro para a promoção e representação da santidade ao longo dos cinco séculos seguintes. (Smith, 2008, p. 584).

Julia M. H. Smith teceu ainda uma breve análise das questões de gênero relacionadas com a noção cristã de santidade. Segundo a autora, o início da Idade Média foi a era do “homem santo vivo”. As primeiras normas e práticas medievais da vida cristã eram sexuadas, e o “homem santo” não era exceção. No início do período medieval, as mulheres consideradas santas não eram comuns e raramente atraíam o interesse dos hagiógrafos. Algumas eram símbolos estereotipados da ideia de virtude familiar aristocrática; outras eram descritas como intercessoras das suas comunidades; outras procuraram praticar a ascese no deserto ou arrepender-se de uma vida de prostituição; algumas mudavam seu gênero por meio do travestismo, o que as permitia viverem em mosteiros sem serem notadas. Contudo, qualquer que tenha sido sua representação nas poucas Hagiografias do período, as mulheres permaneceram uma pequena minoria no grupo de pessoas consideradas aptas para a manifestação da santidade. (Smith, 2008, p. 585).

Para Julia M. H. Smith, as mulheres consideradas santas eram mais uma construção literária do que uma realidade social e um dos motivos pode ter sido a posição subordinada das mulheres na sociedade medieval. Esta questão era bem diferente com os “homens santos” no início desse período. A noção de santidade masculina dos primeiros séculos permaneceu relacionada com os ideais de proximidade com a divindade, alcançados por meio da ascese individual e esteve associada ainda com as formações políticas dominantes e as ideologias do poder da época. (Smith, 2008, p. 586-587).

O pesquisador Nils Holger Petersen, ao escrever a Introdução do livro *Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints*, questiona os usos do culto das pessoas socialmente consideradas *santas* na construção das identidades comunitárias. Vários grupos sociais e regiões identificavam-se com diferentes pessoas reputadas santas e as confrarias e guildas as tiveram como suas protetoras particulares. Acreditava-se que tais pessoas eram protetoras contra doenças e outras condições adversas, proporcionando assim uma identidade entre grupos sociais que compartilhavam tais dificuldades. Essas pessoas, que se vinculavam ao poder real, em particular, tornavam-se importantes marcadores de identidade para as famílias aristocráticas e também eram apropriadas como protetoras locais ou regionais. (Petersen, 2018, p. 8).

As narrativas sobre as pessoas consideradas santas foram inseridas na estrutura do Ofício Divino e apresentavam conteúdos sobre a vida, a morte e a ressurreição de Jesus, apoiadas por textos do Antigo Testamento; as cartas do Novo Testamento, principalmente as de Paulo, eram vistas como interpretações canônicas. Desta forma, as pessoas reputadas santas, que eram às vezes contemporâneas e pós-bíblicas, foram descritas como exemplos da história sagrada continuada da divindade em sua relação com as sociedades humanas, em um contexto geral da narrativa bíblica canonizada. (Petersen, 2018, p. 9-10).

As descrições sobre as vidas das pessoas consideradas santas enfatizavam que a prática litúrgica não estava apenas ligada a algo que havia acontecido há muito tempo. Embora fundamentalmente baseada em uma narrativa básica sobre Jesus, tal prática também incluía histórias mais recentes. A possibilidade e a ação de incorporar novas pessoas reputadas santas e, portanto, novas narrativas nas celebrações anuais demonstrava o caráter contínuo da história da relação da divindade com a humanidade. As comunidades que cultuavam uma dessas pessoas compartilhavam a prática comum da sua celebração em um dia (ou dias) específico do calendário litúrgico e, ademais, também faziam certas orações particulares. A hagiografia dessa pessoa era compartilhada pelos membros da comunidade. Para o cristão, a história da vida de uma pessoa considerada *santa* contribuía para a construção de uma identidade coletiva para a sua comunidade. (Petersen, 2018, p. 11).

A pesquisadora Benedicta Ward analisou o fenômeno social do “milagre” na Idade Média. No livro intitulado *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000-1215 Middle Ages*, a autora afirma que os relatos de milagres póstumos incluem um grande número de diferentes tipos de acontecimentos, todos eles destinados

a ilustrar o poder taumatúrgico da pessoa reputada. As narrativas sobre tais milagres presentes nos santuários descreviam as pessoas que vivenciavam tais eventos. Essas coleções de textos faziam parte do culto nos santuários da mesma forma que as ofertas *ex voto* e eram considerados como parte do seu mobiliário, como uma forma de testemunho do “poder taumatúrgico” da pessoa considerada santa. Algumas coleções de textos eram copiadas para uso litúrgico e tinham, portanto, uma circulação mais ampla. No final do século XII, essas coleções assumiram uma nova função: os cronistas começaram a escrever os relatos de milagres dessas pessoas recém-mortas na forma de dossiês legais com o objetivo de solicitar a canonização oficial. As *Vidas dos Santos*, ao contrário do registro de suas atividades póstumas, muitas vezes incluíam milagres e geralmente alcançavam um público mais amplo do que as coleções de textos dos santuários. (Ward, 1987, p. 166).

As *Vidas dos Santos* eram seguidas, quase sempre, por seleções de milagres póstumos que serviam de maneira geral ao mesmo propósito das coleções de canonização: provar a *santidade* da pessoa. A principal diferença entre os milagres registrados em um contexto hagiográfico e aqueles registrados em um processo de canonização residia na formalidade do procedimento. A primeira narrativa tinha como objetivo apelar para o reconhecimento da *santidade* pelos sinais da ação taumatúrgica da pessoa reputada santa; a segunda era uma coleção de provas apresentadas aos juízes para embasar sua decisão. Os milagres registrados em um contexto hagiográfico seguiam um padrão tradicional de escrita e estavam diretamente associados à vida dessa pessoa. (Ward, 1987, p. 167).

Nas *Vidas dos Santos*, os milagres associavam a pessoa considerada *santa* às instâncias reconhecidas da *santidade*. Tais relatos estabeleciam uma conexão com o padrão primário para a vida dessa pessoa baseada nos relatos sobre a vida de Jesus descritos no *corpus* neotestamentário. Desde o início, o significado dos santos cristãos era atribuído aos relatos sobre a vida, a morte e ressurreição de Jesus. Os relatos sobre o nascimento de Jesus e de outras personagens bíblicas tanto do Antigo como do Novo Testamento serviram de inspiração para a narrativa sobre a infância das pessoas reputadas santas; as mortes dos mártires foram relacionadas à morte de Jesus; ademais, os relatos sobre os milagres realizados por essas pessoas estavam de acordo com os eventos descritos nos evangelhos sobre as ações de Jesus e de seus apóstolos e revelavam a incursão do sobrenatural na vida cotidiana dessa pessoa, autenticando assim sua *santidade* com sinais reconhecidos e previamente estabelecidos. (Ward, 1987, p. 167-168).

A questão deste padrão de relatos de milagres sobre a vida das pessoas socialmente consideradas santas não deve ser superestimada. As *Vidas dos Santos* não revelavam o seu caráter ou a contabilidade de suas ações, mas deixam transparecer que o “poder sobrenatural” atuava nelas de acordo com padrões socialmente aceitos de *santidade*. Tais milagres relatados nas *Vidas dos Santos* tinham a intenção de estabelecê-las como pessoas santas cristãs, cujo ideal de *santidade* estava de acordo com o padrão bíblico. (Ward, 1987, p. 168).

Dois momentos nas *Vidas dos Santos* estavam especialmente relacionados aos milagres hagiográficos: o nascimento e a morte. Os sonhos sobre o nascimento de uma pessoa reputada santa refletiam o sonho de José antes do nascimento de Jesus ou os prodígios que prefiguravam o nascimento de um profeta. As mortes dessas pessoas eram vistas em termos dos relatos da morte de Jesus e de sua ressurreição. Com outras, a presença de anjos, vestes brancas, odores doces e sons celestiais relembavam as imagens da primeira Páscoa e a morte dos primeiros mártires. (Ward, 1987, p. 169).

Benedicta Ward esclarece, no entanto, que os relatos sobre os poderes exercidos por Jesus e seus seguidores imediatos não foram usados exatamente da mesma maneira pelas pessoas consideradas santas. Os paralelos não eram traçados exatamente, pois a reivindicação dos santos não era de serem grandes pessoas em si, mas de serem representantes de Jesus, a quem haviam prometido seu poder. Os relatos sobrenaturais que estavam associados ao nascimento e à morte das pessoas reputadas santas não eram exatamente iguais àqueles sobre o nascimento e morte de Jesus. As curas das doenças descritas nas *Vidas dos Santos* refletiam a relação descrita no Evangelho: “Os cegos recebem sua visão, os coxos andam, os leprosos são limpos, os surdos ouvem, os mortos são ressuscitados” (Lucas 7:22). Quando tais milagres eram atribuídos às pessoas consideradas santas, no entanto, eles não eram descritos com precisão como na vida de Jesus. Onde Jesus curava os doentes diretamente, essas pessoas faziam o sinal da cruz, invocavam a Trindade, rezavam ou usavam objetos sagrados, especialmente a água. A interpretação acerca destas diferenças era a de que Jesus seria o responsável direto pelos milagres por meio dessas pessoas e não que elas podiam fazer milagres por seu próprio poder. Milagres hagiográficos eram uma invenção, sendo ainda de grande interesse para a sociedade da época. No caso de milagres realizados nos santuários, o interesse pela narrativa tal como era registrada estava na pessoa curada; no caso de milagres nas *Vidas dos Santos*, o interesse social concentrava-se na própria pessoa considerada santa e em sua semelhança com suas predecessoras. A vida de uma pessoa reputada santa, cuja

história era desconhecida, poderia ser inteiramente reconstruída a partir de modelos hagiográficos. Enquanto os registros de milagres dos santuários deste período foram, de modo geral, um registro minucioso do que se acreditava ter acontecido com elas pelo poder da pessoa considerada *santa*, os milagres presentes nas *Vidas dos Santos* não podem ser tomados da mesma forma; no entanto, essa distinção é feita para demonstrar o que importava aos leitores dos relatos de santidade. (Ward, 1987, p. 170).

Enquanto as *Vidas* das primeiras *pessoas* consideradas *santas* as apresentavam num contexto predominantemente sobrenatural, outras *Vidas* do século XII aproximavam-se da ideia moderna de uma “biografia honesta e imparcial”. Havia partes hagiográficas na *Vida* dos santos em todos os momentos, mas no século XII outros elementos foram incorporados aos relatos. Nesse período surgiu um estilo de biografia mais pessoal e íntimo. (Ward, 1987, p. 171).

A seguir, veremos alguns aspectos sobre o fenômeno social da santidade e da construção social de pessoas consideradas santas presentes em parte da Historiografia brasileira.

1.6 Historiografia Brasileira

No campo da historiografia brasileira, destacamos os trabalhos dos pesquisadores Carolina Coelho Fortes, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Mário Jorge da Motta Bastos e Ronaldo Amaral.

A pesquisadora Carolina Coelho Fortes afirma, no texto intitulado *As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média*, que o epíteto de *pessoa santa* era, antes de tudo, uma questão de nascimento. As sociedades medievais acreditavam ainda que a opção religiosa dessas pessoas deveria ser visível para sua comunidade, motivo pelo qual seu corpo físico adquiriu bastante relevância social. Era no corpo da pessoa considerada *santa* que a santidade ficava aparente, por meio dos estigmas e dos símbolos da cruz. (Fortes, 2016, p. 117).

No imaginário medieval, a santidade foi interpretada como a possibilidade de agir em benefício das pessoas e dos grupos sociais. A noção de poder sobrenatural da pessoa considerada santa tinha origem nos seus conflitos pessoais, que eram interpretados como a rejeição a certos valores sociais por meio de práticas como os jejuns, a nudez ou o uso de peças de vestuário esfarrapadas, a falta de higiene e de moradia. Destarte, no imaginário medieval, a pessoa reputada santa transcendia os limites impostos pela necessidade de alimentação, de repouso e de conforto. Ademais, segundo Carolina

Coelho Fortes, tais pessoas afastavam-se de certas práticas sociais, recusando-se, por exemplo, a manter relações sexuais, rompendo os vínculos familiares e desfazendo-se de suas propriedades. (Fortes, 2016, p. 117).

A pessoa considerada santa era vista como uma mediadora que, por ser proveniente de certos grupos sociais aristocráticos, se dispunha a utilizar seus conhecimentos, suas relações pessoais e seus bens materiais em benefício dos cristãos. Contudo, Carolina Coelho Fortes adverte que a função primordial dessa pessoa era a de ser a integradora entre os grupos sociais em conflito. O respeito e o culto a essa pessoa tinham origem em seu afastamento da comunidade, o que a tornava apta a intervir livremente nas querelas nas quais sua presença era solicitada. (Fortes, 2016, p. 118).

De acordo com Carolina Coelho Fortes, a pessoa considerada *santa* era invocada quando alguém ou a sociedade se via ameaçada, enfrentando inimigos que acreditavam serem capazes de colocar em risco a sua existência. Recorrer à pessoa reputada santa era uma forma de estimular a ação da divindade no sentido de restaurar a estabilidade social. A intervenção dessa pessoa era celebrada por meio de ritos e festas, as quais reestruturavam a comunidade, restabelecendo a sua unidade e o seu equilíbrio, dissuadindo as forças antagônicas. No imaginário medieval havia a ideia de que aqueles que recebiam dessa pessoa algum tipo de milagre iniciavam uma “nova vida”, desde que se mantivessem devotados a ele. Por fim, a autora lembra que a santidade medieval deve ser entendida, sobretudo, como uma construção social, um ideal que se desenvolveu historicamente. (Fortes, 2016, p. 119-120).

A pesquisadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva também desenvolveu um estudo sobre a perspectiva de gênero e sua relação com a santidade. No texto *Mulheres e santidade na Idade Média*, a autora afirma que o culto dos mártires, desenvolvido nas origens do Cristianismo, incluía muitas mulheres. Além dos mártires, outras pessoas que se destacaram por sua santidade, sobretudo no fim das perseguições, também foram consideradas *santas* e dentre elas havia muitas mulheres. Desta forma, nos séculos IV e V começaram a ser objeto de devoção as virgens, as eremitas e as “pecadoras arrependidas”, tais como Genoveva, Marcelina, Maria Egípcíaca, entre outras. A autora ressalta que a veneração a tais mulheres permaneceu por toda a Idade Média, como atestam os calendários litúrgicos, as igrejas dedicadas a elas e os textos eclesiásticos que registraram suas ações, tais como os sermões, os hinos e as Hagiografias. (Silva, 2016, p. 149).

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva acrescenta ainda que o reconhecimento de uma pessoa como santa poderia partir da ação de eclesiásticos ou de leigos. Dessa forma, um culto poderia ser incentivado por um bispo, um abade, um monarca ou um proprietário de terras. Após o seu estabelecimento, tais cultos eram promovidos por meio de diversas ações, a saber: a redação de hagiografias, hinos e sermões, a inclusão da pessoa considerada *santa* no calendário litúrgico, o patronato de uma igreja, a construção de túmulos e a deposição de suas relíquias em um altar. Os processos de canonização só foram iniciados a partir do fim da segunda metade do século XII, momento no qual a Igreja buscou controlar o reconhecimento da santidade. Ainda assim, os demais grupos sociais continuaram a promover pessoas reputadas santas em suas localidades. (Silva, 2016, p. 151).

O historiador Mário Jorge da Motta Bastos também analisou o fenômeno da santidade na Idade Média. No artigo intitulado *Santidade, hierarquia e dependência social na Alta Idade Média*, o autor afirma que a propagação do culto das pessoas reputadas santas constitui uma manifestação essencial da religiosidade das sociedades da Idade Média ocidental. Para o autor, no contexto geral desse culto, é possível perceber uma tendência em relação à convergência de grupos sociais variados às relações com a pessoa considerada *santa*, tanto em vida quanto após a sua morte. (Bastos, 2006, p. 137).

Uma das principais manifestações da relação entre a aristocracia e a pessoa considerada santa era a construção de túmulos associados aos *loca sacra*, a sepultura *ad martyres*. Ainda que a prática estivesse relacionada com as primeiras comunidades cristãs, o autor afirma que a sua primeira manifestação teria acontecido no final do século IV. Este foi o indício de um dos aspectos essenciais do culto aos santos e seus efeitos sociais, o desejo pela aproximação espiritual e física dessas pessoas, tanto em vida quanto na veneração que a transcendia em sua sepultura. (Bastos, 2006, p. 138).

Ronaldo Amaral afirma, no Prefácio da obra *Mártires, confessores e virgens – o culto aos santos no Ocidente medieval*, que a santidade é constituída essencialmente por um arquétipo, que é também uma imagem transcultural e transtemporal. Assim, uma pessoa considerada *santa* era a personificação e a encarnação histórica da noção de santidade, que se tornava sociocultural e espaço-temporalmente corporificada. Por meio da narrativa, o hagiógrafo fazia emergir a santidade na experiência histórica, transmitindo um imaginário social acerca dessa pessoa e das circunstâncias miraculosas que envolviam sua vida. A pessoa que recebia o epíteto da santidade deveria transcender a condição humana, sendo capaz de comunicar-se com o mundo sobrenatural. Tal condição

“milagrosa” que vinculava a pessoa reputada santa ao imaginário social a tornava uma personalidade histórica, espacial e temporalmente localizada, vinculada social e culturalmente à sua época (Amaral, 2016, p. 13).

A pessoa considerada santa poderia ser um homem ou uma mulher que assumiam uma condição de protagonismo social. Inspirados pelas narrativas neotestamentárias, sobretudo pelos relatos sobre a vida de Jesus, tais pessoas promoviam a justiça social por meio do compartilhamento ou da doação dos seus bens aos pobres, constituíam mosteiros para a realização das práticas religiosas, apresentavam-se como intermediários junto à divindade para combater a fome das populações menos favorecidas, obtendo a chuva em períodos de seca e curavam as doenças físicas e mentais (que muitas vezes tinham suas causas associadas às questões espirituais, como o afastamento da proteção da divindade em função do “pecado”). A mensuração das ações sobrenaturais dessas pessoas reputadas santas permite a ampliação do seu campo de estudo histórico, uma vez que tais atividades estão relacionadas com a experiência humana, social e culturalmente localizadas. (Amaral, 2016, p. 13-14).

Durante muito tempo, sobretudo ao longo do século XIX, a hagiografia, modalidade de documento privilegiado para o estudo do fenômeno social da santidade, foi considerada “fonte espúria, ou menor diante dos documentos oficiais”, por descrever mais sentimentos do que “ações concretas”. A partir da promoção da pessoa considerada *santa* à condição de objeto histórico, as hagiografias também passaram a serem identificadas como “fontes” históricas. Tal promoção deveu-se a uma mudança de atitude dos historiadores que passaram a considerar as variadas formas de ser e agir das sociedades humanas, interpretadas a partir do olhar antropológico, psicológico e também da fenomenologia religiosa e da Psicanálise. Desse modo, a hagiografia passou a ser identificada como um documento histórico com muitas informações sobre a vida cotidiana, as emoções, os sentimentos e percepções religiosas das sociedades em geral. (Amaral, 2016, p. 14-15). Estes documentos deixam transparecer as manifestações do sagrado, certos aspectos da vida social, bem como, no nosso caso, as formas adquiridas pelos ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas *santas*.

1.7 Em síntese:

Ao cotejarmos as abordagens das escolas historiográficas presentes nesse debate, pudemos identificar algumas singularidades. Na perspectiva da escola da historiografia italiana percebemos a discussão acerca da polissemia do termo santidade, da sua

ressignificação, realizada pela religião cristã, bem como da sua função como instrumento de preservação da memória litúrgica. Ademais, foi abordada ainda a relação entre o contexto histórico e a santidade: cada época, do fim da Antiguidade à Idade Média, requeria um modelo de santidade específico. Outra análise da escola italiana foi a interpretação dos objetivos dos textos hagiográficos que deveriam estar vinculados ao passado e às narrativas bíblicas, época na qual teria surgido a própria noção de santidade. A singularidade da escola da historiografia espanhola aqui apresentada reside na discussão acerca da origem etimológica da palavra santo, além do debate acerca da ascese como forma de alcançar a divindade. Ademais, vimos que as autoridades eclesiásticas não exerciam controle sobre a designação das pessoas consideradas santas no início da Idade Média.

Na escola da historiografia francesa, as análises aparecem centradas na questão da relação entre o culto das pessoas reputadas santas e a ideia da construção da santidade como resultado da ação popular. Na historiografia francesa, observamos ainda o destaque para a importância da análise da narrativa hagiográfica como instrumento para identificar o desenvolvimento da noção de santidade e do culto das pessoas consideradas santas. Na escola da historiografia anglo-americana predominaram as considerações acerca da historicidade das pesquisas sobre o tema da santidade. Vimos que apenas na segunda metade do século XX os historiadores passaram a se interessar pela análise das hagiografias. Esse interesse renovado pelo culto das pessoas consideradas santas foi acompanhado ainda da participação de pesquisadores de outras áreas, como da Literatura, da Liturgia medieval, da Numismática e da Epigrafia. Na escola da historiografia brasileira observamos a ênfase na origem aristocrática das pessoas reputadas santas, além da ideia de que o poder sobrenatural dessas pessoas era advindo dos seus conflitos pessoais e da sua rejeição a certos valores sociais. Outro aspecto abordado pela historiografia brasileira foi o fato de que a relação da pessoa considerada santa com a aristocracia podia se manifestar por meio da construção de túmulos, elemento considerado essencial para o desenvolvimento do culto em virtude da sua aproximação física entre ambas.

Por fim, podemos sintetizar as abordagens realizadas pelos historiadores e teólogos aqui citados em um aspecto fundamental: a noção que o Ocidente Medieval desenvolveu sobre a santidade e também sobre as características comuns a quase todas as pessoas socialmente consideradas *santas* esteve diretamente relacionada com as mudanças nas conjunturas sociais e políticas das épocas particulares. Entendemos que

não é possível compreender esse fenômeno, que é mais político e social do que essencialmente religioso, sem antes construirmos sua relação com o contexto no qual se desenvolveu.

Durante as primeiras perseguições, os tradicionais ritos fúnebres das sociedades antigas foram gradualmente se transformando num ato de celebração da memória daqueles que haviam dado testemunho de sua crença com a sua própria vida. Os mártires, primeira modalidade de santidade, emergiram num contexto no qual morrer pela religião era considerado um ato que garantia aquilo que os cristãos denominavam de “vida eterna” ao lado da divindade.

Contudo, quando o Cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano e as perseguições cessaram, era necessário constituir um novo modelo de santidade que correspondesse às características da nova conjuntura. As ações de evangelização realizadas por pessoas ligadas à Igreja levaram à construção de um novo modelo de santidade: o do confessor. Ademais, os prelados que se dedicaram ao estudo e à consolidação da doutrina cristã também receberam o epíteto de santos. É importante ressaltar que os pesquisadores especialistas são quase unânimes em confirmar que a Igreja jamais conduziu um processo de declaração de qualquer pessoa como santa, pelo menos até o século X e, mais efetivamente, até o século XII. Tal procedimento estava a cargo das próprias comunidades, cabendo à aristocracia eclesiástica apenas ratificar a escolha popular e organizar o calendário litúrgico da celebração de sua memória.

Mais tarde, ao longo do período carolíngio – recorte temporal objeto dessa pesquisa – pudemos observar o surgimento das primeiras iniciativas de regulamentação para a aprovação de novas *pessoas* consideradas *santas*, além da criação de processos para a autenticação das relíquias. O culto das relíquias, sua transferência e instalação em altares passou a requerer a autorização episcopal nesse período. Ademais, a partir do fim do Império Carolíngio, sobretudo entre os séculos IX e XI, ocorreu uma transformação na atividade da escrita hagiográfica no sentido de se adaptar às regras estabelecidas pelo “Renascimento Carolíngio”. Tais textos proporcionavam aos cristãos um exemplo de conduta a ser adotado. No final do século XII, essas coleções de textos assumiram a forma de relatos legais que tinham como objetivo garantir a canonização oficial.

Para além das questões teológicas e essencialmente religiosas, nós entendemos a santidade como um processo de sacralização de determinados valores sociais relacionados com certas condutas consideradas moralmente aceitas pela Igreja. Tais valores e condutas morais estão estabelecidas, *a priori*, nas narrativas bíblicas acerca de

personalidades consideradas eminentes, como Jesus, Maria e os apóstolos. No entanto, estes mesmos valores podem ser modificados, a depender do contexto no qual o discurso sobre a santidade é desenvolvido. No contexto das perseguições, a conduta moral que levava à santidade era a morte, que tinha por objetivo oferecer um “testemunho de fé”. Na conjuntura da constituição dos dogmas institucionais da Igreja, tornava-se “santo” aquele que prestava sua colaboração para a solução de problemas teológicos. Ao se expandir, após tornar-se religião oficial do Império Romano, desenvolveu-se a necessidade de se converter outras populações, tornando a santidade um epíteto dos missionários e confessores. Mais tarde, num contexto de combate à usura, a pessoa considerada *santa* era aquela que praticava o desapego material e doava seus bens aos pobres. Nesse sentido, podemos dizer que a santidade é um fenômeno social fluido e adaptável às circunstâncias, que tem por objetivo fazer propaganda de determinados valores e condutas consideradas moralmente exemplares num contexto de práticas religiosas.

No próximo capítulo, objetivamos compreender as diversas formas de abordagem historiográfica acerca dos restos mortais das pessoas consideradas santas: as relíquias. No imaginário medieval, esses objetos materiais eram responsáveis pela continuidade da realização de milagres que demonstravam o poder taumatúrgico de tais pessoas, mesmo após a sua morte.

CAPÍTULO 2 - O ESTADO ATUAL DA QUESTÃO: uma perspectiva historiográfica acerca das relíquias no ocidente medieval

O mal que os homens fazem, vive atrás deles, o bem é
frequentemente enterrado com seus ossos.
(Shakespeare, Julius Caesar, 3.2.75-76)

Neste capítulo, nossa proposta é a de apontar de que maneira as relíquias das pessoas socialmente consideradas santas foram abordadas pela historiografia especializada. Antes, contudo, entendemos que se faz necessário compreender os aspectos essenciais da Teologia que fundamenta o culto destes objetos materiais sacralizados.

2.1 Teologia das relíquias

O teólogo Jean-Paul Hernandez afirma, no artigo intitulado *Storia e Teologia della venerazione delle Reliquie - Prima parte*, que o culto aos restos mortais humanos teve origem nos tempos imemoriais. Na tradição judaica, no entanto, aquele que mantinha contato com um cadáver tornava-se uma pessoa impura, o que deveria afastar, *a priori*, qualquer possibilidade de adoração às relíquias. Contudo, na Bíblia hebraica, após o relato do sepultamento do profeta Eliseu, há a seguinte descrição:

E sucedeu que, enterrando eles um homem, eis que viram uma tropa, e lançaram o homem na sepultura de Eliseu; e, caindo nela o homem, e tocando os ossos de Eliseu, reviveu, e se levantou sobre os seus pés. (2 Reis 13:21).

Essa seria a primeira referência, na tradição bíblica, à confirmação de um poder taumátúrgico atribuído ao contato físico com os ossos de uma pessoa considerada profeta. Esse relato não se refere apenas a uma simples cura, mas descreve um processo de “ressurreição”. Para Jean-Paul Hernandez é como se o contato físico com os ossos de uma pessoa reputada profeta, cuja “ressurreição” era esperada, pudesse lhe propiciar essa mesma “ressurreição” que ainda não havia acontecido para ele. O contato do defunto com os ossos de Eliseu que, de acordo com o imaginário social da época, seria ressuscitado, transmitia antecipadamente a esse morto a “ressurreição” final do profeta. (Hernandez, 2020, p. 26-27).

A Bíblia hebraica apresenta narrativas, nas quais os ossos dos cadáveres são descritos como objetos nos quais o poder da divindade se manifestará no dia da “Ressurreição”. Um exemplo desses relatos pode ser encontrado em Ezequiel 37:

Veio sobre mim a mão do Senhor, e ele me fez sair no Espírito do Senhor, e me pôs no meio de um vale que estava cheio de ossos. E me fez passar em volta deles; e eis que eram mui numerosos sobre a face do vale, e eis que estavam

sequíssimos. E me disse: Filho do homem, porventura viverão estes ossos? E eu disse: Senhor Deus, tu o sabes. Então me disse: Profetiza sobre estes ossos, e dize-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor. Assim diz o Senhor Deus a estes ossos: Eis que farei entrar em vós o espírito, e vivereis. E porei nervos sobre vós e farei crescer carne sobre vós, e sobre vós estenderei pele, e porei em vós o espírito, e vivereis, e sabereis que eu sou o Senhor. (Ezequiel 37:1-6).

Este texto é uma das mais antigas afirmações da crença judaica na “ressurreição” final. Todavia, no contexto do *exílio*³⁸ em que a narrativa está inserida, trata-se antes de tudo de uma metáfora que descreve a sociedade exilada como uma extensão dos ossos e o retorno à “terra prometida” como um retorno desses corpos à vida. A partir deste momento, na tradição bíblica, a “ressurreição” final passou a ser vista como um horizonte de expectativa que se manifesta em cada acontecimento histórico, considerado como um evento de “salvação”³⁹. Esse último excerto apresenta, em nível coletivo, o que o livro de Eliseu deixa transparecer em nível individual: os ossos que serão revividos no último dia podem representar uma “salvação” antecipada na história da sociedade judaica. (Hernandez, 2020, p. 27).

A partir do excerto do Livro de Ezequiel citado acima é possível identificar na tradição bíblica que a ideia de “salvação” divina será materializada por meio dos corpos. Segundo Jean-Paul Hernandez, estamos habituados a pensar a religião como um sistema no qual há a distinção entre o corpo e a alma, mas esse não era o caso do Judaísmo antigo. O pensamento religioso ocidental não herdou a separação entre corpo e alma das suas raízes judaicas, mas da tradição filosófica grega. Por meio de um jogo das palavras *soma* - *sema*⁴⁰, Platão definiu o corpo como o “túmulo da alma”. As *filosofias neoplatônicas*⁴¹

³⁸ O pesquisador Francolino J. Gonçalves afirma, no artigo intitulado *Exílio babilônico de “Israel”. Realidade histórica e propaganda*, que o conceito de “exílio” se refere comumente à expulsão dos judeus como consequência da tomada de Judá pela Babilônia no século VI a. C. Tal conceito tornou-se uma noção central da historiografia bíblica. A cronologia tradicional bíblica divide-se entre o período anterior e o posterior ao exílio. A historiografia tradicional adotou essa divisão. Grande parte dos historiadores especialistas na história de Israel ajustaram esse recorte temporal, classificando a história antiga de Israel em três períodos, a saber: o pré exílico, o exílico e o pós exílico. (Gonçalves, s/d, p. 167).

³⁹ Alfredo Teixeira afirma, no texto intitulado *Religiões de Salvação: a construção de um macroconceito*, que, no Cristianismo, a noção de salvação é interpretada como uma libertação (redenção) do mal, do pecado, a partir de uma perspectiva teológica ampla. Nesse sentido, a redenção adquire um aspecto universal, uma vez que se encontra ligada à ideia de esperança de uma libertação para toda a humanidade. (Teixeira, 2021, p. 24).

⁴⁰ A autora Maria Aparecida de Paiva Montenegro afirma, no artigo *Linguagem e Conhecimento na obra Crátilo, de Platão*, que os termos “alma” (*psykhé*) e “corpo” (*soma*) são examinados no *Crátilo* de Platão. O filósofo atribuiu à alma o sentido de “aquilo que refrigera (*anapsykhô*) o corpo”. Logo em seguida, Sócrates substituiu esse primeiro significado, conferindo à alma o sentido de “natureza do corpo, que vive e circula” (*Ti soi dokei ekhein te kai okhein*). O corpo (*soma*) é associado ao termo *sema*, que significa prisão, mas também sinal. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o corpo é pensado como a prisão da alma, pode também constituir, no caso de um belo corpo, o sinal da existência de uma bela alma e, por uma questão dialética, do próprio belo em si. (Montenegro, 2007, p. 373).

⁴¹ O pesquisador Ivan Vieira Neto afirma, no artigo *Filosofia, Religião e Misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jâmblico e as diferentes nuances do Neoplatonismo*, que o neoplatonismo foi um

introduziram no pensamento ocidental o desprezo pela materialidade e corporeidade. Na narrativa bíblica, por outro lado, o ser humano é unitário e não “possui” um corpo, mas “é” um corpo. O corpo e a matéria são avaliados positivamente, porque nesse sistema de imaginário social ambos são considerados como tendo sido criados pela divindade e o *locus* no qual seu poder religioso se manifesta. (Hernandez, 2020, p. 27).

A questão da matéria é expressa com frequência no Cristianismo primitivo. A crença em uma divindade que se materializa como homem é a crença na ideia de que a materialidade humana também pode ser divina. A partir de então, a “carne humana” torna-se “*capax Dei*”⁴². Segundo Jean-Paul Hernandez, há inúmeras narrativas nos Evangelhos, nas quais o contato físico com Jesus é associado a processos de cura, a partir do momento em que ele tocava uma ferida ou espalhava saliva e lama sobre partes do corpo do doente ou moribundo. Na narrativa sobre a mulher com uma hemorragia há o contato com “a franja do manto de Jesus”. Tal contato era considerado suficiente para extrair dele o “poder de cura”, como deixa transparecer o texto do Evangelho (Hernandez, 2020, p. 27-28):

E eis que uma mulher que havia já doze anos padecia de um fluxo de sangue, chegando por detrás dele, tocou a orla de sua roupa; Porque dizia consigo: Se eu tão-somente tocar a sua roupa, ficarei sã. E Jesus, voltando-se, e vendo-a, disse: Tem ânimo, filha, a tua fé te salvou. E imediatamente a mulher ficou sã. (Mateus 9:20-22).

Encontramos o mesmo fenômeno descrito em Atos dos Apóstolos:

De sorte que transportavam os enfermos para as ruas, e os punham em leitos e em camilhas para que ao menos a sombra de Pedro, quando este passasse, cobrisse alguns deles. (Atos 5:15)
E Deus pelas mãos de Paulo fazia maravilhas extraordinárias. De sorte que até os lenços e aventais se levavam do seu corpo aos enfermos, e as enfermidades fugiam deles, e os espíritos malignos saíam. (Atos 19:11,12).

Desde suas origens, o Cristianismo dos primeiros séculos enfatizou a importância do corpo e da crença na sua ressurreição, contra as correntes gnósticas que estavam presentes em muitas comunidades cristãs. Os gnósticos⁴³ conduziram a espiritualidade cristã para

fenômeno social do fim da Antiguidade. Trata-se da última filosofia helenística, criada a partir das necessidades éticas, morais e espirituais do contexto do século III. O neoplatonismo surgiu primeiro em Alexandria, como um símbolo para os defensores da tradição helenístico romana, constituído a partir da filosofia platônica e influenciado por outros paradigmas da filosofia helênica, como o pitagorismo e o aristotelismo. (Neto, 2010, p. 129-130).

⁴² *Capax Dei* refere-se à capacidade ilimitada dos seres humanos para o conhecimento, o que, do ponto de vista teológico, os insere em um nível privilegiado na hierarquia da criação divina. (Rodrigues, 2013, p. 101).

⁴³ De acordo com João Alves dos Santos, no texto *Cristianismo e Gnosticismo: uma avaliação de sua incompatibilidade ao ensejo da publicação do “Evangelho de Judas”*, embora o movimento gnóstico só tenha se tornado proeminente a partir do século II, devido à sua relação com o Cristianismo, geralmente aponta-se que a sua origem seja mais antiga, remontando às tradições anteriores da Babilônia e da Pérsia.

uma abordagem neoplatônica, segundo a qual a salvação poderia ser obtida por meio do conhecimento e o corpo era considerado como um “peso negativo do qual se deveria livrar-se”. É por esse motivo que nos credos iniciais, bem antes do credo niceno⁴⁴, nunca falta uma declaração contra os gnósticos, como o último artigo: “e eu acredito na ressurreição da carne”. Nessa perspectiva teológica, o corpo é considerado como o ponto de chegada da salvação divina. (Hernandez, 2020, p. 29-30).

O teólogo Ario Borges Nunes Junior defende, no livro *Relíquia: o destino do corpo na tradição cristã*, o conceito de relíquia como o corpo ou aquilo que se preservou do corpo, após a morte, desdobrando-se, ainda, nos objetos que estiveram em contato com esse corpo, ou a ele se relacionaram. O autor adverte, no entanto, que a abordagem do seu conceito de relíquia se mostra de forma diferente em relação às práticas comuns de contato com um corpo morto. Nesse sentido, no caso das relíquias, objetiva-se a aproximação dos restos mortais, a partir de aspectos que superam as suas finalidades essencialmente objetivas (Nunes Júnior, 2013, p. 7).

De acordo com Ario Borges Nunes Junior, as reflexões sobre o destino do corpo na tradição cristã produzem um conjunto de questões que podem ser esclarecidas por meio do diálogo com a História, a Antropologia, a Psicologia, e com outras ciências sociais e humanas. Para o autor, o corpo, na perspectiva cristã, isto é, naquela que o descreve como tendo agido como Jesus no transcurso de sua vida terrena, não é considerado como um simples cadáver, mas como uma relíquia, ou seja, como um objeto material de valor simbólico, ao qual deve ser concedida a respectiva consideração. (Nunes Júnior, 2013, p. 8).

Desse modo, sob essa perspectiva, estabeleceu-se, na teologia cristã, uma continuidade apreensível entre o corpo vivo e o corpo morto. No imaginário social cristão, o corpo vivo, considerado o protagonista da virtude, após a morte, torna-se símbolo da vida vivida de acordo com o exercício dos preceitos definidos pelos textos dos evangelhos. Destarte, ao longo da história da Igreja, a tal corpo foram associadas determinadas práticas e rituais que tinham por objetivo destacar a ideia de vitória no conflito permanente pela conquista da “vida eterna”. A partir da noção de “eternidade”,

Assim, o gnosticismo não deve ser interpretado tão somente como uma dissidência ou ramificação do Cristianismo, mas como um movimento de origens próprias, pré-cristãs. (Santos, 2006, p. 59)

⁴⁴ Credo composto por ocasião da realização do I Concílio de Nicéia em 325. Esse concílio foi realizado como reação às propostas do bispo Ário, que afirmava ter havido um tempo em que Jesus não existia e que o mesmo possuía uma substância distinta da divindade (*heteroousia*). No texto do credo niceno, os bispos então presentes reafirmaram a “igualdade de natureza entre o Pai e o Filho” e refutaram a doutrina do arianismo. (Siedeliske, 2019, p. 25-28).

se estabeleceu uma relação entre o espaço e o tempo, expressa pelo corpo considerado relíquia e pela distribuição dos seus fragmentos. A fração do corpo traduz-se como a possibilidade de sua presença simultânea em muitas regiões diferentes. Do ponto de vista teológico, o culto das relíquias torna o tempo estático, por meio de uma revitalização perene, através da ideia de segurança material que o fragmento corporal presentifica. (Nunes Júnior, 2013, p. 8).

Nesse sentido, as relíquias podem ser interpretadas a partir de duas dimensões, a saber: como partes de um corpo sacralizado ou de objetos que tiveram contato com esse corpo, apresentando assim uma característica tangível; e uma dimensão transcendente constituindo-se como demonstração material da ideia cristã de vitória sobre a morte e da sua participação na esfera divina. A unidade desses dois elementos caracteriza ações sociais singulares, como a licitude do culto, o manejo, a autenticidade, a posse, a transladação, a guarda em relicários e a constituição de santuários. A presença de uma relíquia tinha um fator de agregação comunitária, dado o seu caráter sacralizado, ou seja, esses objetos atuavam como instrumento para a formação e reforço dos vínculos sociais. (Nunes Júnior, 2013, p. 8-9).

Ainda segundo Ario Borges Nunes Junior, pela sua natureza material, as relíquias de uma pessoa considerada santa atuavam no imaginário dos cristãos como um fundamento, tangível, da noção de perspectiva em superar a morte e desfrutar eternamente da presença da divindade. (Nunes Júnior, 2013, p. 9). O medo causado pela morte expressava-se de forma ambígua, quando se considerava o culto das relíquias: o contato com os restos mortais causava certa repulsa social, mas a contemplação de uma relíquia despertava nos cristãos sentimentos de consolação, inspirando-os à veneração. O autor alerta ainda que devemos considerar que os assuntos relativos à interação entre a vida e a morte, destacados pelas relíquias, a partir da interpretação simbólica do corpo pelo prisma da religião, podem estimular a pesquisa nas áreas do conhecimento que se dedicam a questionar a condição humana nas áreas que lhes são mais essenciais. (Nunes Júnior, 2013, p. 9-10).

A seguir, passamos a identificar as abordagens historiográficas sobre a veneração e o culto das relíquias ao longo do período medieval.

2.2 – Relíquias no ocidente medieval: uma perspectiva historiográfica

A historiadora Edina Bozoky afirma, no artigo *Le culte des reliques*, que as origens do culto das relíquias são complexas. Inicialmente, os cristãos, que seguiram a tradição israelita e, ao contrário das religiões antigas, evitaram a prática da cremação dos mortos, cuidavam dos corpos dos mártires que haviam morrido em virtude da sua crença, acreditando estarem imitando Jesus. Para celebrar sua memória, os cristãos costumavam se encontrar em seus túmulos. Em meados do século II, a carta sobre a “Paixão de Policarpo” deixou transparecer que a comunidade de cristãos havia recolhido os restos do corpo carbonizado de Policarpo e os depositado em um espaço que consideravam apropriado para que fossem realizadas celebrações alusivas ao seu martírio⁴⁵. Durante esses encontros, os cristãos, além de fazerem preces, também organizavam banquetes fúnebres, uma reminiscência da prática das religiões antigas de fazer oferendas aos mortos, antecipando o banquete celestial. Gradualmente, ritos especificamente cristãos deram novo significado a estas práticas e a Eucaristia passou a ser celebrada nesses túmulos, com o objetivo de lembrar que a morte de Jesus havia sido imitada pelos mártires. (Bozoky, 2005, n.p.).

O culto das relíquias surgiu, então, baseado no conceito de uma força (*virtus*) que se imaginava permanecer viva e ativa nos restos mortais corporais das pessoas socialmente consideradas santas. Essa *virtus* - aquela pela qual Jesus e os seus apóstolos haviam realizado “milagres” - revelava às sociedades da época o poder da divindade. A partir do século IV, os Pais da Igreja passaram a construir narrativas acerca dos milagres que teriam lugar nos túmulos das pessoas consideradas santas. Embora tal fenômeno religioso fosse considerado incompreensível para o imaginário social da época, como os mistérios da Trindade ou da Encarnação, acreditava-se que a divindade era a fonte última deste poder. Por volta de 396, Vitricius, bispo de Rouen, escreveu, na obra *Sobre o louvor dos santos*, que “o Espírito divino anima os santos no céu e seus corpos na terra. Seu sangue, mesmo após o martírio, permanece impregnado com o dom da divindade”. Por volta de 420, Agostinho de Hipona hesitou entre várias interpretações para explicar o poder miraculoso das relíquias. Ele imaginava que a própria divindade agia por meio dos

⁴⁵ “Desse modo, pudemos mais tarde recolher seus ossos, mais preciosos do que pedras preciosas e mais valiosos do que o ouro, para colocá-los em lugar conveniente. Quando possível, é aí que o Senhor nos permitirá reunir-nos, na alegria e contentamento, para celebrar o aniversário de seu martírio, em memória daqueles que combateram antes de nós, e para exercitar e preparar aqueles que deverão combater no futuro”. (Carta do Martírio de Policarpo, Capítulo XVIII, 2-3).

espíritos dos mártires como se eles ainda estivessem vivendo sua vida corporal no plano terreno, ou que intervinham por meio dos anjos (A Cidade De Deus, XXII, IX). (Bozoky, 2005, n.p.).

Havia também a evidência de uma crença de que o corpo, mesmo quando morto, retinha a marca da alma: assim, no imaginário social da época, o poder milagroso dos restos mortais das pessoas reputadas santas era entendido como derivado da “qualidade” da alma que os impregnava. Para a formulação desse imaginário, a crença na encarnação do “Salvador” e na ressurreição dos corpos após o Juízo Final foi fundamental. Cirilo de Jerusalém escreveu que “Cristo trouxe a ressurreição [...] para que se possa acreditar que há um poder enterrado nos corpos santos” (Catequeses, XVIII, 16). Da mesma forma, foi essa crença que permitiu a construção do imaginário social acerca da sublimação do corpo, considerado humilde durante sua vida terrena, mas glorioso na eternidade. (Bozoky, 2005, n.p.).

Para o imaginário social da época, entre os sinais que atestavam a *virtus* residente nos restos mortais das pessoas reputadas santas, um dos mais importantes era o estado incorrupto dos corpos, às vezes acompanhado de certos fenômenos que atestavam a continuidade da vida, tais como o crescimento dos cabelos, da barba, das unhas, e também o sangue fresco que fluía do corpo. Esses sinais tiveram uma posteridade considerável na literatura hagiográfica, e foram até mesmo evocados como provas para afirmar a santidade da pessoa em questão. No mesmo sentido, as narrativas sobre as visões acerca da luz sobrenatural que envolvia as aparições da divindade, dos anjos e das pessoas consideradas santas também indicava a presença das relíquias e revelava a *virtus* divina que as habitava. (Bozoky, 2005, n.p.).

Finalmente, imaginava-se que as almas das pessoas reputadas santas já estavam com a divindade, de onde poderiam interceder pelos vivos. Esse conceito de “comunhão de santos”, que atenua a separação entre os vivos e os mortos, também deve ser levado em conta na compreensão do culto das relíquias. Os lugares nos quais os corpos eram mantidos foram considerados como locais de mediação, *loca sancta*, ligando a terra e o céu, o corpo e a alma. Os cristãos frequentavam esses espaços para solicitar os favores das pessoas consideradas santas, acreditando que poderiam entrar em uma relação direta com elas. Estes lugares eram, antes de tudo, os túmulos dos mártires, encimados por edifícios onde o culto era realizado. Eles estavam localizados além das muralhas das cidades, na área do cemitério. Muitos desses lugares tornaram-se santuários de peregrinação, numerosos na parte oriental do Império Romano, onde a implantação do

Cristianismo foi mais precoce e ampla. Fragmentos de relíquias eram então depositados nas igrejas construídas no interior das cidades. A partir do século VI, o depósito de relíquias em altares tornou-se prática generalizada e, no século VIII, havia se tornado hábito geral. (Bozoky, 2005, n.p.).

Philippe Cordez afirma, no artigo *Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age - Le témoignage des authentiques et des inventaires*, que foi a partir de restos de pó, pedaços de ossos ou tecidos que a sociedade medieval escolheu muitos de seus objetos considerados sagrados, tratados como representantes dos poderes da divindade. Para o autor, o fenômeno social das relíquias, que nos dias atuais pode parecer exótico, é um campo ideal de estudos sobre os mecanismos da fabricação de objetos sociais e da forma como eles funcionavam. Os objetos em si não possuem significado e toda a sua representação é oriunda da cultura na qual estão inseridos. Os objetos materiais só adquirem significado quando apreendidos em um determinado sistema de ideias, o que, em última análise, determina a sua instrumentalização social. (Cordez, 2006, p. 33).

A sacralidade das relíquias foi construída por meio de um conjunto de instrumentos materiais, performativos e textuais. A sociedade medieval encenou assim, para si mesma, uma reificação das pessoas consideradas santas que se acreditava como sujeitos dotados da vontade de proteger suas comunidades. Nessa operação, os corpos dessas pessoas tornaram-se objetos sagrados, relíquias que eram manipuladas e mobilizadas a partir de questões sociais. Como resultado, um poder sobrenatural foi instituído socialmente sobre um objeto inanimado, que passou a ser apresentado e reconhecido por aquela sociedade como algo de origem divina, uma inversão que define a própria categoria do objeto sagrado e da sua função na sociedade antiga e medieval. (Cordez, 2006, p. 34).

Como intermediários entre as relíquias e a sociedade medieval, os múltiplos textos e imagens que as trouxeram à existência fornecem aos historiadores seus materiais básicos para pesquisas. Seus recipientes, os relicários, e as imagens por meio das quais as relíquias eram exibidas, são o tipo mais comum de evidências. Como a eficácia social das relíquias foi questionada, estes objetos adquiriram um valor próprio, ocupando espaços em museus e atraindo a atenção dos historiadores da História da Arte. Entre as produções escritas, os textos hagiográficos especificavam a identidade das pessoas reputadas santas, enquanto relatos sobre transladações e milagres objetivavam construir a autenticidade das relíquias, demonstrando sua eficácia. Os textos litúrgicos apresentavam os rituais em que tais objetos materiais considerados sagrados estavam inseridos. Não obstante, os textos

mais difundidos e considerados os mais importantes eram as autenticações e os inventários. (Cordez, 2006, p. 34).

Philippe Cordez adverte, no entanto, que há uma falta de interesse entre os historiadores das coleções pelas relíquias. Segundo o autor, provavelmente porque, apesar de sua importância durante a Idade Média, a atração que um dia exerceram sobre os pesquisadores deixou de existir, particularmente em função do interesse pelos grandes objetos de arte. Os raros estudos sobre coleções medievais as reduzem ao renascimento de um mercado de arte, remanescente do modelo antigo, e ignoram as relíquias. No entanto, para o autor, as relíquias podem ser consideradas as coleções medievais por excelência, como conjuntos de objetos selecionados voluntariamente de acordo com o sistema social no qual estavam inseridas. Por fim, o autor sugere que um estudo sistemático das coleções de relíquias, que ainda está por ser feito, pode, no entanto, esclarecer muitas questões acerca de suas origens. (Cordez, 2006, p. 35).

André Vauchez afirma, no artigo intitulado *Du culte des reliques à celui du précieux sang*, que a importância atribuída às relíquias de Jesus, de Maria e das pessoas socialmente consideradas santas é uma das características fundamentais da sociedade medieval. As relíquias e os Evangelhos eram utilizados nos rituais de juramento, sobretudo em situações nas quais alguém tinha que se justificar diante de acusações graves. As relíquias também eram levadas em procissão pelas cidades, quando o inimigo ou uma epidemia se aproximavam. Ademais, o autor destaca que a ocasião da ostentação de relíquias e as peregrinações aos túmulos das pessoas reputadas santas favoreciam ao recolhimento de presentes junto aos cristãos, sem os quais as catedrais e os santuários da cristandade não poderiam ter sido construídos. Portanto, pode-se dizer que, até o século XII, o culto das pessoas consideradas santas era, em grande parte, semelhante ao das relíquias. (Vauchez, 2008, p. 82).

Ainda segundo André Vauchez, seu objetivo, ao desenvolver sua pesquisa, é o de situar o poder atribuído às relíquias no contexto religioso da sociedade medieval. Para o autor, a crença na virtude das relíquias remonta aos primeiros séculos do Cristianismo e desenvolveu-se em paralelo com o culto realizado em homenagem aos mártires. Para os primeiros cristãos, o exemplo deixado pelos mártires atestava neles a presença de um elemento divino. No imaginário social da época, os corpos dos mártires preservavam, após a sua morte, o vestígio do poder sobrenatural que os estimulava a suportar o suplício até o fim, tornando-os semelhantes a Jesus. Assim, a partir do século III, tornou-se costume prestar homenagens aos restos mortais dos mártires, seja o corpo inteiro, a cabeça

ou os lençóis manchados com seu sangue. Quando o culto cristão foi oficialmente reconhecido pelo Império Romano no século IV, memoriais foram construídos em honra às pessoas reputadas santas nos locais de seu sepultamento ou perto deles, seguidos, em vários lugares, por basílicas destinadas a proteger as suas relíquias e a estimular a devoção a elas. No imaginário social da época, os túmulos das pessoas consideradas santas e as igrejas a elas dedicadas constituíam pontos de contato com o sobrenatural e as cidades que possuíam as relíquias beneficiavam-se com elas, seja do ponto de vista político, seja sob o aspecto econômico. (Vauchez, 2008, p. 82-83).

Foi nesse contexto que os bispos de Roma basearam a sua reivindicação da primazia da igreja romana sobre as demais igrejas, ao alegarem que Roma abrigava os corpos dos apóstolos Pedro e Paulo. O clero de Constantinopla e as autoridades imperiais em Bizâncio reagiram concentrando na nova capital do Império as relíquias de outras pessoas reputadas santas, tais como André, Lucas, Timóteo, Focas e o profeta Samuel, cujos restos mortais foram conduzidos em procissão desde Jerusalém até as margens do Bósforo. Contudo, geralmente, qualquer cidade do mundo romano, seja no Oriente ou no Ocidente, que possuía o corpo de uma ou mais pessoas consideradas santas, acreditava ser “purificada” pelo sangue derramado pelos mártires. No imaginário social da época, quanto mais relíquias se pudesse acumular em um determinado lugar, mais se proliferava o sentimento de proteção contra todo tipo de adversidade. Tratava-se da construção social de um tipo de “escudo espiritual”, cuja eficácia ninguém duvidava. (Vauchez, 2008, p. 82-83).

Outro fenômeno, combinado com o anterior, deu ao culto das relíquias um lugar central, que não possuía inicialmente, no Cristianismo. A relevância social das relíquias aumentou consideravelmente a partir do momento em que o Cristianismo se espalhou pelo campo e, sobretudo, a partir do momento em que foi adotado pelas populações germânicas alheias às tradições culturais da sociedade romana. Ao não compreenderem o dogma e o discurso teológico do clero, os “bárbaros” favoreceram as manifestações sensíveis da sua nova divindade e das pessoas reputadas santas, cujo poder espiritual atestavam por meio das vitórias militares e dos relatos sobre os “milagres” de seus seguidores, adotando ainda o culto das relíquias, consideradas por eles como um tipo de amuleto ou talismã. A virtude que emanava das relíquias era considerada por essas sociedades como uma força imanente, a qual entendiam que não era necessário compreender a sua origem. A conexão com a crença cristã foi assegurada pelo clero, que estabeleceu uma relação causal entre os relatos de milagres que ocorriam nos túmulos das

peessoas consideradas santas e os supostos méritos de seus autores, atestados pelas hagiografias. (Vauchez, 2008, p. 83-84).

O autor Philippe George afirma, no artigo *Le trésor d'église, inspireur et révélateur de conscience historique*, que as relíquias das pessoas socialmente consideradas santas eram o que ele classifica como um quarto poder. O “quarto poder” refere-se em geral aos meios de divulgação de informações e, em um sentido mais amplo, aos *meios de comunicação*. Segundo o autor, a influência das relíquias na sociedade medieval pode ser comparada com a onipresença, ou mesmo a primazia, da circulação de informações nos dias atuais. É possível considerar o papel mediador das relíquias, a sua função “midiática” e a sua inserção em todos os níveis da vida social, sem negligenciar, no entanto, a sua participação como intercessoras reconhecidas às pessoas reputadas santas. As relíquias eram usadas em cerimônias que influenciavam a “opinião pública”, mas também desempenhavam uma função basilar na vida cotidiana da sociedade medieval. Esses objetos eram instrumentos de comunicação e “mídia”, ainda que fossem considerados, acima de tudo, “condutores para a vida eterna”. (George, 2010, p. 1). O autor acrescenta ainda que, na Idade Média, a questão da veracidade e autenticidade das relíquias estava no centro de muitos debates. (George, 2010, p. 2).

A relíquia “verdadeira” era oposta à “falsa”, sendo esta última resultante de uma intenção de adulterar. Philippe George adverte, no entanto, que nem sempre devemos levar em conta a premeditação, uma vez que a identificação precisa das relíquias era bastante complexa. A relíquia “autêntica” era oposta à relíquia “não oficial”, essa última não sendo reconhecida pelas autoridades religiosas oficiais. Dessa forma, uma “falsa” relíquia poderia ser “autêntica”. A expressão “relíquias apócrifas” era um termo frequentemente utilizado para se referir àquelas, cuja autenticidade não era reconhecida pela Igreja. Havia também outras relíquias que eram conhecidas como “falsas”, mas que obtiveram o reconhecimento das autoridades eclesiásticas, adquirindo todas as garantias oficiais. (George, 2010, p. 2).

Para Philippe George, o uso do termo “autêntico” é ambíguo, tanto em relação às relíquias, quanto para designar o documento escrito que as identificavam. Os textos “autênticos” eram inscrições feitas em vários tipos de suportes materiais distintos, como pergaminhos, papiro, papel, metal, pedra e etc., identificando a relíquia, sobretudo pelo nome da pessoa socialmente considerada santa a qual pertencia, autenticando-a e/ou autorizando ou não sua veneração pública. Em outras palavras, uma relíquia autêntica não era necessariamente uma autêntica relíquia. Assim, poderia haver um identificador

autêntico para a relíquia, como o nome da pessoa considerada santa, enquanto a relíquia era falsa. Os textos reputados “autênticos” eram copiados ao longo dos séculos e é possível que houvesse “duplos” autênticos: o antigo autêntico era copiado ou transcrito por um novo que estava associado a ele. Dependendo do número de pessoas consideradas santas inscritas nos textos, também é possível estabelecer uma distinção entre autenticações individuais ou coletivas. A transformação da escrita e da lei teve influência na forma como as relíquias eram identificadas. A partir de menções coletadas em tempos antigos, a redação expandiu-se e, na forma de carta, passou a mencionar as circunstâncias da descoberta ou da doação das relíquias, ou seja, foram inseridas mais informações sobre as pessoas reputadas santas, bem como sobre as testemunhas de sua santidade. (George, 2010, p. 2-3).

Ainda segundo Philippe George, os aspectos teológicos e dogmáticos não dizem respeito diretamente ao historiador, que deve primeiro considerar as implicações sociológicas do fenômeno social da veneração das relíquias. O que é uma relíquia? A palavra refere-se a restos mortais. Na linguagem eclesiástica, ela identifica-se com os restos mortais de Jesus, das pessoas socialmente consideradas santas e, por extensão, com os objetos sacralizados pelo seu contato. O autor recomenda que a natureza desse objeto seja bem definida. As relíquias “corporais” e as relíquias “históricas” são duas categorias fundamentais. A primeira diz respeito aos ossos e ao sangue e a segunda, a todos os objetos ligados à memória de Jesus ou da pessoa reputada santa, tanto de sua história quanto de sua narrativa mítica: as roupas, os utensílios da vida cotidiana, os instrumentos de sua penitência, de seu cativeiro ou de sua tortura. Uma terceira categoria incluía as relíquias “representativas”, os objetos contidos nos relicários que, próximos às outras relíquias, poderiam adquirir a *virtus*: o túmulo, o linho deixado junto ao túmulo ou qualquer outro objeto. (George, 2010, p. 3).

O historiador Jean-Claude Schmitt desenvolveu uma pesquisa acerca da relação entre a veneração das imagens e o culto das relíquias no medievo na obra *O corpo das imagens: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média*. Segundo o autor, atualmente os historiadores relacionam questões suscitadas pelas imagens e pelas relíquias ao estudo das crenças do Cristianismo na Idade Média. No entanto, Jean-Claude Schmitt adverte que nem sempre pode ser estabelecida a relação entre as relíquias e as imagens. Existem imagens sem relíquias, como os vitrais, enquanto há outras imagens que desempenham funções de culto, tais como as estátuas-relicário. As relíquias e as imagens possuem

histórias distintas, mas que se cruzam em dados momentos, participando conjuntamente de uma história mais ampla dos objetos considerados sagrados. (Schmitt, 2007, p. 280).

Jean-Claude Schmitt procura demonstrar que não há uma continuidade entre todos esses objetos que estão inseridos em uma multiplicidade de relações “entre o humano e o divino, o criado e o fabricado, o figurado e o abstrato, o morto e o vivo, o visível e o invisível”. Segundo o autor, é num contexto mais amplo e teórico que ele objetiva questionar diferenças, semelhanças e relações entre as relíquias e as imagens, identificadas como formas de visualização do sagrado. (Schmitt, 2007, p. 281).

A legitimidade das relíquias das pessoas socialmente consideradas santas estava relacionada com a corporeidade e historicidade de Jesus. No imaginário social da época, tais pessoas eram classificadas como o “templo” de Jesus, o que justificava o culto de seus restos corporais. A memória dessas pessoas era preservada pelas suas relíquias, porque testemunhavam a vitória de Jesus sobre a morte. Essa relação entre as pessoas consideradas santas e Jesus, mais precisamente entre seus corpos e o corpo de Jesus, era demonstrada nos altares, que continham as relíquias sobre as quais era celebrada a Eucaristia. Ademais, acima ou abaixo dos altares também eram expostos os relicários e as estátuas-relicários. As hóstias consagradas também representavam as relíquias do “sacrifício da missa”. Para Jean-Claude Schmitt, a relação entre relíquia, Eucaristia e imagem apresentava uma circularidade ininterrupta, quaisquer que fossem as diferenças existentes entre esses objetos considerados sagrados. (Schmitt, 2007, p. 285).

De acordo com o autor Andrea Nicolotti, no texto intitulado *Doni e controdoni nel culto delle reliquie*, o culto às relíquias cristãs pode ser interpretado como a expressão do desejo de perpetuar a memória de pessoas consideradas santas e de estimular a sua veneração. Esse culto, que foi inicialmente dedicado aos restos mortais dos mártires e de certos personagens bíblicos, estendeu-se, posteriormente, aos corpos de todas as pessoas reputadas santas e a objetos materiais que eventualmente haviam entrado em contato com elas. Nos primeiros séculos da religião cristã, a veneração das relíquias era realizada geralmente nos cemitérios, onde eram conservadas. Contudo, com o passar do tempo e com a expansão do Cristianismo, esse antigo costume passou a ser acompanhado pelo hábito de movê-las de sua localização original para colocá-las em outros santuários, com a finalidade de alcançar um maior número de pessoas. O movimento das relíquias, conhecido como transladação, também foi estimulado pela crença de que a proximidade física com elas produziria efeitos benéficos para as pessoas e para a região circundante. Acreditava-se, por exemplo, que as relíquias protegeriam uma cidade contra desastres

naturais e contra o cerco do inimigo e pensava-se que a sua presença poderia provocar curas, conversões, milagres, visões e a libertação de prisioneiros. A posse de relíquias tornou-se imprescindível, quando o costume de depositar os restos mortais de uma pessoa considerada santa em cada altar da igreja se generalizou entre os séculos III e IV. A presença das relíquias no altar era uma forma tangível de posse do espaço consagrado pela pessoa reputada santa. Consequentemente, em tempos de crescimento demográfico e expansão religiosa, a construção de novas igrejas criou uma grande demanda por relíquias, o que favoreceu ao crescimento proporcional da oferta. No Ocidente, por exemplo, a busca por relíquias atingiu seu apogeu entre meados dos séculos VIII e IX em virtude da expansão carolíngia em direção ao norte e ao leste da Europa. (Nicolotti, 2017, p. 401-402).

Para Andrea Nicolotti é interessante considerar ainda que as relíquias, quando observadas fora de um contexto muito específico de crenças religiosas, são, por si mesmas, geralmente, objetos sem nenhum valor discernível ou de uso prático. No contexto religioso, no entanto, as relíquias assumem as características de *semióforos*⁴⁶, objetos que trazem em si um significado ligado a algo invisível e incomensurável que, no imaginário social em questão, são percebidos como possuidores de um valor tangível. O valor atribuído a uma relíquia, contudo, não era espontâneo: algumas relíquias eram consideradas mais valiosas do que outras, e era comum que algumas fossem consideradas totalmente, ou quase totalmente, sem valor. A valorização de uma relíquia dependia de uma série de fatores: o seu tipo, a sua integridade, a sua história, a consideração social atribuída à pessoa a quem estava relacionada e a promoção feita pelas autoridades eclesiásticas e civis. Entretanto, é interessante salientar que o julgamento de valor de uma relíquia nem sempre permanecia o mesmo: a admiração por elas poderia diminuir com o tempo, caso não fosse continuamente renovada por meio de celebrações públicas como uma transladação, uma redescoberta ou alguma narrativa acerca de um “milagre”. Quando uma relíquia não atraía mais a atenção dos cristãos para si mesma, tornava-se quase indistinguível de qualquer outro objeto comum. (Nicolotti, 2017, p. 402).

⁴⁶ De acordo com Krzysztof Pomian, no verbete intitulado *Coleção*, semióforos seriam objetos materiais que não teriam utilidade prática, mas que representariam simbolicamente o invisível, sendo, portanto, portadores de um significado. O significado de um semióforo é revelado quando esse se torna visível. Dessa forma, o autor conclui que a celebração eleva o grau de plenitude de um semióforo e que a sua utilidade e o seu significado são, simultaneamente, excludentes, ou seja, quanto maior o significado simbólico de um objeto, menor será a sua utilidade prática. O inverso também se aplica. (Pomian, 1984, p. 71-72).

Andrea Nicolotti acrescenta ainda que, pelo menos até o século VIII, os textos cristãos latinos utilizavam os termos *pignora*, *dona* e *munera* como substitutos metonímicos das relíquias. Estas expressões, que também se encontravam na linguagem jurídico-econômica e conotavam as áreas semânticas de intercâmbio e sacrifício, eram atestadas no léxico *soteriológico*⁴⁷ do Cristianismo latino. (Nicolotti, 2017, p. 402-403).

O uso do termo *pignus* teria sido influenciado pelas tradições romanas a respeito da expressão *pignora imperii*⁴⁸, que garantia o poder de Roma e que, assim como os restos mortais das pessoas consideradas santas, desempenhava uma função apotropaica para o local que os abrigava, em benefício dos adoradores individuais e da comunidade em geral. No imaginário social cristão, as relíquias eram consideradas presentes, mas também promessas e repositórios da “salvação” futura que se realizaria por meio da ressurreição dos corpos. (Nicolotti, 2017, p. 403).

Desse modo, no estudo sobre as relíquias, a reflexão sobre o conceito de *dádiva* desenvolvido por Marcel Mauss na obra *Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas em Sociologia e Antropologia* é, segundo Andrea Nicolotti, bastante pertinente. Marcel Mauss argumentou que, na maioria das sociedades antigas ou pré-modernas a dádiva, aparentemente livre, gratuita e desinteressada, na realidade obedecia a uma lógica coercitiva prevista por um código de conduta social compartilhado que obrigava a dar, receber e a retribuir. Deixar de cumprir uma dessas três etapas provocava uma ruptura nas relações sociais ou a perda do próprio prestígio diante da comunidade ao redor⁴⁹. A relíquia, considerada um presente da divindade, seguia as

⁴⁷ Referente à doutrina teológica cristã da salvação.

⁴⁸ De acordo com Raf Praet, no artigo *Re-anchoring Rome's Protection in Constantinople: the pignora imperii in Late Antiquity and Byzantium*, os *pignora imperii* eram um grupo de talismãs ou totens que funcionavam como garantidores da sobrevivência da comunidade que os abrigava, ou seja, a cidade de Roma e o Império Romano. No início do século V, o gramático Servius compilou uma lista canônica de sete *pignora*. Até o momento, os estudos históricos não submeteram o conceito de *pignora imperii* a uma teorização e definição formal. Portanto, qualquer análise dos *pignora* como um grupo ou conceito deve, inevitavelmente, iniciar com uma definição do que era considerado um *pignus imperii* no final da Antiguidade. Nesse sentido, Raf Praet recorre à lista canônica de sete *pignora* compilada pelo gramático *Maurus Servius Honoratus*, na obra *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii: Vol. II Aeneidos librorum VI-VII commentarii*: a pedra da Mãe dos Deuses, a carruagem de terracota dos Veientinos, as cinzas de Orestes, o cetro de Príamo, o véu de Iliona, o paládio e a *ancilia* (antigos escudos de bronze em formato oval). (Praet, 2016, p. 277-278). Raf Praet adverte, no entanto, que os *pignora* apareceram como um grupo disperso de talismãs na Antiguidade, e o relato do cânone de Servius parece mais um ato restritivo, servindo aos seus próprios interesses, do que a descrição de uma realidade religiosa da Antiguidade. (Praet, 2016, p. 301).

⁴⁹ De acordo com Marcel Mauss, no *sistema de prestações totais*, o ato de aceitar uma dádiva de alguém significa aceitar também uma parte da sua essência espiritual. Conservar essa dádiva é um ato perigoso e mortal, porque a dádiva ofertada possui um poder mágico e religioso sobre a divindade. (Mauss, 2008, p. 66). Por outro lado, ainda segundo o autor, a recusa em dar uma dádiva significa um ato de declaração de guerra contra a divindade. Seria recusar a aliança e a comunhão. (Mauss, 2008, p. 64). Ademais, um dos

mesmas características: havia uma obrigação de ser aceita, o que, por sua vez, provocava uma reação de reciprocidade necessária por parte dos cristãos que participavam dos seus pretensos benefícios. Desta forma, as ofertas votivas deixadas ao lado das relíquias eram presentes, mas também contraofertas, ratificando uma troca simbólica entre a sociedade dos vivos e a sociedade dos mortos. Se, por um lado, os *pignora* e *munera* também eram presentes que, no imaginário social da época, garantiam a proteção para aqueles que os preservavam, por outro lado, a reverência concedida a eles sob a forma de outros presentes deve ser compreendida como uma restituição, como um resgate necessário, pago para assegurar os seus benefícios. (Nicolotti, 2017, p. 403).

O historiador Nico Tonti afirma, no artigo *Frammenti sospesi tra cielo e terra - La disciplina delle reliquie tra diritto canonico e diritti secolari*, que as relíquias das pessoas reputadas santas sempre foram interpretadas, pela aristocracia eclesiástica, como mediadoras das benesses divinas e seu culto pode ser interpretado como uma das formas mais antigas de manifestação da devoção popular. Em suas análises, o autor procura abordar as especificidades da transformação na regulamentação sobre o tema das relíquias na experiência jurídica da Igreja. (Tonti, 2020, p. 111-112).

Para Nico Tonti, o trabalho de reconstrução histórica da legislação sobre o culto e a autenticidade das relíquias é bastante desafiador, uma vez que, pelo menos até o século XVIII, tal conjunto de leis era caracterizado pela falta de organização sistemática. Inexplicavelmente, segundo o autor, apesar da devoção dos cristãos em relação às relíquias ostentar uma história de longa duração, tal culto sempre permaneceu à margem dos interesses dos legisladores da Igreja. (Tonti, 2020, p. 112-113).

O primeiro documento legislativo sobre o tema das relíquias foi uma *Constitutio* de 26 de fevereiro de 386, na qual os imperadores romanos Graciano, Valentiniano e Teodósio instituíram uma proibição sobre a transferência de restos mortais para um outro lugar que não fosse o de sepultamento original, impedindo ainda o desmembramento dos corpos dos mártires, evitando que se fizesse deles mercadorias. (Tonti, 2020, p. 113).

Uma outra vertente da legislação indicada por Nico Tonti é aquela que emerge da análise do cânon *Item Placuit*, definido pelo Concílio de Cartago em 411. O documento previa a obrigação de depositar os restos mortais dos mártires na base do altar sobre o

elementos fundamentais do *sistema de prestações totais* é a obrigação de retribuir, uma vez que, ao não fazê-lo, a divindade corre o risco de perder o prestígio, de perder a alma: é a face, a máscara, o direito de encarnar um espírito, de usar um brasão, um totem, é a *persona*, que são postos em disputa, que se perdem no *potlatch*, no sistema das dádivas. (Mauss, 2008, p. 116-121).

qual a eucaristia era realizada, enfatizando o processo de assimilação entre o culto das relíquias e o rito eucarístico que começou no início do Cristianismo e que culminou alguns séculos depois com a exaltação dos fragmentos considerados sagrados no contexto da legislação carolíngia. (Tonti, 2020, p. 113).

Do ponto de vista jurídico, é interessante ressaltar que a redescoberta do cânon cartaginês durante o reinado de Carlos Magno provocou a sua vinculação ao processo de construção de edifícios de culto, o que impulsionou a busca por restos mortais de pessoas consideradas santas. De acordo com a disposição conciliar, a ausência de relíquias debaixo da mesa eucarística era considerada *contra legem* na época. (Tonti, 2020, p. 114).

A multiplicação das relíquias tornou-se, com o tempo, bastante comum em todo o Ocidente cristão. Contudo, como seu processo de autenticação nunca foi regulamentado, muitas relíquias atribuídas à mesma pessoa reputada santa foram cultuadas simultaneamente, como, por exemplo, as duas cabeças atribuídas a João Batista veneradas em Constantinopla, às quais se acrescentou uma terceira cabeça que teria sido encontrada em Saint-Jean-d'Angely, na França, no final do século IX. (Tonti, 2020, p. 114).

De acordo com Nico Tonti, durante toda a Alta Idade Média, as igrejas, os mosteiros e os santuários, assim como integrantes das aristocracias laica e eclesiástica, competiam entre si para aumentar suas respectivas coleções de relíquias. Tais ações estimulavam as trocas, o comércio e a compra e venda, o que fazia com que as relíquias adquirissem uma dupla característica: uma espiritual e uma política. (Tonti, 2020, p. 114). Esse fenômeno social tornou-se mais comum no século IX, o que provocou uma reação da Igreja para tentar coibir a prática difundida do comércio de restos mortais considerados sagrados. Assim, o Concílio de Pavia foi convocado por volta de 855, no qual ficou decidido que os monges ou os clérigos que atuavam nos processos de trocas e comercialização de relíquias com o objetivo de enganar os cristãos deveriam ser conduzidos até as autoridades eclesiásticas para serem submetidos a um escrutínio. (Tonti, 2020, p. 115).

O contexto descrito acima deixa transparecer que o desenvolvimento da circulação de relíquias esteve diretamente associado com a expansão do Cristianismo. A construção de novos templos requeria, como vimos, a aquisição de *res sacrae* relacionadas com a vida das pessoas consideradas santas. A criatividade presente na sociedade da época permitiu a criação de uma solução dupla para garantir que as normas do Concílio cartaginês fossem respeitadas. A primeira solução, considerada ilícita, foi a falsificação das relíquias, ato criminoso punido pela Igreja, porque causava confusão entre os cristãos,

solapando a credibilidade da instituição eclesiástica. A segunda solução, embora também considerada formalmente ilícita, era bastante tolerada e pode ser resumida na prática de *furta sacra*. (Tonti, 2020, p. 115).

Para Nico Tonti, a partir da *Constitutio* de 386, a frequência com que foram reiteradas as proibições ao tráfico de relíquias indica que tais interdições eram consideravelmente ignoradas. De acordo com o autor, é necessário destacar outra questão que deve ser levada em conta na análise das *furta sacra*, ou seja, a separação entre a dimensão legal do ato e o valor moral de tal conduta. As pessoas que empreendiam atos de transladação de relíquias estavam cientes da sua natureza ilícita, mas, de acordo com o imaginário social da época, acreditavam que essa ação se justificava por um motivo nobre e até mesmo religioso. Nesse sentido, era comum o uso do termo *laudabile furtum*, no qual as pessoas responsáveis pelas transladações citavam motivações relacionadas ao texto bíblico e, mais especificamente, ao Antigo Testamento, no qual certos personagens proeminentes teriam atuado de forma astuciosa. (Tonti, 2020, p. 116).

Os textos hagiográficos da época descrevem pessoas que se dedicavam ao furto de relíquias, transferindo-as de um lugar para outro, como cristãos que raramente eram estigmatizados. O furto de relíquias, se tivesse uma justificativa considerada digna, não era interpretado como uma violação das leis mosaicas ou um dano praticado contra a comunidade, mas, ao contrário, era descrito como o exemplo de um comportamento cristão considerado justo. Nico Tonti observa ainda que é interessante notar que uma relíquia furtada tinha um valor social maior, pois dificilmente poderia ser classificada como inautêntica, ao passo que as relíquias doadas ou adquiridas geralmente apresentavam maiores riscos de fraude. (Tonti, 2020, p. 116-117).

A pesquisadora Giovanna Casagrande afirma, no artigo *Il culto delle reliquie nel Medioevo*, que, por volta do século XI, ou seja, antes da Primeira Cruzada (1096-1099), o monge Radulphus Glaber descreve um contexto de intensa movimentação social, em que peregrinos de todas as origens se deslocavam em direção à chamada “Terra Santa”. Nessa conjuntura, as relíquias eram encontradas em várias partes da França e seu culto atraía muitas pessoas. As Cruzadas, segundo a autora, aumentaram o fluxo de pessoas do Ocidente para o Oriente e o influxo de relíquias na direção oposta. (Casagrande, 2012, p. 2).

No âmbito do culto das relíquias, qualquer coisa poderia acontecer: que fossem furtadas, redescobertas, inventadas, alteradas ou multiplicadas. Ademais, era, segundo Giovanna Casagrande, relativamente complexo o processo de distinção entre a devoção,

por um lado, e a fraude ou interesses concretos e materiais deliberados, por outro. Todavia, a sociedade da época estava bem-disposta a venerar as relíquias consideradas autênticas, ainda que não importasse muito o quanto e se tais relíquias eram verdadeiras ou falsas. (Casagrande, 2012, p. 2).

De acordo com Giovanna Casagrande, todo o período medieval foi permeado pela busca por relíquias. Trata-se de um fenômeno inequívoco que respondia às necessidades do que pode ser classificado como “religiosidade popular”⁵⁰. Aquela era uma religiosidade totalmente independente do *status* social, mas que afetava a todos, ricos e pobres, poderosos ou não. Havia, portanto, um conjunto de crenças e suas manifestações, que se expressavam na concretude da materialidade dos atos de tocar e ver. Havia uma sociedade disposta a acreditar, o que fazia com que a autenticidade das relíquias fosse relegada a um segundo plano. A sociedade medieval vivia sob os desígnios de sua divindade e estava imersa na dimensão sobrenatural. Analisar a sociedade medieval significa lidar com uma visão de crença particularmente sincera e, até certo ponto, quase inquestionável. O culto das relíquias é uma das grandes expressões de tal crença. (Casagrande, 2012, p. 2-3).

O imaginário social medieval era caracterizado pela presença do sobrenatural e pela ideia da intervenção constante da divindade. O mal, as forças malévolas e o inferno eram bastante temidos e, para combatê-los, a sociedade medieval recorria ao culto das pessoas consideradas santas, cujas relíquias, verdadeiras ou não, se tornaram objetos de veneração, necessários também para a consagração dos altares. (Casagrande, 2012, p. 3)

O culto às pessoas reputadas santas e suas relíquias não surgiu na Idade Média. Essas questões religiosas já estavam sendo discutidas no tempo de Jerônimo, que interveio, afirmando que “não adoramos as relíquias dos mártires... honramo-las, mas adoramos Aquele de quem são testemunhas” (Epístola 109). Contudo, foi na Idade Média

⁵⁰ Oronzo Giordano define religiosidade popular como manifestações religiosas de massa, na obra *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. (Giordano, 1983, p. 9). Segundo o autor, a fisiologia da religiosidade popular apresenta uma estrutura complexa e variada, com formas expressivas ora de simplicidade linear, ora de contradições inesperadas. A própria expressão religiosidade popular carece de um significado unívoco, de um conteúdo preciso, e nem sempre é aceita e compartilhada pacificamente pelos estudiosos. (Giordano, 1983, p. 10-11). José Sánchez Herrero afirma, no artigo *La Religiosidad popular cristiana medieval*, que o termo “popular” está vinculado à noção de “povo”, que não se opõe aos ricos, aos intelectuais ou aos governantes, mas considera ainda as pessoas comuns, simples, ou seja, aquelas esquecidas pela elite. Segundo o autor, a “religiosidade”, e suas manifestações entre as pessoas, está vinculada a tudo o que se relaciona com a divindade, com o transcendental e com o além. Estes aspectos não se apresentavam como um discurso intelectual sobre a divindade, mas como algo que afetava as pessoas em termos de sua concepção de vida após a morte: para o imaginário social da época, uma boa vida após a morte dependia de um conjunto de crenças e os atos morais os quais as pessoas deveriam adotar. (Herrero, 2006, p. 466).

que esse culto se desenvolveu. Os períodos carolíngio e otomano (séculos VIII ao XI) e o desenvolvimento das fundações monásticas aumentaram sua busca e difusão. (Casagrande, 2012, p. 3). Para Giovanna Casagrande, as relíquias não apenas se tornaram o foco da devoção popular, mas também conferiram prestígio e poder político às cidades que as abrigavam. (Casagrande, 2012, p. 4).

Francesco Veronese e Giulia Zornetta afirmam, no artigo *Holiness on the Move: Relic Translations and the Affirmation of Authority on the Italian Edge of the Carolingian World*, que, no século IX, o tráfico das relíquias das pessoas consideradas santas e a participação das autoridades públicas no processo de transladação já tinham uma longa história. Segundo os autores, desde meados do século IV, os imperadores começaram a transferir as relíquias dos apóstolos para Constantinopla, a fim de constituí-la como capital cristã. Essas ações continuaram em várias comunidades pós-romanas⁵¹. (Veronese; Zornetta, 2021, p. 54).

Mais tarde, no século VIII, Carlos Magno passou a regulamentar todos os assuntos relativos ao culto das pessoas reputadas santas e seus restos mortais. Somente as pessoas pertencentes a um passado distante e reconhecidas por seus martírios ou por uma vida considerada virtuosa eram admitidas. Como consequência, houve um aumento significativo na produção de textos hagiográficos, que serviram como principal meio para garantir a antiguidade de uma relíquia. Nesse processo, novos textos foram redigidos e antigos, reescritos. A realocação de relíquias também foi regulamentada. O Concílio de Mainz, realizado em 813, estabeleceu que as transladações só poderiam ser feitas com o consentimento do governante e/ou de uma assembleia de bispos. Um novo gênero de Hagiografia, as transladações, foi desenvolvido, a fim de confirmar que as relíquias haviam sido removidas de acordo com as regras carolíngias. (Veronese; Zornetta, 2021, p. 55).

Ainda de acordo com Francesco Veronese e Giulia Zornetta, simultaneamente, também surgiram relatos de transladações ilegais. A *História da Transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro* de Eginhard, escrita em 830-831, teve uma participação fundamental no desenvolvimento das *furta sacra*. No texto de Eginhard,

⁵¹ Em 725, o rei Liutprand transferiu o corpo de Agostinho de Hipona da Sardenha para sua capital em Pavia e o sepultou na igreja de San Pietro em Ciel d'Oro. Durante este período, a transladação das relíquias de Agostinho de Hipona foi concebida como uma ação importante em termos de sua participação tanto na legitimação quanto na consolidação da autoridade pública do rei. As relíquias e suas instalações em novas localidades foram fundamentais para a legitimação dos mosteiros estabelecidos no século VIII por reis e grupos aristocráticos do reino Lombardo. (Veronese; Zornetta, 2021, p. 54).

a decisão de transportar as relíquias foi atribuída à divindade e às próprias pessoas reputadas santas, cuja autoridade era considerada maior do que a de qualquer governante. Assim, no período carolíngio, tanto as práticas quanto as narrativas sobre a transladação das relíquias foram reformuladas. (Veronese; Zornetta, 2021, p. 55).

Essas escolhas e acontecimentos afetaram também áreas das periferias do reino carolíngio. Segundo Francesco Veronese e Giulia Zornetta, por volta dos mesmos anos em que a *História da Transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro* de Eginhard foi escrita, a posse do corpo do evangelista Marcos foi reivindicada pelos duques de Veneza, e em Benevento a *Translatio sanctorum Ianuarii, Festi et Desiderii* foi escrita sob a forma de uma narrativa de *furtum sacrum*. Em ambas as cidades, todas as tradições acima mencionadas, romana/bizantina tardia, lombarda, franca/carolíngia, contribuíram para remodelar a sociedade e a política. (Veronese; Zornetta, 2021, p. 55).

De acordo com Ángel Luis Molina Molina, no texto *El Culto a Las Reliquias y Las Peregrinaciones al Santuario de la Vera Cruz de Caravaca*, a Igreja reconhece três tipos básicos de culto: o da *latría*, da adoração, que é direcionado exclusivamente à divindade, o da *hiperdulia*, ou seja, a veneração máxima, que é prestada à Maria e o da *dulia*, da veneração prestada às pessoas socialmente consideradas santas. Segundo o autor, o culto das relíquias, considerado um aspecto fundamental da religiosidade popular na Idade Média e uma importante motivação para as peregrinações, enquadra-se nesta última categoria. No imaginário social da época, as relíquias eram a representação do favor divino que as pessoas reputadas santas desfrutaram durante a vida e, após a sua morte, seus restos mortais e os objetos que usaram adquiriam uma virtude taumatúrgica para os cristãos. (Molina, 2015, p. 10).

Entre as relíquias havia uma hierarquia: as mais apreciadas eram aquelas ligadas à Jesus, sobretudo as da Cruz Verdadeira (*lignum crucis*), o sudário e os pregos da “Paixão”. Das relíquias das pessoas consideradas santas, em primeiro lugar encontrava-se o seu corpo e logo a seguir os objetos pertencentes a elas, tais como utensílios, vestuário, manuscritos, e qualquer outro objeto que tenha estado em contato com elas em vida ou após a morte. (Molina, 2015, p. 10).

O óleo das lâmpadas acesas diante dos corpos das pessoas reputadas santas, as correntes com as quais os mártires haviam sido presos nas masmorras e outros objetos de tortura também eram considerados relíquias. Os lugares onde os mártires haviam vivido também eram tidos como relíquias e as basílicas eram frequentemente construídas sobre

tais locais, embora os espaços preferidos para a construção de templos fossem aqueles onde a morte dessas pessoas havia ocorrido. Ainda segundo Ángel Luis Molina Molina, o Código de Direito Canônico destaca que “a Igreja promove o verdadeiro e autêntico culto aos santos, por cujo exemplo os fiéis são edificados e por cuja intercessão são protegidos” (Cânon 1186). O texto afirma ainda que “a antiga tradição de colocar relíquias de mártires ou outros santos sob o altar fixo, segundo as normas litúrgicas, deve ser observada” (Cânon 1237, epígrafe 2). O Missal Romano confirma a validade em depositar as relíquias, mesmo que não sejam relativas aos mártires, sob o altar das igrejas. Contudo, a abordagem canônica do assunto requeria algumas condições a serem cumpridas, tais como: deveria se assegurar a autenticidade das relíquias, evitar a sua fragmentação excessiva, coibir a ação dos cristãos em coletar relíquias, evitar as fraudes, o comércio e os desvios das normas oficiais do culto. Por fim, a lei canônica define que é estritamente proibido alienar ou transferir permanentemente as relíquias ou imagens de grande devoção popular (Cânon 1190). (Molina, 2015, p. 11).

Ángel Luis Molina Molina acrescenta ainda, que o culto das relíquias remonta aos primeiros séculos do Cristianismo e era uma forma de devoção popular que se expandiu durante toda a Idade Média. As relíquias, ao materializarem a presença da pessoa considerada santa, ofereciam à sociedade medieval certas garantias de alguma proteção espiritual. (Molina, 2015, p. 11).

A prática da peregrinação foi outra característica constante da devoção popular desde os primeiros séculos do Cristianismo. Do ponto de vista religioso, as Cruzadas colocaram Jerusalém e a “Terra Santa” em contato com essa devoção. As relíquias trazidas do Oriente Próximo exerceram uma influência considerável em torno da narrativa sobre a vida do Jesus histórico. Ademais, no final da Idade Média, quase nenhuma ideia nova acerca dessa devoção foi desenvolvida. O que houve foi um aumento quantitativo do que já era conhecido sobre o assunto: o crescimento do número de peregrinações e a intensificação do culto das pessoas consideradas santas e suas relíquias. (Molina, 2015, p. 13).

A pesquisadora Maria Elvira Mocholí Martínez desenvolveu uma análise acerca dos relicários, objetos nos quais as relíquias eram depositadas. A autora afirma, no texto *El Cuerpo en la Imagen, la Imagen del Cuerpo: Reliquias y Relicarios*, que o conceito de imagem, na esfera cristã, foi definido como a reapresentação de um corpo considerado sagrado que estava, ao mesmo tempo, ausente. No entanto, no caso de relicários e relíquias, esta afirmação deve ser melhor definida. Com base no fato de serem imagens

antropomórficas, a singularidade dos relicários nesse conceito deve ser reconhecida, pois eles apresentam, e não representam, o corpo considerado sagrado. Com relação ao seu conteúdo, uma vez superada a relutância eclesial medieval em fragmentar e dispersar os restos mortais, a Filosofia cristã do século XII apoiou esta prática em virtude da teoria da ressurreição dos corpos. (Martínez, 2013, p. 375).

A restauração dos corpos era aceita no século XII, mas não sem controvérsia, pois a noção cristã de ressurreição havia gerado um grande debate. Entretanto, nas primeiras décadas do século XIII, aqueles que acreditavam que os mortos deixavam seu corpo a fim de terem acesso à “salvação” foram considerados como hereges. De acordo com o imaginário social da época, a essência da pessoa, cuja integridade seria recuperada no final dos tempos, reside tanto na alma quanto no corpo, entre os quais certas correspondências persistem após sua separação pela morte. Assim, nessa perspectiva religiosa, os corpos ressuscitados, após a “remontagem” de seus ossos e cinzas, seriam os mesmos da vida, mas dotados de um certo grau de imutabilidade. (Martínez, 2013, p. 376).

Para Maria Elvira Mocholí Martínez, a questão fundamental é como podemos conciliar esta doutrina religiosa da ressurreição com o fenômeno social das relíquias, cuja veneração revela a fragmentação e desintegração do corpo. Para a autora, uma solução possível era a que compreendia as relíquias das pessoas consideradas santas também como objetos incorruptíveis. Os ritos fúnebres medievais contribuem para a compreensão desse fenômeno, que, em pouco tempo, reduzia o corpo a ossos e cinzas: matéria dura, inerte que se seguia à morte, que nada mais era do que o fim da decomposição material. No imaginário social da época, a morte final era a do inferno. A autora acrescenta ainda, que devemos considerar as opiniões dos primeiros autores medievais, como Jerônimo, para quem as pessoas consideradas santas não eram corruptíveis, apesar do estado de decomposição dos seus corpos, uma vez que não estariam mortos, mas adormecidos (HIER. Vigil. 17, 6; PL XXIII, 344). (Martínez, 2013, p. 376).

Destarte, segundo Maria Elvira Mocholí Martínez, o corpo desmembrado de uma pessoa reputada santa não representaria tanto a memória de sua morte, mas uma demonstração da “promessa da ressurreição da sua carne”. Tais considerações acerca do corpo auxiliam-nos a compreender por que, no século XII, houve a propagação de relicários antropomórficos – ainda que os primeiros exemplos remontem aos séculos IX e X. Por outro lado, a forma desses relicários estava relacionada com a hierarquia das

reliquias corporais. As partes mais proeminentes da pessoa reputada santa eram a cabeça e os braços, ou seja, aquelas mais expressivas do corpo. (Martínez, 2013, p. 376-377).

Os relicários escondiam a degeneração do corpo, expondo a relíquia como firme, resistente à decadência, viva, mas ao mesmo tempo revelavam e realçavam sua fragmentação, manifestada na parcialidade de sua própria forma. O fato de a relíquia e do relicário serem incompletos não diminui, paradoxalmente, sua semelhança com seu protótipo, pois a fragmentação do corpo não prejudicava a integridade da pessoa reputada santa. O cristão o reconhecia como um corpo completo no relicário. A relíquia era a pessoa considerada santa, portanto, seu fracionamento não se opunha à sua imutabilidade, materializada pelo relicário. No imaginário social da época, a relíquia não desconstruía o corpo. (Martínez, 2013, p. 380).

A pesquisadora Ángeles García de la Borbolla García de Paredes acrescenta, no artigo *Reliquias y Relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval*, que, durante a Idade Média, quando os cristãos dirigiam suas orações à divindade, também estavam cientes dos meios disponíveis para obter o favor divino. A sociedade medieval acreditava na existência de uma comunicação entre o mundo celeste e o mundo terreno, garantida, em certo sentido, por todo um conjunto de pessoas mediadoras. Da mesma forma, para os cristãos medievais, não era um problema estar distante por séculos das pessoas reputadas santas as quais dirigia suas orações, visto que um dos elementos materiais que anulava esta distância temporal e física eram as relíquias. (Paredes, 2014, p. 90).

A devoção às relíquias, mantida ao longo da Idade Média, foi uma das principais manifestações do culto às pessoas reputadas santas. Ángeles García de la Borbolla García de Paredes define as relíquias como “aqueles objetos preciosos que receberam a veneração dos fiéis e cuja eficácia milagrosa era demonstrada por milagres”. Nesse sentido, as relíquias eram os instrumentos materiais, visíveis e tangíveis por meio dos quais a noção religiosa de “onipotência divina” era manifestada. Ademais, em um nível de culto, eram objetos considerados sagrados que sustentavam a ideia de um intercessor próximo a um nível mais sensível e não havia muita preocupação quanto à veracidade das relíquias. Pelo contrário, neste campo, a crença estava próxima da credulidade e não possuía os limites impostos pelas explicações racionais da sociedade moderna e contemporânea. (Paredes, 2014, p. 90-91).

Esta devoção às relíquias teve origem no Oriente, mas não teve a importância que adquiriu no Ocidente, onde houve uma união progressiva do aspecto material com o culto

divino, que se tornou inerente a ele. Segundo Ángeles García de la Borbolla García de Paredes, a religiosidade ocidental foi mais sensível à natureza humana de Jesus e, conseqüentemente, mais vinculada aos objetos materiais que ele, Maria e as demais pessoas reputadas santas deixaram no plano terreno. Estes objetos não eram considerados apenas restos materiais ou lembranças pessoais, nem restos mortais de uma pessoa distinta. Seu valor transcendia estes parâmetros, pois a ideia de santidade destas pessoas significava que tudo o que tinha estado em contato com elas era sacralizado pela emanção da sua *virtus*. Portanto, a relíquia era entendida como a presença real e ininterrupta da pessoa reputada santa na sociedade medieval. Tais fatores contribuem para a compreensão da sua veneração, da consideração que recebiam, do desejo de possuí-las e do cuidado em conservá-las, já que eram objetos de culto, que, no imaginário social medieval, ofereciam proteção espiritual eficaz. (Paredes, 2014, p. 91).

A pesquisadora Julia M. H. Smith afirma, no texto *Portable Christianity: relics in the Medieval West (c.700–1200)*, que a função dos objetos materiais como mediadores entre o sagrado e o profano surgiu como prática cristã no contexto do pluralismo religioso dos séculos III e IV. Suas origens podem ser encontradas em uma conjuntura social, na qual havia certa preocupação com a celebração dos mortos de várias formas diferentes, mas também com o uso de amuletos, talismãs, encantos e outros elementos materiais portáteis que, no imaginário social da época, estabeleciam um contato entre o natural e o sobrenatural⁵². Por não possuir fundamentos bíblicos considerados consistentes, essa prática foi contestada periodicamente sem, no entanto, ter sido submetida a uma revisão criteriosa ao longo da Idade Média. (Smith, 2012, p. 145).

⁵² De acordo com Steve Clarke, no artigo intitulado *The Supernatural and the Miraculous*, a definição do significado do termo “sobrenatural” está associada ao significado do conceito de “natural”. Para o autor, isso ocorre porque o sobrenatural possui uma relação particular com o natural. O sobrenatural pode ser definido como algo que está literalmente “acima da medida da natureza”. Os primeiros estudiosos cristãos pensavam na natureza como o estado da humanidade no Éden, um estado do qual a humanidade foi excluída. A ideia de que deveríamos aspirar a retornar à essa natureza tornou desafiador o uso do conceito “sobrenatural”. Os gregos antigos usavam o termo “natureza” de uma forma mais próxima daquela usada na modernidade, ou seja, aplicando-o para designar o plano material em sua experiência e seu conteúdo. Esse uso moderno gradualmente suplantou a concepção bíblica mais antiga acerca do conceito de natureza. Desse ponto de vista, havia muita coisa que poderia ser entendida como estando “acima da medida da natureza”. Qualquer evento incomum ou inesperado, considerando o entendimento do conceito de natureza vigente em um determinado contexto, era uma instância potencial do sobrenatural. O termo sobrenatural permaneceu problemático, na medida em que aqueles que o utilizavam não tinham clareza sobre o que constituía os limites do natural. Conseqüentemente, os estudiosos medievais geralmente desconfiavam do termo “sobrenatural”. Na ausência de uma forma objetiva de identificar os limites da natureza, a concepção medieval mais comum do sobrenatural foi uma ideia de “contingência”, segundo a qual o que era considerado sobrenatural dependia do que era considerado natural. A Igreja adotou oficialmente o termo sobrenatural em 1567, quando foi emitido um decreto contra a ideia de que os dons espirituais de Adão no Éden eram puramente naturais. (Clarke, 2007, p. 276-277).

No período carolíngio, tornou-se comum a descrição de coleções de relíquias a partir do uso de dois termos genéricos: ou eram *reliquiae*, relíquias, ou *pignora*, votos oferecidos em troca de algo. As preocupações com a autenticidade das relíquias não eram uma novidade no período em questão, mas, do ponto de vista religioso, o tópico acerca do perdão conquistado a partir de falsas indulgências ou de relíquias ilegítimas só surgiu como um problema durante o século XIII. (Smith, 2012, p. 146).

No latim cristão, o alcance semântico da palavra *reliquiae* incluía os restos mortais de uma pessoa falecida, especialmente após a cremação. Outros consistiam de fragmentos de osso, lascas de pedra, punhados de pó e similares. Esses eram geralmente embrulhados em pedaços de linho ou seda de padrão brilhante, provavelmente retirados do vestuário litúrgico. (Smith, 2012, p. 146-147).

Separados das relíquias, os rótulos que as identificavam sobrevivem em grande número até os dias atuais. Tratam-se de possíveis comprovações do conteúdo de tesouros, relicários e altares, que são complementados pela bastante comum evidência dos inventários feitos por bispos e abades interessados em manter o controle sobre as coleções de relíquias. Em conjunto, esses documentos revelam um contexto, no qual a noção de “santidade material” ignorou ou subverteu as tentativas de imposição de significado e ordem. As relíquias sugerem uma resposta muito mais imaginativa e intuitiva à questão de se estabelecer uma forma tangível do sagrado do que as formulações de canonistas e teólogos. (Smith, 2012, p. 148).

Esse material, considerado sagrado pela sociedade medieval, pode ser classificado em duas categorias principais, que permaneceram estáveis durante toda a Idade Média. A primeira compreende os itens associados com os textos bíblicos. Muitos deles estavam relacionados à morte de Jesus, tais como a esponja embebida em vinagre oferecida a ele, ou a madeira da cruz. Um outro subconjunto de relíquias estava associado a eventos anteriores ao da crucificação, incluindo episódios da vida de Jesus, enquanto outros se relacionavam com as atividades dos patriarcas e profetas dos textos hebraicos. Outro subgrupo de relíquias representava lugares considerados importantes pela tradição bíblica judaica e cristã, variando do Monte Sinai ao Rio Jordão, ao Gólgota e ao Monte das Oliveiras. (Smith, 2012, p. 148).

As relíquias também podem sugerir como os primeiros viajantes medievais vivenciaram a sua experiência na chamada Terra Santa. Os galhos da “árvore que o próprio Senhor plantou” e da “árvore sob a qual os pastores estavam [observando seus rebanhos] quando o anjo lhes apareceu” apresentavam as formas pelas quais inúmeras

gerações de peregrinos e seus guias locais haviam ampliado a narrativa esparsa do Evangelho, redefinindo a paisagem bíblica. Alguns objetos indicavam a intenção em resguardar as narrativas míticas sobre o heroísmo e os sacrifícios realizados no Antigo Testamento, como o “sangue de Abel”, ou as relíquias de Sadraque, Misaque e Abednego, as crianças judias que passaram incólumes pelas fornalhas de Nabucodonosor (Daniel 3:19–27). Outros objetos transformam a escatologia do Novo Testamento em forma material, como as relíquias “dos três tabernáculos de madeira”, que os discípulos queriam construir no local da transfiguração de Jesus no Monte Tabor (Mateus 17,1-8; Marcos 9,2-8; Lucas 9,28-36). Coletivamente, estas relíquias apontam para a intenção em transformar a história bíblica em objeto tangível, para materializar o mito e reificar a profecia. Elas também representam uma das formas pelas quais os cristãos se apropriaram da história judaica, transformando-a em uma parte indiferenciada da história cristã. Dessa forma, ao realocar a narrativa bíblica para casas, palácios, capelas e igrejas, os cristãos medievais solaparam a distinção entre o passado, o presente e o futuro, criando a noção de um tempo persistente. (Smith, 2012, p. 149).

Ainda de acordo com Julia M. H. Smith, a segunda categoria de relíquias consistia em objetos associados às pessoas reputadas santas vinculadas à história cristã pós-bíblica, e assumiu uma grande variedade de formas. Roupas, incluindo o vestuário litúrgico, eram bastante comuns, mas outros itens relacionados com tais pessoas também se encontravam nessa categoria. Os restos mortais começaram a ser identificados como relíquias a partir da segunda metade do século I e eram comumente ossos, cabelos, dentes ou cinzas. Muitas vezes, no entanto, sua natureza precisa permanecia não especificada. Qualquer que fosse sua substância, as relíquias materializavam o sagrado. Ademais, todas as relíquias compartilhavam outras características que derivavam das circunstâncias de sua criação. Embora algumas relíquias fossem removidas do corpo de uma pessoa reputada santa em um santuário, elas não eram o próprio corpo em si. Muitas relíquias derivavam das lâmpadas que queimavam acima de um túmulo, ou do pó que se acumulava ao redor de sua base. Outras eram retiradas de uma rua ou do leito de um rio, arrancadas de uma árvore ou extraídas de um manto, de uma túnica ou de um pano que cobria um altar. Eram, em suma, *reliquiae*, sobras, tangibilidade combinada com incompletude. Ademais, essa incompletude reduzia as substâncias à indeterminação. Ao violar a completude de um objeto, seja um cadáver, o vestuário, a árvore ou leito de um rio, o ato de desprendimento ou seleção privava a substância recuperada da possibilidade de qualquer identificação evidente. Tais ações tornavam algumas relíquias completamente amorfas, como os

punhados de cinzas, as pitadas de poeira e as gotas de óleo ou água que pendiam de seu relicário. Por fim, a sua criação por um ato de deslocamento tornou todas estas pequenas partículas capazes de serem transportadas de um lugar para outro. Incomplexidade, indeterminação e portabilidade são, portanto, as características primárias das relíquias, e, segundo a autora, cada uma destas três propriedades deve ser analisada separadamente pelos historiadores especialistas. (Smith, 2012, p. 150).

O pesquisador Steven Hooper defende, no artigo *Bodies, Artefacts and Images: a Cross-cultural Theory of Relics*, a proposta de uma definição de relíquias que as distingue em três tipos de manifestação material de “personagens especiais” (deuses, ancestrais, reis, rainhas, santos, heróis, celebridades). Os três tipos, segundo o autor, são: *reliquias do corpo*, *reliquias de contato* e *reliquias de imagem*. Para Steven Hooper, a inclusão de heróis e “celebridades” supostamente “seculares” na categoria “personagem especial” e a extensão da definição de relíquias para abarcar também as imagens são as características mais significativas da sua teoria. O objetivo, segundo o autor, é analisar o fenômeno social das relíquias para além dos esquemas classificatórios convencionais específicos da cultura, a fim de fornecer uma explicação coerente das características comuns entre elementos materiais aparentemente diferentes. A todos os três tipos de relíquias são atribuídos “poderes” de dar a vida ou de melhorar a vida do personagem especial original. Tais objetos materiais incorporam, de diferentes formas, as qualidades consideradas excepcionais, taumatúrgicas ou talentosas das pessoas que lhes deram origem e fornecem um sentido para o envolvimento humano com tais fontes de poder. (Hooper, 2014, p. 190-191).

Com o objetivo de promover uma abordagem classificada como transcultural sobre o assunto, Steven Hooper afirma que é necessária uma revisão terminológica, uma vez que certos termos que se tornaram comuns nos estudos sobre as relíquias devem ser examinados. Suposições, categorias e vocabulário culturalmente específicos derivados de tradições cristãs, islâmicas, budistas, polinésias ou qualquer outra tradição devem ser evitados ou usados com parcimônia, para que os padrões de comportamento subjacentes generalizados possam ser reconhecidos e identificados. Segundo o autor, etimologicamente o termo relíquia está relacionado a palavras gregas e latinas que significam restos ou coisas deixadas para trás. Trata-se de um termo genérico aplicado a todo tipo de objetos materiais, humanos ou não, que pertencem ao passado. De forma mais ampla, as relíquias são objetos que possuem propriedades e associações com o corpo humano ou que foram ligadas à atividade humana por meio da fabricação ou uso. A parte

do corpo de uma pessoa reputada santa ou de uma pessoa comum pode ser chamada de relíquia, assim como alguns artefatos, tais como a lança que perfurou Jesus. Objetos “naturais” que são antigos, tais como espécimes geológicos ou fósseis, não são classificados como relíquias, a menos que o fóssil seja de propriedade de uma pessoa eminente, como Darwin, quando se tornaria uma relíquia de contato com ele em virtude de estar associada por meio da propriedade e do toque, tendo o seu valor cultural e comercial alterado em conformidade. (Hooper, 2014, p. 193-194).

Para Steven Hooper, qualquer estudo sobre as relíquias deve levar em conta a questão religiosa, mas as categorias classificatórias ocidentais, e especialmente a dicotomia entre religiosos e seculares, precisam ser questionadas. Na maioria das culturas, a distinção entre o religioso e o secular não é demonstrável nem esclarecedora, distorcendo a discussão do comportamento humano em categorias artificialmente circunscritas, que podem ser um obstáculo para uma compreensão mais ampla do tema. A distinção analítica entre o campo religioso e o secular está enraizada na escrita acadêmica ocidental, mas é uma distinção que, para a maioria das culturas ao redor do mundo, incluindo as ocidentais, é, na melhor das hipóteses, problemática. (Hooper, 2014, p.194).

A partir de um levantamento sobre estudos recentes envolvendo relíquias, Steven Hooper afirma que há um movimento crescente entre os pesquisadores no sentido de se afastarem da Hagiografia para desenvolverem análises e estruturas teóricas cada vez mais sofisticadas, a fim de discutir o tema em contextos culturais e históricos específicos, notadamente a Alta Idade Média e o Cristianismo medieval. (Hooper, 2014, p.194).

Entretanto, apesar desse movimento intelectual nos estudos sobre as relíquias, Steven Hooper afirma que a estrutura teórica por ele proposta é um exercício de conceituação que não foi realizado até o momento. Subjacente a muitos dos ensaios e muitas outras publicações, para o autor, parece haver uma incerteza sobre o que é e o que não é uma relíquia e sobre como explicar por que comportamentos aparentemente desiguais, porém padronizados, envolvendo ossos, imagens e similares parecem estar conectados. A maior parte dos estudos publicados até então analisa a relação entre partes do corpo, artefatos, estátuas, deuses, heróis e mortais comuns, mas o potencial analítico completo de alguns dos estudos de caso permanece inexplorado em função da ausência de um arcabouço teórico para estruturar a discussão. (Hooper, 2014, p.195).

Steven Hooper afirma que não parece haver uma definição acadêmica unânime sobre as relíquias. Também não parece haver uma definição cristã formal sobre o tema.

Para o autor, a doutrina cristã sobre as relíquias tem sido ambivalente, incluindo questões teológicas sobre associações com magia, superstições e paganismo. Entretanto, desde pelo menos o século IV, comportamentos rituais relacionados às relíquias têm caracterizado a prática do Cristianismo. Entre as relíquias mais valorizadas, como vimos, estavam aquelas associadas ao corpo de Jesus e sua morte ritualística, como pedaços da cruz, espinhos de sua coroa, a lança que o perfurou e outros itens como mortalias. As relíquias do corpo de Jesus são raras, embora o imaginário social dos devotos tenha produzido o “Sangue Sagrado”, sobretudo aquele que teria impregnado o solo ao redor da base da cruz, e vários prepúcios supostamente tirados dele durante a circuncisão. Também muito valorizados no Cristianismo foram os restos mortais corporais das pessoas reputadas santas, notadamente dos mártires e de Maria. (Hooper, 2014, p.195).

Em geral, ao longo de muitas tradições, há uma ideia da consideração e veneração generalizada das partes do corpo das divindades e de outras personalidades eminentes, bem como dos artefatos a elas associadas. Há também uma valorização e adoração das imagens, embora em algumas tradições tal ato seja suprimido e deslocado para artefatos não-figurais que incorporam a divindade, como a Bíblia e o Alcorão. Ademais, há uma incerteza sobre a definição das relíquias e a aplicação da teoria. Segundo Steven Hooper, seu objetivo é propor uma teoria transcultural das relíquias, que conecta em vez de separar os padrões equivalentes de comportamento humano, ao mesmo tempo em que atende às demandas conceituais dos especialistas em relíquias de diferentes tradições. (Hooper, 2014, p.195-196).

Ao apresentar uma nova estrutura teórica, Steven Hooper adaptou a terminologia existente no sentido de estabelecer um esquema tripartite. Expressões como “reliquia corporal/corpórea” e “reliquia de contato/tato/secundário” são bastante utilizadas nos estudos sobre as relíquias, mas a elas o autor acrescenta uma terceira categoria, as “reliquias de imagem”, que englobam imagens e obras de arte. Assim, para Steven Hooper, são relíquias do Tipo A: as *Relíquias Corporais* ou relíquias por substâncias: restos corporais, inteiros ou fragmentados, de uma pessoa considerada socialmente especial; são relíquias do Tipo B: as *Relíquias de Contato*, ou relíquias por associação: artefatos que entraram em contato direto com o corpo vivo ou relíquias corporais de uma pessoa considerada socialmente especial, ou que se aproximaram dela; relíquias do Tipo C: são *Relíquias de Imagem*, ou relíquias por equivalência: imagens ou objetos que eram equivalentes e/ou substitutos para o corpo de uma pessoa considerada socialmente especial. (Hooper, 2014, p. 196).

Em suma, nesse esquema proposto por Steven Hooper, a pessoa considerada socialmente especial, num contexto cultural particular, será descrita como possuidora de poderes e qualidades significativas, e terá, por definição, um *status* social elevado. Este contexto pode não ser explicitamente religioso, mas os padrões de comportamento em relação a essa pessoa considerada especial terão um caráter religioso, envolvendo veneração, adulação, respeito e viagens especiais, podendo levar a estados médicos, psicológicos e emocionais alterados. (Hooper, 2014, p. 196).

O pesquisador Patrick J. Geary desenvolveu, na obra *Living with the Dead in the Middle Ages*, um estudo econômico acerca da circulação das relíquias na Idade Média. Para o autor, qualquer associação entre as relíquias e as mercadorias naquele período pode levar à definição das primeiras como “artigos destinados à circulação e à exaltação”. O autor questiona ainda a possibilidade de se considerar um corpo humano ou porções dele como objetos destinados à circulação econômica. Contudo, embora as relíquias fossem quase universalmente interpretadas como fontes de poder sobrenatural pessoal e formassem o foco principal da devoção religiosa em toda a Europa medieval desde o século VIII até o século XII, elas eram compradas e vendidas, furtadas ou divididas, como qualquer outra mercadoria. Desse modo, o culto das relíquias pode revelar-se um microcosmo ideal, ainda que incomum, para examinarmos a criação, avaliação e circulação de mercadorias na Europa medieval. Para Patrick J. Geary, assim como os escravos, as relíquias pertencem a uma categoria, incomum na sociedade ocidental, de objetos que são tanto pessoas quanto “coisas”. A reflexão sobre sua produção, troca, venda e furto pode contribuir para a compreensão das fronteiras culturais do fluxo de mercadorias na sociedade medieval. A análise das relíquias como mercadorias requer a investigação de dois conjuntos de atividades culturais: a produção e a circulação de mercadorias em geral, particularmente o seu significado relativo, e os valores atribuídos aos modos de transferência (venda, troca, presente e furto) e o lugar das relíquias nessa cultura transacional, ou seja, o contexto cultural no qual elas circulavam. (Geary, 1994, p. 194-195).

As relíquias das pessoas consideradas santas, quer fossem partículas de roupas ou objetos associados a elas durante suas vidas, quer fossem partículas de pó ou frascos de óleo coletados no local de seus túmulos, ou fragmentos de seus corpos, não tinham nenhum valor para além de um conjunto de crenças culturalmente compartilhadas. Tais relíquias não possuíam nenhuma utilidade prática. Uma vez removidas de seus elaborados relicários ou recipientes, elas não eram sequer decorativas. As relíquias mais procuradas

do período medieval (corpos ou fragmentos de corpos) eram semelhantes a milhares de outros cadáveres e esqueletos universalmente disponíveis. (Geary, 1994, p. 200).

Os cadáveres não só eram onipresentes e sem valor econômico intrínseco, como normalmente eram indesejáveis: um corpo comum era considerado uma fonte de contaminação e abrir sepulturas ou manusear restos mortais era visto como um ato repugnante. Tal era o contexto medieval, ainda que o culto às pessoas reputadas santas e a crença presente no imaginário social cristão na ressurreição dos mortos tivessem, no século VIII, alterado em alguns aspectos o tabu herdado da sociedade romana, que considerava os mortos uma fonte de poluição e proibia o sepultamento nos limites da cidade. Nem a preocupação medieval dos primeiros séculos tinha produzido a imagem do macabro que, no século XV, permeou as reflexões artísticas e literárias sobre a morte⁵³. No entanto, os restos mortais das pessoas comuns eram normalmente descartados rápida e definitivamente por meio do sepultamento. (Geary, 1994, p. 201).

O valor atribuído aos corpos considerados especiais que eram venerados como relíquias exigia a aceitação comunitária de três crenças inter-relacionadas: primeiro, que uma pessoa tinha sido, durante a vida e, mais importante, após a morte, uma aliada da divindade, ou seja, uma pessoa santa; em segundo lugar, que os restos mortais de tal pessoa deveriam ser valorizados e tratados de maneira especial; e terceiro, que o cadáver em particular, ou parte dele, era de fato os restos mortais daquela pessoa reputada santa. (Geary, 1994, p. 201).

De acordo com Patrick J. Geary, no imaginário social medieval, o meio mais comum pelo qual a divindade fazia uso das pessoas consideradas santas era o corpo delas. Tais corpos eram interpretados como repositórios de segurança deixados como garantia da intervenção contínua da divindade naquela sociedade. A sociedade medieval considerava as relíquias fontes de poder sobrenatural para o bem ou para o mal, e o contato próximo com elas ou a sua posse era uma forma de participar desse poder. As comunidades que abrigavam os restos mortais de uma pessoa conceituada como santa em sua igreja recebiam grandes benefícios econômicos e *status* político, o que estimulava a competição para a aquisição de relíquias e a promoção das “virtudes” da pessoa reputada santa daquela região em relação com as das cidades vizinhas. (Geary, 1994, p. 202).

⁵³ Segundo Juliana Schmitt, no artigo intitulado *O estudo das Danças Macabras medievais: entre o visível, o oculto e o destruído*, o imaginário macabro se desenvolveu nos anos finais da cristandade medieval e representa uma concepção da existência humana que se manifestava na iconografia e também na literatura do período. A temática envolvendo assuntos macabros se expandiu em território europeu já no século XIV, sobretudo a partir da Peste Negra, que teve início em 1348. (Schmitt, 2017, p. 235).

As relíquias eram, então, bastante desejáveis e essenciais, uma vez que cada altar de igreja deveria conter os restos mortais de uma pessoa reputada santa. Segundo Patrick J. Geary, não é possível quantificar a demanda por relíquias, mas houve dois períodos, nos quais essa demanda foi mais elevada. O primeiro deles estendeu-se da segunda metade do século VIII à primeira metade do século IX, resultado tanto da expansão carolíngia ao norte e leste da Europa quanto do desenvolvimento das paróquias rurais. O segundo período de demanda ocorreu no século XI e decorreu em parte do crescimento populacional europeu com a sua concomitante necessidade de novas igrejas e em parte devido à competição entre centros de culto pelo crescente tráfego de peregrinações. (Geary, 1994, p. 202-203).

As proposições culturais sobre as relíquias, seu valor e utilidade, foram bastante compartilhadas na Idade Média. Os poucos dissidentes e críticos, como Cláudio de Turim no século IX e Guibert de Nogent no século XII, foram raras exceções. O que frequentemente estava em questão era a identificação de um cadáver ou sepultura como pertencentes a uma pessoa reputada santa. Questionava-se como se podia ter certeza de que um osso não pertencia a uma pessoa comum. Mesmo aqueles que não tinham dúvidas sobre a eficácia e o valor das relíquias podiam questionar a identidade de qualquer osso em particular. (Geary, 1994, p. 203).

Para que os restos mortais fossem considerados relíquias, eles tinham que passar por uma transição social e cultural de restos humanos comuns para restos venerados de uma pessoa reputada santa. Com poucas exceções, o processo de veneração de uma relíquia não era ininterrupto durante toda a Idade Média. Algumas pessoas consideradas santas alcançavam tal *status* logo após a sua morte. Contudo, muito mais comum, seja para pessoas mortas há muito ou pouco tempo, era a necessidade de identificar um conjunto particular de restos mortais com uma pessoa reputada santa em particular, por meio do uso de critérios extrínsecos ou intrínsecos. À primeira categoria pertenciam o túmulo ou o relicário. Os exames formais eram geralmente realizados pelo bispo local em sessões públicas, solenes e presenciadas por aristocratas leigos e escriturários. Após o reconhecimento positivo da autenticidade das relíquias havia a realização de um ritual público conhecido como a “elevação”, no qual as relíquias eram formalmente oferecidas ao público para veneração. (Geary, 1994, p. 203-204).

Patrick J. Geary acrescenta que esses exames de provas externas, embora bastante comuns, não constituíram o único, ou mesmo o mais importante aspecto do reconhecimento das relíquias. No imaginário social da época, as provas mais seguras

geralmente tinham origem na “intervenção sobrenatural” da pessoa reputada santa, que indicava onde seus próprios restos mortais poderiam ser encontrados. Assim, a ação inicial para a consideração de uma possível relíquia tinha origem, muitas vezes, na narrativa de alguma visão, na qual a pessoa considerada santa aparecia para alguém com o intuito de revelar onde estava sepultada. Muitas vezes essa pessoa era um integrante eminente da comunidade religiosa local, alguém que, em virtude de seu ofício ou santidade, havia adquirido prestígio e consideração social. Quando a visão chegava a uma pessoa de *status* social mais humilde, sua interpretação era frequentemente de responsabilidade de alguém de *status* mais elevado. As visões levaram a uma busca incessante, por parte da sociedade medieval, pelas relíquias que, quando encontradas, comprovavam sua autenticidade, realizando *maravilhas*. Essa necessidade de que as relíquias se mostrassem eficazes foi reforçada pelo costume, existente no século IX, de submeter as relíquias a uma provação pelo fogo para determinar se elas eram genuínas. Esses processos foram essenciais para a criação do valor das relíquias. O público, a descoberta ritual ou invenção e o exame das relíquias divulgavam sua existência e criavam ou fortaleciam seu culto. (Geary, 1994, p. 204).

Assim, os cadáveres passavam do *status* de restos mortais humanos para o de relíquias consideradas sagradas por meio de um ritual público, que enfatizava tanto a sua identidade como uma pessoa considerada como santa quanto o poder “milagroso” exercido por ela por meio desses restos mortais. Esse poder “milagroso” era considerado mais importante, porque as comunidades frequentemente discordavam, até mesmo violentamente, sobre qual delas possuía as relíquias “verdadeiras” de uma pessoa reputada santa. A identificação de relíquias falsas e a determinação de reivindicações de autenticidade baseavam-se em evidências pragmáticas e funcionais: se as relíquias “funcionavam”, ou seja, se eram promotoras da intervenção sobrenatural, elas eram, portanto, verdadeiras. Se não “funcionavam”, não eram autênticas, independentemente da credibilidade das provas materiais. Uma vez que as relíquias obtivessem o reconhecimento social, isto é, quando passavam a ser consideradas verdadeiras e eficazes, seu significado e valor contínuos dependiam do seu desempenho sucessivo para realizar “milagres” e do seu valor relativo em comparação com outras relíquias e outros objetos de poder. Estudos sobre o valor das relíquias indicam flutuações consideráveis tanto a curto quanto a longo prazo. (Geary, 1994, p. 205).

Patrick J. Geary analisou ainda os mecanismos de circulação das relíquias. Segundo o autor, dado o valor social e a necessidade de se ter tais objetos considerados

sagrados em todas as igrejas da Europa medieval, foi necessária a criação de um modelo de mecanismo de circulação para abastecer as paróquias que se situavam longe dos “centros de produção” de relíquias, nomeadamente Roma, o Oriente Próximo e as áreas da Gália e da Espanha que fizeram parte do Império Romano no final da Antiguidade. Esses mecanismos para a circulação de relíquias compartilhavam características com aqueles voltados para a circulação de outras mercadorias no Ocidente latino. Contudo, ao contrário da transferência de outros bens de valor, a transferência de relíquias violou o contexto cultural que criou o seu valor. Quando uma relíquia se movia de uma comunidade para outra, seja por doação, compra ou furto, era impossível transferir simultaneamente ou de forma confiável a função ou o significado de que tinha desfrutado em sua antiga localização. A relíquia tinha que passar por uma nova transformação cultural para adquirir *status* e significado em sua nova localização. A simples circulação não era suficiente e uma relíquia recém-adquirida tinha que provar a si mesma. Sua autenticidade, questionada em função de sua transferência, tinha que ser demonstrada de forma consistente, partindo do princípio de que essa “autenticidade” dependia mais da sua “eficácia” em promover “milagres” do que da sua identificação com o corpo de uma pessoa reputada santa. (Geary, 1994, p. 208).

A forma mais comum para se adquirir relíquias era recebê-las como presentes. Segundo Patrick J. Geary, um aspecto significativo da troca de relíquias por meio do presente era o estabelecimento de laços pessoais entre o doador e o receptor, ou seja, a criação do “amor fraterno” entre os dois *amici*. Quando tal vínculo não existia e as partes não eram *amici* mas *inimici*, para que uma transferência ocorresse, ou tal vínculo tinha que ser criado ou, quando uma parte, particularmente a subordinada, não estabelecia uma relação de dependência, o mecanismo de transferência tinha que se efetivar por compra ou furto. (Geary, 1994, p. 210).

Os furtos de relicários cobriram o mesmo amplo espectro de transferências coagidas que outras formas de furto: entre os séculos IX e XI, as formas mais frequentes eram os roubos isolados de relíquias individuais ou o furto das relíquias de uma igreja localizada em uma cidade inimiga durante uma invasão. (Geary, 1994, p. 210-211). Contudo, o alvo habitual do furto era um mosteiro ou igreja distante visitada por um clérigo que, julgando que as pessoas reputadas santas, cujas relíquias ali se encontravam, não estavam recebendo a devida veneração, entrava na igreja à noite, destruía o santuário e fugia com os restos mortais. (Geary, 1994, p. 211).

O terceiro meio pelo qual as relíquias circulavam era por compra e venda. O comércio dos restos mortais das pessoas consideradas santas ocorreu simultaneamente com os sistemas mais regulares de trocas de presentes e furto. Nesse sistema, assim como na circulação de outras mercadorias, havia comerciantes profissionais, negociação de preços, esforços no controle de qualidade e padrões estabelecidos de transporte e comercialização. (Geary, 1994, p. 212). O envolvimento oficial das autoridades centrais, eclesiásticas e reais, na circulação de relíquias fazia parte de um programa de controle centralizado sobre o sagrado. O controle carolíngio sobre a distribuição de relíquias era, em particular, um meio de organizar o acesso ao sagrado. As pessoas consideradas santas eram controladas pela hierarquia episcopal após a sua morte. As igrejas nas quais elas estavam deveriam ter um clero regular ligado a elas, a decisão sobre mudá-las de lugar era reservada ao conde e ao bispo locais e os sínodos carolíngios procuraram limitar a proliferação de santuários contendo relíquias não reconhecidas pela Igreja. (Geary, 1994, p. 212-213).

Patrick J. Geary recorda, no entanto, que o próprio ato de transferência removía as relíquias da estrutura cultural na qual elas haviam originalmente adquirido o seu valor. Desse modo, tais relíquias chegavam à nova comunidade como um objeto não comprovado, alvo de um considerável ceticismo. A sociedade de destino questionava se se tratava de uma relíquia eficaz, uma vez que se ela foi adquirida por doação, por que o doador teria se desfeito dela, já que aquele era um objeto considerado sagrado? Se a relíquia fosse adquirida por compra, questionava-se a respeito da confiança no comerciante que a vendeu. Destarte, as relíquias recém-adquiridas tinham que passar por um processo de negociação social na nova comunidade. Para eliminar as suspeitas, as relíquias eram submetidas mais uma vez ao processo de autenticação descrito anteriormente. As relíquias eram testadas de tal forma, que o teste em si aumentava o seu valor social. Assim, as transferências de relíquias, chamadas de “transladações”, eram concluídas exatamente com os mesmos rituais utilizados em suas “invenções”. (Geary, 1994, p. 213).

Ademais, o relato da transladação das relíquias tornava-se parte do mito da sua produção: a história de como elas chegaram à sua nova região era parte da explicação sobre a quem pertenciam e sobre qual era o seu poder sobrenatural. Neste contexto, os relatos sobre furtos, ao contrário daqueles relativos a presentes ou compras, eram considerados mais apropriados e satisfatórios. Entre os séculos VIII e XII, desenvolveu-se um subgênero literário tradicional de Hagiografia, no qual as transladações eram

apresentadas como furtos. No imaginário social da época, as pessoas socialmente consideradas santas eram muito importantes para suas comunidades para serem divididas de bom grado com outras regiões. Assim, elas tinham que ser furtadas, ou melhor, sequestradas. Ademais, a sociedade medieval acreditava que uma pessoa reputada santa que fosse incapaz de impedir o saque de sua comunidade ou a sua própria remoção não era digna de veneração e culto. Assim, sob essa perspectiva imaginária, cabia ao ladrão a função de convencer a pessoa considerada santa de que ela receberia uma veneração mais satisfatória em seu novo local, uma promessa que a comunidade de destino se sentia lisonjeada em cumprir. (Geary, 1994, p. 213-214).

Um número significativo de transladações também envolvia relíquias anteriormente desconhecidas. Patrick J. Geary destaca, que não é possível afirmar se tal fenômeno é o resultado da falta de documentação sobre o assunto ou se se tratava de pessoas reputadas santas que não existiam antes de alguém furtar certos restos mortais anônimos do pátio de uma igreja qualquer. Em ambos os casos, a partir da perspectiva da comunidade na qual os restos mortais viriam a ser venerados, a construção do valor e o modo de circulação refletiram as mesmas suposições do contexto de produção: a obtenção da relíquia conferia-lhe valor, porque valia a pena adquiri-la e essa aquisição era em si mesma uma evidência, para a sociedade da época, de que tais objetos eram verdadeiros. Esse processo produziu uma mercadoria que circulava, ainda que, para se manter como tal, as relíquias tivessem que continuar a atender às expectativas geradas pelas formas de sua criação. (Geary, 1994, p. 214).

A historiadora Renata Cristina de Sousa Nascimento define, no artigo *As Relíquias Cristãs e a Apropriação Simbólica do Território*, as relíquias como representações simbólicas, inseridas em um contexto cultural específico, em um conjunto de práticas sociais específicas. Para a autora, as sociedades são as responsáveis pela atribuição de sentido aos objetos materiais por meio do modo pelo qual os utilizam, ressignificando-os. Esses objetos eram inseridos em práticas e rituais específicos, investidos de significados simbólicos e seu culto era organizado de modo a garantir sua eficácia. A posse das relíquias cristãs agregava prestígio político e *status* religioso a uma região. Os cristãos acreditavam que as relíquias possuíam elementos sobrenaturais, atuando como amuletos contra aquilo que o imaginário social da época interpretava como maligno. Para tais cristãos, as relíquias eram sacralizadas por meio do contato com aqueles a quem pertenciam, adquirindo assim certo reconhecimento sociorreligioso. No imaginário social

da época, o contato com tais objetos promovia a incorporação das particularidades sobrenaturais que deles derivava. (Nascimento, 2018, p. 144).

Ainda de acordo com Renata Cristina de Sousa Nascimento, muitas relíquias eram obtidas em Jerusalém e Roma. Dessas duas regiões derivavam vários tipos de objetos, fossem considerados falsos ou verdadeiros, que eram destinados às igrejas, monastérios e contribuíram ainda para o estabelecimento de rotas de peregrinações, colaborando para a construção do espaço geográfico da noção medieval de santidade. Os corpos de pessoas reputadas santas, certos objetos e alguns relatos hagiográficos também contribuíram para a construção desse imaginário social particular. Tais elementos provocavam reações de emoção em uma sociedade permeada pelo pensamento simbólico. A sociedade medieval pode ser caracterizada como envolta por um “mundo invisível”, no qual as pessoas buscavam interpretar seus significados. Por serem ao mesmo tempo objetos de culto e de reconhecimento social, a posse das relíquias assegurava a preservação da memória das pessoas consideradas santas, estabelecendo um elo entre os vivos e os mortos. Desse modo, esses objetos classificados como sagrados tiveram uma relevância que transcendia sua função cultural. (Nascimento, 2018, p. 145).

Segundo Renata Cristina de Sousa Nascimento, nesse sentido, as relíquias desempenhavam uma função de culto particular, uma vez que revelavam a presença material e tangível do “maravilhoso”. Para o imaginário social da época, os relatos sobre milagres e a ideia de proteção que poderiam provir das relíquias geravam certa sensação de conforto e segurança para o cristão. A sociedade medieval ansiava por prodígios que a ajudassem a resolver seus conflitos diante do imprevisto e do além. Dessa forma, a noção de “milagre” consolidou-se na tradição cristã como revelação da presença da divindade no plano terreno. (Nascimento, 2018, p. 150).

A crença no desempenho taumatúrgico das relíquias revelava como a sociedade medieval se situava diante da sua noção de sobrenatural. Para Renata Cristina de Sousa Nascimento, os poderes atribuídos às relíquias consolidavam a crença na ação do transcendente. Segundo a autora, a revelação deste fenômeno mágico-religioso dava-se ainda por meio de sua característica protetora, ou seja, na ideia de segurança que a relíquia poderia proporcionar. A função das relíquias era permeada por relatos de mistérios, tendo em si mesma um aspecto de santidade, constituindo um imaginário sobrenatural, ainda que mais próximo e tangível. Os cristãos buscavam, nestes objetos considerados sagrados, um instrumento de defesa contra os perigos reais e imaginários. Essa crença estimulava o envio de amuletos sacros para os campos de batalhas, por exemplo, o que promovia

confiança na vitória. As relíquias poderiam atuar ainda como protetoras de certos espaços geográficos, seja uma região ou qualquer outra localidade. (Nascimento, 2018, p. 150).

O historiador Hilário Franco Júnior também teceu algumas considerações acerca das relíquias das pessoas reputadas santas. No texto intitulado *Relíquia, Metonímia do Sagrado*, o autor afirma que tais objetos sempre foram valorizados pelo Cristianismo medieval, sobretudo no Ocidente, sobre os quais existem diversas pesquisas, abarcando diversos aspectos, tais como o teológico, o litúrgico, o jurídico, o político, o econômico, o artístico e o iconográfico. Contudo, o autor adverte que, conceitualmente, tais categorias não correspondem às classificações medievais, sendo, portanto, recomendável ampliar o conhecimento sobre tal objeto de estudo, analisando-o de forma mais aglutinadora. (Franco Júnior, 2010, p. 10).

Ainda de acordo com Hilário Franco Júnior, o recorte temporal dos estudos sobre as relíquias costuma dar destaque para os últimos séculos da Idade Média, principalmente a partir da importação massiva desses objetos considerados sagrados de origem bizantina em função da conquista de Constantinopla pelos latinos no começo do século XIII. Por esse motivo, o autor adverte que seria interessante analisar períodos anteriores, sem deixar de levar em consideração outros recortes temporais que sejam necessários ao estudo. Sem querer aprofundar o debate sobre o tema, Hilário Franco Júnior apresenta sugestões de pesquisa que, segundo ele, consideram o elemento “estrutural da relíquia e da sua inserção na cultura cristã medieval”, ou seja, o *pensamento analógico* medieval⁵⁴. (Franco Júnior, 2010, p. 10).

No imaginário medieval, em cada relíquia estimava-se estar presente o corpo considerado santo em sua totalidade, chamado de *corpus incorruptum* pela documentação da época, uma vez que, para aquela sociedade, esses objetos continham em si o sagrado, que não era avaliado como algo que pudesse ser decomposto. Segundo Hilário Franco Júnior, no léxico religioso, relíquia é interpretada como uma parte restante de um corpo considerado santo, seja o defunto completo (*corpus*), partes dele (*ex ossibus, ex capillis*) ou objetos que tiveram contato com ele (*brandeum, pignus*). O autor acrescenta ainda, que Agostinho de Hipona elaborou uma distinção entre as relíquias baseada na relação

⁵⁴ Segundo Hilário Franco Júnior, o pensamento analógico é aquele relacionado à ideia de que o universo é um todo completo, cujas partes possuem elementos estruturais comuns que permitem transferir qualidades entre elas, o que torna possível a compreensão de um elemento menos conhecido a partir de outro mais familiar. Nessa totalidade, que funciona em rede, as propriedades imanentes dos seres e objetos possuem relevância menor que as relações que se estabelecem entre eles, nas quais qualquer mudança nas suas interações provoca alterações amplas e imprevisíveis. (Franco Júnior, 2010, p. 10-11).

que o cristão tinha com elas, a saber: as relíquias associadas a Jesus eram objeto de adoração (*latreia*) e as associadas às pessoas reputadas santas eram alvo de veneração (*douleia*). Ademais, para os mártires não se poderia construir *templa*, edifícios exclusivamente destinados à divindade, mas *memoriae*, ou seja, monumentos funerários, da mesma forma que se fazia para as pessoas comuns⁵⁵. A sociedade medieval não julgava as relíquias, quer fossem primárias (relativas ao corpo do defunto), quer fossem secundárias (relativas aos seus objetos), como o fragmento de um morto, mas a demonstração de um sagrado considerado vivo. (Franco Júnior, 2010, p. 14-15).

O culto das relíquias era a única exceção à interdição cristã em permitir a fragmentação do corpo humano, que esteve em voga entre os séculos II e XIII. A doutrina dogmática da Igreja pressupunha que o corpo humano era a representação simbólica do templo da divindade, sendo, portanto, indivisível. Contrariando a proibição dogmática, era comum no Ocidente medieval a prática do desmembramento dos corpos das pessoas reputadas santas, o que correspondia a uma busca daquela sociedade pelas manifestações do sagrado, além de facilitar as procissões e a ideia de proteção da comunidade em contextos de desastre. (Franco Júnior, 2010, p. 17-18).

Hilário Franco Júnior analisou ainda a função social da relíquia. De acordo com o autor, tais objetos, considerados sagrados, purificavam e sacralizavam o espaço no qual estavam inseridos, a partir do princípio do contágio. O espaço que abrigava as relíquias tornava-se um *locus* produtor daquilo que o autor classifica como *círculos centrífugos de sacralidade*. O primeiro desses círculos eram os relicários, objetos produzidos para conservar as relíquias e que podiam possuir formatos variados, tais como caixas, cofres, arcas, mausoléus, torres, capelas, ampolas, incensórios, retábulos ou coroas. Era comum que o relicário representasse o *princípio da contiguidade* e o consequente princípio da semelhança, adquirindo o formato da relíquia que protegia: o relicário em forma de cruz, por exemplo, era utilizado para guardar fragmentos de madeira, mas havia outros em forma de cabeça, de braço, de pé ou mão, o que fazia analogia com a parte do corpo

⁵⁵ “E, todavia, nós não instituímos para estes mesmos mártires nem templos, nem sacerdócio, nem ritos sagrados, nem sacrifícios porque, para nós, eles não são deuses: o Deus deles é o nosso Deus. É certo que veneramos as suas “memórias” como santos homens de Deus, que até à morte combateram pela verdade para fazerem conhecer a verdadeira religião, provando a falsidade, a mentira do paganismo. [...]Todas as homenagens trazidas pelos fiéis aos túmulos dos mártires são, portanto, testemunhos prestados à sua memória — não são ritos nem sacrifícios oferecidos aos mortos como se deuses fossem. [...]Nós não veneramos os nossos mártires nem com honras divinas nem com crimes humanos como fazem os pagãos com os seus deuses. [...]Não ousem comparar, seja no que for, tais deuses, mesmo que os tomem por deuses, aos nossos santos mártires que, mesmo assim, não tomamos por deuses. Nós não instituímos sacerdotes em sua honra, nós não lhes oferecemos sacrifícios — o que seria inconveniente, abusivo, ilícito, pois só a Deus estão reservados. (Agostinho de Hipona, A Cidade de Deus, VIII – 27).

considerado santo que ele continha. O relicário, por meio do contato com as relíquias, também se tornava sacralizado. O segundo círculo de sacralidade, mais abrangente, era o do corpo da pessoa que portava um relicário. (Franco Júnior, 2010, p. 18-19).

O espaço arquitetônico que acolhia os relicários, tais como as igrejas e os mosteiros, podem ser classificados como o terceiro círculo de sacralidade constituído pelas relíquias. De acordo com Hilário Franco Júnior, a partir da segunda metade do século VI tornou-se comum que as relíquias, além daquelas guardadas no altar, fossem depositadas nas torres das igrejas, com o objetivo de aproximá-las ainda mais da divindade. No período carolíngio, com o desenvolvimento do culto, algumas relíquias passaram a ser postas nas criptas localizadas abaixo do altar principal das igrejas. Para o autor, o culto das relíquias formava a ligação entre a cidade morta dos vivos e a cidade viva dos mortos. (Franco Júnior, 2010, p. 20).

Hilário Franco Júnior adverte, no entanto, que o alcance espacial da eficácia simbólica de muitas relíquias era restrito, fator que criou o costume de conduzi-las em procissão através da região, com o objetivo de obter prestígio e contribuições monetárias para a catedral ou o mosteiro que as abrigava. Assim, o quarto e último *círculo centrífugo de sacralidade* constituído pelas relíquias poderia ser territórios extensos, uma cidade, uma região ou um reino. (Franco Júnior, 2010, p. 20-21).

Por fim, Hilário Franco Júnior afirma que a presença de relíquias produzia, no imaginário social da época, a ideia de uma sociedade considerada modelo, para a qual eram destinados todos os bens espirituais e tangíveis, tais como a saúde, a proteção, a justiça e a fartura. A sociedade medieval, por meio das relíquias, objetivava estabelecer, no plano terreno, parte da ordem existente no plano espiritual. Nesse sentido, para o autor, aquela sociedade, concentrada ao redor de uma comunidade de pessoas reputadas santas, buscava, por meio dessa proximidade estabelecida pelas relíquias, tornar-se semelhante a elas. Tal contexto ajuda-nos a compreender as causas do empenho com que pessoas ou comunidades buscavam reunir a maior quantidade possível de relíquias. Nesses objetos, considerados sagrados, estavam concentradas, ao mesmo tempo, a memória e a *spes*, ou seja, a “boa expectativa do futuro” para todos os cristãos. As relíquias promoviam uma troca simbólica entre a parte e o todo, o corpo considerado santo e as pessoas comuns, o continente e o conteúdo, a morte e a ideia de vida eterna. (Franco Júnior, 2010, p. 29).

2.3 Em Síntese

A partir das considerações apontadas no debate historiográfico proposto neste capítulo, definimos as relíquias como um conjunto de objetos sagrados vinculados ao corpo de uma pessoa com atributos pessoais considerados especiais. Estes objetos podem ser partes do seu corpo, seu corpo inteiro, algo que seu corpo tenha tocado ou ainda a representação iconográfica do seu corpo. Por adquirirem atributos sagrados geralmente após a morte desta pessoa com características especiais, as relíquias são objetos da cultura material que conectam o mundo dos vivos ao mundo dos mortos, produzindo sobre os vivos efeitos que podem ser benéficos ou maléficos.

Presente em diversas culturas, do passado e do presente, o culto das relíquias não foi criado pela tradição judaico-cristã, mas adquiriu especial consideração desde o fim da Antiguidade, com o advento do Cristianismo⁵⁶. Ao longo da Idade Média, a veneração desses objetos materiais considerados sagrados expandiu-se consideravelmente, inserindo-se em diversas atividades sociais, fossem elas religiosas ou seculares. A posse de uma relíquia era um importante indicativo de prestígio social, político e econômico e a sua busca tornou-se generalizada, sobretudo a partir do período carolíngio, um dos recortes temporais selecionados para essa pesquisa.

Embora o culto e a busca pelas relíquias tivessem tomado parte quase integral da sociedade cristã medieval, a Igreja, responsável pela organização dos dogmas, pouco agiu no sentido de organizá-lo. Produto de uma intensa devoção popular, a veneração das relíquias passou por processos de tentativas de organização nos séculos IV, V e durante o reinado de Carlos Magno. Contudo, tais tentativas não coibiram a circulação desses objetos, fosse por meio do furto e das trocas, fosse por meio da compra e da venda. Por não haver um critério objetivo de autenticação, a validade das relíquias dependia essencialmente da sua consideração social. Poderiam ser classificadas como verdadeiras as relíquias, cuja comunidade a que pertenciam assim as considerassem.

Dentre os diversos atributos e possibilidades de abordagem do tema sobre as relíquias na sociedade medieval, interessa-nos particularmente a sua propriedade taumatúrgica, cujo acesso se dava por meio da prática dos ritos de cura, descritos em diversos textos hagiográficos, tais como aqueles selecionados para análise nesse trabalho.

⁵⁶ É interessante observar a presença do culto das relíquias no Budismo. Segundo Ricardo Strauch Aveline, na tese intitulada *As transformações históricas do Budismo e suas implicações ético-sociais*, a indicação da existência de um relicário de Piprava, no Nepal demonstra que o culto das relíquias de Buda existia, pelo menos, desde o século III a. C. (Aveline, 2011, p. 20).

Antes, contudo, entendemos que é necessário situar o tema, ou seja, identificar a relação entre tais rituais e os sistemas regulares de tratamento de doenças naquela sociedade. Portanto, no próximo capítulo, analisaremos os aspectos sociais relacionados aos sistemas de cura e cuidados médicos com o corpo na Idade Média.

CAPÍTULO 3 - “SABER O MELHOR CAMINHO”: corpo, Medicina e formas de tratamento das doenças na Idade Média.

[...] a alma, que é o vento vivo, penetra no embrião [...] ela o fortifica e se expande por todas as suas partes, assim como uma minhoca tece sua seda. Ela se instala e se encerra como numa casa [...], com sua respiração enche todo esse conjunto, assim como o fogo ilumina toda a casa [...]; a alma, graças à circulação do sangue, fornece à carne a umidade permanente, assim como o alimento que é cozido no caldeirão; a alma fortifica os ossos e os fixa na carne, para que não caiam, assim como um homem constrói sua casa com madeira, para que não seja destruída. (Hildegard de Bingen, *Les causes et les remèdes*).

O dicionário etimológico online define a origem do termo Medicina como derivado do latim *mederi*, que significa “saber o melhor caminho”. É nesse sentido que buscaremos analisar o desenvolvimento dos saberes médicos ao longo da Idade Média, considerando o imaginário sobre o corpo e as variadas formas de tratamento das doenças.

3.1 Uma história do corpo

Antes de nos debruçarmos sobre o tema das formas de tratamento das doenças no período medieval, entendemos que é necessário compreendermos a questão da construção do corpo enquanto objeto da História. A cura é, necessariamente e, antes de tudo, uma forma de cuidar do corpo, mais especificamente do corpo doente.

María Luz Rodrigo Esteban e Paula Val Naval afirmam, no artigo intitulado *Miradas desde la Historia: El cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval*, que a pessoa é, antes de tudo, o seu corpo. É o corpo que nos permite ser, que torna possível o nosso acesso à vida social, um corpo que se desenvolve até a plenitude da vida, alcançando o seu auge e cuja decadência e consumação marcam o fim da existência. Um corpo que gesticula, que fala em público e em privado, que fala na família, no grupo de amigos, no trabalho, na rua. A pessoa é constituída por um corpo que fala de gênero, de identidade e de pertencimento a um grupo. São corpos que falam de construções e representações sobre alimentação, saúde, sexualidade, atividade física, sobre a própria imagem culturalmente redefinida, educada, moldada e socializada. (Esteban; Naval, 2008, p. 17).

Assim, para María Luz Rodrigo Esteban e Paula Val Naval não há como questionar a presença e o protagonismo do corpo em nossa sociedade. Para as autoras, o corpo é objeto de políticas públicas e sociais na área da saúde, educação e esporte, além de ser objeto de discursos na publicidade e na mídia. Ademais, nos dias atuais, o corpo da pessoa viva adquiriu proteção judicial contra discriminações e violências dos mais

variados gêneros. O corpo da pessoa morta, por sua vez, torna-se um corpo escondido, silenciado e esquecido. (Esteban; Naval, 2008, p. 17).

Ainda de acordo com María Luz Rodrigo Esteban e Paula Val Naval, os corpos estão historicamente submetidos a usos influenciados por variantes culturais ou, em outras palavras, usos que se enquadram em uma “arbitrariedade cultural” que não tem nada de natural. As organizações sociais atribuem diferentes significados ao corpo, a partir de crenças distintas e padrões estéticos variados. A reprodução, o nascimento, o modo de andar, a alimentação, os modos à mesa, a higiene corporal, as relações sexuais ou os modos de descansar e dormir também são funções culturais que variam de acordo com o sexo, idade e *status* social da pessoa e são diferentes a cada conjuntura e em cada espaço histórico. Se considerarmos que o corpo é o *locus* e o agente do processo de construção das sociabilidades, constataremos a necessidade de voltarmos ao seu passado cultural, um passado ligado às mudanças que foram concebidas, desenvolvidas e impostas nos séculos medievais e que provocaram uma transformação nas concepções e práticas corporais. Desde o advento do Cristianismo e o desenvolvimento de seus dogmas o corpo passou a ser, ao mesmo tempo, glorificado e reprimido, exaltado e rejeitado. O corpo está presente em cada uma das identidades e representações que acompanharam a expansão urbana do ocidente europeu desde a pluralidade gestual, ritual e de treinamento corporal, passando pelas imagens organicistas do funcionamento do poder político e da sociedade em geral até o desenvolvimento do conhecimento médico e da aplicação da justiça. (Esteban; Naval, 2008, p. 18-19).

Max Horkheimer e Theodor W. Adorno destacam a relação ambígua que o ocidente europeu desenvolveu em relação ao corpo, no livro intitulado *Dialectic of enlightenment: philosophical fragments*. Na divisão social do trabalho, na qual os benefícios e o próprio trabalho em si estiveram em lados opostos, a força bruta foi anatematizada. Como o escravo, o trabalho também foi objeto de um estigma. O Cristianismo celebrou o trabalho, mas, em compensação, considerou o corpo a fonte de todo o mal. (Horkheimer; Adorno, 2002, p. 192).

O corpo foi desprezado, rejeitado e controlado, mas foi, ao mesmo tempo, desejado e reificado. Para Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, a cultura trata o corpo como algo que pode ser possuído. Somente por meio da cultura o corpo distingue-se da mente, considerada o fundamento do poder e da autoridade. Na sociedade ocidental, e provavelmente em qualquer sociedade, o que diz respeito ao corpo é considerado um tabu, um assunto de atração e repulsa. Entre os governantes gregos, e também na sociedade

feudal, a relação com o corpo era condicionada pelo poder, por meio da necessidade de se obter habilidades físicas pessoais. O culto ao corpo tinha um objetivo social. Com a transição para a sociedade burguesa, mediada pelo comércio e pelas comunicações, e, mais ainda com a ascensão da indústria, ocorreu uma mudança sensível em relação ao corpo. No lugar da submissão imposta pelo indivíduo, as sociedades humanas passaram a se submeter cada vez mais ao aparato industrial. A ideia de valorização do corpo caiu em desuso. No entanto, nos séculos XIX e XX, sob a influência do Romantismo⁵⁷, houve algumas tentativas de se promover uma revalorização do corpo. A rejeição à mecanização transformou-se em uma forma de embelezamento da cultura de massa industrial. Contra sua vontade, os artistas do Romantismo retrabalharam a imagem perdida da unidade do corpo e da mente para atender a demanda da indústria publicitária. (Horkheimer; Adorno, 2002, p. 193-194)

Jakob Tanner, no texto intitulado *History of Body*, dividiu a historicidade dos estudos sobre o corpo em quatro fases que, de acordo com o autor, não são necessariamente distintas e se sobrepõem frequentemente umas com as outras. Na primeira fase, que durou até o início dos anos 70, vários estudos analisaram o corpo e as imagens que se estabeleceram em torno dele, como objetos teoricamente elaborados. Mais tarde, essas análises tornaram-se estudos “clássicos”, embora sua intenção inicial não tivesse qualquer relação com a nova especialidade chamada “história do corpo”, que começou a surgir nos anos 70. Os estudos históricos concentraram-se principalmente no período medieval e no início da era moderna, enquanto que a Antropologia, a Filosofia e a Psicanálise procuraram analisar os fenômenos sociais e culturais contemporâneos. Para Jakob Tanner, algumas das obras mais significativas deste período são *A civilização e seus descontentes*, de Sigmund Freud (1929/30), cujo tema central é a extensão do corpo com a ajuda de artefatos técnicos e a promoção do ser humano a uma divindade das próteses; a de Marcel Mauss, intitulada *As técnicas do Corpo* (1935), na qual o corpo é analisado como o primeiro e mais natural instrumento à disposição do homem; a noção de *problema dos três corpos*, de Paul Valery (1943), apresentado no texto *Some simple reflections on the body*, presente na obra *Fragments for a history of the human body*, que

⁵⁷ Entre o final do século XVIII e o início do século XIX, os pensadores e artistas românticos perceberam que viviam em um mundo em transição. A modernidade foi marcada por mudanças nas estruturas religiosas, políticas e culturais tradicionais, pelo sentimento de que se estabeleceriam dali em diante novas formas de vida. Não havia uma unidade basilar nos paradigmas estéticos do Romantismo, mas é possível perceber uma característica comum: a fuga da modernidade. Nessa perspectiva, o indivíduo eleva-se diante das tendências de sua própria dissolução e propõe escapar da modernidade por meio da arte. (Araldi, 2017, p. 9).

analisa as diversas formas paralelas de se falar do corpo; Maurice Merleau-Ponty, na obra *Fenomenologia da percepção* (1945), que trata o corpo como condição de consciência, de acordo com uma Filosofia da finitude; e Ernst H. Kantorowicz, com a obra *Os dois corpos do Rei* (1957), cujo objetivo é contribuir com estudos sobre a Teologia política da Idade Média e a análise da mística do corpo político imortal que existia em paralelo com o corpo natural e mortal do rei. (Tanner, 2001, p. 1278-1279).

Uma segunda fase dos estudos sobre o corpo teria se iniciado no começo dos anos 60, acompanhando a supressão dos tabus do corpo na cultura da época e originando diversas publicações e um novo paradigma teórico nos anos 70. As principais referências deste período foram os trabalhos de Michel Foucault (com destaque para *O nascimento da Clínica* e *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*), bem como a obra principal de Norbert Elias, intitulada *O processo civilizador*, que foi publicada no final dos anos 30, mas teve uma repercussão significativa apenas três décadas mais tarde. Outra contribuição relevante foi o texto *Os dois corpos* de Mary Douglas, presente na obra *Símbolos Naturais: explorações em cosmologia*, na qual a autora analisa as relações metafóricas e as interações cognitivas entre o corpo considerado uma construção social e o corpo físico individual. Os novos estudos sobre o corpo foram baseados na ideia de uma interação entre o conhecimento e o poder. Os conceitos de Michel Foucault sobre um *biopoder*⁵⁸ e de uma economia política do corpo foram apresentados como alternativa ao cenário de embate entre liberais e marxistas acerca da ideia de uma força disciplinar que reprimia o corpo. No lugar do pressuposto de uma sociedade disciplinar (na qual o sujeito é oprimido pelo poder), Michel Foucault apresentou o corpo como um produto do poder baseado no conhecimento, que moldava as práticas sociais e gerava regimes de visibilidade e também discursos. No conceito de uma “sociedade em normalização”, o corpo é o instrumento que liga a macro organização do poder e as micro práticas sociais por meios das quais as estruturas sociais tornam-se estáveis. Esta perspectiva está diretamente ligada ao conceito de *internalização individual das restrições sociais* de Norbert Elias. A produção de um ser humano moderno pode ser definida em termos de um autocontrole cada vez maior, principalmente por meio da dissociação da emoção e da expressão corporal. Na década de 1970 também foram desenvolvidos estudos em vários

⁵⁸ Michel Foucault define o biopoder como “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais, e vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral do poder” (Foucault, 2008, p. 3).

domínios das ciências sociais, com destaque para os trabalhos de Helmuth Plessner⁵⁹ (*Antropologia filosófica dos sentidos*), Heinrich Schipperges⁶⁰ (*Esboços para uma Filosofia do corpo*), Dietmar Kamper e Christoph Wulf⁶¹ (*Retorno do corpo e desvanecimento dos sentidos*), Rudolf zur Lippe⁶² (*Sobre o próprio corpo - Sobre a economia da vida*) e Utz Jeggle⁶³ (*Reflexão preliminar sobre um conhecimento popular da corporeidade*). (Tanner, 2001, p. 1279).

A terceira fase dos estudos sobre o corpo foi influenciada pelas críticas do movimento feminista⁶⁴, que defendia o gênero como uma categoria de análise e introduzia novos paradigmas sobre a história do corpo. Para Jakob Tanner, na Alemanha um dos principais trabalhos neste campo foi aquele desenvolvido pela pesquisadora Barbara Duden, que publicou um estudo intitulado *The Woman Beneath the Skin: a Doctor's Patient in Eighteenth Century Germany*⁶⁵. (Tanner, 2001, p. 1279).

A quarta fase foi caracterizada por uma virada para abordagens discursivas, semióticas e performativas e marcou o início de uma nova era na História do corpo, que também levou a uma reavaliação pós-estruturalista⁶⁶ dos principais autores dos anos 60, especialmente de Michel Foucault. Na década de 1990 surgiram novos autores, em particular Thomas Laqueur (1990) e Judith Butler (1993) que produziram uma reviravolta linguística na História do corpo, questionando os defensores do estudo tradicional, baseado na experiência da corporeidade. Thomas Laqueur examinou a constituição do corpo por meio do discurso e da ação e, desse ponto de vista, o sexo foi considerado

⁵⁹ PLESSNER, H. **Die Stufen des Organischen und der Mensch**. Einführung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.

⁶⁰ SCHIPPERGES, H. **Am Leitfaden des Leibes**. Zur Anthropologie und Therapeutik Fr. Nietzsches. Stuttgart: Klett, 1975.

⁶¹ KAMPER, D.; WULF, C. (Orgs.) **Die Wiederkehr des Körpers**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982

⁶² LIPPE, R. Z. **Vom Leib zum Körper**. Naturbeherrschung am Menschen in der Renaissance. Hamburg: Reinbek bei, 1974; LIPPE, R. Z. **Am eigenen Leibe**: zur Ökonomie des Lebens. Frankfurt: Syndikat, 1978.

⁶³ JEGGLE, U. **Der Kopf des Körpers**. Eine volkswissenschaftliche Anatomie. Berlin: Weinheim, 1986

⁶⁴ O movimento feminista passou a abordar, em sua segunda fase, as questões relacionadas com a opressão da mulher, a sexualidade, a construção cultural de gênero e a dominação. O discurso feminista passou a dar ênfase às relações de poder entre homens e mulheres, com debates sobre as questões de discriminação, desigualdades culturais e estruturas sexistas. (Marques; Xavier, 2018, p. 5).

⁶⁵ Neste livro sobre a corporeidade invisível das mulheres em Eisenach (Alemanha), a historiadora e socióloga Barbara Duden examina a sociogênese do corpo moderno. A autora analisa a perda de controle sobre o corpo como uma abertura para a experiência física, defendendo uma interpretação hermenêutica da sua realidade. Para a autora, o estudo da corporeidade, que está presente em toda a história humana, nos permite compreender o contexto no qual as mulheres e os homens experimentaram seus sentimentos no passado. (Tanner, 2001, p. 1279).

⁶⁶ Segundo Michael Peters, o Pós-estruturalismo teve origem nos Estados Unidos e a expressão “pós-estruturalista” classifica uma prática marcada pela assimilação de um conjunto diversificado de teóricos. O conceito seria um paradigma utilizado pela comunidade acadêmica de língua inglesa para descrever uma resposta filosófica ao Estruturalismo que caracterizava os trabalhos de Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Jacques Lacan e Roland Barthes. (Peters, 2000, p. 28).

situacional, explicável apenas no contexto dos embates de gênero e poder⁶⁷. Por outro lado, Judith Butler criticou a abordagem construcionista centrada no sujeito, relacionando a materialidade do corpo à performatividade do gênero⁶⁸. (Tanner, 2001, p. 1279).

Nos últimos anos, segundo Jakob Tanner, tem havido uma tendência crescente de se criticar a dissolução do corpo em discurso. Entretanto, tais críticas não anunciam um retorno a um essencialismo não refletido da corporeidade. Em contraste, os esforços analíticos convergem para o corpo humano concreto, mortal, sem esquecer, no entanto, que a existência corporal dos seres humanos nunca será independente dos símbolos, que são permanentemente criados e transformados pelas mudanças culturais. (Tanner, 2001, p. 1279).

“O corpo foi esquecido pela história e pelos historiadores”. É com essa afirmativa que Jacques Le Goff e Nicolas Truong iniciam a Introdução da obra *Uma História do corpo na Idade Média*. Para os autores, no entanto, essa regra anunciada acima apresenta algumas exceções, como os trabalhos de Norbert Elias sobre as civilizações dos costumes, além das pesquisas de Marc Bloch e de Lucien Febvre sobre as mentalidades medievais e as de Michel Foucault sobre a loucura, o surgimento da prisão e da clínica, bem como suas reflexões sobre o “cuidado de si”. Até então, a História do corpo havia sido esquecida. Apesar das descobertas promovidas pela História da sexualidade por volta dos anos 1960 e 1970, o vestuário, os ritos fúnebres, a alimentação, o trabalho, a moradia, os desejos e os sonhos não haviam alcançado ainda o *status* de objeto de estudo da História. No âmbito dos estudos históricos, havia a ideia de que o corpo estava ligado à natureza e não aos componentes da cultura. Entretanto os autores advertem que o corpo tem História fazendo parte dela e a constituindo tal como as estruturas econômicas e sociais ou as representações simbólicas, das quais é “o produto e o agente”. (Le Goff; Truong, 2006, p. 15-16).

O corpo passou a despertar o interesse dos historiadores a partir da influência das Ciências Sociais. Para Jacques Le Goff e Nicolas Truong, o corpo é resultado das mudanças culturais do nosso tempo, situação que pode ser atestada pelo desenvolvimento da genética, pelo debate sobre o uso de armas químicas, pelo tratamento das epidemias, pelas novas formas de dominação no mundo trabalho, pela moda e pelas normas estabelecidas pela nutrição, pela chamada liberdade sexual, entre outros. Os autores

⁶⁷ LAQUEUR, T. **Inventando o sexo – corpo e gênero dos gregos a Freud**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001

⁶⁸ BUTLER, J. **Corpos que importam**. Os limites discursivos do sexo. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

acrescentam que o estudo da História do corpo na Idade Média pode contribuir para uma melhor compreensão do nosso tempo, tanto por suas semelhanças quanto por suas diferenças em relação à sociedade contemporânea. (Le Goff; Truong, 2006, p. 32)

A historiadora Mary Del Priore questiona, no artigo *Dossiê: a História do Corpo*, os motivos que teriam despertado o interesse dos historiadores pelos estudos acerca do corpo nos dias atuais e aponta, em princípio, duas possibilidades, a saber: a saúde e uma certa “fascinação ambígua”. Segundo a autora, o debate e o desenvolvimento de estudos sobre biotecnologia e os tratamentos genéticos teriam estabelecido o que ela classifica como uma “utopia pós-moderna”, cuja promessa seria a de conduzir as pessoas de volta ao “paraíso” por meio da transformação genética do corpo, eliminando todo tipo de doença ou má formação congênita. Ademais, o corpo, como *locus* do desejo e da relação estreita entre a vida e a morte, pode ter despertado a atenção dos historiadores por exercer sobre a sociedade uma certa atração e, ao mesmo tempo, uma repulsa a qual se manifesta por meio da ideia da morte inevitável provocada também por doenças cuja cura não parece próxima (Del Priore, 1995, p. 9-10).

Mary Del Priore afirma, no entanto, que foram os estudos antropológicos, associados mais tarde à Nova História, o fator mais importante para o desenvolvimento das pesquisas históricas sobre o corpo. Segundo a autora, os antropólogos conseguiram demonstrar que as sociedades costumam se estruturar sobre um conjunto de representações correspondentes entre si e portadoras de certas características que tornam possível a sua interpretação. Desse modo, não se deve ignorar o valor simbólico do corpo, uma vez que ele garante a fecundidade e a reprodução, recaindo também sobre ele a doença e a morte. Os historiadores, em contato com os estudos antropológicos, apreenderam o valor das manifestações simbólicas da vida social. (Del Priore, 1995, p. 10).

A partir desse contato entre historiadores e antropólogos, certos componentes sociais que poderiam parecer isolados, tais como as condutas psicológicas ou físicas, os valores morais ou os sistemas simbólicos, as motivações conscientes ou inconscientes das pessoas em sociedade, puderam reconstituir parte da realidade histórica. Novos temas de pesquisa passaram a atrair mais a atenção dos leitores, instigados pela semelhança entre tais objetos de estudo e a vida cotidiana. Desse modo, nesta conjuntura, as primeiras contribuições da Antropologia aos historiadores da História do corpo foram os estudos sobre a vida social cotidiana. (Del Priore, 1995, p. 10).

Nesta fase inicial da História do Corpo, houve uma dedicação maior, por parte dos pesquisadores, às questões de longa duração a partir das quais se estudaram os acontecimentos que se repetiam, tais como as cerimônias e os rituais relacionados com a Biologia e com a história da família: os nascimentos, os casamentos e os ritos fúnebres. O corpo assumiu um lugar nos estudos históricos. A Antropologia permitiu que os historiadores tivessem acesso a uma documentação à qual não estavam acostumados. Além da documentação textual, o historiador passou a analisar as imagens, os relatos orais, e também os objetos materiais. (Del Priore, 1995, p. 10-11).

Roy Porter afirma, no capítulo *História do Corpo*, do livro *A escrita da História*, organizado por Peter Burke, que a História do Corpo foi negligenciada durante muito tempo em virtude de dois fatores culturais, a saber: a cultura clássica e a cultura judaico-cristã. Ambos os aspectos culturais citados pelo autor teriam contribuído para a construção de um imaginário social dualista acerca da pessoa, vista por meio de uma ligação entre a mente e o corpo, entre os aspectos psíquicos e a alma. Para Roy Porter, em ambas as tradições culturais, ainda que por motivos diferentes, a alma ou a mente foram privilegiadas em detrimento do corpo. Contudo, há, nos dias atuais, um movimento no sentido de desarticular tais tradições culturais que negligenciaram o corpo em função de uma supervalorização da mente. Neste movimento é possível incluir a “revolução sexual”, o capitalismo consumista e as críticas formuladas pela “contracultura” dos anos 60⁶⁹ e pelo *feminismo* nos anos 70. Essas mudanças culturais têm influenciado os pesquisadores a inserirem a História do Corpo no campo da “cultura material”. (Porter, 1992, p. 292-293).

Roy Porter acrescenta que o marxismo, baseado no materialismo histórico, também contribuiu para o desenvolvimento dos estudos sobre o corpo, com destaque para a obra de Mikhail Bakhtin, intitulada *Rabelais and His World*⁷⁰, na qual o autor apresenta os paradigmas do corpo como entidade material voltada para o combate e a crítica populares dos seus significados oficiais. Outra contribuição apresentada por Roy Porter foi aquela proporcionada pela Antropologia Cultural, seja por meio da criação de teorias,

⁶⁹ A contracultura foi um movimento que surgiu na década de 60 como uma forma de crítica ao capitalismo e ao sistema tecnocrático. Os aspectos políticos do movimento despontaram nos Estados Unidos por meio do embate em favor dos direitos civis dos negros, dos homossexuais e das mulheres, além da busca pela inserção dos jovens como agentes sociais, da defesa da paz e da preservação do meio ambiente. Esse movimento contracultural dos anos 60 objetivou ainda estender a noção de política, aplicando-a ao corpo e ao comportamento sexual. O movimento desenvolveu-se num contexto no qual os ideais marxistas não mais atendiam aos novos modelos que se apresentavam a uma sociedade cada vez mais influenciada pela tecnologia, e, também, mais diversa e mais complexa. (Barros, 2017, p. 99-100).

⁷⁰ BAKHTIN, M. **Rabelais and His World**. Indiana: Indiana University Press, 1984.

seja por meio da prática de pesquisas, as quais oportunizaram aos historiadores instrumentos de análise para a interpretação dos significados simbólicos do corpo e suas relações com a sociedade. (Porter, 1992, p. 293-294).

Para Roy Porter, o corpo deve ser analisado como parte dos sistemas culturais, quer sejam públicos, quer sejam privados. O corpo tem-nos sido apresentado por meio das nossas percepções e, portanto, a sua história deve incluir a história dessas percepções. Contudo, a prática de pesquisa sobre a temática do corpo não é apenas um exercício de análise estatística sobre o seu aspecto físico e nem tampouco um conjunto de métodos para identificar os significados de suas representações, mas é, antes de tudo, uma atividade voltada para a compreensão das relações recíprocas entre o social, o corpo físico e seu valor simbólico. (Porter, 1992, p. 295-301).

3.2 O corpo na Idade Média.

Tendo visto o lugar que os estudos sobre o corpo passaram a ocupar na História de uma maneira geral, passaremos, a seguir, a verificar mais especificamente suas perspectivas em relação à sociedade medieval.

O historiador Jean-Claude Schmitt analisou a questão do corpo na sociedade medieval na obra *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo – Ensaio de Antropologia medieval*. Segundo o autor, o corpo foi interpretado, no contexto da Cristandade medieval, como a “parte material e perecível da pessoa humana”, que existia em função da vontade da divindade e estava posto em oposição à alma que, embora também fosse objeto da criação divina, era considerada imortal. Os termos opostos *corpus* e *anima* estiveram presentes nos textos religiosos e eram pertencentes ao vocabulário corrente da Idade Média, tanto no latim quanto nos demais idiomas da época. (Schmitt, 2014, p. 306).

Esse sistema de dois opostos juntava-se a outro, que também possuía bastante destaque na sociedade medieval, a saber: o da carne (*caro*) e o do espírito (*spiritus*). Esse último sistema de termos opostos não se referia aos componentes essenciais da pessoa, mas estavam relacionados aos valores dos quais o cristão deveria se manter afastado. No primeiro caso, havia a descrição dos elementos que compunham a pessoa (corpo e alma). Já a questão da carne e do espírito diziam respeito às ações humanas, com uma fundamentação ética e escatológica cujo testemunho podia ser encontrado no *corpus* neotestamentário: “a carne que mata e o espírito que vivifica” (Jo 6, 63). (Schmitt, 2014, p. 306).

O fundamento dessas oposições estava relacionado ao elo existente entre o princípio corporal e a noção de pecado. Essa ligação foi estabelecida a partir do século V, quando passou a existir, de um lado a ideia do pecado original, transmitido por meio das gerações, e do outro, uma noção de corpo que, com suas emoções, se tornou, para os pais da Igreja, o *locus* privilegiado do pecado. (Schmitt, 2014, p. 306).

Entretanto, a religião cristã medieval, mesmo durante a Alta Idade Média, procurou relativizar esse dualismo aparentemente rigoroso. Nem o corpo e nem a carne eram interpretados a partir de princípios essencialmente negativos, assim como a alma e o espírito não gozavam de um caráter apenas favorável. No imaginário cristão da época, o corpo e a carne poderiam ser transformados em instrumentos da salvação divina mediante a prática de dois rituais considerados essenciais, a saber: a eucaristia e o batismo. (Schmitt, 2014, p. 307). Foi o que assinalou Tertuliano, no século II:

A carne é o gonzo da salvação. É por ela que a alma se une a Deus, pois é ela que permite que a alma possa estar unida. A ablução da carne torna a alma imaculada; a unção da carne consagra a alma; a imposição das mãos projeta sua sombra sobre a carne para que sua alma seja iluminada pelo Espírito; a carne se alimenta do corpo e do sangue de Cristo para que a alma se farte em Deus. (Tertuliano, *De resurrectiones carnis*, 8, *Apud* Schmitt, 2014, p. 307)

Jean-Claude Schmitt acrescenta ainda que havia uma outra consequência dessa percepção dualista do corpo que se desenvolveu em uma relação de três termos. Os discursos médicos e teológicos, segundo o autor, apresentaram uma trilogia composta pelo *corpus* (em grego: *soma*), pela *anima* (o princípio vital, em grego: *psuchê*) e pelo *spiritus* (o princípio racional, em grego: *pneuma*). Essa tipologia dos três termos teve maior aceitação no século XII por meio da ação da teologia monástica e mística, permitindo uma análise mais efetiva das características psíquicas da pessoa humana em sua relação com a divindade. Contudo, no século XIII, principalmente em função de um questionamento escolástico aos modelos monásticos, houve um favorecimento da percepção aristotélica sobre a concepção de pessoa e da natureza. O corpo passou a ser mais valorizado, provocando um retorno ao paradigma binário corpo x alma. (Schmitt, 2014, p. 307-308).

Por fim, Jean-Claude Schmitt afirma que, no contexto da Cristandade, o corpo adquiriu um valor que não tinha até então. No imaginário social cristão da época, para garantir a “salvação”, o corpo precisava ser ungido no batismo, além de realizar gestos e rituais estabelecidos pela Igreja, tais como o sinal da cruz, a eucaristia, entre outros. No século XII, o corpo tornou-se a medida ideal de todas as coisas. No entanto, esse corpo

cada vez mais esvaziado de seus aspectos simbólicos cristãos tradicionais tornou-se também objeto de novas percepções, tanto médicas quanto jurídicas, sendo submetido ao *experimentum* dos cirurgiões e à tortura, cuja prática era cada vez mais difundida. (Schmitt, 2014, p. 311).

De acordo com Jacques Le Goff e Nicolas Truong, no já citado livro *Uma História do Corpo na Idade Média*, na sociedade medieval, o corpo era objeto de muitas contradições. O corpo era, por um lado, reprimido pela religião cristã como a fonte do pecado e, por outro, exaltado como o corpo convalescente de Jesus, sacralizado pela Igreja. A pessoa, no imaginário cristão, baseava-se ao mesmo tempo no “pecado original” (prática sexual) e na ideia da encarnação pela qual Jesus teria redimido os “pecados” humanos. Nas relações sociais, o imaginário anticorporal cristão institucionalizado buscou controlar o corpo, mas este reagiu à coação. (Le Goff; Truong, 2006, p. 35).

Ainda segundo Jacques Le Goff e Nicolas Truong, o corpo tinha lugar de destaque na coletividade medieval. No imaginário da época, as três ordens que formavam aquela sociedade, os *oratores*, os *bellatores* e os *laboratores*, eram, em certo sentido, definidas também por sua relação com o corpo. Os corpos dos clérigos não deveriam ser mutilados. Os corpos dos guerreiros eram valorizados em função de suas habilidades em combate. Os corpos dos trabalhadores eram levados à exaustão pelo exercício da atividade laboral. Por outro lado, as relações entre a alma e o corpo não eram antagônicas. (Le Goff; Truong, 2006, p. 36).

A separação entre corpo e alma foi produzida pela “razão clássica do século XVII” e não pela sociedade medieval. Jacques Le Goff e Nicolas Truong lembram que a sociedade medieval, baseada na filosofia de Platão (segundo a qual a alma precedia ao corpo), era também influenciada pelas concepções aristotélicas (para a qual a alma era a forma do corpo) e concebeu a ideia de que cada pessoa era composta por um corpo material e mortal e por uma alma imaterial e imortal. O corpo e a alma eram, portanto, indissociáveis. (Le Goff; Truong, 2006, p. 36).

Contudo, houve, também ao longo da Idade Média, uma certa abdicação do corpo. Segundo Jacques Le Goff e Nicolas Truong, as manifestações sociais de exaltação do corpo foram combatidas: desapareceram as termas, o esporte, bem como o teatro, cuja herança era advinda da sociedade greco-romana. A mulher foi associada ao diabo, a sexualidade foi controlada e o trabalho manual foi menosprezado. A homossexualidade foi inicialmente condenada, posteriormente tolerada e, por fim, banida. O riso e a gesticulação eram rejeitados e o uso de máscaras, maquiagem e trajes foi

condenado. A luxúria e a gula foram associadas. O corpo foi, enfim, considerado a prisão da alma. Em princípio, portanto, a celebração do corpo que esteve presente na Antiguidade foi sucedida, na Idade Média, pela degradação do corpo na vida social. (Le Goff; Truong, 2006, p. 36-37).

Para Jacques Le Goff e Nicolas Truong, foram os Pais da Igreja os responsáveis por essa mudança de perspectiva em relação ao corpo, a partir da introdução do monaquismo. O ascetismo estabeleceu-se no Cristianismo por meio de seu alcance na Igreja, se transformando na base da sociedade monacal, que, na Alta Idade Média, se impôs como o padrão da vida cristã. Os beneditinos consideravam a ascese um meio de restabelecer a “liberdade espiritual” e de contato com a divindade. (Le Goff; Truong, 2006, p. 37).

Segundo Jacques Le Goff e Nicolas Truong, o ascetismo beneditino, de origem oriental, abrandou a rigidez do tratamento reservado ao corpo. Aplicava-se, então, a *discretio*, ou seja, um comedimento. Contudo, o estabelecimento da sociedade feudal e a reforma monástica do século XI e de meados do século XII, exacerbou a coibição do prazer corporal. Para os autores, a aversão pelo plano terrestre era, antes de tudo, um desprezo pelo corpo. A reforma monástica acentuou ainda mais a prática dos jejuns e as proibições ao consumo de alguns tipos de alimentos, além da imposição de sofrimentos corporais espontâneos. A partir do século XII, desenvolveu-se a prática da “imitação de Cristo”, um ato devocional que remetia aos relatos da “Paixão de Cristo”. Essas práticas manifestavam-se, sobretudo, por iniciativa dos leigos. A partir do século XIII, foi estabelecido um calendário alimentar, no qual se prescrevia a abstinência do consumo de carne três vezes por semana e os jejuns na Quaresma, no Advento (As quatro semanas que antecedem o Natal; primeiro tempo do ano litúrgico), nas Têmporas (Três dias de jejum realizados em cada uma das estações do ano), na vigília das festas religiosas e às sextas-feiras. A Igreja impôs ao corpo uma vigilância espacial ao objetivar o controle dos gestos, e uma vigilância temporal ao estabelecer os calendários de proibições alimentares. (Le Goff; Truong, 2006, p. 37-38).

Jérôme Baschet afirma, no artigo intitulado *Alma y cuerpo en el occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo*, que o Cristianismo foi, no período medieval, uma religião monoteísta complexa, na qual a relação entre a alma e o corpo refletia essa complexidade. O autor salienta que é importante estabelecermos uma diferença entre o paradigma dualista cristão medieval, fundamentado na existência da

alma e do corpo como entidades basilares, e o dualismo defendido pelo maniqueísmo⁷¹ e pelo Catarismo⁷², que confrontaram o Cristianismo desde suas origens. Segundo o autor, o dualismo ao qual se refere está relacionado com a ideia de que existia um antagonismo entre a carne e o espírito que levava a uma desvalorização do material, conferindo exclusivamente ao espiritual um valor positivo. (Baschet, 1999, p. 3)

Jérôme Baschet alerta, no entanto, que esta dupla representação da pessoa com uma alma e um corpo não teve origem no Cristianismo, mas no Platonismo que influenciou a teologia cristã. A teologia cristã medieval apresentou diversas variações da afirmação segundo a qual a pessoa é composta por um corpo, carnal e perecível, e uma alma, espiritual, incorpórea e imortal. Para o autor, este pode ser considerado o fundamento da concepção cristã de pessoa. Contudo, esta é uma concepção dual, ainda que não seja necessariamente dualista. (Baschet, 1999, p. 4)

No Cristianismo, a representação ternária da pessoa, composta de espírito, alma e corpo, foi fundamentada nos textos bíblicos, especialmente nas concepções judaicas e nas cartas de Paulo⁷³. Assim, a alma seria um princípio que anima o corpo e com o qual até mesmo os animais são dotados. O espírito, por outro lado, seria uma característica exclusiva da pessoa humana, por meio da qual se estabeleceria o contato com a divindade⁷⁴. Esta representação ternária, retomada por Agostinho de Hipona, esteve presente na teologia cristã pelo menos até o século XII e foi expressa por meio de uma miríade de termos diferentes, o que torna desafiadora a sua apresentação sistemática. Agostinho de Hipona⁷⁵ e a tradição inspirada por ele, sobretudo a do século XII, apontam para a existência de três características da alma, que fundamentam outras três formas de

⁷¹ Segundo Raymundo de Lima, o Maniqueísmo foi uma religião fundada pelo persa Mani no século III, após, segundo a narrativa mítica, ter tido duas “visões” com um anjo que o teria convocado para esta tarefa. A religião maniqueísta teria se difundido pelas regiões do Império Romano e pelo Ocidente Cristão. O maniqueísmo associa elementos do zoroastrismo, antiga religião persa e de outras religiões orientais, incluindo o próprio Cristianismo. O Maniqueísmo defende uma visão dualista estrita, segundo a qual o mundo estaria dividido entre duas forças: o Bem (luz) e o Mal (trevas) como entidades antagônicas. (Lima, 2001, n/p.).

⁷² De acordo com Philipe Rosa de Lima, o Catarismo foi um movimento considerado herético de caráter dualista surgido no século XII e presente em várias regiões, como Flandres, o norte italiano, os países germânicos e o Languedoc. (Lima, 2019, p. 233).

⁷³ “E o mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e todo o vosso espírito, e alma, e corpo, sejam plenamente conservados irrepreensíveis para a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo”. (1 Tessalonicenses 5:23).

⁷⁴ “O homem espiritual é mais elevado que o homem psíquico” (I Coríntios 15, 40-50).

⁷⁵ “E porque as três coisas são pelo homem estabelecidas: espírito, alma e corpo, os quais dois são ditos inversamente, pois a alma muitas vezes é nomeada juntamente com o espírito; com efeito, a certa parte racional da mesma, que faltam às bestas, é chamada de espírito; entre nós o espírito é o principal; depois somos unidos ao corpo pela vida, a isto é chamado alma; enfim o último é o corpo, pois o próprio é visível de nós”. (Agostinho, X, 23, *Apud* Lima; Ferreira, 2012, n/p., tradução realizada pelos autores).

percepções: a visão corporal, que se forma na alma por meio do uso dos olhos, a visão espiritual, que engendra as imagens mentais e/ou oníricas e a visão intelectual, caracterizada por ser desprovida de aparência corporal. Embora essa distinção não possa ser diretamente sobreposta à trilogia paulina - seu objetivo era diferente, uma vez que subordinava o *spiritus* à *mens*, no lugar de situá-lo acima da *anima* -, ela também nos leva a pensar na existência de um nível intermediário, situado entre a matéria e a inteligência, cujo objetivo era articular o corpóreo com o espiritual. (Baschet, 1999, p. 5)

A relação entre a alma e o corpo era objeto de debates entre os teólogos da Idade Média. A maioria deles atribuía faculdades sensíveis à alma, o que lhe proporcionaria o conhecimento sobre o mundo sensível por si só, sem a necessidade de se recorrer à mediação realizada pelo corpo. Tomás de Aquino⁷⁶, no entanto, negou à alma essas capacidades sensíveis, tornando assim mais necessária sua ligação com o corpo. Jérôme Baschet destaca que é necessário acrescentar que em teorias anteriores, a atribuição à alma de uma capacidade de experiência sensível era considerada um reconhecimento de sua excelência e independência, e não uma demonstração de um ajuste ao mundo corpóreo. Destarte, a função de conexão entre o espiritual e o material poderia ser assumida tanto pelo corpo quanto pela alma. (Baschet, 1999, p. 6)

Contudo, para Jérôme Baschet, mais relevante do que definir a pessoa como uma dualidade composta de corpo e alma é compreender o padrão de relação estabelecido entre estes dois componentes, uma vez que esta relação é mais importante do que os termos que a compõem. As tradições platônicas identificavam a pessoa com sua alma e consideravam o corpo um receptáculo transitório e desnecessário, como um instrumento a serviço da alma e externo a ela, ou também ainda como uma prisão que dificultava o desenvolvimento do espírito. No entanto, a dinâmica das concepções medievais foi desenvolvida com uma superação do dualismo neoplatônico. Esta dinâmica, iniciada por Agostinho de Hipona, que rejeitou a caracterização do corpo como uma prisão para a alma, deu origem a novas formulações no século XII. (Baschet, 1999, p. 12).

Por fim, Jérôme Baschet destaca que, após os primeiros séculos do Cristianismo, no qual o dualismo foi incentivado pela intenção de se estabelecer uma ruptura com a

⁷⁶ “Ora, na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. A virtude implica uma perfeição da potência. Há dois tipos de potência, potência para existir e potência para agir. A potência para existir fundamenta-se na matéria, que é ente em potência, ao passo que a potência para agir fundamenta-se na forma, que é princípio de ação, porque cada um age na medida em que está em ato... por isso é que a virtude humana, de que estamos tratando, não pode pertencer ao corpo, mas só ao que é próprio da alma. Assim, a virtude humana não implica uma ordenação para o existir, mas antes para a ação”. (Aquino, Ia, IIa parte da Suma de Teologia, Q. 55, a.2 *Apud* Oertzen, 2015, p. 109).

sociedade romana, podemos reconhecer uma Alta Idade Média, ascética e monástica, que valorizava a “fuga do mundo”. Por outro lado, a reforma gregoriana procurou estabelecer uma distinção entre o espiritual e o material que, ao mesmo tempo em que os separava, os articulava hierarquicamente, o que levou a superar o dualismo, situação que se consolidou nos séculos XII e XIII. O período do auge da Igreja foi a época menos dualista da história do Cristianismo, a era que apresentou a unidade da pessoa, porque este modelo era, naquela conjuntura, o mais relevante para se pensar o corpo social e eclesial, com suas hierarquias e, ao mesmo tempo, seu imaginário comunitário. (Baschet, 1999, p. 26).

A pesquisadora Alícia Miguélez Caveró esclarece, no artigo intitulado *On bodies and images in the Middle Ages*, que a partir das análises semióticas e antropológicas aplicadas ao estudo do corpo na Idade Média, é possível inferir a existência de diversos tipos de corpos medievais e de vários fatores que condicionaram o seu uso neste tempo histórico. (Caveró, 2015, p. 150). Segundo a autora, havia, na Idade Média, os seguintes tipos de corpos, a saber: o corpo biológico, o corpo social, o corpo religioso e o corpo gestual.

O primeiro tipo de corpo apresentado por Alícia Miguélez Caveró é o *corpo biológico*. A autora parte das considerações acerca da expectativa de vida da pessoa na Idade Média que, segundo ela, era de cerca de trinta e cinco anos. Os mais velhos eram considerados uma exceção. Sobre tal expectativa de vida devemos considerar diversos fatores, tais como as condições ambientais insalubres e as guerras. Estes fatores exerciam influência sobre o surgimento, o desenvolvimento e a disseminação de doenças. A morte era, portanto, algo bastante presente no cotidiano medieval. A sociedade medieval tinha o hábito de acolher e interagir com a morte e os ritos fúnebres de uma forma mais dinâmica e natural. A relação natural que a sociedade medieval mantinha com a morte e os ritos fúnebres foi, gradualmente, dando lugar a um certo fascínio sobre esta, cujo reflexo pode ser percebido em várias manifestações daquela cultura, como a Literatura e a Iconografia. (Caveró, 2015, p. 150-151).

O segundo tipo de fatores que condicionavam o corpo humano estava relacionado ao modelo de sociedade e cultura deste período, ou seja, ao *corpo social*. A sociedade medieval desenvolveu uma forma de sociedade hierárquica e piramidal a partir da formação do Feudalismo. Tal ação condicionou a transformação da comunidade ocidental e impôs às pessoas certos usos de seus corpos. Destarte, cada grupo social deveria utilizar seus corpos de acordo com alguns propósitos específicos: os grupos localizados no topo da pirâmide social deveriam usar seus corpos para governar

corretamente aquela coletividade, o grupo dos religiosos deveria usar seus corpos para fazer orações e buscar o “bem moral da sociedade”, enquanto que as pessoas comuns, que ocupavam a base da pirâmide, deveriam usar seus corpos para sustentar tal sociedade. Portanto, o corpo foi usado metaforicamente para explicar o funcionamento, a dinâmica e a hierarquia da coletividade feudal. (Cavero, 2015, p.151).

Ainda de acordo com Alícia Miguélez Cavero, havia, na Idade Média, um *corpo religioso* relacionado com as crenças, as formas de vida e as experiências antropológicas daquela sociedade. Tal corpo é considerado pela autora um objeto de estudo fundamental para a compreensão do corpo no ocidente medieval. O Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo, as três principais religiões medievais, tinham uma perspectiva específica e diferente entre si acerca do corpo, além de diversas maneiras de interação e uso, bem como de interpretar os corpos das pessoas praticantes das outras religiões com as quais conviviam. Quanto ao Cristianismo, a mitologia bíblica da criação de Adão pela divindade, primeiro moldado e depois animado, estabeleceu a origem da importância que o corpo adquiriu nesta religião. Todavia é possível ir além: a Igreja buscou, em muitas oportunidades, impor um controle sobre todos os aspectos relacionados às ações e interações do corpo no período medieval. No entanto, o Cristianismo não conseguiu solucionar a contradição entre duas de suas reivindicações principais acerca do corpo: por um lado, a ação de rejeitá-lo para se aproximar da divindade, em busca do desenvolvimento da espiritualidade; por outro, havia a necessidade de imaginar o que é visível e, conseqüentemente, de localizar as coisas no espaço e no tempo, de imaginar lugares, formas, volumes e corpos precisamente onde eles não deveriam existir. Esta dicotomia, presente no Cristianismo medieval, originou uma certa veneração ao corpo, mas, ao mesmo tempo, também produziu a ideia de que o corpo deveria ser punido. (Cavero, 2015, p.151-152).

Abordar o tema do corpo é também abordar as suas formas de expressão. A pessoa é uma entidade que pensa e sente, e esses pensamentos, sentimentos e emoções são expressos, comunicados e transmitidos por meio dos recursos básicos de comunicação: a comunicação verbal vocal, ou seja, a palavra falada, a comunicação verbal não vocal, ou seja, a palavra escrita e a comunicação não verbal, que compreende as atividades corporais, quer sejam as faciais, quer sejam as gestuais. De forma diferenciada em relação a outras épocas, a linguagem gestual alcançou algum desenvolvimento no período medieval, de tal forma que aquela sociedade foi definida como a sociedade dos gestos. (Cavero, 2015, p.152-153).

Entretanto, para Alicia Miguélez Caveró, existia no imaginário medieval uma forma de dicotomia acerca dos gestos, influenciada pela perspectiva cristã ambivalente sobre o corpo. Por um lado, o corpo era sinônimo de pecado e, conseqüentemente, os gestos, como a extensão deste, tinham um valor negativo. No entanto, o corpo podia ser também um símbolo de virtude e, portanto, os gestos relacionados a essa virtude tinham um valor positivo e, para a sociedade medieval, contribuía para a ideia de “salvação”. Destarte, nesta época, havia duas perspectivas diferentes que definiam cada um dos dois conceitos. Em primeiro lugar, o termo *gestos* estava associado à noção positiva de *gestos*. De sua forma diminutiva, *gesticulus*, encontramos outros dois termos, *gesticularius* e, acima de tudo, *gesticulatio*. Estes últimos eram utilizados em contextos nos quais os gestos adquiriram uma conotação negativa ou pejorativa. (Caveró, 2015, p.152-153). *Gestus* seria, portanto, o gesto feito pela pessoa em atos e cerimônias considerados benéficos e positivos do ponto de vista social e religioso. *Gesticulatio*, entretanto, era uma forma de comportamento gestual feito por mímicas, pantomimas e bufões, ou seja, estava relacionado com os grupos considerados socialmente inferiores, nos quais, segundo a Igreja, o pecado, os vícios e os instintos mais básicos das pessoas eram encarnados. (Caveró, 2015, p.153).

Analisando o corpo na Idade Média, María Luz Rodrigo Esteban e Paula Val Naval, em artigo já citado, afirmam que o Cristianismo medieval apresentou concepções biológicas herdadas da Antiguidade quando se tratava de estabelecer as fases da vida corporal. Os estudiosos medievais procederam a uma releitura das teorias aristotélicas, pitagóricas ou hipocráticas acerca dos vários estágios vitais pelos quais o corpo passa, não com ênfase em sua decomposição, mas com destaque para o imaginário acerca do “renascimento no reino de Deus”. Ao lado das filosofias clássicas que tratavam o corpo como uma prisão do espírito, os corpos medievais eram, além de tudo, corpos vivos que nasciam, cresciam, sofriam, adoeciam, reproduziam e morriam. Diante da impossibilidade de controlar as múltiplas manifestações e atividades corporais, a Igreja codificou as idades da pessoa em uma tentativa de impor seu domínio sobre a sua vida e sua morte. (Esteban; Naval, 2008, p. 22-23).

As doenças, deformidades e deficiências estavam, em sua maioria, relacionadas com questões genéticas, visíveis apenas por meio destas manifestações externas. Não obstante, em certos momentos, foram acompanhadas por um elemento simbólico que, em casos como a lepra, por exemplo, associada aos “pecados sexuais” cometidos pelos

ascendentes, transcenderam os limites temporais e espaciais do Ocidente medieval. (Esteban; Naval, 2008, p. 24).

María Luz Rodrigo Esteban e Paula Val Naval acrescentam ainda que o imaginário sobre a aparência na sociedade medieval engendrou a existência de atitudes ambivalentes em relação às doenças, a saber: as pessoas que apresentavam alguma deformidade eram excluídas e marginalizadas, mas, por outro lado, aqueles que desejavam alcançar as benesses da divindade por meio das obras de caridade desenvolviam uma atitude mais piedosa acerca dos convalescentes. (Esteban; Naval, 2008, p. 24).

O sofrimento e a dor assumiram uma nova dimensão simbólica a partir do século XII, com o surgimento das escolas médicas, a criação de centros de atendimento aos pobres, aos idosos e aos convalescentes, o desenvolvimento de práticas diagnósticas e a prescrição de medicamentos destinados a restaurar o equilíbrio dos componentes corporais considerados essenciais. A Idade Média adquiriu uma má reputação quando o assunto era a luta contra o sofrimento do corpo. Tal reputação constituiu-se em uma cultura predominantemente cristã, que considerava o sofrimento como redentor dos pecados e das falhas, e em uma sociedade, cujos aspectos “físicos” estavam muito mais relacionados com as orações e a vida espiritual do que com a observação detalhada dos sintomas da doença ou das terapias e tratamentos presentes nos chamados “regimes de saúde” da Baixa Idade Média. Tais “regimes de saúde” compilavam os conhecimentos de Hipócrates e Galeno, de Avicena e Averroes, dos mestres de Salerno e das principais escolas de Medicina da época. Estes regimes conferiam certa dignidade aos corpos doentes e consideravam a pessoa um todo harmonioso cuja saúde exigia o cuidado exterior, do corpo, e o interior, do espírito. (Esteban; Naval, 2008, p. 24-25).

Diante do corpo sofredor e enfermo, devido a causas morais ou àquelas que Galeno interpretou como *mala compositio* (malformações congênicas), *mala complexio* (desequilíbrios na proporção dos humores que compõem o organismo) e *solutio continuitatis* (traumas e acidentes), o corpo medieval também renasceu nos últimos séculos para os prazeres da vida, aqueles que proporcionavam não apenas saúde e bem-estar do espírito, mas também uma série de atividades lúdicas e festivas de muitos tipos diferentes, como boa alimentação, boa bebida, boa diversão e bom amor, uma valorização do corpo e da vida que levava a um desejo de preservação física e a um desejo de se desfrutar do prazer. (Esteban; Naval, 2008, p. 25-26).

Jean-Claude Schmitt também teceu considerações acerca do corpo doente na Idade Média. Na já citada obra *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo – Ensaio de Antropologia medieval*, o autor apresenta as características da experiência social da doença, ou *infirmas*, que tomava posse do corpo agredindo-o ou invadindo-o de forma violenta. Destarte, é possível afirmar que o corpo era possuído pela doença e o modelo da possessão demoníaca tornou-se o fundamento dos ataques promovidos por ela e suas variantes. (Schmitt, 2014, p. 287).

A dor, consequência natural do ataque da doença, era descrita de forma pormenorizada, de tal forma que, em muitos casos, desenvolvia certa autonomia em relação à sua causa, personificando o carrasco que torturava o corpo. Outro aspecto da atuação da doença sobre o corpo era sua dimensão social, uma vez que esta impedia o trabalho e levava, muitas vezes, o doente à indigência e à mendicância. Assim, o corpo doente tornava-se um empecilho para as pessoas que o rodeavam, que lamentavam por não poder alimentá-lo ou suprir com as suas necessidades de cuidados. O corpo doente era, muitas vezes, um corpo insuportável para as pessoas próximas em função dos seus gritos ou de seus maus odores. Para Jean-Claude Schmitt, o corpo doente também era enviado para a sociedade com o objetivo de assumir uma função social ideologicamente necessária, a saber: a função de *pauper*, que se salvava sofrendo como Jesus e oferecendo aos outros a oportunidade de salvação por meio da caridade que lhes era dirigida. (Schmitt, 2014, p. 287). A essas funções apontadas por Jean-Claude Schmitt poderíamos acrescentar outra: o corpo doente era usado ainda com o objetivo de consolidar a crença no poder taumatúrgico das pessoas reputadas santas por meio das relíquias e dos ritos de cura.

3.3 Saber o melhor caminho: as formas de tratamento das doenças na Idade Média

Neste tópico, procuramos nos deter no debate acerca dos saberes médicos e nas formas de tratamento de doenças que estavam disponíveis na sociedade medieval.

A pesquisadora Faye Marie Getz afirma, na *Introduction* da obra *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, que as noções de saúde e doença são determinadas pela cultura. Nos dias atuais, a maioria das pessoas acredita na ideia de uma vida longa e saudável, com uma boa nutrição e uma certa ausência de dor. Sobretudo nos países mais desenvolvidos, há, na contemporaneidade, certas expectativas bem definidas sobre a Medicina científica: conhecemos os vários profissionais com suas especialidades e os locais onde podemos encontrá-los e estamos familiarizados com instituições como

hospitais e universidades com cursos de Enfermagem, de Farmácia e de Medicina. Ademais, a maioria das sociedades desenvolvidas também oferece algum tipo de apoio financeiro aos doentes, seja por meio de subsídios de seguros, seja por meio políticas públicas governamentais de saúde. Atualmente, a Medicina popular é frequentemente apartada dos médicos ortodoxos por meio dos Conselhos de licenciamento profissional, e a maioria dos países tem um conjunto de leis que permite a distinção entre a prática médica lícita e a prática médica ilícita. A ciência e a política social, portanto, moldaram as expectativas sobre a saúde e a doença da maioria dos cidadãos dos países desenvolvidos de hoje: vamos aos médicos quando estamos doentes e esperamos que eles nos curem. (Getz, 1992, p. 13).

Para a sociedade medieval, a situação era bem diferente. De acordo com Faye Marie Getz, as práticas médicas medievais variaram muito de tempos em tempos e de lugar para lugar. Em algumas cidades, naquele período, as autoridades políticas conferiam licenças ou regulamentavam o trabalho dos médicos, dos cirurgiões, dos barbeiros, dos boticários e, mais raramente, das parteiras. Algumas cidades também procuraram a ajuda de profissionais médicos para regulamentar a saúde pública, sobretudo estabelecendo quarentenas em épocas de peste. Durante todo o período medieval, muitas cidades experimentaram certa atividade mercantil, que incluía o comércio de drogas e de textos médicos. Em locais mais distantes foram construídos hospitais caritativos para peregrinos, doentes, idosos e pobres, enquanto algumas cidades tinham universidades, nas quais a Medicina, certas práticas cirúrgicas e conhecimentos farmacêuticos eram ensinados. Nos espaços nobres e aristocráticos, o praticante da Medicina era uma pessoa considerada importante, tendo em vista o acesso que possuía aos segredos dos governantes. (Getz, 1992, p. 13).

Todavia, faltava um centro urbano em muitas regiões do ocidente medieval. Faye Marie Getz acrescenta que no início da Idade Média os hospitais e universidades ainda não haviam sido criados. Em muitos lugares, os doentes e os pobres eram deixados para decidir por si mesmos onde procurar aconselhamento médico, e em tempos de peste eram confiados à divindade ou à sua capacidade de fugir para o campo para se protegerem. Nas áreas rurais, o isolamento tinha tanto vantagens quanto desvantagens. Os pobres das áreas rurais escapavam das piores consequências das doenças contagiosas, mas uma redução na colheita muitas vezes significava a fome e buscar ajuda qualificada para preocupações como a cura das doenças e para o parto poderia ser bastante desafiador. De modo geral, a sociedade medieval não tinha expectativas plenamente estabelecidas sobre a saúde e a

vida longa advindas de qualquer grupo “profissional”. Tampouco havia qualquer consentimento universal sobre o que constituía uma boa ou uma má Medicina. As suposições sobre as quais a Medicina medieval repousava, então, eram muito diferentes daquelas da Medicina científica moderna. (Getz, 1992, p. 13-14).

Faye Marie Getz lembra ainda que a Medicina na Europa e na bacia do Mediterrâneo foi moldada pelas três religiões monoteístas, a saber: o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo. O Judaísmo baseava-se na obrigação que os judeus tinham de observar no contrato com a divindade. O Cristianismo, ao adotar os ensinamentos dos estudiosos judeus, rompeu com o Judaísmo, pois, no imaginário cristão, o Messias teria surgido na pessoa de Jesus de Nazaré, que sofreu, morreu e ressuscitou para redimir a humanidade das consequências do pecado original. Os muçulmanos consideravam os ensinamentos de Abraão e Jesus, mas, no entanto, para o Islã era a obediência ao ensinamento do profeta Maomé que fundamentava a sua crença. Todas estas religiões eram baseadas em uma coleção de textos, e é esta consideração pela palavra escrita que contribuiu para formar as atitudes dos fiéis em relação à natureza da saúde e da doença. O exame, a avaliação e o comentário das Escrituras foram importantes para o Judaísmo, o Cristianismo (em suas formas oriental e ocidental) e o Islamismo, tendo afetado a forma como o texto médico era apreendido. De qualquer forma, é com estes textos que os historiadores devem trabalhar ao desenvolverem suas pesquisas sobre o assunto. (Getz, 1992, p.14).

Para Dietrich von Engelhardt, no artigo *La Storia Della Medicina Nella Prospettiva Delle “Medical Humanities”*, a Medicina precisa ser localizada historicamente e culturalmente. A Medicina não é tão somente uma ciência natural, mas também uma ciência humana, assim como uma arte. O desenvolvimento da Medicina e das instituições médicas depende das mudanças culturais e é, ao mesmo tempo, o resultado das mudanças imanentes às próprias disciplinas médicas. (Engelhardt, 2003, p. 11).

A cultura é a causa e o produto das doenças. Segundo Dietrich von Engelhardt, a cultura molda a doença, determina o diagnóstico e a terapia, orienta a situação do paciente e a atividade do médico. Para o autor, a Filosofia e a Teologia produziram interpretações e juízos de valor sobre a saúde e a doença que levaram em conta a natureza espiritual e cultural da experiência humana, problematizando a perspectiva positivista do paradigma normativo geralmente válido que considera a saúde como algo positivo e a doença como algo negativo. (Engelhardt, 2003, p. 11-12).

Saúde e doença sugerem uma variedade de definições a partir de perspectivas biológicas, psicológicas, sociais e espirituais. Saúde e doença não são apenas termos médicos, são também temas essenciais na Arte, na Filosofia, na Teologia, na Sociologia e na Psicologia. De fato, estas mesmas disciplinas lembram continuamente à Medicina o seu caráter “antropológico”, no sentido em que tal ciência tem a ver com a natureza e o destino do ser humano e não com máquinas ou animais. Nem a Medicina, nem a Fisiologia, nem a Patologia, nem a Terapia, nem os conceitos de saúde e doença em seu desenvolvimento histórico ou estado atual podem ser compreendidos usando as categorias conflitantes das Ciências Naturais e das Ciências Humanas. Assim como a Medicina não pode ser reduzida a nenhuma das duas, também é necessário relacionar a natureza e a cultura se quisermos compreender a relação entre a saúde e a doença. (Engelhardt, 2003, p. 12).

A palavra *illness* (doença) na língua inglesa refere-se ao lado subjetivo ou pessoal da doença, enquanto que *disease* (doença) se refere ao conceito médico de anormalidade patológica. É possível que uma pessoa se sinta “doente” sem ter doença alguma e, inversamente, esteja doente sem se sentir “doente”. O termo “doença” transcende ambos os conceitos, concentrando-se nas suas consequências sociais. O conceito de “papel doentio” corresponde à natureza social da doença. A forma como as sociedades diferem em sua interpretação, por exemplo, as doenças físicas e mentais, seu tratamento e as suas reações simbólicas, reflete as dimensões culturais, sociais e políticas da doença. (Engelhardt, 2003, p. 12).

A religião cristã medieval interpretou a saúde e a doença a partir de uma perspectiva teológica. As abordagens cosmológica (natural) e antropológica (humana) estavam subordinadas à noção sobrenatural de transcendência. As crenças cristãs e as causas naturais da saúde e da doença não eram mutuamente exclusivas. A doença podia ser descrita simultaneamente como uma entidade física e como efeito da intervenção divina. Todas as tradições cristãs, árabes e judaicas viam a saúde ou a “qualidade de vida” como uma boa relação com a divindade e não necessariamente como uma capacidade social. Estes conceitos também tiveram suas consequências práticas, documentadas em biografias e documentos artísticos e literários. A transição do estado de saúde para o estado de doença e, inversamente, da doença para a saúde representava um processo escatológico. Mesmo que a doença, o sofrimento e a morte tivessem um significado salvífico ou fossem características essenciais da vida humana, eles eram combatidos pela dietética e pela terapia médica. (Engelhardt, 2003, p. 14).

A ligação entre saúde, beleza e moralidade, estabelecida na sociedade greco-romana, foi abandonada durante a Idade Média. Toda pessoa doente ou com deficiência tinha o direito de receber um tratamento médico. Os hospitais, constituídos na Idade Média, estavam abertos a todos os doentes e desesperançados. O conceito clássico e cristão das sete virtudes cardeais (prudência, temperança, força, justiça, fé, esperança e amor) era aplicado tanto às pessoas saudáveis, quanto aos doentes, aos médicos e à comunidade. O suicídio e a morte assistida eram vistos como pecados, pois eram tentativas deliberadas de encurtar a vida concedida pela divindade. (Engelhardt, 2003, p. 14).

Dietrich von Engelhardt acrescenta que na Idade Média, tratar uma doença era uma arte. A arte de morrer (*ars moriendi*) foi considerada, durante aquele período, a parte fundamental da arte de viver (*ars vivendi*). A doença e a dor poderiam apresentar quatro formas, a saber: o pecado herdado, a culpa pessoal, a possessão demoníaca e uma prova divina. Acreditava-se que lidar com a doença manifestava a força e a fé de uma pessoa. Ademais, uma vida livre de danos psicológicos e físicos ou da dor era considerada uma falsa projeção da imagem da vida terrena e da condição humana. Em contraste com as atitudes atuais, a saúde também podia ser vista como algo negativo no sentido moral e religioso (*sanitas perniciosa*) e a doença como algo positivo (*infirmas salubris*). (Engelhardt, 2003, p. 14).

Para Dietrich von Engelhardt, a prática médica consistia, principalmente, em dietética, terapia medicamentosa e cirurgia. A dietética era considerada na Antiguidade e na Idade Média como algo de primordial importância para o processo terapêutico, seguida pela medicação e, finalmente, pela cirurgia. A arte-terapia foi integrada neste sistema de dietética. Na perspectiva Antiga, a dietética envolvia mais do que a regulamentação de alimentos e bebidas, pois abrangia um conceito amplo de como se deveria viver uma vida saudável. Tratava-se de seis áreas da vida que, embora naturais, não se regulavam a si mesmas, tais como as funções fisiológicas da respiração e da digestão. Como exigiam manipulação humana, estes seis aspectos da vida eram chamados de “não naturais” (*sex res non naturales*). Estas dimensões culturais da terapia médica ou da vida humana também englobavam a forma pela qual as pessoas se relacionavam com o ar e a luz (*aer*), a comida e a bebida (*cibus et potus*), o sono e a vigília (*somnus et vigilia*), o movimento e o descanso (*motus et quies*), as secreções (*secreta*), e as paixões (*affectus animi*). A dietética prevaleceu durante a Idade Média e continuou a ser aplicada no sentido amplo que o termo adquiriu durante a Antiguidade como a forma mais importante de tratamento.

Durante a Idade Média, uma variedade de regras de saúde específicas (*Regimina Sanitatis*) foi desenvolvida para as pessoas de várias idades, profissões e grupos sociais, assim como para ambos os sexos. (Engelhardt, 2003, p. 15).

James J. Walsh afirma, na obra *Medieval Medicine*, que houve dois períodos distintos na história da Medicina Medieval. O primeiro dizia respeito ao período inicial, do século VI ao IX, e foi caracterizado pelas contribuições à Medicina feitas por aqueles que estavam em contato com os antigos escritores gregos. O segundo período foi representado pelo início do Renascimento Carolíngio, quando o conhecimento dos escritores gregos foi sendo retomado gradualmente. Ambos os períodos continham contribuições consideráveis à Medicina e, quase sempre, os textos que foram preservados demonstram o fato de que os pensadores daquela época estavam produzindo conhecimento genuíno, ainda que estivessem, também, estudando os autores gregos. A Baixa Idade Média apresentou material particularmente interessante a este respeito, de muito maior interesse do que se supunha existir até que estudos históricos relativamente recentes fossem realizados. (Walsh, 1979, n/p.).

A história da Medicina ao longo da Idade Média, ou seja, daquela prática médica mais técnica, foi encoberta pela história da Medicina popular. Tanto se tem falado das superstições médicas que, comparativamente, pouco espaço foi deixado para a técnica médica da época, que continha muitos detalhes importantes. Depois das Cruzadas, os corpos mumificados eram considerados uma farmacopeia. O musgo dos crânios dos corpos dos criminosos que haviam sido enforcados e expostos acorrentados foi considerado por muitos como um remédio para vários tipos de doenças diferentes. Ambas as substâncias continuaram a ser usadas muito tempo depois do período medieval. (Walsh, 1979, n/p.).

Os primeiros documentos que temos na história da Medicina Medieval, após as referências às organizações dos hospitais cristãos em Roma e na Ásia Menor nos séculos IV e V, podem ser encontrados nas instruções disponíveis nas regras das ordens religiosas para o cuidado dos doentes. São Bento, o fundador da ordem dos monges do Ocidente, insistiu particularmente no cumprimento minucioso deste dever. A regra que ele escreveu para guiar seus religiosos possui disposições significativas acerca do cuidado da saúde dos membros da comunidade. (Walsh, 1979, n/p.).

Uma das regras de São Bento exigia que o abade providenciasse, no mosteiro, uma enfermaria para os enfermos e que organizasse um cuidado particular com eles como

um dever cristão fundamental. A redação da regra a este respeito é específica (Walsh, 1979, n/p.):

Antes de tudo e acima de tudo deve tratar-se dos enfermos de modo que se lhes sirva como verdadeiramente ao Cristo, pois Ele disse: “Fui enfermo e visitastes-me” e “Aquilo que fizestes a um destes pequeninos, a mim o fizestes”⁷⁷.

O abade deveria cuidar para que os doentes não fossem negligenciados. O enfermeiro deveria ser confiável, conhecido por sua piedade e diligência e solicitude por seu trabalho. As últimas palavras da regra são características do apreço de Bento pela limpeza como um dever religioso, embora também o efeito curativo da água estivesse em mente: “O uso dos banhos seja oferecido aos doentes sempre que convém;”⁷⁸. Quanto ao que os religiosos enfermos sabiam sobre Medicina, pelo menos no que diz respeito aos textos que deveriam conhecer, podemos citar o próximo documento, redigido por ocasião da fundação religiosa de Cassiodorus. (Walsh, 1979, n/p.).

Cassiodorus, que havia sido um ministro dos reis Ostrogodos, quando renunciou às suas prerrogativas e estabeleceu seu mosteiro em Scillace na Calábria, foi influenciado por São Bento. Suas regras foram fundadas sobre a dos beneditinos. Portanto, tal regra insistia sobretudo no cuidado dos doentes e na necessidade de um estudo sistemático da Medicina. Cassiodorus estabeleceu a regra a este respeito da seguinte forma:

Insisto, irmãos, que aqueles que tratam da saúde do corpo dos irmãos que vieram do mundo para os lugares sagrados devem cumprir seus deveres com exemplar piedade. Que estejam tristes com o sofrimento alheio, tristes com os perigos alheios, solidários com a dor daqueles a quem devem cuidar, e sempre prontos com zelo para ajudar os outros desgraçados. Que sirvam com estudo dedicado para ajudar aqueles que estão doentes com seu conhecimento da Medicina, e que busquem sua recompensa d'Aquele que pode compensar o trabalho temporal com salários eternos. Aprenda, portanto, a natureza das ervas, e estude diligentemente a maneira de combinar suas várias espécies para a saúde humana; mas não coloque toda sua esperança sobre as ervas, nem procure restaurar a saúde somente por meio de conselhos humanos. Como a Medicina foi criada por Deus, e como é Ele quem devolve a saúde e restaura a vida, recorram a Ele. Lembrem-se, façam tudo o que fazem em palavra ou ação em nome do Senhor Jesus, dando graças a Deus Pai através d'Ele. E se você não é capaz de ler grego, leia sobretudo as traduções do Herbário de Dioscorides, que descreve com surpreendente exatidão as ervas do campo. Depois disso, leia as traduções de Hipócrates e Galeno, especialmente a Terapêutica, e Aurelius Celsus ‘De Medicina’, e Hipócrates ‘De Herbis et Curis’, e diversos outros livros escritos sobre a arte da Medicina, que pela ajuda de Deus eu pude disponibilizar para vocês em minha biblioteca. (Cassiodorus *Apud* Walsh, 1979, n/p.).

⁷⁷ Regra de S. Bento, cap. 36.

⁷⁸ Regra de S. Bento, cap. 36.

Os mosteiros estiveram em contato com a Medicina grega desde o início do período medieval. Os outros documentos históricos considerados importantes relativos ao conhecimento médico medieval que chegaram até nós dizem respeito ao trabalho dos médicos nascidos e criados na Ásia Menor e que foram influenciados diretamente pela cultura grega. Aécio de Amida (*Aetii Amideni Librorum Medicinalium tomus primus; primi scilicet Libri Octo nunc primum in lucem editi*), Alexandre de Trales (*Alexandri Yatros Practica* e *De Lumbricis*) e Paulo de Égina (*De Re Medica Libri Septem*) escreveram uma série de textos sobre assuntos médicos, que despertaram grande interesse tendo em vista o seu conhecimento sobre a Medicina clássica grega. (Walsh, 1979, n/p.).

A Medicina na Baixa Idade Média foi muito influenciada pelas escolas médicas que surgiram no ocidente europeu durante este período. Estas escolas médicas foram organizadas principalmente em conexão com universidades e estavam localizadas em Salerno, Montpellier, Bolonha, Paris e Pádua. Tais escolas médicas universitárias representavam um ensino mais técnico. Mesmo no início do século X, o ensino de Medicina em Salerno se fez presente e, acima de tudo, neutralizou as tendências orientais de refinamento excessivo de medicamentos. Este foi o elemento mais notável na prática médica da Baixa Idade Média. Embora a polifarmácia (uso simultâneo de vários medicamentos) árabe seja a característica mais marcante da influência islâmica sobre a Medicina nessa época, houve também vários estudiosos judeus que contribuíram para o conhecimento médico no final da Idade Média. (Walsh, 1979, n/p.).

A pesquisadora Pilar Cabanes Jiménez também analisou a Medicina medieval no artigo *La Medicina en la Historia Medieval Cristiana*. De acordo com a autora, ao longo da história, a saúde tem sido uma das preocupações essenciais das sociedades humanas. Esta preocupação tem se manifestado de diferentes maneiras, a saber: o desejo de manter a saúde e, em caso de doença, o desejo de encontrar sua causa, seu significado e seu possível método de cura. (Jiménez, 2006, n/p.).

Pilar Cabanes Jiménez, ao concentrar seus estudos acerca da Medicina na sociedade medieval, enfatiza a busca pela compreensão do imaginário que esta sociedade produziu acerca do corpo e sobre os processos que nele aconteciam. Segundo a autora, em uma sociedade teocêntrica, como a medieval, o corpo era considerado um invólucro efêmero, sem importância, que escondia o “verdadeiro tesouro” que dava à pessoa a sua razão de ser, ou seja, a alma. Do século VI ao final do século X, a Medicina era uma tarefa reservada especialmente aos clérigos. Estes últimos, como podemos supor, não estudaram a natureza e a sintomatologia do corpo com um rigor “científico”. Tudo estava

relacionado com a vontade divina: a doença, a cura ou seu agravamento eram os desígnios da divindade. Os religiosos eram, acima de tudo, médicos da alma. Durante este período, a Medicina não era formalmente técnica, como o método hipocrático-galênico havia sido no passado, e como o método árabe começou a ser a partir do século VIII. Tal conhecimento médico não permitia uma interpretação racional da doença e de seu tratamento. Contudo, não se tratava de uma noção empírica ou empírico-mágica, pré-técnica, uma vez que alguns remanescentes da cultura helenística estiveram presentes na Itália, na Gália e na Hispânia. (Jiménez, 2006, n/p.).

A partir do século XI, ainda segundo Pilar Cabanes Jiménez, surgiram os primeiros indícios de um processo que não seria mais interrompido: a tecnificação da Medicina medieval, a sua transformação em uma *ars medica*. Quatro motivos uniram-se para tornar possível esta mudança: o primeiro foi a auto demanda. O estudioso e o médico começaram a exigir mais de si mesmos; o segundo foi a racionalização. A mentalidade que costumava ser chamada de “provação” estava perdendo sua relevância social. Em 1216, o Concílio de Latrão proibiu formalmente o calvário. O terceiro motivo foi a arabização. Os estudiosos da Europa familiarizaram-se com o conhecimento árabe e, por meio dele, com parte do conhecimento grego. O quarto e último motivo para a tecnificação foi o processo de secularização do conhecimento, mais representado pela Escola Secular de Salerno, que era tanto de ensino quanto de bem-estar, semelhante às escolas da Antiguidade Clássica. (Jiménez, 2006, n/p.).

Na Idade Média, paralelamente ao conhecimento técnico e a sua implementação, havia todo um conjunto de saberes populares, transmitidos de geração em geração e outras práticas alternativas de cura. A Medicina, a magia e os milagres atribuídos às pessoas reputadas santas competiam entre si como métodos de cura. Tentando delimitá-los, pode-se afirmar que aqueles que eram a favor da Medicina como instrumento de cura acreditavam que a origem das doenças se encontrava nos distúrbios funcionais do corpo. Considerando as funções e desequilíbrios humorais do corpo, o médico diagnosticava a doença por meio da observação. Ele explicava as deficiências e desequilíbrios do organismo por meio do estudo do ambiente, ou seja, do clima, da fauna, da flora e das práticas do paciente, tais como o comportamento sexual, a higiene e a nutrição. Uma vez identificadas as causas da enfermidade, o especialista fornecia remédios para curá-la. (Jiménez, 2006, n/p.).

Segundo Pilar Cabanes Jiménez, as pessoas que se voltavam para a prática dos ritos de magia como técnica de cura acreditavam que as doenças eram causadas, entre

outros motivos, pela transgressão de um tabu, por ofensas contra a divindade, por “perda da alma”, pela possessão de um espírito diabólico, pela intrusão de um corpo estranho ou por alguma “maldição mágica”. Para ser curado, o doente deveria descobrir a causa exata de sua enfermidade. Para isso, ele procurava uma pessoa com “qualidades especiais”, que tinha a habilidade de dialogar com os espíritos. Dependendo do caso, a pessoa era curada por meio de encantamentos, feitiços, amuletos ou rituais de purificação nos quais o poder da palavra e numerosos elementos, especialmente do mundo natural e animal, eram combinados. (Jiménez, 2006, n/p.). Acreditamos, no entanto, que as práticas de ritos mágicos não estavam restritas à descrição que Pilar Cabanes Jiménez tece acima. Tais ritos também eram realizados nos santuários e nas proximidades das igrejas com ou sem a supervisão de um clérigo e geralmente na presença de uma relíquia de uma pessoa considerada santa pelos cristãos da época.

Ainda de acordo com Pilar Cabanes Jiménez, havia aqueles que acreditavam no tratamento milagroso ou mágico-religioso como método de cura e consideravam que a origem da doença estava no pecado, de modo que a alma deveria ser purificada. Nenhuma instituição humana poderia resolver os problemas, aliviar a dor ou curar as doenças. A sociedade medieval era dependente de forças superiores. Isto implicava que somente a divindade, diretamente ou por meio de algum intermediário, poderia restaurar e ordenar a vida humana. Assim, a atividade miraculosa era atribuída a numerosas pessoas reputadas santas. Ao mesmo tempo, havia a veneração pelas relíquias dos mártires cristãos. Cabelos, dentes, vestimentas e tudo o que estava ligado a essas pessoas era usado como instrumentos de cura. (Jiménez, 2006, n/p.).

Pilar Cabanes Jiménez acrescenta que, teoricamente, a Medicina, a magia e o milagre tinham concepções muito diferentes sobre a origem das doenças e sobre como curá-las. Entretanto, na prática, a distinção entre elas era bastante indefinida. Algumas características da prática milagrosa e da Medicina técnica lembravam os ritos de magia. Em termos de magia e Medicina, havia o compartilhamento do uso de certas ervas medicinais, entre outras, a beladona, conhecida na Idade Média como a erva do feiticeiro, que era usada como planta medicinal. Assim, as pessoas reputadas bruxas invocavam os nomes de divindades em seus feitiços. Ademais, é possível apontar referências ao uso da saliva, do sangue menstrual, da urina, das fezes e do leite materno como elementos de cura em numerosas práticas médicas, mágicas e milagrosas. (Jiménez, 2006, n/p.).

Em síntese, de acordo com Pilar Cabanes Jiménez, é possível afirmar que a Medicina, a magia e o milagre mantiveram, durante todo o período medieval, diversas

conexões, contudo, tais relações nunca foram iguais. A Medicina estava sujeita à tutela da Teologia. Os conselhos dos Pais da Igreja sempre prevaleceram sobre os dos médicos. Estes nunca poderiam prescrever nada ao paciente que fosse contra a “integridade de sua alma”. A desafiadora conciliação entre a Teologia e o conhecimento técnico era, portanto, uma responsabilidade da autoridade religiosa. A magia, por sua vez, era uma prática proibida. Por esse motivo, esta tinha que se refugiar em ritos noturnos, folclóricos ou se camuflar em um aspecto cristão – como o uso das relíquias. Basicamente, estes eram os métodos utilizados pelas pessoas da Idade Média para curar as inúmeras doenças que as atormentavam. (Jiménez, 2006, n/p.).

Natalia Fernández Díaz afirma, no artigo intitulado *La historia de la Medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones - de la Edad Media al Siglo XIX*, que na Idade Média havia uma relação próxima e indissociável entre a religião e a Medicina. Em muitas ocasiões, foi a Igreja, no Ocidente, que coibiu a capacidade de intervenção da Medicina. Ademais, durante muito tempo os clérigos foram os únicos instruídos pra intervir em processos de cura. A autora acrescenta ainda que, desde a Antiguidade, a doença tem sido abordada pelo viés do imaginário acerca do mistério dos males que afligem as pessoas e que se instalam na mente ou no corpo e que devem ser expulsos pelos mais diversos meios. Essa seria a origem do pensamento metafórico recorrente que associava a doença aos males sociais. (Díaz, 2012, p. 111).

Ainda de acordo com Natalia Fernández Díaz, na Idade Média, cada órgão do corpo era dedicado a uma determinada pessoa reputada santa e este era um guia anatômico geralmente aceito sem contestação, ainda que este paradigma tenha coexistido com o dos arcanos, no qual cada signo zodiacal governava uma parte do corpo. O corpo era um espaço demarcado e acreditava-se que a existência era organizada a partir de analogias organistas e pela metáfora do corpo social, na qual todos os eventos do corpo eram transferíveis para a realidade externa. A noção de normalidade, que se tornou tipologia e valor cultural, e a patologia eram o binômio principal e o eixo conceitual que ditava as normas sociais análogas às regras que regiam o corpo. As doenças nada mais eram, neste contexto, do que a perda ou a ruptura da harmonia. (Díaz, 2012, p. 111).

O historiador Jacques Verger analisou, na obra *Homens e Saber na Idade Média*, a consideração social que os médicos gozavam no final do período medieval. Segundo o autor, os médicos, ou seja, aqueles que haviam concluído seus estudos e adquirido níveis universitários, eram menos numerosos naquela sociedade que os teólogos. (Verger, 1999, p. 48)

Para Jacques Verger, a sociedade medieval apresentou certa dificuldade em reconhecer a Medicina como algo que poderia ser classificado como um “conhecimento técnico”. O conhecimento médico não constava das classificações dos saberes entre os séculos XII e XIII. Segundo o autor, havia quem considerasse a Medicina como a oitava “arte liberal”, ou seja, um tipo de conhecimento que não se sustentava por si mesmo, sendo tão somente algo preparatório para outra coisa. Havia ainda quem entendia a Medicina como uma “arte mecânica”, uma vez que se tratava de um conjunto de técnicas voltadas para os cuidados com o corpo e para a busca de causas materiais. Contudo, os mestres da escola de Salerno, Bolonha, Pádua, Montpellier e Paris passaram a considerar o estatuto “científico” de sua atividade. Contra os críticos, tais mestres recorreram ao argumento da utilidade social e também das bases filosóficas da Medicina. O conhecimento médico era um saber teórico fundamentado sobre a filosofia natural de Aristóteles e da sua interpretação feita por Galeno. Tal saber reinseria o microcosmo da pessoa no centro do universo, aplicando, em seguida, os princípios de causalidade e mudança que existem no mundo material. Ademais, os médicos, ao adotarem um conjunto de deveres profissionais exigente e relacionado a uma preocupação com a saúde corporal e com a saúde da alma, puderam se defender das críticas dos teólogos. (Verger, 1999, p. 49).

Os médicos, integrantes de uma elite social e intelectual, ocuparam um lugar distinto entre as pessoas que se dedicavam ao conhecimento na Idade Média. Para Jacques Verger, certos médicos estiveram entre as pessoas de maior abertura intelectual daquela época, sendo os primeiros a ensinar a Filosofia de Aristóteles, desde o final do século XII. Ademais, alguns médicos, tanto gregos quanto árabes, tinham interesse em questões de Alquimia e de Astrologia, mas também se dedicavam aos debates políticos e religiosos. (Verger, 1999, p. 49-50).

Giacomo Tasca acrescenta, na obra *Storia Della Medicina: dalla preistoria alla fine dell'ottocento*, que a Medicina medieval foi bastante influenciada pelo Cristianismo. Nos textos neotestamentários, por diversas vezes, os autores dos evangelhos descreveram como Jesus curava certas doenças. No livro de Mateus há uma descrição, atribuída a Jesus, das sete obras de “misericórdia corporal”, a saber: vestir, dar de beber, alimentar, abrigar, visitar os doentes e presos, proteger os mais fracos e enterrar os mortos⁷⁹. Tal

⁷⁹ “Porque tive fome, e destes-me de comer; tive sede, e destes-me de beber; era estrangeiro, e hospedastes-me; estava nu, e vestistes-me; adoeci, e visitastes-me; estive na prisão, e foste me ver. Então os justos lhe responderão, dizendo: Senhor, quando te vimos com fome, e te demos de comer? ou com sede, e te demos

relato teria apontado para a Igreja primitiva as formas de aplicar o cuidado com as pessoas. A Igreja estabeleceu então os diáconos como responsáveis por tais obras, já que como ministros dos bispos, tinham a tarefa de exercer as funções de cuidados corporais, distribuindo alimentos e esmolas, cuidando de viúvas e órfãos, e abrigando os pobres e doentes. Assim, surgiram as primeiras “casas episcopais” ao lado das residências dos bispos, que seriam os precursores dos futuros hospitais. Desde o início do Cristianismo a noção de doente estava indissociavelmente ligada à de pobre e indigente. Estes dois conceitos estavam sempre justapostos com uma troca mútua dos respectivos significados. Os pobres e os doentes formavam uma única categoria mista porque os primeiros cristãos não faziam distinção entre as necessidades do estado de pobreza e aquelas derivadas do estado de doença. (Tasca, 2013, p. 59).

Assim, para Giacomo Tasca, os cristãos não só não criaram obstáculos ao conhecimento médico, como o valorizaram por meio do reconhecimento da dignidade e do valor da pessoa humana, independentemente do seu *status* social. Os cristãos acreditavam na ideia de ação responsável e fundamentada da pessoa, a qual incluía o ato de curar as doenças, afirmando que o corpo que adoecia deveria ser tratado e que tanto a alma quanto o corpo formavam uma unidade indissociável, além de defenderem a ideia de que o conhecimento médico era uma arte criada pela divindade. (Tasca, 2013, p. 59).

Giacomo Tasca acrescenta ainda que as escolas de Medicina medievais estiveram sempre relacionadas com a esfera religiosa. No período da chamada “Medicina monástica”, entre os séculos VII e XII, o aprendizado da Medicina estava associado aos monges que conheciam o latim e aplicavam o que liam nos textos médicos clássicos. Durante o longo período da Medicina monástica, a Igreja apropriou-se do conhecimento médico em diferentes níveis: intervindo diretamente na sua prática nos mosteiros, proibindo a dissecação anatômica sob pena de excomunhão, associando o nome de uma pessoa considerada santa às doenças mais conhecidas, propondo a aplicação das relíquias como parte considerável do tratamento médico e recusando-se a permitir que o corpo humano fosse explorado para diagnóstico e tratamento a fim de não perturbar aquilo a que chamavam de “ordem divina”. Qualquer tentativa de rever ou discutir certas crenças herdadas da Antiguidade e incompatíveis com a religião monoteísta era considerada herética. (Tasca, 2013, p. 73).

de beber? E quando te vimos estrangeiro, e te hospedamos? ou nu, e te vestimos? E quando te vimos enfermo, ou na prisão, e fomos ver-te? E, respondendo o Rei, lhes dirá: Em verdade vos digo que quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes”. (Mateus 25, 35-40).

Do ponto de vista cronológico, a primeira escola conventual de Medicina, caracterizada por uma aplicação menos rígida da regra beneditina original, foi a do mosteiro de Montecassino onde, no final do século VIII e início do IX, o abade Berthier escreveu textos e instituiu cursos sobre os saberes médicos. A rápida difusão deste centro de ensino na Europa atraiu muitos estudiosos que já haviam começado a estudar Medicina por conta própria e desejavam complementar seus conhecimentos. (Tasca, 2013, p. 73).

Segundo Giacomo Tasca, foi na costa da região de Salerno que se desenvolveu a mais importante escola de Medicina da Baixa Idade Média. A convergência, em Salerno, de todas as grandes correntes do pensamento diagnóstico-terapêutico fez com que esta escola assumisse uma conotação progressivamente secular, que se caracterizou então pela transmissão do conhecimento em geral a qualquer pessoa que desejasse aprendê-la sem quaisquer restrições. As escolas que surgiram em outros lugares no modelo da escola de Salerno, em função da variedade de disciplinas oferecidas, assumiram o título de Estudos Gerais ou Universais ou de Universidade. (Tasca, 2013, p. 73).

O pesquisador Marco Steri afirma, na sua tese intitulada *Medicina Medievale: Pietro Iispano e il Thesaurus Pauperum*, que as antigas raízes da Medicina medieval estavam relacionadas com Hipócrates de Cós (460-337 a. C.) e Galeno de Pérgamo (129-216). Sob o nome de Hipócrates, vários textos médicos chegaram até nós, conhecidos como o *Corpus hippocraticum*, que foram fundamentais para o desenvolvimento da Medicina na Antiguidade e para além dela. Também faz parte do *Corpus* o tratado *De Natura hominis* (10-400 a.C.), no qual se expõe a teoria tetra humoral, que, há muito fora atribuída a Hipócrates, ainda que tenha sido apresentada inicialmente por seu genro Políbio e retomada por Galeno de Pérgamo, e que se tornou a base da Medicina medieval. Segundo essa teoria, quatro “humores”, ou seja, substâncias ou fluidos, coexistem no corpo humano: sangue, catarro, bÍlis amarela e bÍlis preta. No estado de saúde, estes humores estão em equilíbrio; em contraste, um estado de doença ocorre quando um dos quatro humores é drenado para dentro do corpo e, ao se instalar em uma área estranha a ele, gera a patologia. O estado patológico também surge quando um dos humores muda de qualidade, ou seja, fica muito “cru” ou muito “cozido”. A doença podia ser deduzida do sangue e do estado das excreções e secreções do paciente e de como seu corpo se apresentava como um todo aos olhos do médico: gotejamento de sangue, pigmentações biliares das fezes e vômitos, qualidade e quantidade de suor no caso de febres e catarro. Tal era o histórico de diagnóstico do médico nesta fase pré-anatômica. (Steri, 2014, p. 3).

Os médicos da escola de Salerno acreditavam que as diferentes doenças tinham origem nos diferentes humores de acordo com sua classificação, sua localização, seu desequilíbrio, seu excesso e sua alteração. Na Antiguidade, o médico tinha a tarefa de restabelecer o equilíbrio entre os quatro humores, função que também foi exercida na Idade Média. Este equilíbrio estava relacionado com as noções de humores, alimentos e partes do corpo. Os humores estavam ligados à patologia tetra-humoral; já os alimentos relacionavam-se ao que se referia à relação entre o ambiente externo e o corpo que alimentava. Ademais, a dieta como regime alimentar e comportamental, era tanto um método de profilaxia quanto de terapia no caso de constatados desequilíbrios humorais; e, finalmente, as “partes do corpo” que estavam divididas em elementos principais, como o cérebro, o coração, o fígado e os testículos e as partes secundárias, como os nervos para o cérebro, as artérias para o coração, as veias para o fígado e os canais espermáticos para os testículos. Outras “partes do corpo” eram os ossos, as cartilagens, os músculos, a gordura, além do estômago, dos rins e dos intestinos. (Steri, 2014, p. 3-4).

Na Antiguidade, a patologia não estava relacionada ao conceito de alma. Contudo, na Idade Média a relação entre o evento patogênico corporal e seu significado espiritual era indissociável. O complexo terapêutico, no entanto, era essencialmente simples e incluía fitoterapia, dietas, balneoterapia quente ou fria, exercícios, trabalho e repouso. Não se deve excluir as sangrias e as práticas depurativas, ou seja, os vômitos, as lavagens e os purgantes. Os medicamentos utilizados eram simples ou compostos, sendo os primeiros as ervas usadas individualmente e os segundos uma mistura de todos os medicamentos disponíveis. (Steri, 2014, p. 4).

No contexto imperial romano, a teoria dos quatro humores foi herdada e recuperada por Galeno. Segundo essa teoria, cada um dos quatro humores estava relacionado a um órgão específico: o sangue e o fígado que o produz, a fleuma e o estômago em que se recolhe o catarro, a bÍlis amarela e a vesícula que o contém, a bÍlis preta e o baço a partir do qual é gerado. Os humores tinham então uma correspondência qualitativa: aquecer o sangue, resfriar o catarro, umedecer a bÍlis amarela e secar a bÍlis preta. Estas correspondências refletiam aquelas com os quatro elementos essenciais: fogo, ar, água e terra. Os quatro humores também estavam relacionados com os diferentes tipos de febres. É interessante observar ainda que poderia se avaliar o estado de saúde de uma pessoa a partir do equilíbrio do humor, considerando a idade específica de um indivíduo ou as estações do ano. As correspondências, neste caso, seguiam aquelas com os elementos, as qualidades dos humores e as estações do ano juntamente com as idades da

vida. A estação fria, por exemplo, correspondia, como a velhice, a uma grande presença de catarro. A presença, no corpo, de uma maior quantidade de um humor do que de outro, mas ainda na ausência de desequilíbrio patológico, estava ligada à ideia da existência de certos temperamentos, tais como: o sanguíneo, o fleumático, o bilioso e o melancólico, de acordo com a teoria tetra psicológica. Esta visão, que se tornou canônica de Galeno em diante, influenciou os futuros médicos. O conhecimento galênico fundamentou-se no exame da herança sapiencial anterior – incluindo a de Aristóteles - na crítica a este conhecimento alcançado e na dissecação dos animais. Galeno previa o uso de drogas simples e compostas e a terapêutica baseava-se no princípio fundamental dos contrários (*contrariis curantur*) segundo o qual um mal deveria ser curado pelo seu oposto. (Steri, 2014, p. 5-6).

Galeno e Hipócrates foram os maiores precursores da Medicina e também forneceram um modelo para a futura dinâmica do ensino da disciplina na academia medieval. O mestre (o preceptor) estudava os textos da tradição e, tendo comentado sobre eles, transmitia o conhecimento (a doutrina) aos estudantes por meio da exposição dos textos. Assim, Hipócrates foi o inventor, ou seja, o primeiro autor antigo, aquele que lançou as bases da arte e a deixou para seus sucessores. Galeno, por outro lado, foi o preceptor paradigmático, aquele que estruturou a Medicina como doutrina, a partir de um *corpus* organizado de textos a serem transmitidos aos futuros médicos. (Steri, 2014, p. 6-7).

A esses dois “mestres” devemos acrescentar outras personalidades que contribuíram para o desenvolvimento da Medicina desde a Antiguidade até a Idade Média, tais como: Erophilus de Calcedônia (330/320-260/250 a.C.) e Erasistratus de Ceos (330/250 a.C.) com suas contribuições sobre anatomia e fisiologia, além de Dioscorides Pedanius que escreveu, no século I, o *De materia medica*, uma obra em cinco livros, que se tornou fundamental para a farmacologia durante dez séculos. A obra de Dioscorides lista 785 substâncias medicinais, das quais 650 são de origem vegetal. O elemento fitoterápico foi fundamental para a Medicina medieval. (Steri, 2014, p. 7-8).

Marco Steri acrescenta ainda que, na Idade Média, a prática diagnóstica era realizada no leito do paciente. O médico tinha diante de si a pessoa para ser submetida à observação clínica baseada na integração dos cinco sentidos em conjunto com a razão, uma “arte da observação” que lhe dava a possibilidade de fazer um diagnóstico e depois emitir um prognóstico, ambos derivados dos sinais que ele havia conseguido coletar no exame. A audição, por meio de auscultação rudimentar realizada colocando o ouvido

diretamente no peito do paciente, tinha a tarefa de captar não apenas ruídos internos - respiração, tosse ou gemidos - mas também suas palavras em um diálogo com o médico que tomava a forma de uma anamnese, um elemento fundamental para decretar o diagnóstico. Os médicos também recorriam à uroscopia (exame da urina), ao paladar, por meio da prática generalizada de degustação de algumas gotas do material excretado, ao toque (visando avaliar a consistência da matéria excretada) e ao exame do pulso. (Steri, 2014, p. 8).

Patrick Lanotte afirma, na sua tese intitulada *Médecine, Médecins et Hospitalité dans le haut Moyen Age - L'exemple de Reims - L'origine de l'Hôtel-Dieu de Reims au VIe siècle: mythe ou réalité?*, que, na Antiguidade, os médicos praticavam a Medicina com base nos princípios das obras hipocráticas. Os tratamentos incluíam poções e medidas de higiene. Era um tratamento baseado no raciocínio. Paralelamente a este tratamento, coexistia o culto dos deuses. Esta prática baseou-se sobretudo no culto de Asclépio e no de Apolo. O culto a estas divindades foi combatido pelos cristãos no embate contra o paganismo. No início da Idade Média, sob a era cristã, é possível identificar a existência de dois tipos de Medicina. Entretanto, a prática da incubação, remanescente do culto de Asclépio, foi predominante nos primeiros séculos da Idade Média, e correspondia à Medicina de culto. A Medicina mais técnica reapareceu em grande escala em meados do século IX, com a redescoberta e disseminação de manuscritos antigos feita pelos monges. (Lanotte, 1998, n/p).

Sobre a Medicina cultural, a prática mais difundida era aquela relacionada ao culto de Asclépio. Segundo Patrick Lanotte a prática médica do século VI, que resultou do culto aos deuses antigos, costuma ser atribuída apenas aos diáconos, o que o autor considera um equívoco. Estes, no entanto, exerceram uma função importante no desenvolvimento da hospitalização no início da Idade Média. Esta Medicina cultural era praticada por uma parte do clero que cuidava dos pobres. Os diáconos representavam apenas uma parte deles e eram frequentemente assistidos por outros membros do chamado clero “inferior”. (Lanotte, 1998, n/p). O culto a Asclépio era bastante difundido na Gália oriental na Antiguidade. No século VI, ele não existia mais como tal, mas seus princípios podiam ser encontrados nas incubações e na interpretação dos sonhos, praticados por alguns integrantes do clero. É por isso que é importante destacarmos suas principais características. (Lanotte, 1998, n/p).

As curas na Medicina cultural tinham como base o culto das pessoas reputadas santas, mas os padres, considerados médicos, também ofereciam conselhos, orientações

e remédios que, no imaginário social da época, lhes eram comunicados por essas pessoas. Acreditava-se que os padres tinham um aspecto, o que os tornava adorados e temidos. Os doentes tentavam aproximar-se deles, atirando-se a seus pés. Em certas ocasiões, os padres impunham suas mãos ou faziam o sinal da cruz sobre o corpo dos doentes. Na maioria das vezes, os padres aconselhavam jejum, oração ou uma visita ao túmulo dos mártires. Mais raramente indicavam remédios. (Lanotte, 1998, n/p).

Este tipo de Medicina foi predominante entre os séculos VI e VIII. Patrick Lanotte questiona por que esta prática teria durado tanto tempo e se de fato havia a cura dos doentes. O autor acredita que muitas curas eram possíveis, não por qualquer influência sobrenatural, mas pela ação da natureza. De fato, a maioria das patologias era de natureza infecciosa e uma dieta correta acompanhada de repouso em um lugar adequadamente aquecido poderia melhorar a sintomatologia em várias situações. Ademais, havia um fator predominantemente psicológico, no qual as crenças eram influentes e uma simples melhora era interpretada como uma cura. Mesmo que estejam em minoria, as curas alimentavam e amplificavam as crenças, angariando cada vez mais seguidores que, estatisticamente, aumentavam o número dessas mesmas curas milagrosas. Os sacerdotes mantinham um livro no qual as curas eram anotadas, o que, segundo eles, provaria, se necessário, o caráter milagroso dos túmulos dos mártires. (Lanotte, 1998, n/p).

Além dos religiosos que praticavam a Medicina cultural, havia outros que buscavam continuar o trabalho médico dos autores antigos e tentavam transmitir a herança deste conhecimento. Como vimos, o conhecimento médico do início da Idade Média baseava-se, por um lado, como vimos, nas pessoas consideradas santas e na eficácia das relíquias como terapia, e por outro lado, nas teorias dos autores antigos, com o conhecimento botânico como terapia. Foi por meio dos monges que uma certa ideia de Medicina se manteve. Apesar de todas as proibições e graças ao seu interesse pelo conhecimento, os monges salvaram a herança dos médicos antigos, como Hipócrates e Galeno. Não obstante é preciso considerar que estes monges estudaram e copiaram manuscritos médicos, completando-os, modificando-os e comentando-os de forma crítica. Este movimento do Renascimento Carolíngio esteve presente no século IX, sobretudo em Reims, Laon, Chartres e Fleury, que foram centros de grande atividade cultural. (Lanotte, 1998, n/p).

Ao contrário do que se veicula com frequência, a Alta Idade Média não foi um período de total obscurantismo. Foi, antes, um período com reestruturações sobre as quais os séculos futuros se construiriam. Em termos médicos, após uma fase de inatividade por

motivos religiosos, a Medicina “fundamentada” reapareceu definitivamente a partir do século IX. Paradoxalmente, a religião, que foi a causa da estagnação médica do século V ao IX, também esteve na origem do seu renascimento. A estagnação do conhecimento médico esteve, em parte, ligada ao fato de que a doença e a dor eram considerados um meio de expiar os pecados. (Lanotte, 1998, n/p).

3.4 Em síntese

Vimos, neste capítulo, que o corpo nem sempre esteve no horizonte dos historiadores como um possível objeto de estudo. Até meados dos anos 60 os historiadores acreditavam que o corpo estava mais ligado à natureza do que à cultura, negligenciando a percepção de que o corpo não apenas possui um valor histórico, mas também é imbuído de diversas representações simbólicas. Assim, caracterizado por um considerável valor cultural e simbólico, o corpo foi inicialmente estudado pelas Ciências Sociais, em particular pela Antropologia. Os antropólogos demonstraram que as relações sociais são fundamentadas a partir de um conjunto de representações do qual o corpo faz parte, pois a ele estão associadas questões relativas à reprodução, à doença e à morte. Por meio da Nova História, os historiadores tiveram contato com os estudos antropológicos e aprenderam que a vida social é repleta de manifestações simbólicas.

Também neste capítulo pudemos avaliar parte dos estudos acerca do corpo, mais especificamente relacionados ao período medieval. Vimos que naquela sociedade as interpretações acerca do corpo estavam subordinadas às perspectivas da religiosidade cristã. No imaginário religioso da época, a pessoa era composta por duas substâncias opostas, a saber: um corpo perecível e mortal e uma alma considerada permanente e imortal. Corpo e alma eram, portanto, indissociáveis. Ademais, não havia um dualismo rigoroso que atribuía aspectos, por um lado, essencialmente negativos ao corpo e, por outro, fundamentalmente positivos à alma. O corpo poderia ser instrumento de salvação divina mediante a prática de rituais específicos como o batismo e a eucaristia.

Pudemos perceber ainda que havia uma atitude até certo ponto ambígua daquela sociedade em relação ao corpo doente. Havia, por um lado, a exclusão e a marginalização de certos corpos doentes, mas estes também poderiam ser objeto da piedade daquelas pessoas que buscavam os favores da divindade por meio das ações de caridade. Vimos também que o estado de doença nem sempre gozava de um *status* essencialmente negativo, podendo ser interpretado, no imaginário social da época, como uma forma de expiação dos pecados e elevação do corpo em direção ao divino e ao plano espiritual.

Por fim, pudemos compreender ainda que as práticas médicas utilizadas pela sociedade medieval foram inspiradas nas obras de autores da Antiguidade, como Hipócrates e Galeno. A teoria dos quatro humores (sangue, catarro, bÍlis amarela e bÍlis negra) foi amplamente empregada com o objetivo de estabelecer o diagnóstico da doença, bem como definir as possibilidades de terapias. A função primordial do médico medieval era a de restabelecer o equilíbrio entre os quatro humores citados acima. Havia também o uso diversificado de ervas, utilizadas individualmente ou em compostos, para o tratamento de diversos tipos de doenças. As escolas monásticas de Medicina, como a de Salerno, contribuíram para o desenvolvimento e o ensino de técnicas médicas até o final da Idade Média.

Ao lado das técnicas e do conhecimento terapêutico herdado dos autores antigos, coexistiram outras formas de tratamento e meios de cura durante o medievo, tais como a magia e a chamada “Medicina cultural”. Tendo em vista que a sociedade medieval, na maioria dos casos, atribuía a doença às causas espirituais, o recurso a um especialista em práticas mágicas era sempre possível, do mesmo modo como estava disponível o uso das relíquias das pessoas consideradas santas como forma de tratamento e cura, o que também entendemos com uma prática ritual de magia, como veremos adiante. Portanto, diversas modalidades e possibilidades de tratamento das doenças estiveram disponíveis simultaneamente para a sociedade medieval.

No capítulo a seguir buscaremos analisar os espaços sociais e os recortes temporais da nossa pesquisa, ou seja, o contexto do Império CarolÍngio entre os séculos VIII e IX e a conjuntura do Reino da França entre os séculos X e XI. Analisaremos os aspectos sociais, políticos e culturais dessas duas realidades históricas, afim de caracterizar os ambientes nos quais pretendemos compreender o uso mágico-religioso das relíquias das pessoas reputadas santas como instrumento de cura dos enfermos.

CAPÍTULO 4 - OS REGIMES DE HISTORICIDADE: a construção da narrativa historiográfica acerca do império carolíngio e do reino da França - política, sociedade e cultura entre os séculos VIII e XI

A ilustre tribo dos francos, estabelecida por Deus, o Criador, corajosa na guerra, fiel na paz, sábia em seus conselhos, de corpo nobre, de pureza imaculada, de físico excelente, corajosa, rápida e impetuosa, convertida à fé católica, livre de heresias... Essa é a nação que, por ser corajosa e forte, sacudiu o duro jugo dos romanos em batalha. (*Lex Salica, Prologue*, i, 4)

Neste capítulo, partiremos da concepção teórica acerca da compreensão dos *Regimes de Historicidade* e sua relação com a construção da Memória e da identidade histórica das sociedades que compunham o Império Carolíngio e o Reino da França entre os séculos VIII e XI.

4.1 Os regimes de historicidade

Inicialmente, convém definirmos o que se entende por *Regime de Historicidade* e a sua relação com o processo de construção da memória. Posteriormente, objetivamos demonstrar como estes conceitos dialogam com a Historiografia acerca do Império Carolíngio e do Reino da França entre os séculos VIII e XI.

De acordo com Marcel Detienne, na obra *Comparar o Incomparável*, algumas sociedades são mais conscientes em relação a ideia de possuir um passado do que outras, ou seja, constroem uma imagem de si mesmas nesse passado. Certas sociedades, portanto, estabelecem uma narrativa histórica identitária conforme determinados critérios, seja no sentido de renunciar a uma História voltada para o futuro, seja para aprender a repensar o seu presente em função de um passado revisto. Assim, um *Regime de Historicidade* seria constituído pelas diversas formas de *consciência histórica*, traduzida por meio das reflexões gerais acerca da relação entre a memória e a História, a análise e compreensão das mudanças no âmbito dos acontecimentos de ordem política e os diferentes modos de construir o passado. (Detienne, 2004, p. 69 e 73).

O historiador François Hartog também analisou a noção de *Regimes de Historicidade*, na obra *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*, definindo-os como a forma pela qual uma sociedade lida e/ou trata do seu passado, em sentido restrito, e a modalidade de consciência de si mesma de uma sociedade humana. (Hartog, 2013, p. 28).

Neste capítulo interessamo-nos pelas abordagens realizadas pelos historiadores acerca da historicidade da sociedade carolíngia e da sociedade francesa a partir da análise

dos vestígios que estas sociedades produziram, principalmente entre os séculos VIII e XI. Tais abordagens contribuíram para a construção da memória⁸⁰ e, até certo ponto, da identidade⁸¹ histórica que tais grupos sociais adquiriram ao longo do tempo. Entendemos que toda identidade é estabelecida no ato de ser narrada como uma história, no processo prático de ser contada para os outros. (Moresco; Ribeiro, 2015, p. 170). A história, por sua vez, possui dois sentidos práticos, a saber: remete, em primeiro lugar, a uma análise da realidade e, em segundo lugar, a um discurso, uma narrativa em forma de texto que organiza uma forma de compreensão desta realidade. (Certeau, 1982, p. 32). O discurso histórico revela as identidades sociais, não por si mesmas, mas por meio do estabelecimento da diferença entre épocas ou entre sociedades. Tal discurso supõe uma ruptura que transforma uma tradição em um objeto passado (Certeau, 1982, p. 55-56).

Nas páginas a seguir poderemos observar como parte do discurso historiográfico atuou no sentido de construir a memória e a identidade do Império Carolíngio e também do Reino da França entre os séculos VIII e IX. Iniciaremos nossa abordagem pelo processo de formação do Império de Carlos Magno.

4.2 A formação do Império Carolíngio

Entendemos que é necessário recuar na nossa temporalidade afim de identificarmos as bases da formação do Império Carolíngio. De acordo com José Luis Romero, na obra intitulada *La Edad Media*, a conquista da Espanha pelos muçulmanos possibilitou o contato direto entre a sociedade islâmica e a cristã. Essa conjuntura influenciou todo o período posterior, uma vez que levou a cristandade a assumir uma política orientada a partir da ideia de uma ameaça iminente. Para o autor, a reordenação do Império Ocidental pelos carolíngios foi a consequência mais significativa desse novo contexto. (Romero, 1987, p. 37).

⁸⁰ No âmbito da neurociência, a *Memória* pode ser definida como a aquisição, formação, conservação e recordação de informações. A aquisição de informações pode ser chamada também de aprendizado ou aprendizagem, uma vez que só se registra aquilo que se aprende. A recordação também pode ser chamada de lembrança ou recuperação. Só lembramos daquilo que registramos, daquilo que foi aprendido. (Izquierdo, 2018, p. 11).

⁸¹ “Identidade” pode ser definida como o ato de aparecer e também de ser diferente e, consequentemente, de ser singular. Assim, a construção de uma identidade também divide e separa. (Bauman, 2003, p. 21). A construção de uma identidade separa porque está relacionada com o estabelecimento e ratificação das diferenças, estando pautada também na alteridade. Para Stuart Hall, no texto *Identidade cultural e diáspora*, as identidades culturais são instrumentos de identificação construídos no âmbito dos discursos da cultura e da história. Uma identidade cultural não é inata, como uma essência do grupo social, mas, trata-se, antes, de um posicionamento. Onde há uma política de identidade, haverá sempre uma questão de poder, que não possui relação com nenhuma ordem que esteja além da realidade (Hall, 1996 p. 70).

Em meados do século VIII, foi deflagrado um conflito no Império muçulmano entre as dinastias dos Omíadas⁸² e dos Abássidas⁸³, no qual os últimos saíram vencedores, por volta de 750. Entretanto, o príncipe Omíada, Abderraman, exilou-se na Espanha, assumindo o governo daquele emirado, proclamando-se independente e herdeiro do poder naquela região. A partir dessa data, a Espanha tornou-se o *locus* de novas disputas pelo poder, uma vez que Abderraman objetivou impor sua autoridade política naquele território, buscando, ao mesmo tempo, desarticular os pequenos focos de resistência organizados pelos cristãos na parte noroeste da região. Essa resistência conteve a ação expansionista dos Omíadas e permitiu que Pepino, o Breve, herdeiro de Carlos Martel, os afastasse gradualmente em direção aos Pirineus. (Romero, 1987, p. 38).

Pepino, o Breve, herdou de Carlos Martel a função de administrar o reino franco⁸⁴. Em meados de 751, quando começavam os conflitos na Espanha ocupada pelos muçulmanos, Pepino destituiu Quílderico III do trono franco e se proclamou rei com o apoio do papado, instaurando, assim, a dinastia carolíngia. O novo rei franco recebeu o apoio da Igreja em troca da defesa do papado contra os lombardos, que ocupavam o norte da Itália e, também, para defender as regiões europeias cristianizadas contra a iminente ameaça provocada pela expansão islâmica. A aliança entre a Igreja e o reino franco solidificou-se, de modo que, após a morte de Pepino, o Breve, em 768, o papado apoiou os seus herdeiros, Carlos e Carlomano, dos quais o primeiro reinou sozinho a partir de 771 e empreendeu uma política expansionista que justificaria o nome Carlos, o Grande, ou Carlos Magno, pelo qual é conhecido até hoje. (Romero, 1987, p. 38-39).

O historiador Jacques Le Goff afirma, na obra *La Civilización del Occidente Medieval*, que os carolíngios promoveram a reconstrução da unidade territorial ocidental em três regiões, a saber: a sudeste, na Itália; a sudoeste, na Espanha; e a leste, na Alemanha. Como vimos, a política carolíngia na Itália foi iniciada por Pepino, o Breve, que era aliado da Igreja. A primeira expedição dos francos contra os lombardos teria ocorrido em 754 e a segunda em 756. Contudo, segundo o autor, foi Carlos Magno, em

⁸² Califado árabe fundado por Mu'awiya após sua ascensão ao poder no século VII. A partir deste momento o califado tornou-se um cargo praticamente hereditário, dando início à formação de uma dinastia que ficou conhecida como os Omíadas, nome derivado de um ancestral de Mu'awiya, chamado Umayya. A capital do Império Árabe sob o domínio Omíada foi Damasco. (Hourani, 2006, p. 48-49).

⁸³ Os Abássidas, também conhecidos como o califado de Bagdá, foram uma dinastia árabe fundada por Abu'l Abbas no século VIII. Do ponto de vista político, o governo dos Abássidas não foi muito diferente dos Omíadas e os novos governantes tiveram muitos desafios para consolidar o poder em meio a muitas disputas internas no Império motivadas por interesses difusos. (Hourani, 2006, p. 57-58).

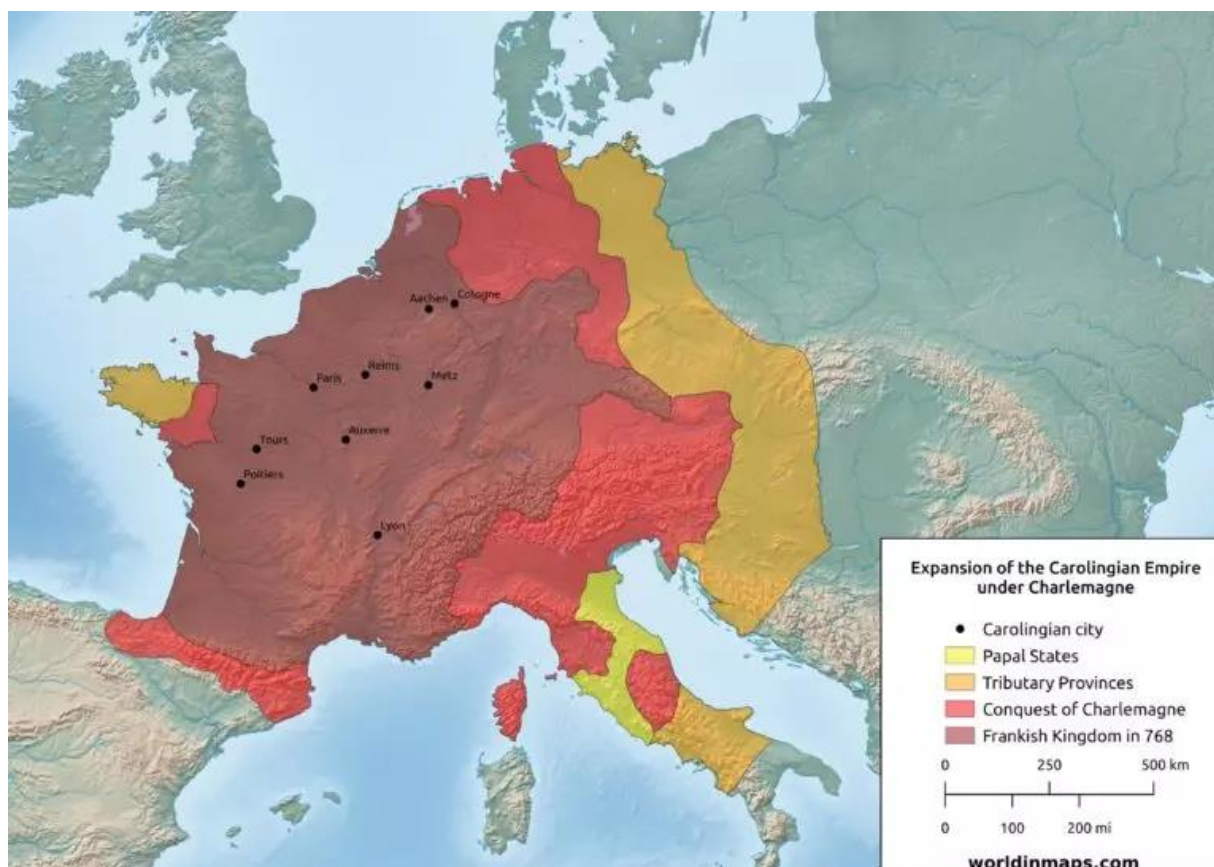
⁸⁴ A primeira dinastia dos francos foi a dos reis merovíngios, fundada por Clóvis que, no final do século V, reuniu todas as tribos sob seu comando. Os permanentes embates entre seus próprios integrantes levou ao fim da dinastia no final do século VII, período no qual foi substituída pela dinastia dos Carolíngios.

774, que obteve êxito em capturar o rei dos Lombardos, Desidério, em Pavia, tomando para si a condição de rei da Itália. (Le Goff, 2002, p. 40).

Em direção ao sudoeste, Pepino, o Breve, conquistara Narbonne junto aos muçulmanos, em 759. No entanto, teria sido Carlos Magno quem associaria seu nome à reconquista daquela cidade. Mais tarde, entre o fim do século VII e início do século VIII, no contexto das disputas internas entre os muçulmanos, Carlos Magno conquistou a cidade de Barcelona, anexou Pamplona, Huesca e Gerona. (Le Goff, 2002, p. 40).

Carlos Magno também estabeleceu uma tradição de conquistas em direção ao Leste, na qual o extermínio e a conversão estavam diretamente associados. A partir de então, a cristianização forçada tornou-se prática comum durante boa parte da Idade Média. Qualquer dano causado a um dos aliados do imperador ou qualquer ofensa à religião cristã era punida com a morte. Ao longo do Mar do Norte, os primeiros afetados por essa política foram os saxões, derrotados após muitas batalhas entre 772 e 803, em uma série de campanhas militares que alternavam entre vitórias superficiais e a insurgência dos derrotados. (Le Goff, 2002, p. 41).

A Baviera, quando foi conquistada, já havia se tornado uma região cristianizada e, teoricamente, subordinada aos francos desde a época dos merovíngios. A nova província bávara estava sujeita às incursões dos ávaros, de origem tártaro-turca, que vinham das estepes asiáticas, incluindo vários grupos eslavos que criaram um Império às margens do rio Danúbio, da Caríntia à Panônia. Os ataques dos ávaros eram motivados pela pilhagem e provocaram o acúmulo de muitos recursos materiais. Em 796, Carlos Magno anexou a parte ocidental do Império dos ávaros entre o rio Danúbio e o rio Drava. (Le Goff, 2002, p. 41-42).



Mapa 1: Expansão do Império Carolíngio – 768-814
Disponível em: <https://worldinmaps.com/history/carolingian-empire/>
Acesso em 19 de novembro de 2023

O Império carolíngio pouco avançou em direção ao território eslavo. Algumas expedições nas regiões mais baixas do rio Elba e além, após a conquista da Saxônia, fizeram com que algumas tribos eslavas fossem anexadas ou expulsas da região. A vitória sobre os ávaros teve como consequência a entrada de eslovenos e croatas no território franco. E, finalmente, após a sua coroação como imperador, em Roma, pelo papa Leão III, Carlos Magno seguiu em direção à Grécia. Segundo Jacques Le Goff, o restabelecimento do Império no Ocidente pode ter sido um objetivo do pontífice e não de Carlos Magno. Para o autor, o Papa Leão III teria percebido que havia três vantagens em coroar Carlos Magno como imperador: num contexto de perseguição política em Roma, o papa precisava restabelecer sua influência por meio de um imperador, cuja autoridade era inquestionável; o papa objetivava ainda que o reconhecimento da sua soberania temporal fosse ratificado por um monarca cujo título imperial o situasse politicamente acima de todos os outros reis; e, finalmente, Leão III objetivava tornar Carlos Magno o imperador de todos os territórios cristãos, inclusive de Bizâncio, para combater a

iconoclastia⁸⁵ e constituir a supremacia do pontífice romano sobre toda a Igreja. Carlos Magno foi coroado em 25 de dezembro de 800, mas só confrontou Bizâncio com o objetivo de ter seu título imperial reconhecido. (Le Goff, 2002, p. 42).

O acordo com Bizâncio para o reconhecimento do título de Carlos Magno foi firmado em 814, poucos meses antes da sua morte. Os francos devolveram Veneza, mantiveram as terras ao norte do Mar Adriático e o Basileus Leão V, o Armênio, reconheceu o título imperial de Carlos Magno. O imperador procurou administrar o seu território incentivando o uso da escrita, ainda que a maioria dos atos governamentais fossem principalmente orais. Carlos Magno procurou impor sua autoridade em todo o reino franco, editando textos administrativos e legislativos e aumentando o número de enviados pessoais, ou seja, representantes do poder central, a todas as regiões sob o seu domínio. (Le Goff, 2002, p. 43).

O principal recurso administrativo escrito do Império carolíngio eram as capitulares ou ordenanças, que poderiam ser específicas para uma única região ou gerais, como as capitulares de Herstal sobre a reorganização do reino datada do ano de 779, a capitular *De villis*, sobre a administração dos domínios reais, ou a capitular *De litteris colendis*, sobre a reforma do sistema educacional. Outro recurso administrativo adotado pelo imperador era o envio dos *missi dominici*, pessoas leigas e eclesiásticas encarregadas de uma missão anual para supervisionar os condes e, nas fronteiras, os marqueses ou duques. No topo da hierarquia administrativa havia uma assembleia geral, que reunia anualmente a aristocracia eclesiástica e a leiga em torno do soberano. Esse “parlamento aristocrático” que garantia ao imperador o controle político do reino impunha também os interesses dos aristocratas sobre seus sucessores. Contudo, no início do século IX, a estrutura administrativa do Império Carolíngio entrou em processo de desarticulação provocado pela combinação da ação de agentes externos e internos de desintegração. (Le Goff, 2002, p. 43).

⁸⁵ De acordo com João Lupi, no artigo intitulado *Iconoclastas, Antirréticos, e o Poder da Imagem*, os iconoclastas, classificados pelo autor como quebradores de imagens, eram contrários ao culto dos ícones e, por esse motivo, privilegiavam a explicação da doutrina cristã por meio do discurso. Por outro lado, os *iconodoulos* posicionaram-se contra o uso do discurso, por considerarem que a imagem era superior à palavra, desvalorizando o uso de explicações discursivas. Em 726, o imperador Leão III iniciou uma onda de oposição ao culto das imagens por meio da sua destruição. No entanto, João Lupi afirma que uma das principais motivações de Leão III era o fato de os monges apoiarem a iconodoulia e o governo estar preocupado com o crescimento dos mosteiros, que subtraíam a mão-de-obra que deveria ser aplicada em outros setores da economia e estavam isentos do pagamento de tributos. Assim, atacar o culto às imagens era, de certa forma, reduzir o poder dos monges. (Lupi, 2001, p. 150 e 152).

O pesquisador José D'Assunção Barros acrescenta, na obra *Papas, imperadores e hereges na Idade Média*, que a ascensão dos francos esteve associada à conjuntura na qual a Igreja romana se encontrava sob a ameaça dos lombardos, que haviam conquistado parte da Península Itálica e pelo Império Bizantino, que controlava a Igreja Oriental. Destarte, a Igreja romana estava acossada territorialmente e doutrinariamente e, por esse motivo, o papado desenvolveu a ideia de se apresentar como força cristã “universal” no âmbito do Ocidente por meio de uma aliança com o projeto de expansão territorial do reino franco, já cristianizado. (Barros, 2012, n/p.)

A transição da dinastia merovíngia para a dinastia carolíngia foi ratificada pela aliança entre o reino franco e o papado, que ficou marcada de forma simbólica pela unção dada pelo papa Estêvão II a Pepino, o Breve. Algum tempo depois, Carlos Magno estabeleceu uma aliança semelhante com o Papa Adriano I. A conjuntura dessas alianças pode ser verificada no documento intitulado *Liber Pontificalis*⁸⁶. A *Carta de doação de Constantino*⁸⁷ também é um documento importante para a compreensão das questões políticas e simbólicas deste contexto. A *Carta de doação de Constantino* e a *Carta de Pepino* (754), escrita em função da primeira aliança franca com a Igreja, serviram de base para a assinatura de um outro documento no qual Carlos Magno constituía a sua própria aliança com o papa Adriano I. O projeto de expansão imperialista dos Francos e o imaginários sobre o universalismo espiritual da Igreja romana sobre as regiões cristãs do Ocidente unificaram-se principalmente a partir da coroação de Carlos Magno em 800. A partir desta cerimônia, Carlos Magno tornou-se o detentor de um poder político universal e também o protetor da Igreja no plano terreno. (Barros, 2012, n/p.)

Ainda de acordo com José D'Assunção Barros, a coroação de Carlos Magno representou a ratificação de uma política carolíngia passível de ser identificada, já a partir de 789 com a publicação da capitular *Admonitio Generalis*, com uma mudança de intenção no sentido de Carlos Magno assumir a função imperial. Segundo o autor, entre os indícios, é possível perceber o princípio sobre o qual a autoridade do rei franco abrangeria “os fiéis de Deus e do rei”, estabelecendo os dois aspectos, o temporal e o espiritual, no mesmo nível. (Barros, 2012, n/p.)

⁸⁶ O *Liber Pontificalis* é um livro que reúne as biografias dos pontífices, extraídas de diversas fontes manuscritas e epigráficas.

⁸⁷ Documento sabidamente falso, redigido no século VIII, tinha entre seus objetivos legitimar o poder político do Papa. Considera-se ter havido as seguintes motivações para a redação desse documento, a saber: uma justificativa para a cisão entre a Igreja Romana e o Império Bizantino e demonstrar aos francos que o pontífice romano possuía a prerrogativa legal de entregar a eles parte dos territórios bizantinos localizados na Itália como uma das consequências dos seus acordos. (Southern *Apud* Duarte, 2012, p. 7).

Para José D'Assunção Barros, após a assunção de Carlos Magno como imperador, o contexto mais importante para o desenvolvimento das relações entre o Império Carolíngio e a Igreja romana foi o da elaboração da capitular *Ordinatio Imperii*, de 817. Neste documento, redigido a mando de Luís, o piedoso, sucessor de Carlos Magno, ficaram estabelecidos os trâmites da sucessão imperial no Ocidente, tornando-os hereditários. No ano anterior, Luís, o piedoso, recebeu a unção por intermédio do Papa Estêvão IV e o citado documento ratificou, do ponto de vista legal, uma prática ritual que já possuía um certo valor simbólico. A *Ordinatio Imperii* definiu alguns procedimentos considerados fundamentais, a saber: instituiu a regra segundo a qual apenas o papa deveria coroar o imperador, determinou uma linha sucessória única, ou seja, deveria haver apenas um único imperador, e sistematizou a ideia de que um imperador poderia governar outros reis, uma vez que, do mesmo modo em que só poderia haver um único imperador, poderia haver também diversos reis sob seu poder. Essa ideia de um imperador que governava outros reis tinha origem no Império Romano, no qual vários reis estavam submetidos ao poder imperial. Segundo José D'Assunção Barros, a origem do reino Franco no século VI esteve também associada à ideia de que se tratava de um reino que pertencia a um Império. No entanto, com a capitular *Ordinatio Imperii*, esta noção assumiu novos significados que buscavam acentuar ainda mais a separação entre o *imperium* e os seus *regna*. (Barros, 2012, n/p.).

Heinrich Fichtenau adverte, na obra *The Carolingian Empire - The Age of Charlemagne*, que as relações mais próximas entre Pepino, o Breve, e o papado não resultaram em relações mais próximas entre a igreja franca e a romana. O governante franco, ao se tornar rei, não abdicou de sua autoridade sobre a igreja franca. Quando o rei reformava a igreja franca, ele o fazia de acordo com seus próprios ditames. Quando uma assembleia eclesiástica declarava “nós decretamos...”, era possível que a frase seguinte fosse “Mas o senhor rei diz que sua vontade é ...”. Dessa forma, o decreto eclesiástico era anulado. De qualquer forma, a disciplina eclesiástica tanto do clero regular quanto do secular foi aprimorada e os sínodos reuniam-se regularmente para discutir as querelas teológicas e políticas. Uma das consequências dessa subordinação foi que as atividades dos clérigos se tornaram comparáveis às dos oficiais seculares. Ambos os grupos atuavam sob a supervisão do rei, prestando contas de suas atividades a ele. (Fichtenau, 1964, p. 19).

Pouco antes de morrer, em 768, Pepino, o Breve, deixou o Império para seus dois filhos. Carlomano herdou o território que se estendia da Septimania até o rio Reno e a

Alemannia. Carlos recebeu uma estreita faixa de terra que se estendia ao longo da costa do Oceano Atlântico, desde o sul da Gália até o rio Reno. De acordo com essa divisão, os palácios e domínios que pertenciam aos merovíngios foram para Carlomano, apesar de ele ser o mais novo dos irmãos. Este teria sido um dos motivos da rivalidade entre eles. Essa rivalidade intensificou-se quando Carlomano se recusou a ajudar Carlos a subjugar um novo levante na Aquitânia. O próprio Carlomano continuou a política tradicional de seu pai na Itália. Todavia, Carlos buscou cercar as posses de seu irmão por meio de seu casamento com a filha do rei lombardo, Desidério. Carlos também entrou em acordo com o duque da Baviera. Essa coalizão parecia ser a preparação para uma guerra civil entre os irmãos. Contudo, na véspera do conflito que todos na época consideravam inevitável, Carlomano morreu. Carlos, mais tarde cognominado o Grande, tornou-se o governante de todo o reino e os filhos de seu irmão foram exilados na Lombardia. (Fichtenau, 1964, p. 20). Carlos Magno, ao assumir o poder, deu continuidade à política externa de seu pai, derrotando Desidério após renunciar ao casamento com a filha deste, rompendo com a recém-estabelecida aliança. No final do século VIII Carlos Magno foi recebido em Roma pelo Papa Adriano I, onde renovou a aliança de Pepino, o Breve, assumindo, dessa vez, o dever de proteger o papado. (Fichtenau, 1964, p. 21).

Para Janet L. Nelson, no artigo *Kingship and empire in the Carolingian world*, o período carolíngio foi caracterizado pela consolidação de ideias sobre governança que vinham se constituindo desde o início da Idade Média. No século VIII, contribuições oriundas da Espanha e insulares foram incorporadas à ideia principal do pensamento político ocidental e, nos séculos IX e X, essa perspectiva influenciou novas formações políticas no Norte e no centro da Europa. Entre os séculos VIII e X, a cristandade latina em expansão foi controlada primeiro pelo Império Franco e depois pelos reinos que o sucederam ou foram influenciados por ele. A criação do Império Franco fortaleceu, em curto prazo, os elementos tradicionais da realeza das sociedades consideradas “bárbaras”, a liderança bem-sucedida das *gentes* guerreiras e ampliou o domínio franco sobre outros grupos sociais. Assim, a ideia hegemônica de Império, na qual um imperador governava muitos reinos, surgiu da experiência política do ocidente do século VIII. Tal contexto reformulou o reino como um ente territorial e sociológico, com a aristocracia compartilhando o poder e a responsabilidade com o rei. A ideia de um Império desvinculado de sua ancoragem gentílica adquiriu universalidade romano-cristã. (Nelson, 1988, p. 52).

No século VIII, os reis francos Pepino, o Breve, e Carlos Magno mobilizaram duas elites, o alto clero da igreja franca e a aristocracia guerreira franca. O compartilhamento de poder foi incorporado à estrutura do Império Carolíngio, embora disfarçado por uma miríade de interesses que evocava prestígio aos governantes os quais, no imaginário social da época, gozavam da aprovação divina. No século IX, surgiram questionamentos sobre essa aprovação divina quando a estabilidade das fronteiras internas e externas gerou uma competição mais acirrada pelo poder. A partir de então, alguns membros da Igreja passaram a esclarecer e qualificar os termos de seu apoio aos reis e imperadores, enquanto grupos aristocráticos relembavam as noções de direitos e de consentimento que poderiam justificar restrições e até mesmo uma certa resistência ao poder imperial. (Nelson, 1988, p. 52-53).

Na segunda metade do século IX, a exploração econômica mais intensa possibilitou novas concentrações de recursos por parte dos aristocratas, leigos e clérigos, e também dos reis. Os recursos da Igreja estavam tão ligados à estrutura dos reinos, que poucos eclesiásticos podiam se distanciar dos reis, ainda que houvesse protestos clericais contra o domínio real. No entanto, foi a reação dos aristocratas leigos contra a “tirania” que estimulou a articulação mais objetiva e difundida de ideias de resistência coletiva e de representação das comunidades políticas. Para Janet L. Nelson, o período carolíngio foi, portanto, duplamente relevante: na legitimação da realeza e do Império e na elaboração de críticas à concentração do poder político. A teocracia desenvolveu-se, mas desenvolveram-se igualmente as bases elementares do constitucionalismo. (Nelson, 1988, p. 53).

Como vimos, em boa parte da historiografia especializada predomina a ideia de que a construção do Império Carolíngio se deveu à ação de indivíduos considerados eminentes em função de sua habilidade política e militar. Neste caso, o *Regime de Historicidade*, elaborado pelos historiadores contemporâneos com base em documentos da época, constituiu um processo identitário do Império Franco pautado na ação individual das personalidades políticas. Veremos, a seguir, as formas administrativas imperiais e a organização da sociedade carolíngia.

4.2.1 Sociedade e cultura no Império Carolíngio

Sobre a organização administrativa do Império Carolíngio, Indro Montanelli e Roberto Gervaso afirmam, na obra *Historia de la Edad Media*, que Carlos Martel e Pepino, o Breve, reconstruíram o aparato governamental franco que havia sido

desarticulado pelos merovíngios. Segundo os autores, Carlos Magno consolidou sua administração, descentralizando-a, ainda que a mantivesse sob um controle periférico. As instituições fundamentais do Império Carolíngio eram três: o governo central, os governos locais e os funcionários intermediários, ou *missi dominici*. O governo central residia nas várias cidades que ocasionalmente hospedavam Carlos Magno em suas frequentes viagens. O centro do poder político, no entanto, era o palácio real. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 160).

Os serviços públicos eram identificados com os serviços privados e o imperador e quase sempre se confundiam com o próprio governo central. A propriedade pessoal do soberano era administrada por decretos oficiais. Os poderes de Carlos Magno eram ilimitados e suas decisões eram definitivas. O imperador convocava e presidia o Conselho de Ministros, que era um grupo essencialmente consultivo. Tal conselho era composto pelos secretários do governo, que eram o arcebispo, o conde do palácio, o camareiro, o senescal, o copeiro e o condestável. O arcebispo, ou ministro do culto era o mestre da capela da escola palatina e da chancelaria, de quem um grupo de notários e arquivistas era dependente. O arcebispo ocupava o cargo principal na hierarquia do palácio. O Conde Palatino administrava a justiça e ocupava o cargo de Ministro do Interior. O mordomo era responsável por três áreas administrativas: relações exteriores, finanças e tesouro. O senescal e o copeiro eram os intendentess. O condestável era o chefe dos estábulos e comandante do exército, cuja base era a cavalaria couraçada. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 160).

Os vários governos locais foram incorporados em condados, territórios de tamanhos variados, governados por um conde ou prefeito, nomeado pelo rei. O conde era investido de poderes militares, fiscais e judiciais, enquanto os poderes religiosos eram exercidos pelos bispos que eram dependentes do pontífice. As relações entre bispos e condes reproduziam as relações entre o papa e o imperador. Os condes eram as principais autoridades periféricas. Em tempos de guerra alguns destes condes eram indicados como duques ou marqueses, comandantes das forças militares de um distrito, que, frequentemente eram recrutadas entre a população de um ou mais condados. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 160).

O governo local estava sob o controle dos *missi dominici* ou inspetores reais. Sua instituição era a base da administração carolíngia. Ao contrário dos condes, que eram cargos permanentes, os *missi dominici* eram delegados temporários, recrutados em proporções iguais entre a alta burocracia leiga e a eclesiástica, tendo a função de avaliar

as atividades administrativas dos condes. Os *missi dominici* não exerciam apenas funções de fiscalização e controle, podendo também atuarem de forma discricionária, invocando a força pública e invalidando a nomeação ou demitindo qualquer funcionário inferior ao conde. No caso da vacância do cargo de conde, os *missi dominici* assumiam tais funções de forma interina. Estes também possuíam autoridade em questões judiciais, avaliando recursos de casos considerados “mal julgados”. Os *missi dominici* não eram remunerados e viviam das doações realizadas pelos habitantes do condado, cujos direitos procuravam garantir, recebendo em troca o juramento de fidelidade ao imperador, ou *sacramentum fidelitatis*, que geralmente era realizado em uma igreja, na presença das relíquias de uma pessoa reputada santa. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 160-161).

Do *sacramentum fidelitatis* originavam-se três deveres, a saber: o serviço militar, o pagamento de impostos e o bando. O serviço militar era um dever privado. Os cidadãos cuidavam pessoalmente de seu próprio equipamento, na medida de suas propriedades de terra, calculadas com base no *manso*, que era uma quantidade de terra suficiente para sustentar uma família. Aqueles que possuíam menos de quatro *mansos* eram dispensados do serviço militar. Os proprietários de terras e os grandes mosteiros forneciam um número de soldados proporcional ao número de *mansos* dividido por quatro. Aqueles que se opunham à cobrança eram obrigados a pagar uma multa. O recrutamento era realizado por condado. A mobilização ocorria no território mais próximo do local dos combates. As tropas tinham permissão para saquear os territórios conquistados, como uma forma de compensação parcial pelas despesas incorridas na atividade militar. Aqueles que renunciavam às suas propriedades e se juntavam a uma ordem religiosa eram dispensados do recrutamento. Todavia, a ordem religiosa era obrigada a nomear um leigo para ocupar seu lugar e prover seu sustento e armamento. O exército era formado por soldados de infantaria e cavaleiros. As pessoas de poucos recursos lutavam a pé. Os bem-nascidos, a cavalo. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 161).

A segunda obrigação decorrente do *sacramentum fidelitatis* era o pagamento de impostos, que eram diretos e indiretos. Os primeiros incluíam o tributo familiar e os presentes anuais, que o conde entregava ao imperador durante as assembleias gerais. Nessas reuniões, que geralmente ocorriam no início do ano, os principais problemas do reino eram discutidos e as decisões militares eram tomadas. Os impostos indiretos, que eram coletados por agentes fiscais chamados “telonários”, eram cobrados sobre as vendas no mercado, pedágios de pontes e assim por diante. Por fim, o bando envolvia a obrigação

de participar das corveias, que eram a prestação de serviço gratuito de utilidade pública. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 161).

O historiador Perry Anderson acrescenta, na obra *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, que a história da sociedade feudal teve início com a formação do Império Carolíngio. Foi nesse período, segundo o autor, que foram criados os fundamentos desta sociedade. A expansão promovida por Carlos Magno não foi apenas caracterizada por uma ampliação do território e suas aspirações imperiais promoveram do mesmo modo um renascimento cultural e administrativo em todo o ocidente medieval. (Anderson, 2016, p. 153).

Dentre as inovações ou reformas implementadas pelos francos é possível destacar a cunhagem de moedas, que passou a ser padronizada e controlada pelo governo imperial, a renovação na Literatura, na Filosofia, nas Artes e na Educação. Contudo, para Perry Anderson, a principal inovação carolíngia foi a criação gradual das instituições fundamentais para o desenvolvimento posterior do Feudalismo. (Anderson, 2016, p. 154-155). Uma destas instituições, criada ainda pela dinastia merovíngia, foi o *beneficium*, que era caracterizado pelo ato de distribuir propriedades em troca de apoio militar e político. Mais tarde, os francos passaram a confiscar os bens da Igreja para distribuí-los aos exércitos como forma de doação. Pepino III, no entanto, recompensou a Igreja com a introdução do dízimo como uma forma de tributo geral do reino. Porém, foi Carlos Magno quem teria estabelecido a síntese entre as doações de terra e os laços de obrigações pessoais. A partir do século VIII, a vassalagem (homenagem pessoal) e o *beneficium* (doação de terras) foram se fundindo gradualmente. No século IX, o *beneficium* associou-se cada vez mais à noção de honra, com função e jurisdição públicas. A partir de então, a distribuição das terras por parte dos governantes deixou de ser uma simples doação para se tornar uma forma de arrendamento condicionado à troca de obrigações estabelecidas mediante a execução de um ritual de juramento. (Anderson, 2016, p. 155).

Um grupo social, denominado *vassi dominici*, recebia o *beneficium* diretamente de Carlos Magno e formava o conjunto dos proprietários de terras responsáveis ainda pela constituição do núcleo do exército carolíngio, convocados anualmente para combater nas campanhas militares expansionistas do imperador. No entanto, esse sistema estendia-se para além da questão da lealdade ao imperador. Outros vassalos recebiam o *beneficium* dos vassalos do soberano. Ao mesmo tempo, as “imunidades” (isenções jurídicas), que antes eram privilégio da Igreja, estenderam-se entre os cavaleiros seculares. Dessa forma, os vassalos detentores de “imunidades” ficavam protegidos da interferência do governo

central sobre suas terras, resultando no surgimento do “feudo”, uma doação de terras investida de poderes políticos e jurídicos em troca do serviço militar. Segundo Perry Anderson, demorou mais um século para que este sistema de feudos pudesse se estabelecer no Ocidente, mas suas bases foram lançadas ainda durante o reinado de Carlos Magno. (Anderson, 2016, p. 156).

Do ponto de vista econômico, o Império Carolíngio era um território fechado com um incipiente comércio exterior e com uma circulação monetária bastante reduzida. A solução para esse isolamento econômico foi a criação do *sistema senhorial*. A *villa*, no reinado de Carlos Magno, era uma autarquia composta por uma sede e uma variedade de pequenos lotes em mãos de camponeses. A produção agrícola, no entanto, era relativamente baixa. O *mansus indominicatus*, a reserva senhorial, abrangia cerca de 25% da área total da *villa* e a parte restante era cultivada pelos *servi* ou *mancipia*, estabelecidos em pequenos *mansi*. Estes formavam a maior parte da força de trabalho rural. Os *mancipia* do Império Carolíngio eram compostos por famílias de camponeses vinculadas à terra que tinham por obrigação realizar o pagamento em espécie ou em serviço aos seus senhores em troca do uso da mesma. Havia também, neste período, os *rendeiros*, camponeses livres, que deviam obrigações e serviços, mas sem constituir uma relação de dependência servil. Entretanto, estes últimos não eram muito comuns. (Anderson, 2016, p. 157).

Ainda de acordo com Perry Anderson, após a morte de Carlos Magno, as bases do sistema feudal já haviam sido estabelecidas. A disseminação do *beneficium* e a progressiva hereditariedade do sistema reduziam o poder central carolíngio. A unidade interna do Império foi desarticulada em virtude das guerras civis dinásticas. Ademais, os ataques externos vindos de todas as regiões desarticularam o que ainda restava do sistema imperial de governo. Não havia marinha ou um exército permanente capaz de resistirem aos ataques dos vikings, sarracenos e magiares e a aristocracia carolíngia desapareceu por conta dos embates internos entre grupos rivais que almejavam alcançar o poder. (Anderson, 2016, p. 157).

Os pesquisadores M. Abramson, A. Gurevitch e N. Kolesnitski também analisaram a organização social do Império Carolíngio, na obra *História da Idade Média – A Alta Idade Média*. Os autores afirmam que Carlos Magno governava o Império com o auxílio de servidores reais, mas rejeitam a ideia de que havia algum tipo de conselho real. Os auxiliares do imperador eram convocados apenas quando este julgava necessário. As vastas regiões do Império eram administradas com o auxílio dos condes e as províncias

fronteiras eram governadas pelos margraves, comandantes militares designados para esta função. Os condes quase não estavam submetidos ao poder real e utilizavam seus privilégios para obter ganhos econômicos pessoais e para submeter as populações locais. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p. 111).

Como vimos, os serviços prestados ao imperador eram remunerados mediante a doação de terras. Contudo, os condes, além de receberem o *beneficium*, tinham o direito a uma parte das multas judiciárias. Todos os súditos do Império estavam obrigados a prestar algum tipo de serviço, seja na construção civil, seja oferecendo hospedagem, seja na prática do serviço de guarda. Os recursos econômicos do Império tinham origem nos despojos de guerra, nas multas judiciárias, nas taxas, no direito de expor mercadorias para a venda e, em menor proporção, nos impostos. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p. 112).

Carlos Magno também promoveu uma reforma judiciária e militar. Segundo M. Abramson, A. Gurevitch e N. Kolesnitski, durante a dinastia merovíngia havia assembleias públicas e mobilização social em grande escala, mas tudo isso foi abolido durante o reinado de Carlos Magno. A população comum não tinha a obrigação de comparecer a todas as assembleias judiciárias. A maioria das sessões dos tribunais era obrigatória apenas para um grupo de jurados composto pela Aristocracia, nomeado pelo governo imperial. Os condes presidiam os tribunais. Ao ser desobrigada de comparecer aos tribunais, a população comum deixou de ter influência sobre as questões jurídicas, que se tornaram exclusividade dos magistrados do Império e dos grandes proprietários que acumulavam cada vez mais privilégios, utilizando o serviço judiciário para fortalecer sua condição social. A reforma militar promovida pelo imperador teve caráter análogo. O sistema de distribuição do *beneficium* concentrou a atividade militar no grupo dos grandes proprietários. Carlos Magno determinou que todos aqueles que possuíam mais de quatro *mansi* eram obrigados a prestar o serviço militar. Os menos abastados deveriam se associar até reunirem o equivalente a quatro *mansi* e equipar em conjunto um cavaleiro para a guerra. Essa reforma, além de aliviar a situação dos súditos com menos recursos, privou os camponeses da sua liberdade, inserindo-os numa relação de dependência junto dos grandes proprietários agrários. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p. 113).

Hilário Franco Júnior, por outro lado, teceu algumas considerações acerca das características das manifestações culturais no Império Carolíngio. Segundo o autor, entre o fim do século VIII e início do século IX a relação entre a Igreja e o Império valorizou a cultura clerical, que se tornou a cultura oficial do movimento conhecido como

Renascimento Carolíngio. O objetivo de tal movimento era o de aperfeiçoar o nível de conhecimento dos clérigos, o que representava, para a Igreja, aprimorar as práticas religiosas e, para o Império, oferecer serviços administrativos mais eficientes. Por esse motivo o alcance desse movimento esteve bastante limitado e ficou restrito, sobretudo, às escolas monásticas. O objetivo do *Renascimento Carolíngio* não era o de ser um movimento criador de novas formas culturais, mas o de redescobrir, adaptar e copiar os produtos culturais já existentes. Contudo, em virtude dessas características, foram conservadas algumas obras literárias clássicas, como as de autoria de César, Tito Lívio e Virgílio. Outra contribuição apresentada pelo Renascimento Carolíngio foi o estabelecimento de um texto bíblico único. Até então, circulavam diversas versões incompletas da Bíblia, com traduções discordantes e um ordenamento dos livros bastante variável. (Franco Júnior, 2001, p. 107-108).

A historiadora Sônia Regina de Mendonça também analisou a organização social do Império Carolíngio no livro *O mundo carolíngio*. Segundo a autora, a maioria das pesquisas costuma abordar o ressurgimento da centralização monárquica como a característica fundamental das estruturas políticas carolíngias, identificada como um fato singular em toda a Alta Idade Média e definida como resultado da ação pessoal de Carlos Magno. Segundo a autora, nos dias atuais, no entanto, novos estudos buscam demonstrar os limites estruturais desse processo de centralização, visto como incompatível para uma sociedade baseada em juramentos e laços de dependência pessoal. Dessa forma, para Sônia Regina de Mendonça, é bastante complexo descrever o Império Carolíngio como possuidor de uma administração central e até mesmo de funcionários reais propriamente ditos. (Mendonça, 1987, n. p.).

Ainda de acordo com Sônia Regina de Mendonça, do ponto de vista da estrutura social, o que comumente é chamado de administração central era o palácio, sediado na capital, Aix-la-Chapelle. No palácio, caracterizado pela autora como um “conjunto confuso da domesticidade privada do soberano”, atuavam pessoas que eram, ao mesmo tempo, servidoras, sem que houvesse um limite entre os encargos privados e os públicos. A partir do legado merovíngio, o palácio foi aperfeiçoado pela nova dinastia, sem muitas alterações, abrigando funcionários eclesiásticos e leigos. Aos clérigos cabia a responsabilidade sobre os serviços da capela - isto é, o serviço divino do rei e sua linhagem - e não funções administrativas, exceto na chancelaria. Esta, uma vez que o monopólio da escrita pertencia aos religiosos, passou a especializar-se na redação de

ordens e diplomas reais, dando início a uma incipiente administração por meio do uso de documentos oficiais. (Mendonça, 1987, n. p.).

A unidade entre as atividades domésticas e as administrativas ficava mais aparente, entretanto, quando se tratava dos funcionários leigos. As funções domésticas cabiam às pessoas que realizavam serviços como o abastecimento da corte (senescal) ou a manutenção das estrebarias (o condestável). As atividades administrativas poderiam dar origem a uma forma de secretariado, e eram desempenhadas pelo camareiro (encarregado da contabilidade das prestações pessoais enviadas ao rei) e pelo conde do palácio (presidente do tribunal real), todos eles vassalos do soberano. (Mendonça, 1987, n. p.).

Do ponto de vista da cultura, Sônia Regina de Mendonça afirma que um dos meios utilizados para a consolidação do Império foi a religião. Para conduzir essa tarefa, os primeiros monarcas carolíngios definiram uma política eclesiástica e cultural que teve início com a reforma da Igreja franca. Os princípios dessa reforma estiveram relacionados com a imposição do ideal romano de disciplina e de organização coletiva. Tal como acontecia com as estruturas leigas, destes princípios resultaram a construção da hierarquia religiosa, concebida como a garantia da realização da missão real de manter a ordem, com o auxílio de um pessoal administrativo. A partir dessas preocupações políticas e moralizantes, os soberanos interferiram diretamente no âmbito espiritual, conferindo à Igreja uma proteção institucional que sobreviveu ao próprio Império. Essa hierarquia eclesiástica tinha por objetivo subordinar todas as igrejas privadas existentes em cada domínio à igreja pública, padronizando-as. (Mendonça, 1987, n. p.).

O movimento de renovação cultural ocorrido na Europa dos séculos VIII e IX ficou conhecido como Renascimento Carolíngio. Esse movimento foi caracterizado por duas formas principais, a saber: a renovação da cultura escrita, que definiu o latim como o idioma oficial e a uniformização da caligrafia, que originou a *carolínea*, a minúscula redonda utilizada na redação da documentação oficial. Outro modelo de produção literária do período foram os manuais pedagógicos e os breviários, que consistiam em recursos para a difusão dos principais temas do ensino, destinados à educação dos jovens bem-nascidos. A Bíblia, considerada no imaginário social da época o fundamento da formação social, era usada como base para a definição de aspectos que tratavam da temática dos padrões morais que deveriam orientar as ações dos príncipes e dos aristocratas leigos em geral. (Mendonça, 1987, n. p.).

O período carolíngio é também considerado como a “idade de ouro” do sistema educacional medieval. Foi neste período que teria se iniciado a formação de uma rede

escolar hierarquizada. Sônia Regina de Mendonça considera que a Escola do Palácio foi a mais importante de todas. A Escola do Palácio não era uma instituição de ensino metódica, mas um local para reunião e debates dos intelectuais eclesiásticos da época, e tinha como objetivo preparar os jovens bem-nascidos que almejavam ocupar alguma função administrativa. Havia ainda as escolas paroquiais, cuja função era a de promover o ensino para as crianças da área rural, uma vez que, independentemente da condição social da pessoa, se considerava que todas deveriam ter acesso aos conhecimentos básicos da Gramática e do canto, este último um fundamento do renascimento artístico do período carolíngio. (Mendonça, 1987, n. p.).

Ainda segundo Sônia Regina de Mendonça, o *Renascimento Carolíngio* pode ser dividido em duas fases: a primeira delas foi caracterizada pela predominância da presença dos intelectuais estrangeiros, convidados pela corte para implantar os fundamentos da rede escolar do império. Os primeiros intelectuais encarregados do movimento tinham origem, principalmente na Itália, na Irlanda e na Inglaterra, uma vez que as tradições culturais antigas estavam mais concentradas nestas regiões. Nessa primeira fase, predominou a Escola do Palácio. Na segunda fase, após a formação dos próprios intelectuais francos, discípulos dos primeiros mestres, o Renascimento Carolíngio foi ampliado. A produção do conhecimento aprofundou-se e a quantidade de centros culturais também aumentou consideravelmente. No entanto, em termos objetivos, a propagação do *Renascimento Carolíngio* teria sido bastante limitada. Para a autora, a cultura, promovida como instrumento de controle do Império em expansão, permaneceu limitada ao pequeno grupo de administradores e aristocratas. As escolas de acesso livre dos mosteiros foram progressivamente eliminadas pelas reformas eclesiásticas do século IX, que ratificaram a introversão do monarquismo dos primeiros séculos da era cristã. Nas áreas rurais, o sistema econômico baseado no *dominus* inviabilizava qualquer possibilidade de mobilidade social. (Mendonça, 1987, n. p.).

No processo historiográfico de construção da identidade carolíngia acrescenta-se também, como vimos, a questão da valorização cultural como uma característica distintiva do Império. Ainda que tenha obtido um alcance limitado, o Renascimento Carolíngio é, por vezes, descrito como um símbolo da civilidade franca, considerada a legítima protetora e guardiã dos valores da cristandade. Todavia, esse Império teve suas estruturas abaladas após a morte de Carlos Magno e o processo de declínio não tardou a começar.

4. 2. 3 O fim do Império Carolíngio

De acordo com Sônia Regina de Mendonça, em obra já citada, após a morte de Carlos Magno, o Império passou por um longo período de embates internos pela sua sucessão. Com o objetivo de mitigar os conflitos, o território ocidental do Império carolíngio foi dividido entre os netos de Carlos Magno. O Tratado de Verdun, ratificado em 843, deu origem a três reinos que consideraram, pela primeira vez, as particularidades regionais: a França ocidental, a França oriental e a Lotaríngia. Entretanto, segundo a autora, os fundamentos do tratado eram frágeis, uma vez que não se dividia apenas o território, mas também se regionalizava o grupo social dos proprietários de terras, fragmentando o poder político. A sucessão de partilhas e o consequente desmembramento das funções públicas desarticularam a dinastia internamente. O enfraquecimento da realeza, ao longo da segunda metade do século IX, facilitou a invasão de novos grupos estrangeiros. A invasão dos vikings, magiares e sarracenos acelerou a desarticulação do Império Carolíngio. Em resposta às necessidades de defesa e à situação de insegurança decorrentes destas invasões, houve um incremento do processo de concentração do controle dos condados em torno de um único proprietário. Alguns condes alcançaram a condição de príncipes territoriais hereditários, cuja autoridade não era mais exercida como representante do imperador. No início do século X, o Império Carolíngio estava definitivamente desarticulado e a sua ideia unitária estava presente tão somente no imaginário eclesiástico da época. (Mendonça, 1987, p. 82-83)



Mapa 2: Divisão territorial do Império Carolíngio após o Tratado de Verdun
Disponível em: <https://www.worldhistory.org/image/14036/division-of-the-carolingian-empire/>
Acesso em 19 de novembro de 2023

Georges Duby analisou, na obra *Guerreros y campesinos – Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200*, as consequências econômicas das invasões que levaram ao fim do Império Carolíngio. Segundo o autor, o desenvolvimento econômico do Ocidente medieval está relacionado ao contexto das últimas invasões que a Cristandade latina sofreu a partir do final do reinado de Carlos Magno. Essas invasões foram consideradas responsáveis por uma ruptura econômica, tanto por aqueles que viam no período carolíngio a última fase da desintegração progressiva do sistema herdado da Antiguidade, quanto por aqueles que atribuíam à época de Carlos Magno o início do crescimento econômico. Tais diferenças de análises podem ser explicadas pelo fato de haver uma grande lacuna na documentação. Após um período de redação abundante de textos sobre a atividade econômica, escritos no contexto do Renascimento Cultural carolíngio, houve uma época de retração na produção da documentação por mais de um século, o que limitou o conhecimento histórico sobre o assunto. No entanto, para Georges Duby, a análise dos poucos documentos que sobreviveram até os dias atuais permite

revisar essa matriz historiográfica tradicional, considerando que a continuidade da atividade mercantil não foi interrompida, que o movimento de desenvolvimento econômico, cujo início pode ser constatado a partir de 800, não foi desacelerado, sendo inclusive estimulado em algumas áreas. Esse contexto leva o autor a considerar o período que começa nas primeiras décadas do século IX e continua até meados do século XI, como o de uma unidade do ponto de vista das atividades econômicas. (Duby, 2009, p. 147-148).

Segundo Georges Duby, para explicar as consequências econômicas das invasões, é preciso considerar que a Cristandade latina possuía muitos atrativos para os atacantes, em virtude do acúmulo de recursos materiais reunidos pelo clero e pela nobreza. Os ataques dos séculos IX e X foram perpetrados por pessoas que, em sua maioria, faziam parte da aristocracia guerreira de suas respectivas sociedades e que buscavam prestígio e riquezas como forma de provar a sua coragem. Por fim, alguns líderes vikings, sobretudo depois de meados do século IX, vislumbraram a possibilidade de se estabelecer nos territórios invadidos. Para o autor, grande parte dos invasores buscava prestígio, bens materiais para serem redistribuídos em troca de apoio político, escravos para o trabalho doméstico e terras para o cultivo. (Duby, 2009, p. 149-150).

No entanto, ainda de acordo com Georges Duby, a principal causa destas últimas invasões que a Europa sofreu neste período pode estar associada à inferioridade militar do Ocidente. O exército franco, eficaz contra soldados de infantaria que utilizavam armas simples e defensivas, era pesado, complexo para mobilizar e inábil para enfrentar ataques rápidos e imprevistos. Os invasores, por outro lado, dispunham de recursos militares que lhes davam certa vantagem em relação aos francos: os cavalos dos magiares e os navios dos vikings. Os primeiros saqueadores surgiram em uma frente marítima que não estava preparada para a guerra e não houve resistência. Os ataques marítimos provocaram pânico e aceleraram a desintegração do Império. Dessa forma, a aristocracia franca, que por gerações dependeu da vitória na guerra como a principal fonte de sua riqueza, foi obrigada a ceder seus bens materiais aos invasores. Para Georges Duby, é a diferença dos recursos militares que explica essa mudança política abrupta. (Duby, 2009, p. 150-151).

Sobre os efeitos da invasão, Georges Duby afirma que a maioria das cidades resistiu aos invasores, mas suas características foram modificadas. Durante o período de estabilidade carolíngia, as muralhas foram utilizadas como recursos para a construção das novas catedrais, cujo tamanho provocou o afastamento das atividades econômicas para a periferia do centro das cidades. A partir de meados do século IX, fortificações começaram

a ser construídas em torno das cidades ou dos mosteiros suburbanos das cidades. A função defensiva tornou-se o principal suporte para o desenvolvimento urbano, atraindo pessoas do campo com sua riqueza para as cidades. Esse movimento de concentração acumulou nas fortalezas e nos santuários preservados, os recursos para o posterior desenvolvimento econômico. Dessa forma, houve uma continuidade da atividade econômica nas cidades que foi, de certa forma, estimulada pelas invasões aos territórios sob o domínio dos francos. (Duby, 2009, p. 155).

A maior consequência das invasões, segundo Georges Duby, foi aquela causada nas instituições culturais e, sobretudo, nos mosteiros. Segundo o autor, esse seria o motivo pelo qual este período dispõe de poucos documentos escritos. A ruptura entre o *Renascimento Carolíngio* e a renovação do século XI pode ser constatada no nível da produção documental. No entanto, Georges Duby lembra que as descobertas arqueológicas esclareceram alguns aspectos da vida econômica, incluindo a cunhagem de moedas. Essas descobertas permitiram identificar, nas regiões que antes das invasões escandinavas estavam à margem da Europa cristianizada, algumas características de um sistema econômico que, até certo ponto, era semelhante àquele que estava vigente no Ocidente cristão entre os séculos VII e VIII. Como consequência da combinação entre os benefícios da pilhagem e da lenta transformação política, esse sistema econômico pareceu, no decorrer da Idade Média, estar em vias de pleno processo de desenvolvimento. (Duby, 2009, p. 159).

Entretanto, Jaques Le Goff adverte, na obra *La civilización del Occidente Medieval*, que o Império Carolíngio foi desarticulado mais por questões internas do que pelos ataques dos invasores. Os francos, apesar de tentarem assumir o patrimônio político de Roma, não conseguiram adquirir o mesmo senso de organização administrativa. Os reis francos consideravam o reino como sua propriedade pessoal. Esse reino, que pertencia a eles, era dividido entre seus herdeiros. Carlos Magno, mesmo restaurando o Império, também o dividiu entre seus três filhos, como descrito na *Ordinatio* de Thionville em 806. Após a morte de Carlos Magno, cujos filhos Pepino e Carlos haviam morrido antes dele, Luís assumiu a condição de único senhor do Império. Bernard, sobrinho de Carlos Magno, que havia recebido o governo da Itália de seu tio, conseguiu mantê-lo, mas prestou juramento de fidelidade a Luís, o piedoso. (Le Goff, 1999, p. 45-46).

Em 817, Luís, o piedoso, tentou resolver o problema da sua sucessão por meio de uma *Ordinatio*, conciliando a tradição da divisão com a unidade imperial: o monarca

dividiu o território entre seus três filhos, mas garantiu a preeminência imperial do primogênito, Lotário. O nascimento tardio de um quarto filho, Carlos, a quem Luís queria deixar uma parte do Império, provocou questionamentos sobre a *Ordinatio* de 817. As rebeliões dos filhos contra o pai, os embates dos filhos entre si, as novas divisões, todos esses eventos ocorreram durante o reinado de Luís, o piedoso, que perdeu, por esse motivo, a sua autoridade. Após sua morte em 840, os conflitos e divisões permaneceram. Em 843, uma nova divisão ficou estabelecida por meio do Tratado de Verdun: Lotário, o primogênito, recebeu os territórios que se estendiam do Mar do Norte até o Mediterrâneo, incluindo Aachen, símbolo do Império Franco, e a Itália, ou seja, a proteção de Roma; Luís recebeu os territórios orientais e tornou-se Luís, o Germânico; Carlos, chamado de o Calvo, recebeu os territórios ocidentais. Em 870, ocorreu uma nova divisão em Meerssen: Carlos, o Calvo, e Luís, o Germânico, dividiram a Lotaríngia, com exceção da Itália, que permaneceu sob o controle de Luís II, filho de Lotário I e nominalmente imperador. Após uma nova divisão, estabelecida em Ribemont em 880, que vinculou a Lotaríngia ao leste da França, a unidade do Império pareceu ser restaurada momentaneamente sob o comando de Carlos, o Gordo, terceiro filho de Luís, o Germânico, imperador e rei da Itália, rei único da Germânia e rei do oeste da França. No entanto, após sua morte em 888, ocorreu um acelerado processo de esfacelamento dessa unidade carolíngia recém-estabelecida. (Le Goff, 1999, p. 45-46).

O título imperial, com exceção do carolíngio Arnulfo da Caríntia, foi mantido apenas pelos reis italianos e desapareceu em 924. No oeste da França, a realeza, mais uma vez eletiva, alternou entre reis carolíngios e reis da família de Eudes, conde da França, ou seja, da Ile de France, considerado responsável pela resistência de Paris em 885-886 contra os normandos. Na Germânia, a dinastia carolíngia chegou ao fim com Luís, o Menino em 911, e a coroa real, que também era concedida por eleição, foi para o duque Conrado da Francônia e, depois, para o duque da Saxônia, Henrique I, o Passarinheiro. Seu filho, Otto I, foi o fundador de uma nova linhagem imperial. (Le Goff, 1999, p. 45-46).

Todas essas divisões e esses embates internos por mais que tenham se desenvolvido rapidamente, tiveram consequências permanentes. Em primeiro lugar, a divisão estabelecida pelo Tratado de Verdun, em 843, considerou exclusivamente as realidades econômicas da época. Tratava-se de garantir a cada um dos três irmãos uma parte de cada uma das faixas territoriais vegetais e econômicas que compunham a Europa. Como um problema de relações entre o norte e o sul, entre Flandres e a Itália, entre a

Hansa e as cidades mediterrâneas, as rotas alpinas, a rota do Reno, a rota do Ródano, a importância dos eixos norte-sul começou a ser considerada num contexto de formação da Europa que não estava centrada no Mediterrâneo e na qual a circulação era orientada de leste a oeste. (Le Goff, 1999, p. 46).

Mais tarde, houve o estabelecimento do esboço do que viriam a ser as futuras nações europeias: a França Ocidental, que se tornou a França propriamente dita; a França oriental, que se tornou a Germânia e que, sem uma fronteira, exceto ao norte, foi impelida para o oeste, ultrapassando a Lotaríngia, que por séculos foi objeto de disputa entre a França e a Alemanha, herdeiras da rivalidade dos netos de Carlos Magno. (Le Goff, 1999, p. 46-47).

Esses embates internos, bem como as invasões, favoreceram a fragmentação da autoridade e do poder imperial, o que foi, segundo Jacques Le Goff, mais importante do que a fragmentação territorial e política dos reinos. Os aristocratas monopolizaram o poder econômico, as terras e, conseqüentemente, a administração pública. Os novos senhores eram eclesiásticos e leigos com cada vez mais privilégios. Esse poder econômico facilitou a concentração dos poderes públicos pelos grandes proprietários de terras, como resultado de um processo iniciado, ou pelo menos incentivado, por Carlos Magno e seus sucessores. Para constituir o reino franco, Carlos Magno promoveu doações de terras em troca da lealdade dos seus vassalos. O imperador acreditava que, com esses laços de dependência pessoal, poderia garantir a estabilidade do Império. Para que toda a sociedade estivesse ligada ao rei ou ao imperador por uma rede de subordinações pessoais estreitas, Carlos Magno incentivou os vassalos reais a reunir todos os seus subordinados em torno de sua própria vassalagem. As invasões consolidaram essa forma de organização social, porque a ameaça externa forçou aqueles que não podiam se proteger a buscarem auxílio junto aos grandes proprietários, uma vez que, em troca da doação dos benefícios, os reis exigiam apoio militar de seus vassalos. A partir de meados do século IX, o termo *miles* passou a ser utilizado como substituto do termo *vassus* para designar um vassalo. Esse processo teve como consequência o estabelecimento da hereditariedade dos benefícios. Tal costume foi estabelecido na prática, mas foi apenas ratificado em 877 pela Capítular de Quierzy-sur-Oise, na qual Carlos, o Calvo, ofereceu garantias a seus vassalos para salvaguardar o direito de herdar o benefício paterno de filhos jovens ou ausentes cujo pai havia morrido. Os vassalos, aproveitando a natureza hereditária do benefício, consolidaram-se como um grupo social específico. (Le Goff, 1999, p. 47).

Ao mesmo tempo, as necessidades econômicas e militares que permitiam aos grandes proprietários de terras, sobretudo se fossem condes, duques ou marqueses, tomarem iniciativas, começaram a tornar o senhor feudal um intermediário entre seus vassallos e o rei. No início do século IX, Carlos Magno enfrentou a recusa do serviço militar por parte de alguns dos seus vassallos sob o pretexto de que seu senhor não havia sido convocado e que eles deviam isso a ele. Os aristocratas que, assim como os condes, eram investidos de poderes derivados de sua função pública, demonstravam uma tendência a confundi-los com os direitos que tinham como senhores de seus vassallos. Segundo Jacques Le Goff, a estratégia carolíngia não estava equivocada. Os reis e imperadores conseguiram manter certa soberania entre os séculos X e XIII, em virtude do fato de que os aristocratas, tendo se tornado seus vassallos, não podiam abdicar das obrigações adquiridas por meio de um ritual de juramento de fidelidade. A questão mais importante no período carolíngio para a sociedade medieval foi que, a partir de então, cada pessoa se tornava cada vez mais dependente do seu senhor, e essa condição era ratificada pela legislação da época. O fundamento do poder político era cada vez mais a propriedade da terra e o fundamento da moral era o juramento de fidelidade. (Le Goff, 1999, p. 47-48).

Mayke de Jong afirma, no artigo intitulado *The Empire that was always decaying: the Carolingians (800-888)*, que de acordo com uma tendência da historiografia atual, o Império Carolíngio não durou nem mesmo um século e estava em constante estado de decadência, quase que desde o momento da sua formação. O auge imperial ainda é associado exclusivamente a Carlos Magno, que foi o único imperador carolíngio com quem os monarcas posteriores buscaram se identificar. Quando Carlos Magno morreu, em 814, e seu filho Luís, o piedoso, o sucedeu, a situação política do Império piorou rapidamente. Para Mayke de Jong, o declínio imperial já havia começado, provavelmente, em 830 quando Luís, o piedoso, enfrentou sua primeira rebelião⁸⁸ ou, no mais tardar, após a sua morte, em 840, e a subsequente divisão do Império entre seus filhos por meio do Tratado de Verdun de 843. A partir de então, a história imperial carolíngia foi caracterizada por uma disputa constante entre os integrantes da dinastia. O último imperador carolíngio considerado legítimo, foi Carlos, o Gordo, deposto em 888. (De Jong, 2015, p. 7).

⁸⁸ Entre os anos de 830 e 840 o Império foi devastado pela guerra civil entre os filhos de Luís, o Piedoso, em virtude de suas tentativas de incluir o seu filho Carlos, nascido do seu casamento com Judite, sua segunda esposa, como seu sucessor.

Ao analisar o contexto do século IX, Mayke de Jong aponta algumas reflexões sobre o conceito de *imperium* utilizado pelos carolíngios e a sua decadência, descrita por intelectuais da segunda metade daquele século. Segundo o autor, naquela época havia uma percepção que expressava um sentimento de perda e nostalgia por um passado carolíngio considerado glorioso e pacífico, quando *Augustus* (Carlos Magno ou Luís, o Piedoso) ainda tinha o controle político sobre o Império. Essas referências a um mundo imperial mais antigo e ordenado, que se perdeu após a divisão ratificada pelo Tratado de Verdun de 843, tem sido utilizada em pesquisas atualmente como evidência do declínio do Império. Contudo, Mayke de Jong adverte que foi justamente durante esse período de decadência, a partir da década de 840, que o imaginário sobre o *imperium* carolíngio foi expresso, em meio a muitos lamentos sobre aquele presente que para muitos se apresentava como sombrio. As divisões, os conflitos e a agitação política provocaram a expressão do sentimento de esperança e as aspirações sobre a recuperação do mundo perdido de um governo imperial unido. Para o autor, não é possível atestar que esses ideais já estariam presentes no imaginário das gerações anteriores, uma vez que eles não foram articulados de forma tão objetiva quanto no período da chamada decadência do Império Carolíngio. Segundo o autor, no entanto, é possível afirmar que esse discurso de unidade e grandeza imperiais perdidas fazia parte da realidade política da segunda metade do século IX. (De Jong, 2015, p. 8-9).

No contexto do século IX, o conflito era uma característica tão comum da política quanto o consenso, e era a motivação de muitas das reflexões mais articuladas sobre a sua natureza e coesão. O vocábulo *imperium* não se referia tanto a uma unidade territorial definida quanto ao exercício da autoridade imperial pelos integrantes da dinastia carolíngia que ostentavam o título de *augustus imperator*. O que estava em disputa entre os anos de 830 e 833 era o consenso entre Luís, o piedoso, e seus filhos, incluindo seu co-imperador Lotário, e não a “unidade do império”. No sentido territorial da palavra, esse Império terminava onde o culto cristão não era mais praticado. Suas fronteiras eram tanto litúrgicas quanto políticas: o modelo considerado correto de rito batismal determinava a participação na comunidade política. No centro do que pode ser chamado de Império Carolíngio estava a proteção do governante a um *cultus divinus*, sancionado divinamente, e o dever de estendê-lo e impô-lo nos limites do Cristianismo sob o domínio imperial franco. (De Jong, 2015, p. 14-15).

Esse discurso imperial-cristão surgiu de forma amplificada durante o reinado de Luís, o piedoso, e só tornou-se conhecido após 840, quando o declínio do Império já era

um fato. O discurso imperial do século IX apoiou as narrativas historiográficas modernas sobre o seu declínio, pois, além dos triunfalistas, também apresentava queixas sobre a perda da unidade e do propósito moral que outrora existira. Essas narrativas são mais bem compreendidas como testemunhas de uma consciência crescente de como deveria ser uma política cristã unida e sua liderança, com ideias que foram ainda mais articuladas por meio da série de crises dinásticas que começaram no início da década de 830 e que se estenderam até o final da década de 880. (De Jong, 2015, p.15).

Na documentação em questão, as expressões *regnum* e *imperium* eram frequentemente usadas de forma intercambiável, como é o caso de uma breve referência ao império carolíngio nas frases iniciais da *Gesta Karoli*, escritas pelo monge Notker, o Gago, de São Galo, entre 885 e 887, pouco antes da deposição do último imperador, em 888. Notker de São Galo não tinha como prever o que estava por vir e, portanto, sua adaptação do sonho do rei Nabucodonosor⁸⁹ é imperialista, embora ele tenha escrito sobre *regnum*, em vez de *imperium*: depois de esmagar a estátua de chumbo e argila que simbolizava as quatro potências mundiais anteriores, incluindo o Império Romano, a divindade teria criado outra com os carolíngios em sua cabeça. Carlos Magno representava “a cabeça de ouro de uma segunda e não menos notável estátua”. Notker de São Galo referia-se aos bizantinos e aos habitantes da cidade de Roma; enquanto esses últimos habitualmente se opunham a qualquer pessoa importante ligada à sede apostólica, Carlos Magno era descrito como o defensor da Igreja romana. Esse texto apresenta conotações escatológicas e também faz parte do imaginário imperial franco daquele período. (De Jong, 2015, p.15).

A terminologia acerca do Império permaneceu fluida. Eginhard foi uma das suas testemunhas, justamente porque sua observação de que Carlos Magno nunca teria entrado na Basílica de São Pedro no dia de Natal de 800, se soubesse que havia um plano do Papa para coroá-lo, tem sido frequentemente apontada como demonstração da ambivalência franca em relação ao título imperial. No entanto, a *Vita Karoli* de Eginhard é um documento importante do governo imperial: Carlos Magno foi descrito como protetor dos cristãos do Oriente, incluindo Jerusalém, Alexandria e Cartago. (De Jong, 2015, p. 16).

⁸⁹ “Este é o sonho; também a sua interpretação diremos na presença do rei. Tu, ó rei, és rei de reis; a quem o Deus do céu tem dado o reino, o poder, a força, e a glória. E onde quer que habitem os filhos de homens, na tua mão entregou os animais do campo, e as aves do céu, e fez que reinasse sobre todos eles; tu és a cabeça de ouro. E depois de ti se levantará outro reino, inferior ao teu; e um terceiro reino, de bronze, o qual dominará sobre toda a terra. E o quarto reino será forte como ferro; pois, como o ferro, esmiúça e quebra tudo; como o ferro que quebra todas as coisas, assim ele esmiuçará e fará em pedaços”. (Daniel 2:36-40)

O texto de Eginhard, inspirado na biografia de Augusto escrita por Suetônio, deixa transparecer que o Império modelo do passado não era o da antiga Roma do período clássico, mas o seu sucessor cristão do final da Antiguidade, que surgiu em 313. O Império de Constantino e, acima de tudo, de Teodósio e Ambrósio, serviu de inspiração para a construção da história imperial ideal para os autores francos. Como essa também foi a época dos Pais da Igreja (Jerônimo, Ambrósio e Agostinho) sobre os quais a exegese bíblica carolíngia foi construída, esse passado imperial cristão atuava de forma muito semelhante à história bíblica no imaginário social daquele período, como uma comunidade imaginada que constantemente interferia no presente. Mayke de Jong adverte que, ao avaliarmos as lamentações dos intelectuais do século IX sobre a “decadência do império”, é necessário considerarmos que os parâmetros bíblicos e o da antiguidade imperial eram a base de todos os julgamentos de declínio no passado carolíngio mais recente e, muitas vezes, eram considerados mais importantes do que a história contemporânea. A questão fundamental na reflexão política da época era: “onde e quando ficamos aquém desses exemplos ilustres de um passado considerado glorioso?” (De Jong, 2015, p. 16).

O imaginário sobre a autoridade imperial do passado não surgiu repentinamente em 800, ainda que suas bases já tivessem sido lançadas. Portanto, é possível compreender porque a declaração de Notker de São Galo date do período o qual os historiadores contemporâneos considerem ser o do fim do Império Carolíngio. O discurso sobre o Império em termos de *ecclesia* foi iniciado por exegetas da Bíblia, como Hrabanus Maurus e adotado por aqueles que redigiram as capitulares e os atos conciliares de Luís, o piedoso, mas só se consolidou após a morte desse imperador, em 840, e a consequente luta pelo poder entre seus três filhos. Naquela época, observou-se que os três herdeiros de Luís, o Piedoso, não iriam governar de forma consensual. As primeiras referências a esse mundo perdido, talvez infundido com nostalgia, mas ainda real para os atores políticos que se tornaram autores que dele fizeram parte, datam das décadas de 840 e 850. A Vida de Luís, o Piedoso, escrita por um autor anônimo comumente conhecido como o Astrônomo, em virtude do seu interesse por questões astronômicas, é um exemplo; o relato de Nitardo, neto de Carlos Magno, sobre a disputa entre os filhos de Luís, o Piedoso, entre 840 e 843, é outro. Tanto para o Astrônomo quanto para Nitardo, o *imperium* era um conceito-chave, não como uma noção territorial, mas como a autoridade conjunta daqueles que participavam do governo imperial. (De Jong, 2015, p. 17)

No entanto, essas não são as únicas narrativas produzidas após a morte de Luís, o piedoso, em 840, que buscaram compreender as disputas dinásticas durante e logo após o seu reinado. Para Mayke de Jong, o texto mais importante é o *Epitaphium Arsenii* de Pascásio Radberto, abade de Corbie. Como no caso das histórias de Nitardo, o *Epitaphium Arsenii* influenciou o debate historiográfico contemporâneo sobre o declínio do Império carolíngio, mas a circulação desses textos em sua própria época era bastante limitada. Essas obras foram escritas para um círculo restrito de pessoas ligadas à corte, incluindo os próprios governantes. Seus autores se sentiam marginalizados e protestavam contra os detentores do poder, apelando para seus pares e invocando os valores que todos aqueles ligados à dinastia carolíngia ainda compartilhavam, independentemente da agitação política e das lealdades conflitantes daquela época. (De Jong, 2015, p. 17-18).

De acordo com Mayke de Jong, para autores como o Astrônomo, Nitardo e Radberto, havia, às vezes, uma dimensão territorial para o *imperium*, mas muitas vezes esse conceito referia-se ao exercício imperial da autoridade, sob a égide de um imperador. Radberto sempre se referiu a Luís, o Piedoso, como “César” ou “Augusto”. O segundo livro do *Epitaphium* foi escrito duas décadas após o primeiro, em meados de 850, e trata principalmente da atuação do primo de Carlos Magno, o abade Wala de Corbie nas duas rebeliões contra Luís, o Piedoso. Radberto, que foi discípulo de Wala, o defendeu com veemência após a sua morte, em 836, e teceu a sua narrativa sobre a luta do seu mestre pela unidade de “todo o império”, no sentido do governo imperial conjunto de Luís, o piedoso, e seu filho mais velho, Lotário. Este último era o co-imperador de seu pai desde 817, uma configuração imperial que havia sido iniciada por Carlos Magno, em 813, quando, um ano antes de sua morte, tornou seu filho remanescente, Luís, o piedoso, também um co-imperador. No discurso de Radberto, *imperium* e *regnum* são conceitos complementares e sobrepostos, como se depreende no excerto sobre a enumeração dos motivos de Wala para se envolver na rebelião de 830 (De Jong, 2015, p. 18):

Porque não há ninguém tão insano que possa chamar de pecado agir com conselho sagrado, pela fidelidade, pela vida de César, pelos filhos e pelo governo imperial (*imperio*), pela salvação do povo e pela libertação da pátria, pela justiça e pelas leis dos imperadores (*augusti*), pela estabilidade e unidade do reino (*regnum*) e pela concórdia da paz, para evitar vícios e abominações, por causa do adultério, que é o pior deles, e por causa do abuso de todo o império (*imperium*).

Essa é apenas uma das muitas narrativas, nas quais os termos *regnum* e *imperium* possuem mais do que uma conotação territorial. Radberto lamentou que a unidade imperial já houvera se perdido. Essa unidade era, acima de tudo, o consenso entre os

governantes carolíngios e seus líderes, chamados por Radberto de *senatus* ou *senatores*. No entanto, no plano de fundo dessa recente luta pelo Império, havia outro passado mais importante: o Império cristão do fim da Antiguidade. Ao usar pseudônimos para seus protagonistas políticos, como Justiniano (Luís), Justina (Judite), Honório (Lotário) e assim por diante, Radberto evocou uma autoridade imperial baseada na tradição. (De Jong, 2015, p. 18-19).

As questões levantadas por Radberto no segundo livro do Epitáfio eram relevantes para todos aqueles que haviam presenciado os embates políticos do início da década de 830 e ainda estavam debatendo o seu significado duas décadas depois. Para Radberto, a unidade imperial do passado perdeu-se porque ninguém na época havia considerado as advertências de Wala, o que fez com que “até hoje, nenhum dos governantes possa mostrar à comunidade o caminho para a justiça” (Paschasius Radbertus, *Epitaphium Arsenii*, II, 6). Portanto, esse texto era, na prática, um “epitáfio de uma era”, mas também foi uma das declarações mais articuladas sobre o que um governo imperial deveria implicar. Esse governo sobrepunha-se em grande parte à *ecclesia*, mas a questão era como manter separadas as duas ordens. O domínio secular e o clerical deveriam permanecer distintos, de modo que pudessem operar em um modo complementar. Sem essa distinção, não haveria cooperação sob a égide de um monarca legítimo. (De Jong, 2015, p. 19)

Atualmente, o *Epitaphium Arsenii* é um dos principais documentos para a interpretação de que o declínio do Império Carolíngio começou com os conflitos fratricidas do reinado de Luís, o piedoso. As narrativas e os textos normativos do século IX ofereceram muitas informações para os historiadores contemporâneos que viram a decadência do Império em toda parte ou que consideraram o título imperial supérfluo para o já bem-sucedido governo de Carlos Magno. (De Jong, 2015, p. 20).

Partindo do princípio de que um *Regime de Historicidade* se refere também à forma como uma sociedade trata do seu passado, podemos observar, principalmente a partir das análises de Mayke de Jong, que os nobres e clérigos francos do século IX, que redigiram os documentos acerca daquela conjuntura de instabilidade política, evocaram um período anterior no qual teria havido uma suposta unidade e uma hegemonia imperial a partir de um consenso em torno dos imperadores. Entendemos que, em certas conjunturas, a construção imaginária de um passado considerado glorioso pode ser um indicativo das vicissitudes do presente.

A seguir, veremos como parte da historiografia especializada abordou a questão da formação e organização sócio-política do reino da França entre os séculos IX e XI.

4.3 O Reino da França – séc. IX – XI

4.3.1 A formação dinástica e os limites territoriais

A fragmentação territorial do Império Carolíngio deu origem a três reinos independentes. De acordo com M. Abramson, A. Gurevitch e K. Kolesnitski, o reino ocidental adotou, pouco tempo depois, o nome de França. As fronteiras ocidentais da França dos séculos IX ao XI não são as mesmas da França contemporânea, uma vez que as regiões de Lorena, Provença e uma parte da Borgonha não a integravam nessa época. Por outro lado, as fronteiras meridionais passavam próximas aos Pirineus e incluíam uma parte da Catalunha. Do ponto de vista social, a França deste período era composta por descendentes dos galo-romanos que se uniram às tribos germânicas e chegaram mais tarde à região. Não havia, contudo, uma unidade étnica. A influência dos francos era mais visível nas regiões do norte – com exceção da Bretanha – onde a população havia conseguido manter seu idioma até o século IX. Nas regiões sul e sudoeste predominava a influência da cultura hispano-ibérica, tanto no idioma quanto nas tradições culturais. Essa região era denominada de Gasconha, em virtude da ocupação dos Bascos vindos da Espanha por volta do século VI. A Bretanha era povoada principalmente pelos Bretões, cujo idioma pertencia ao grupo dos Celtas. A França, desse período, possuía, portanto, algumas particularidades étnicas e linguísticas entre as regiões Norte e Sul, que eram o resultado da sua formação histórico-cultural. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p. 148-149).



Mapa 3: Território da França no século X

Disponível em: <https://www.britannica.com/place/France/The-political-history-of-France-c-850-1180>

Acesso em 19 de novembro de 2023

O regime político que prevaleceu na França dessa época foi determinado principalmente pelas transformações sociais que perpassaram o reino. As mudanças na organização política do território entre os séculos IX e XI foram influenciadas pelos fatos que acompanharam as invasões que assolaram a Europa. Os reis, enfraquecidos pelas disputas internas, não estavam em condições de conter os ataques externos, o que levou os duques e condes a se responsabilizarem por sua própria defesa. Aqueles que obtinham êxito reforçavam sua condição política. Foi assim que cresceu a influência da família dos robertianos. Nos anos 60 do século IX, Roberto, o Forte, adquiriu prestígio e reconhecimento social por conta da sua vitória contra os Normandos. Após a sua morte, em batalha, seus filhos tornaram-se condes de Paris e obtiveram o título de duques de França (nome dado à região situada entre o Sena e o Loire entre fins do século IX e início do século X). Os reis carolíngios deixaram de ter qualquer influência na França meridional, onde os senhores locais os ignoravam totalmente, utilizando inclusive o título

de reis nos territórios sob seus domínios. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.156).

Apesar da debilidade do poder real e da autoridade dos reis carolíngios, as grandes famílias feudais francesas lutavam entre si pelo título de rei. Eudes, filho de Roberto, o forte, reinou na França por 10 anos, depois de ter obrigado o imperador carolíngio Carlos, o Simples, a renunciar a esse título. Durante o reinado de Luís do Ultramar, o verdadeiro rei da França foi Hugo, o Grande, neto de Roberto, o Forte. Em 987 um novo rei assumiu a coroa. Tratava-se de Hugo Capeto, filho de Hugo, o Grande. Hugo Capeto ainda era um robertiano e tem o termo Capeto, associado ao seu nome, se deu porque era patrono do mosteiro onde se encontrava a capa azul de São Martinho (*cappa*). Hugo foi o fundador da dinastia dos capetos e seus descendentes foram reis durante vários séculos. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.158).

No final do século X e durante o século XI, o poder dos Capetos esteve limitado ao seu domínio hereditário, o ducado da ilha de França, com uma localização privilegiada entre o Sena e o Loire. Os Capetos não governavam o território na condição de reis da França, mas como possuidores de uma soberania privada. Conseguiram, no entanto, conservar a coroa real e, quase no final do século XI, consolidaram as suas posições na Ilha de França. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.159).

A autora Hélène Noizet analisou a formação da França por meio do estudo das origens ancestrais da dinastia dos Capetos, no artigo intitulado *L'ascension du lignage Robertien: du val de Loire à la France*. A origem dos Capetos, segundo a autora, está vinculada à dinastia dos Robertianos, uma família da nobreza carolíngia que esteve presente em uma das guerras contra os vikings, e teve acesso ao poder real com Eudes, depois Roberto e, finalmente com seu bisneto, Hugo Capeto, em 987. Hélène Noizet analisou o lento, porém constante processo de ascensão dessa família ao poder, a partir das seguintes questões: como os Robertianos passaram da lealdade aos Carolíngios para o estabelecimento de sua própria dinastia? É possível afirmar que, em algum momento específico na história dessa linhagem, houvesse uma intenção consciente de ascender ao poder real? Para solucionar estas questões a autora busca compreender a relação dos Robertianos com a abadia de Saint-Martin de Tours, da qual eles eram abades leigos desde a segunda metade do século IX, além de elaborar uma análise comparada entre outros indicadores, como as estratégias matrimoniais, onomásticas e diplomáticas, com a finalidade de identificar mudanças de escala na atividade política desta dinastia. (Noizet, 2006, p. 19-20).

O conjunto do território austríaco, composto por vários condados e abadias, não foi desfeito ao longo das gerações, mas fortalecido por sucessivas adições de novos territórios. Essa prática de devolução de honras familiares, que começou a surgir no final do século VIII e que esteve vinculada às mudanças nas estratégias matrimoniais, fortaleceu as estruturas verticais e hierárquicas dos grupos de parentesco: os *Sippen*, grupos familiares grandes e difusos espalhados por todo o *regnum Francorum*, tornaram-se mais estruturados em linhagens a partir do século IX. Esse desenvolvimento afetou quase todas as linhagens, mas foi mais significativo entre os Robertianos. (Noizet, 2006, p. 19-20).

Mesmo antes da migração de Roberto, o Forte, para o oeste, sua família havia conseguido manter os privilégios adquiridos na região da Renânia, pelas quais foi responsável por mais de um século. Depois de deixar a Renânia, Roberto foi nomeado como abade leigo de Marmoutier, em 852. No ano seguinte, ele foi *missus* em Maine, Anjou, Touraine, Corbonnais e Pays de Sées, tendo, posteriormente, adquirido a posse dos condados de Tours ou Angers. Por ter participado da revolta contra Carlos, o Calvo, entre 858 e 861, Roberto perdeu os privilégios de conde. Contudo, em 861, após jurar lealdade ao imperador carolíngio, Roberto recebeu em troca o comando militar da Nêustria, o que incluía a posse de vários condados, como Anjou, Blois, Tours e Autun, aos quais se acrescentou, a partir de 866, a abadia de Saint-Martin de Tours, após sua vitória contra os vikings. Ser abade de Saint-Martin de Tours era um caminho fundamental para ascender ao poder nessa região ocidental. (Noizet, 2006, p. 20-21).

Após a morte de Roberto, o comando da região da Nêustria e a abadia de Saint-Martin de Tours foram confiados a Hugo, o Abade, que exerceu nesta região uma liderança simultaneamente militar e eclesiástica. Ligado à dinastia carolíngia por pertencer ao clã dos Guelfos, Hugo, o Abade, também era um clérigo sem filhos, o que reduzia muito o risco de a propriedade pública se tornar propriedade patrimonial privada. (Noizet, 2006, p. 21).

Em 886, após a morte de Hugo, o Abade, Eudes, primeiro filho de Roberto, o Forte e conde de Paris no início da década de 880, recebeu o governo da região da Nêustria e a abadia de Saint-Martin de Tours também como recompensa por suas vitórias contra os vikings. A partir do final do século IX, os condes passaram a se envolver cada vez mais em assuntos políticos. As abadias reais passaram a ser objeto de uma forma de negociação entre o rei e os nobres. A partir de 886, o governo da Nêustria, que incluía a abadia de Saint-Martin de Tours, estava sob o controle da dinastia robertiana, que o

manteve quase ininterruptamente até 987. Eudes, eleito rei em 888, agiu no sentido de manter o governo da Nêustria, cedendo seu controle para o seu irmão, Roberto. Em 896-897, Eudes conseguiu que Carlos, o simples, rei eleito em 893, mas derrotado militarmente, concordasse em deixar aquele território sob o comando de seu irmão, Roberto. Em 898, após a morte de Eudes, Carlos III concedeu o controle da região entre o rio Sena e o Loire a Roberto. Entre 913 e 914, Carlos, o Simples, concedeu ao filho de Roberto, Hugo, todas as direitas e privilégios adquiridos por seu pai. Os carolíngios, portanto, consolidavam regularmente o usufruto dos robertianos de todas as suas propriedades e privilégios. Após a crise de 956, devido à morte de Hugo e à menoridade de seu filho, Hugo Capeto, a hereditariedade robertiana foi ratificada na medida em que este último assumiu o controle do ducado da Nêustria de 960 a 987. (Noizet, 2006, p. 21-23).

Dessa forma, o poder robertiano foi exercido entre Angers, Paris e Senlis quase que ininterruptamente de 886 a 987. Essa continuidade contribuiu para o surgimento de um poder robertiano sem precedentes: os vassallos se acostumaram a ter um único senhor, um distribuidor de *præbenda*⁹⁰. O ducado era um comando de natureza fundamentalmente militar sobre um vasto território que abrangia vários condados e que também incluía uma certa quantidade de recursos monetários, principalmente por meio do recolhimento das mensalidades abaciais das igrejas. Os centros desse novo principado eram as grandes abadias, entre elas a de Saint-Martin de Tours. Os robertianos estavam cientes da condição de fundadores de seu ofício abacial, cuja transmissão paterna era reivindicada em suas cartas. Eudes, que se tornou abade leigo de Saint-Martin de Tours, enfatizou, em um ato solene, que seu pai Roberto, o forte, também havia sido abade. O mesmo aplicou-se a Roberto, irmão de Eudes, que se tornou abade de Saint-Martin de Tours em 888. Os robertianos formaram, assim, uma dinastia de abades leigos de Saint-Martin de Tours. (Noizet, 2006, p. 21-23).

As funções políticas iniciais dos robertianos eram as de condes e marqueses. O significado do termo *marchio* (marquês) transformou-se ao longo do tempo: inicialmente referia-se a um conde que integrava uma comitiva militar e, mais tarde, passou a designar

⁹⁰ Max Weber analisou a questão das Prebendas na obra *Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia compreensiva* (vol. 2). Segundo o sociólogo, prebenda significa simultaneamente o reconhecimento de um direito ligado ao cargo que uma pessoa ocupa, tornando-se, portanto, uma “apropriação” de algo em função do serviço prestado. Segundo o autor, tal sistema de distribuição pôde ser observado com maior intensidade na cúria papal, na França e, ainda que em escala menor, na Inglaterra. A prebenda era a propriedade patrimonial do arrendatário ou comprador de um território. (Weber, 2004, p. 256-257).

o líder dessa comitiva, como no caso dos robertianos que assumiram a liderança do séquito militar da Nêustria, organizada no início do século IX para formar uma frente de batalha contra a Bretanha. Os termos *marchio* e *demarcus*, portanto, implicavam o comando de vários condados, o que era equivalente ao poder ducal sobre um *regnum*. O título ducal foi concedido a Hugo, o Grande, por meio de um diploma emitido pelo rei Luís IV em 26 de dezembro de 936, usando a expressão *dux Francorum*. Esse poder ducal implicava vários aspectos. Em primeiro lugar, tal poder possuía uma ressonância histórica relevante, pois se tratava de uma restauração do título concedido a Carlos Martel por volta de 724. Ademais, era superior a outros títulos ducais que haviam sido concedidos anteriormente, pois aumentava a posição dominante de Hugo na Nêustria: ele não era apenas o duque da Nêustria, mas o duque dos francos, sendo a Francia, nesse contexto, um dos quatro *regna*, aquele situado entre os rios Mosa e o Sena. Por fim, no texto de Luís IV, Hugo também foi descrito como “em todos os nossos *regna* o segundo depois de nós”. Hugo, o grande, foi reinvestido com o título de *dux Francorum* em 943 por Luís IV, que acrescentou poder sobre a Borgonha, e novamente entre 954 e 955 por Lotário. Embora o beneficiário ainda fosse Hugo, o grande, o título concedido por Lotário adquiriu um novo significado: enquanto o *ducatus Francorum* de 936 negava a existência dos principados, como a Normandia, a Borgonha e a Aquitânia, o *ducatus Francorum* de 954/955 pretendia incluí-los e governá-los. (Noizet, 2006, p. 31-32).

Outro desenvolvimento diplomático relacionado a esse poder ducal diz respeito à fórmula *gratia Dei*. Essa *intitulatio* (*Ego X Dei gratia id quod sum*), que remonta ao Novo Testamento, era normalmente reservada ao soberano carolíngio. A partir do final do século IX e durante todo o século X, os nobres a usaram para si mesmos. Alguns deles associaram-na ao adjetivo *domnus*, usado para designar soberanos, pessoas consideradas santas e eclesiásticos. O uso desse binômio diplomático tinha a intenção de dissolver a exclusividade do poder real carolíngio. O primeiro robertiano a usar esses dois termos em um mesmo documento pode ter sido Roberto, segundo filho de Roberto, o Forte, em 895. A descrição de Roberto como abade de Saint-Martin de Tours incluiu a cláusula *gratia Dei*, enquanto o escatocolo continha a expressão *domnus Rotbertus abbas*.⁹¹ Esses termos revelam, portanto, um poder particular, que pode ser explicado pela natureza eclesiástica do cargo abacial. Entretanto, uma nova etapa foi alcançada com seu filho, em 937. Hugo, o Grande, usou uma cláusula semelhante à da *gratia Dei* em uma carta privada enviada

⁹¹ *Recueil des actes de Robert Ier et de Raoul...*, n° 39: *Ego Rotbertis gratia Dei inclitae congregationis egregii patris beati Martini abbas*.

em favor dos cânones de Saint-Martin de Tours. Dessa vez, no entanto, ela foi associada ao título de *dux Francorum*, em vez do título abacial, indicado um pouco mais tarde no texto. Ademais, Hugo usou duas vezes o adjetivo *domnus*, novamente em conexão com seu cargo ducal. Esses dois elementos diplomáticos (*gratia Dei e domnus*) foram, portanto, usados, não em virtude do poder abacial, mas para apoiar seu poder ducal. Há, portanto, uma nova conotação nessa reformulação do titulario robertiano, que passou a combinar uma forma de sacralidade eclesiástica com a função política do *ducatus Francorum*: esse desenvolvimento, por sua vez, revela uma nova reivindicação de legitimidade por parte de Hugo, o grande, e uma ambição política mais assertiva do que a vista anteriormente. (Noizet, 2006, p. 33-34).

De meados do século IX até o final do século X, a ascensão gradual da linhagem robertiana marcou um ponto de inflexão. Uma convergência cronológica emergiu de uma comparação dos vários fatores, sejam eles políticos, legais ou sociais, apontando para o cruzamento de um limiar com Hugo, o Grande. Antes disso, não havia nenhum desejo perceptível de usurpar o poder real como tal por parte dos robertianos. A função real permaneceu ligada à dinastia carolíngia e somente questões pontuais de conjuntura⁹² permitiram que Eudes e Roberto exercessem o poder real. Contudo, para eles, a prioridade continuava sendo a administração do território da Nêustria e, em particular, da abadia de Saint-Martin de Tours. Foi somente no reinado de Hugo, o Grande, que uma mudança no contexto político se tornou mais aparente, como deixam transparecer os acontecimentos a seguir: o distanciamento de Saint-Martin de Tours, a promoção ao título de conde de seus vassalos viscondes, uma nova estratégia matrimonial (casamento hipergâmico⁹³ com Hadwige, irmã de Otto I, em 937-938), práticas onomásticas (atribuição de nomes próprios otonianos para alguns de seus filhos) e os títulos diplomáticos (título de *dux Francorum*, associado à cláusula *gratia Dei* e ao adjetivo *domnus*). O último desafio residia na questão da hereditariedade, que foi resolvida em 940 com o nascimento de Hugo Capeto. A combinação desses fatores aponta para a hipótese de que se desenvolveu um novo comportamento político por parte dos robertianos entre os anos 936 e 941. Hugo voltou-se para questões além do território da Nêustria, alterando sua escala política: não

⁹² Entre os fatores conjunturais podemos destacar a morte de Carlos, o gordo, em 888, sem deixar um herdeiro adulto e as ações de Carlos, o simples, que retirou o cargo de abadessa de Chelles, que pertencia a Rothilde, filha de Carlos, o calvo, para entregá-lo a Haganon, gerando a revolta entre os apoiadores de Rothilde, nos anos de 920 a 922. (Noizet, 2006, p. 34-35).

⁹³ A hipergamia é uma modalidade de casamento na qual um dos cônjuges possui condição social superior à do outro. (Lacerda, 2010, p. 111).

buscou apenas fortalecer seu ducado austríaco, incluindo a abadia de Saint-Martin de Tours, mas almejou também o título real e a liderança de toda a *Francia occidentalis*. (Noizet, 2006, p. 34-35).

O pesquisador Jason Glenn, por sua vez, analisou o contexto político da formação da dinastia capetíngia na França do século X no livro intitulado *Politics and History in the Tenth Century: The Work and World of Richer of Reims*. Segundo o autor, o rei Lotário, da Francia ocidental morreu em março de 986, após um reinado de mais de três décadas. Alguns meses depois, seu filho e sucessor, Luís também morreu, sem deixar herdeiros. O irmão de Lotário, Carlos, duque da Baixa Lotaríngia, reivindicou o trono. Carlos era integrante da dinastia carolíngia, que, como vimos, havia governado o reino quase continuamente desde meados do século VIII. Entretanto, no século X, a hereditariedade tinha perdido a relevância no que tange à sucessão real. Os aristocratas francos elegiam seus reis e, mesmo que o poder e o prestígio da dinastia carolíngia eventualmente os levassem a escolher um de seus descendentes, não era raro que elevassem ao trono alguém que não fosse um carolíngio. Em 987 Carlos foi preterido quando uma reunião da nobreza, liderada pelo arcebispo Adalbéron de Reims, elegeu o duque Hugo Capeto como seu rei. (Glenn, 2004, p. 1-2)

Hugo, que cedeu seu sobrenome à dinastia Capetíngia, estava entre os nobres mais eminentes da França há mais de duas décadas e podia ostentar uma ascendência social prestigiosa. Desde o final do século IX, seus ancestrais, também conhecidos como Robertianos, cooperaram e competiram com os Carolíngios nas questões da política de poder nas terras francas ocidentais. Seu pai, chamado Hugo, o grande, dominou o cenário político do oeste da França durante as décadas intermediárias do século X. Seu avô, Roberto, fora elevado ao trono e governara brevemente no início da década de 920 até ser morto em batalha. Trinta anos antes, esse rei, Carlos, o Simples, havia reivindicado o trono hereditário e tornado-se rei em um ato de rebelião contra o irmão de Roberto, o tio-avô de Hugo Capeto, Eudes, que governou por uma década, de 888 a 898. (Glenn, 2004, p. 2)

Da mesma forma que seus ancestrais, Hugo Capeto, após ser eleito e ungido, recorreu a estratégias militares e conexões políticas para estabelecer e garantir seu governo, uma vez que Carlos da Lotaríngia ainda pretendia reivindicar o trono. Em 988, Carlos tomou Laon, que havia sido uma fortaleza carolíngia durante todo o século X. E em 989, ele tomou Reims com a ajuda de seu sobrinho, Arnulfo, que havia sucedido o arcebispo Adalbéron de Reims no início daquele ano. À medida que a ameaça de Carlos

ao governo de Hugo Capeto crescia, os integrantes da aristocracia franca eram cada vez mais forçados a provar sua lealdade. Em 991, com o conflito em um impasse, a guerra civil chegou a um fim abrupto e decisivo. Hugo manteve Carlos sob sua custódia, depôs Arnulfo e o substituiu por um de seus apoiadores, consolidando sua condição de rei da França. (Glenn, 2004, p. 3).

Constance B. Bouchard também procurou compreender o processo de formação política da França no artigo intitulado *Capetian Dynasty*. Segundo a autora, o primeiro ancestral historicamente conhecido da dinastia capetíngia foi Roberto, o Forte, que serviu aos reis carolíngios no século IX. Os primeiros reis dessa linhagem foram os filhos de Roberto, o forte, que governaram entre o reinado do carolíngio Carlos, o simples e a ascensão de Hugo Capeto em 987: Eudes, que reinou de 888 a 98 e seu irmão, Roberto I, que reinou de 922 a 923. Após a morte de Roberto I em batalha, o trono foi ocupado por seu genro, Raoul entre 923 e 936, período depois do qual a coroa retornou por meio século para os reis carolíngios. Enquanto isso, o filho de Roberto I, Hugo, o Grande, governou como conde de Paris. Hugo, o Grande, tinha seu *status* associado ao seu casamento com Hadwidis, filha de Henrique, o Passarinheiro, o primeiro dos reis otonianos da Alemanha. O filho de Hugo, o Grande, Hugo Capeto é, atualmente, considerado pela historiografia o fundador da dinastia capetíngia. (Bouchard, 2023, p. 1-2).

No entanto, segundo Constance B. Bouchard, ninguém na época considerou a relevância desse acontecimento, uma vez que reis não carolíngios e carolíngios haviam se alternado no trono francês no último século, e Hugo Capeto teve um reinado bastante breve e sem intercorrências. Hugo Capeto foi sucedido por seu filho, Roberto II, que reinou de 996 a 1031. O filho mais velho do rei Roberto II, Henrique I, o sucedeu como rei, enquanto seu segundo filho, também chamado Roberto, tornou-se duque da Borgonha. Os duques capetíngios da Borgonha governaram até meados do século XIV. O irmão de Hugo Capeto, Henrique (também conhecido como Otto-Henrique), havia sido duque da Borgonha, mas não teve filhos. (Bouchard, 2023, p. 2).

Durante o primeiro século do governo capetíngio, os reis exerceram pouca autoridade fora da área restrita em torno da sua capital, Paris. Os condes de Blois e Troyes, cujos condados flanqueavam a Francia real, eram considerados os mais influentes politicamente. No entanto, para Constance B. Bouchard, a falta de duques e condes na corte capetíngia não deve ser considerada um sinal da fraqueza real, mas de seu *status* bem estabelecido, que dispensava a presença de outros grandes senhores para a sua legitimidade. A influência mais ampla da monarquia capetíngia começou com o filho de

Filipe, neto de Henrique I, Luís VI, o Gordo. De acordo com a autora, Luís VI, o gordo, foi eficaz em obter o reconhecimento da suserania real por parte dos seus vassallos. Apesar dos contínuos desafios impostos por alguns dos senhores feudais da França, os capetíngios, após as primeiras décadas do século XII, não enfrentaram grandes resistências da nobreza. No final do reinado de Luís VI, o Gordo, o monarca capetíngio era respeitado em todo o reino francês. (Bouchard, 2023, p. 2).

Veremos a seguir, as formas de organização da sociedade francesa, bem como suas estruturas políticas, com ênfase no período que compreende o intervalo entre os séculos IX e XI.

4.3.2 Política e sociedade

Na França, a sociedade feudal constituiu-se em condições históricas específicas, que foram determinantes para as suas transformações sociais em relação às demais regiões da Europa. No final do século IX, a maior parte das terras da França havia se tornado propriedade feudal e estava incluída em domínios senhoriais eclesiásticos e laicos. Com uma feudalização mais adiantada, a divisão da sociedade em dois grupos sociais fundamentais, senhores e camponeses dependentes, era mais acentuada na França do que em qualquer outra região da Europa neste período. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.149).

Durante os séculos X e XI o aprofundamento das relações feudais na França teve como consequência certas modificações na sua estrutura social, cujas motivações podem ser atribuídas a uma série de circunstâncias. Houve uma ampliação das áreas cultivadas e um incremento das colheitas, o que permitiu que as atividades manufatureiras se separassem da agricultura, provocando um desenvolvimento das cidades já no século X. Essa situação levou a uma reorganização dos domínios e de todas as relações de trabalho, representando ainda um incremento das rendas em produtos e uma retração das corveias. Ademais, houve uma ampliação dos direitos e privilégios dos proprietários de terras, os quais os mais recorrentes nos séculos X e XI eram o direito de hospedagem, a administração da justiça e o recebimento de multas judiciárias, o recolhimento de impostos sobre o comércio, além das banalidades, ou seja, o direito de possuir moinhos, fornos, prensas para o vinho, entre outros, cuja utilização era paga pelos camponeses. Portanto, as relações sociais feudais tiveram, na França, a sua expansão mais integral e completa entre os séculos IX e XI. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.150).

Do ponto de vista da estrutura social, M. Abramson, A. Gurevitch e K. Kolesnitski destacam que as mudanças estabelecidas no sistema feudal francês atingiram mais ou menos todos os camponeses. Os autores afirmam que a condição jurídica e a posição social dos diversos grupos de camponeses não eram idênticas. Um dos grupos principais era o dos camponeses ligados ao feudo pela dependência fundiária, conhecidos como *vilões*. Os vilões descendiam diretamente dos colonos do Império Carolíngio e dos trabalhadores livres das comunidades e não podiam portar armas, servir ao exército ou participar da gestão dos serviços públicos. Ademais, estavam sujeitos à aplicação das leis imposta pelo senhor, proprietário das terras em que residiam. A dependência dos vilões era um elemento basilar das relações agrárias. Por outro lado, nem todas as obrigações dos vilões eram pessoais. Algumas delas estavam relacionadas com as terras que haviam recebido: enquanto estivessem nelas não podiam deixar de efetuar o pagamento das rendas. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.150-151).

Outro grupo de camponeses franceses eram os servos, uma categoria social à parte com estatuto jurídico particular. Os servos eram descendentes de escravizados, libertos ou colonos falidos. As obrigações dos servos diferiam um pouco daquelas dos vilões: deveriam pagar rendas em produtos, realizar pagamentos em moeda e prestar as corveias (prestação de serviço gratuito ao senhor). Os servos, assim como os vilões, deveriam reconhecer os direitos senhoriais dos grandes proprietários rurais. Algumas obrigações que se tornariam exclusivas dos servos nos séculos XIII e XIV eram compartilhadas com os vilões entre os séculos IX e XI, tais como o direito senhorial de herdar uma parte dos bens do camponês morto, a obrigação de pagar um imposto anual *per capita* e a talha, uma contribuição pecuniária feita ao senhor de forma excepcional. O que distinguia a condição do servo, entre os séculos IX e XI, era o fato de que todas as restrições de liberdade, bem como as múltiplas obrigações, não estavam relacionadas ao usufruto da terra, mas eram hereditárias e estavam ligadas à própria pessoa do servo, vinculado perpetuamente a um senhor feudal. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.150-151).

Os privilégios políticos e jurídicos dos senhores feudais derivavam do seu monopólio sobre a propriedade da terra e traduziam-se no uso exclusivo das armas, na construção de castelos e na possibilidade de possuir escolta armada. Os senhores feudais controlavam ainda os cargos administrativos e jurídicos. O desenvolvimento da independência econômica e política desses senhores foi rápido e os laços de vassalagem tornaram-se frágeis entre os séculos IX e XI. No século IX, as doações de imóveis que

eram feitas aos vassallos do norte da França passaram a ser hereditárias. A partir do século XI, para a região norte, e do século XII, para a região sul da França, a hereditariedade das concessões de terras tornou-se norma jurídica. (Abramson; Gurevitch; Kolesnitski, 1978, p.155).

Christian Lauranson-Rosaz teceu uma descrição da sociedade feudal francesa do ano mil, no artigo intitulado *En France: le débat sur la “mutation féodale”. État de la question*. Segundo o autor, mais do que um sistema político, o feudalismo tem sido concebido pelos medievistas como um conjunto de instituições e relações que afetavam todo o conjunto da sociedade. O fundamento dessa sociedade era o deslocamento da autoridade pública entre os séculos X e XII, uma forma de ausência de governo provocada por uma instabilidade sociopolítica conhecida como “mutação feudal”. Christian Lauranson-Rosaz acrescenta que alguns estudiosos rejeitam essa noção de instabilidade, não percebendo nenhuma mudança considerável entre o período carolíngio e o século XII, negando inclusive a própria noção de sociedade feudal. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 3).

A França do ano 1000, governada pela dinastia capetíngia foi, portanto, interpretada como uma extensão do último período carolíngio, no qual ocorreu o desaparecimento da realeza em favor da nobreza, ou o colapso do poder real em favor de novos poderes locais representados pelos senhorios banais e judiciários, que constituíram o feudalismo, política e juridicamente. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 4).

Segundo Christian Lauranson-Rosaz, as análises das estruturas sociais e econômicas desse período são bastantes variadas. Para os historiadores “clássicos”, o ano mil não representou uma mudança e nem tampouco uma transformação: para estes, a aristocracia feudal era a extensão da cavalaria carolíngia já hierarquizada pela lealdade de vassalagem e estabelecida em castelos que substituíram as fortalezas públicas francas. Para os outros historiadores, por outro lado, o contexto de violência percebido a partir do século X levou a uma reestruturação da sociedade, no momento em que, a partir da estrutura da conhecida “teoria das três ordens”, uma nova nobreza (a dos *milites*) suplantou a antiga, e uma nova forma de dependência, a servidão, substituiu a escravidão, que ainda era praticada pouco antes do ano mil. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 4).

Essa visão dupla acerca de um ano mil de contrastes está na base do debate que divide os medievistas franceses há alguns anos sobre a natureza do que ficou conhecido como Feudalismo, um conceito que é, também, eminentemente mutável. Segundo Christian Lauranson-Rosaz, este é um debate que apresenta pontos positivos e pontos

negativos. Para o autor, é positivo para a crítica histórica porque permite que os especialistas revisitem o Feudalismo, pelo menos em termos de seus fundamentos e origens. Para aqueles historiadores que persistem em acreditar que o Feudalismo existiu, mas também para os “negacionistas” do conceito, tal noção de “sociedade feudal” apresenta o problema da sua origem: houve uma instabilidade, ou pelo menos um momento na história, a partir do qual podemos usar os conceitos de feudalidade, feudalismo ou sociedade feudal? Houve uma transformação feudal? (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 4).

Há dois pontos de vista opostos acerca das respostas a estas questões. Alguns consideram que o estabelecimento do senhorio no início do século XI constituiu uma ruptura com o passado. Estes defendem uma mudança, ou até mesmo uma “revolução feudal do ano 1000”: a transformação na característica dos documentos é acompanhada por uma mudança sociopolítica da mesma magnitude, que tendeu a manter e reforçar a dominação da aristocracia. Esse ponto de vista, de orientação marxista, é defendido por Georges Duby e seus discípulos, Pierre Bonnassie e Jean-Pierre Poly⁹⁴, que acreditam que uma sociedade de tipo antigo sobreviveu entre 980 e 1030 (Mâconnais) ou entre 1020 e 1060 (Catalunha, Provença) e datam neste período o início do que viria a ser a sociedade feudal do século XI: a formação da servidão (também chamada de “dependência”), o surgimento da cavalaria e o início das relações feudo-vassálicas. Para enfatizar esta mudança, a teoria “mutacionista” está ligada a duas questões, a saber: a consideração da reinterpretação “romanizante” do início da Idade Média e a preservação da noção marxista de uma oposição entre a Antiguidade e o Feudalismo⁹⁵. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 4-5).

Os outros historiadores enfatizam uma certa continuidade com o século X: como a “velha escola” histórica, que situou o período feudal entre 877 e 1214, e viu nele apenas a renúncia à aparência de ordem pública, sendo que o Feudalismo já estava em vigor há um século e em formação há cinco séculos. Para esses “tradicionalistas”, nada sustenta a tese “mutacionista” de uma explosão da violência e um aumento repentino nas taxas

⁹⁴ DUBY, G. **Hommes et structures du Moyen Age**. Recueil d'articles. Paris: La Haye, Mouton, 1973.; DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses: os primórdios do crescimento econômico europeu (séc. VII-XII)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.; POLY, Jean-Pierre et al. **El cambio feudal (Siglos X al XII)**. Madrid: Labor, 1983.; BONNASSIE, Pierre. **Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental**. Barcelona: Editorial Crítica, 1993.

⁹⁵ O conceito de “revolução feudal” foi desenvolvido para analisar a transição abrupta entre um “modo de produção” e outro, ou seja, da escravidão da Antiguidade para o “senhorio” medieval. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 5).

senhoriais por volta do ano 1000. Alguns deles são “antimutacionistas”, porque são antimarxistas ou conservadores na tradição da “velha escola”⁹⁶. Dominique Barthélemy é o representante mais eminente dessa corrente. (Lauranson-Rosaz, 2002, p. 5-6).

O historiador Roger Price também analisou a sociedade francesa dos seus primeiros séculos no livro *Historia de Francia*. Segundo o autor, o reino da França surgiu a partir da desagregação do Império Carolíngio. Em 843, o Tratado de Verdun dividiu o Império entre os filhos de Luís, o piedoso e estabeleceu um reino ocidental que gradualmente adotaria o nome de “França”. Ao descrever esses eventos e os subsequentes, a historiografia conta com a sobrevivência fragmentária de documentos de caráter ambíguo produzidos em grande parte por eclesiásticos, tais como crônicas consideradas exageradas e distorcidas em função do uso político feito por seus autores, além de cartas reais que projetavam uma imagem idealizada da realeza e de documentos legais que apresentavam princípios abstratos de justiça. Cronistas como o monge Aimoin, que viveu em Fleury-Sur-Loire por volta do ano 1000, criaram uma tradição que identificava essa França com a Gália romana e a apresentava como a fortaleza do Cristianismo. (Price, 2016, p. 35).

A formação subsequente da França moderna foi inspirada pelo imaginário da reconstrução do reino de Carlos Magno. Entretanto, havia muitos obstáculos para a sobrevivência de qualquer unidade política. No início, as comunicações precárias e a falta de informações, a baixa densidade populacional, a baixa atividade econômica e a ausência de funcionários assalariados tornavam complexa a união de grandes unidades territoriais. O governo foi necessariamente descentralizado. Em seguida, houve um período de fragmentação política e territorial que durou até o século XIII. Em grande parte, o desenvolvimento dos senhorios e principados foi determinado pelo resultado de conflitos militares. As estruturas sociais adaptaram-se à organização da guerra. (Price, 2016, p. 35-36).

A sociedade francesa ficou sob a proteção dos senhores feudais locais e estes sob a proteção do príncipe da respectiva região que, muitas vezes, era um herdeiro dos detentores das circunscrições territoriais estabelecidas pelo rei carolíngio Carlos, o Calvo.

⁹⁶ Essa noção de permanência contradiz o paradigma marxista da transição da sociedade escravista para a sociedade feudal. Entre os “hiper-romanistas” podemos destacar os seguintes autores: WERNER, K. F. **Naissance de la noblesse**. Paris: Fayard, 1998; MAGNOU-NORTIER, É. **La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cispyrénéenne) de la fin du VIIIe à la fin du XIe siècle**. Toulouse: Publications de L'Université de Toulouse, 1974; e DURLIAT, J. **Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284-889)**. Beihefte zur Francia, Band 21. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1990.

Essa fragmentação, mais evidente no século IX, tornou-se ainda mais acentuada por volta do ano 900, quando os antigos administradores reais, os condes de cada localidade e, mais tarde, os castelões, que haviam atuado como seus representantes, aproveitaram a rivalidade da nobreza para conquistar sua autonomia. Em cada camada social, as pessoas buscavam a proteção de seus vizinhos com mais recursos, criando uma rede de vínculos pessoais que muitas vezes se contradiziam e destruíam qualquer hierarquia política. (Price, 2016, p. 35-36).

A grande nobreza manteve sua autonomia por séculos e buscou aliados para ajudar a preservá-la. Foram estabelecidas formas de relações contratuais de dependência pessoal, sobretudo no Norte da França, por meio das quais os mais desprotegidos se tornavam vassallos daqueles com mais recursos e concordavam em oferecer conselhos e assistência militar e financeira uns aos outros em troca de proteção e justiça. Reis, príncipes e condes buscavam fortalecer seu poder com o apoio de guerreiros e, sobretudo, da cavalaria armada que formava o núcleo do exército. A concessão de um feudo, com suas terras e recursos, ocorria por meio de uma cerimônia cujo caráter religioso (com rituais como o juramento sobre as relíquias das pessoas reputadas santas) tinha uma função dupla: enfatizar a obrigação que vinculava as partes contratantes - o senhor feudal e seus cavaleiros - e tornar público o contrato em si. No entanto, a construção de castelos evidenciou a fragmentação do poder, a insegurança e a anarquia que prevaleciam. (Price, 2016, p. 36).

Com o passar dos anos, os feudos e as terras que os cercavam se tornaram hereditários. As fortalezas eram um meio de proteção e uma tentativa de estabelecer o controle sobre a população local. Tais fortalezas também desempenhavam uma função importante nos embates contínuos entre os senhores feudais pelo controle do território, que muitas vezes se deterioravam em atos de banditismo e vingança pessoal. Para estes atos de violência, a Igreja incentivou o ideal cristão da cavalaria, ao mesmo tempo em que se desenvolveu entre os cavaleiros a ideia de pertencimento a uma ordem social comum, capaz de controlar o território e os recursos e de se equipar adequadamente e com seus próprios meios para a guerra, que era vista como o motivo de sua existência. Dessa forma, desenvolveu-se uma ética ou código de conduta compartilhado. A política de casamentos deve ser interpretada no mesmo sentido, como um símbolo da crescente coesão do grupo, criando uma rede de solidariedade. (Price, 2016, p. 36-37).

Em contrapartida, os camponeses assentados nos senhorios tinham que pagar um censo, em dinheiro ou em produtos, além de serem obrigados a usar o forno, o moinho ou

o lugar do senhor feudal e servir em seu exército. Por volta do século XI, a maioria dos camponeses foi reduzida à dependência servil em troca de segurança e proteção. No Sul da França, onde a densidade populacional era menor, o poder dos senhores sobre a terra não era total. Por outro lado, no Norte, acredita-se que todas as terras estavam sujeitas ao sistema feudal. A regra básica era “nenhuma terra sem um senhor”. O direito dos servos de se mudarem para outra comunidade era restrito, e a permissão de um senhor – que poderia ser obtida mediante um pagamento - era necessária para que eles pudessem se casar ou fazer um testamento. O objetivo dessas medidas era preservar a integridade econômica do senhorio. (Price, 2016, p. 37-38).

O senhor feudal limitava sua exploração para garantir que os servos pudessem cumprir suas obrigações em dinheiro e em produtos. No entanto, a vida da população rural melhorava em períodos de prosperidade ou quando, após um período de retração demográfica, havia muita terra e menos mão de obra disponível. Nessas condições, os senhores estavam mais dispostos a fazer concessões. As relações de dependência pessoal, estabelecidas durante esse período do feudalismo, do século IX ao XII, evidenciam a debilidade política do reino francês e sua incapacidade de oferecer segurança ao conjunto da sociedade. A exploração econômica estava associada ao controle político, pois os senhores feudais tinham permissão para cobrar pedágios e impostos para a realização de atividades econômicas, para obter os benefícios e a prerrogativa de aplicar o direito e para exercer sua autoridade sobre o campesinato. (Price, 2016, p. 38-39).

Entretanto, mesmo nesse período de fragmentação política, o ideal da monarquia permaneceu ativo, inspirado pelo imaginário sobre Carlos Magno e pelo conceito de realeza cristã, ou seja, do monarca como defensor de seu reino, fonte de justiça e protetor da Igreja. Em 987, quando o último dos carolíngios, Luís V, morreu, assembleias de nobres e bispos em Compiègne e Senlis ofereceram a coroa a Hugo Capeto, um aristocrata sob cuja autoridade estavam os condados de Paris, Senlis, Dreux e Orléans. Quando Hugo Capeto persuadiu a nobreza a aceitar seu filho, Roberto, como herdeiro, ele transformou o poder real, até então eletivo, em uma monarquia hereditária. Apesar disso, os Capetos foram reconhecidos como possuidores de uma autoridade apenas simbólica. O declínio do poder monárquico continuou. Os senhores feudais da Bretanha, do Maciço Central e do sul da França praticamente ignoravam a existência do rei. Este senso de independência foi acentuado pelas peculiaridades étnicas e culturais das populações que buscavam controlar. A condição política do rei não era melhor do que a de qualquer outro príncipe territorial, permanentemente envolvido em algum embate para controlar seus domínios e

seu poder. A influência dos capetos no norte da França derivava das terras que o rei possuía ou dominava e da sua capacidade para garantir a vassalagem de Île-de-France e arredores, como os condados de Anjou, Blois e Soissons. A autoridade do rei também dependia de seus castelos, centros fundamentais de poder político. (Price, 2016, p. 39-40).

A principal característica que distinguia o rei capetíngio dos outros senhores feudais era seu caráter sagrado. No século XI, somente o rei capetíngio foi ungido em sua coroação em Rheims. Dessa forma, o reinado poderia ser representado como uma forma de sacerdócio. No imaginário social da época, após sua coroação, o rei tornava-se capaz de realizar milagres, curando a escrófula com o toque de sua mão e o sinal da cruz. No entanto, demorariam séculos até que o monarca conseguisse conquistar alguma hegemonia política. A preeminência do rei dependia de sua capacidade de exercer um domínio militar e político sobre os príncipes e nobres que, pelo menos nominalmente, lhe prestavam vassalagem. Tal ação também exigiu o desenvolvimento de um sistema administrativo, financeiro, judicial e militar capaz de afirmar e, posteriormente, manter o poder real. Uma transformação nesse sentido começou no final do século XI, mas foi lenta, dados os desafios encontrados na prática e a resistência dos senhores feudais locais em afirmar seu controle territorial. Essencialmente, essa segunda era feudal foi caracterizada pela crescente capacidade da nobreza real de usar as instituições em seu próprio benefício. A anarquia foi gradualmente substituída por uma ordem institucional crescente, embora sempre que o rei hesitava, os aristocratas reviam seu apoio a ele. A lealdade era um conceito volátil nesta época. (Price, 2016, p. 40-41).

O pesquisador Yves Sassier, por outro lado, analisou a organização do conselho governamental do rei da França e a sua função do século IX ao século XII, no artigo intitulado *Royauté, aristocratie et gouvernement par conseil dans la France des IXe-XIIe siècles*. Segundo o autor, aplicada ao mundo franco, a Antropologia Social enfatiza a noção de consenso e colegialidade na tomada de decisões consideradas importantes. Quer seja sobre a legislação, sobre as decisões judiciais ou qualquer medida que afetasse a vida do grupo, a regra predominante era que o detentor da *potestas* não poderia tomar decisões monocráticas. Qualquer medida relativa ao interesse geral, que os textos da Alta Idade Média chamavam de *Futilitas regni*, *Futilitas communis*, *Futilitas publica*, deveria ser tomada de acordo com a lei e, desde as origens do reino franco, eram de responsabilidade das assembleias, conhecidas como *champ de mars*, *placitum* ou *placitum generale*. Em princípio, essas assembleias eram abertas a todos os homens livres, mas, na prática, elas

contavam com a presença apenas da nobreza, que os textos da época chamavam de *optimates*, *proceres* ou *primates*, aos quais se juntavam os bispos. Durante a maior parte do período franco, essas práticas coletivas de tomada de decisão não mudaram fundamentalmente, ainda que a personalidade do imperador em questão desempenhasse uma função essencial na natureza do conselho obtido nessas assembleias. No caso de um rei muito jovem, por exemplo, o *placitum* poderia oferecer uma oportunidade de participação ativa na tomada de decisões pelos aristocratas do reino, enquanto um rei considerado forte poderia obter a aprovação por meio de um simples assentimento para decisões que haviam sido preparadas por ele mesmo, auxiliado por um séquito menor de *consilarii*. (Sassier, 2004, p. 455).

Para Yves Sassier, a noção de governo por conselho tornou-se, no decorrer do século IX, mais do que uma prática legitimada pelos costumes específicos daquela sociedade. Por sua inserção nas estruturas tradicionais de poder, tal prática adquiriu uma dimensão ideológica em relação ao desenvolvimento, provocado pela aliança com a Igreja, de outra construção teórica: a de uma realeza concebida como um *ministerium*, ou seja, como uma função de serviço. Essa função era de serviço à divindade e aos fins atribuídos por ela aos seres humanos e, conseqüentemente, uma função a serviço da comunidade de cristãos. (Sassier, 2004, p. 456).

Na época de Carlos Magno, o imaginário social vigente fez com que aquela coletividade confiasse ao imperador a missão de atuar como um guia para a Cristandade, um defensor e vingador dos pobres e, acima de tudo, o médico, admoestador e corretor de todos os seus súditos, a fim de conduzi-los pelos caminhos da salvação. Durante o reinado de seu filho, Luís, o piedoso, a ideologia clerical passou a desafiar gradualmente o papel de profeta e guia inspirado reconhecido no príncipe pela geração anterior. A ênfase agora era atribuída à dimensão de serviço, o *ministerium*, do cargo real, enfatizando a ideia de que o príncipe, assim como seus agentes, administrava a *res publica* e servia à *Futilitas communis*. Os deveres do príncipe para com a divindade, a Igreja e seu reino foram definidos e enumerados, e sua responsabilidade foi enfatizada, com a sua legitimidade dependendo de sua conformidade com esses deveres. Entretanto, um dos principais temas do discurso dos clérigos era aquele que tendia a lembrar que o bom príncipe só tomava decisões buscando o conselho de homens “velhos e sábios”, que colocavam o interesse público acima dos seus interesses particulares (*publicam dilectionem, hoc est totius populi, praeferant privatis commodis*). Recuperando o antigo díptico romano *auctoritas/potestas*, os bispos do reino reivindicaram, em nome de uma

auctoritas superior, desempenhar coletivamente esse papel de conselheiros do príncipe. Acima de tudo, eles alegavam não limitar sua esfera de intervenção apenas a assuntos religiosos, pois consideravam que tudo relacionado à vida social era, por sua própria natureza, inseparável de seu desenvolvimento espiritual, e que toda ação humana tinha seu modelo definido pela divindade e, portanto, só poderia ser governada pelas leis do príncipe que respeitassem a lei divina. (Sassier, 2004, p. 456).

Quando a dinastia Carolíngia foi substituída pela dos robertiano-capetíngios, a condição da realeza francesa melhorou, já que a área de influência do poder robertiano, que incluía Paris, Orléans, as cidades episcopais do Norte e a Borgonha, era mais ampla do que a dos últimos carolíngios. Yves Sassier, citando a pesquisa de J.-F. Lemarignier⁹⁷, tece uma análise acerca da composição do conselho real no início da dinastia capetíngia. Segundo o autor, o primeiro ponto a ser destacado diz respeito à ausência dos aristocratas da região do sul, tais como o conde de Toulouse, o marquês da Espanha e o duque da Gasconha e a rara presença nas assembleias reais de certos príncipes, como os duques da Aquitânia, da Borgonha ou da Normandia, ainda que fossem vassalos dos capetíngios. Após o reinado do segundo capetíngio, Roberto, o Piedoso (996-1031), tais aristocratas pouco frequentavam os palácios reais no século X e, portanto, não estavam mais diretamente envolvidos no governo central. No século XIII, o rei capetíngio só podia contar ocasionalmente com a aliança de príncipes e outros nobres mais próximos a ele, como os condes de Anjou e os condes de Blois-Champagne, cujos interesses se estendiam além do reino e cujos laços de vassalagem havia se tornado muito frágeis. Como, então, o rei, cuja vocação continuava sendo administrar os assuntos de todo o reino, poderia realizar essa tarefa se os aristocratas não mais lhe forneciam apoio e conselhos? (Sassier, 2004, p. 462-463).

Para Yves Sassier, de fato, no século XI, o rei francês havia deixado de ter a capacidade de administrar todo o reino. A partir de meados do século XI, o conselho do rei passou por uma transformação, de acordo com o que era agora sua principal atividade: combater os adversários próximos, como o duque normando, o conde de Blois-Champagne, incluindo alguns senhores de seu “domínio”, e administrar esse pequeno território da melhor maneira possível. Durante o reinado de Filipe I (1060-1108), duas ou

⁹⁷ J.-F. Lemarignier publicou, na década de 60, um livro intitulado *Le gouvernement royal aux premiers temps capétiens*. Yves Sassier lembra que, embora criticado do ponto de vista metodológico, tal livro apresenta uma análise ainda válida sobre a natureza e o funcionamento do conselho real nos primeiros séculos da dinastia capetíngia. (Sassier, 2004, p. 462-463).

três reuniões documentadas até cerca de 1080 deixam transparecer que havia uma forma de governo por conselho próximo à tradição carolíngia, com um grupo de príncipes, condes e alguns bispos do norte da França. Após essa data, no entanto, a maior parte do séquito real tendeu a se limitar aos castelões aristocráticos em torno de Paris e Orleans e, no final do reinado de Filipe I, aos pequenos cavaleiros da região da Ile-de-France, que estavam envolvidos nos combates corpo a corpo mencionados nas crônicas da época. No limiar do século XI, era esse grupo de pequenos cavaleiros, pequenos senhores feudais dos vilarejos e membros da casa real - da *la familia regis* -, muito próximos do estado servil, que frequentava a comitiva do rei. (Sassier, 2004, p. 463-464).

A seguir, teceremos, também com base na historiografia, uma breve descrição acerca das atividades econômicas predominantes na sociedade francesa, com ênfase nos séculos X e XI.

4.3.3 Estruturas econômicas

O historiador L. Halphen analisou a economia francesa do século XI no texto *Industry and Commerce* do livro *Medieval France - a companion to french studies*. Segundo o autor, a França, propriamente dita, não desempenhou, na Idade Média, uma função importante na manufatura e, principalmente, no comércio. No entanto, durante vários séculos, a França ocupou um lugar de destaque no conjunto da economia europeia, do qual só sairia em virtude da Guerra dos Cem Anos⁹⁸. (Halphen, 1922, p. 179).

A formação do Império Carolíngio, em toda a extensão na qual Carlos Magno conseguiu assegurar o domínio da “Paz Franca”, permitiu que os habitantes da Gália, durante esse período, ampliassem os limites da vida econômica e voltassem a desempenhar uma função ativa no comércio, formando e reformando ligações comerciais diretas com territórios distantes. No entanto, a decadência do domínio carolíngio e as incursões dos invasores interromperam abruptamente essa tentativa. A partir de meados do século IX, os mares foram conquistados pelos escandinavos no Norte e no Oeste e pelos sarracenos no Mediterrâneo, enquanto as estradas da França e dos reinos vizinhos eram atacadas pelos magiares, eslavos ou vikings oriundos da atual Dinamarca. Do ponto de vista econômico, esse foi um período de retrocesso. (Halphen, 1922, p. 180).

Foi somente no decorrer do século XI e, principalmente, do século XII, que a economia se restabeleceu na França, após a devastação e o saque de todos os tipos

⁹⁸ Conflito não contínuo entre a França e a Inglaterra entre os anos de 1337 e 1422, no contexto da formação das monarquias europeias.

cometidos nos primeiros anos do período feudal. Houve um novo influxo comercial, uma busca por melhores condições da vida material e, também, um aumento nas taxas de natalidade, que disponibilizavam um grande número de trabalhadores e geravam novas necessidades. Esse foi um período em que muitas terras florestais foram desmatadas e muitos pântanos foram drenados, resultando na melhoria das condições dos trabalhadores e das ferramentas à sua disposição. Houve também um incremento da manufatura. Naquela época, havia, em todos os setores da atividade econômica, a intenção de aumentar a produção e o rendimento das oficinas e dos campos, o que pode ser explicado pelo retorno de um período de relativa estabilidade política, que trouxe consigo uma melhoria na comunicação por mar, rio ou terra. Consequentemente, a especialização da produção, principal condição do comércio em grande escala, poderia ser empreendida sem restrições. (Halphen, 1922, p. 180).

Considerada como um todo, a França, que era um reino essencialmente rural, especializou-se em produtos agrícolas. Certos distritos, como os que faziam fronteira com a bacia do Sena, como La Beauce ou La Brie, aumentaram sua produção de cereais e, assim, puderam se tornar exportadores de grãos, sem, no entanto, rivalizar com a produção das repúblicas da Sicília, Apúlia ou Campânia, que haviam se tornado grandes produtoras. Uma parte dos distritos do oeste, sudoeste e sul, especialmente Gasconha, Saintonge, Poitou, Anjou, Languedoc e, no Leste, a região da Borgonha, dedicou-se à cultura da videira. Dessa forma, os vinhos e os grãos tornaram-se produtos disponíveis para o comércio em quantidades cada vez maiores, sujeitos, no entanto, a várias circunstâncias e condições locais. (Halphen, 1922, p. 181).

Entretanto, alguns distritos da França puderam se voltar para a especialização manufatureira, em virtude das novas instalações para o fornecimento de alimentos que estavam disponíveis. Esse foi o caso de quase toda a região norte juntamente com seu complemento, a Flandres belga, que na época fazia parte do reino da França. Naquele momento, essa região era especializada na fabricação de lãs. Ali era tecida a lã das ovelhas criadas nas regiões flamengas, ou no solo seco e calcário de Artois e Champagne. Todas as cidades francesas do Norte e algumas do Nordeste eram o que se chamava na época de cidades “da lã”, como por exemplo, Arras, Douai, Lille, Saint-Omer, Cambrai, Valenciennes, Abbeville, Amiens, Beauvais, Saint-Quentin, Reims, Chalons e Ghent, Bruges, Ypres e Tournai. Em todo esse território, as tecelagens estavam sempre aumentando em número e disponibilizando para o comércio um estoque cada vez maior de mercadorias. (Halphen, 1922, p. 181-182).

Contudo, essa não era a única parte da França onde o comércio de tecidos era realizado. Perto das terras pouco férteis e secas do Crau, de Quercy, de Corbieres ou de Les Causses, as tecelagens tornaram-se cada vez mais numerosas, assim como em Avignon, Figeac, Villefranche d'Aveyron, Rodez, Castres, Carcassonne, Limoux e Montpellier, conhecida por seu tecido carmesim. A tecelagem também era feita na Normandia, sobretudo perto de Rouen, e em Berry, região adequada para a criação de ovelhas. (Halphen, 1922, p.182).

O historiador Jean Dunbabin também analisou o contexto econômico da França entre os séculos X e XI na obra *France in the making – 843-1180*. Segundo o autor, o desenvolvimento da atividade econômica europeia no século XI não carece de explicações complexas, sendo mais desafiador compreender as causas da depressão que a atingiu em meados do século VI e se manteve até meados do século X. Para Jean Dunbabin, bem antes de 950, já havia sinais de desenvolvimento econômico, que podiam ser atestados por meio da presença dos Polípticos⁹⁹ das abadias carolíngias situadas entre os rios Loire e o Reno. Contudo, os conflitos, seja por ação dos invasores estrangeiros ou por cavaleiros envolvidos em guerras civis, interromperam o crescimento econômico. Foi somente na segunda metade do século X que as atividades econômicas alcançaram capacidade suficiente para resistir àquela conjuntura de conflitos sociais. Em meados do século XI, o crescimento populacional, o assentamento de novas terras, o crescimento das cidades e o ritmo acelerado do comércio eram perceptíveis em diversas regiões. (Dunbabin, 2005, p. 141).

Ainda segundo Jean Dunbabin, os fatores específicos que caracterizaram o crescimento econômico no reino franco ocidental devem ser destacados. As áreas que foram mais atingidas no início do século X, como Flandres, Normandia e a costa da Gasconha, eram os locais que, no final daquele século, estavam se desenvolvendo mais rapidamente. Tal contexto sugeriu o aparente paradoxo de que os ataques, por mais devastadores que tenham sido os seus efeitos, fomentaram o crescimento econômico a longo prazo, na medida em que disponibilizaram para o comércio os recursos materiais acumulados em igrejas ou palácios. (Dunbabin, 2005, p. 141-142).

Jean Dunbabin afirma ainda que a acumulação de recursos materiais pode levar a um novo ajuntamento e que tal fato não aconteceu na Francia Ocidental por consequência

⁹⁹ Retábulo composto por painéis fixos ou móveis, que completam uma unidade ou formam um conjunto subordinado sobre um mesmo tema. Os polípticos são montados em uma estrutura, que pode ser composta por pequenos painéis, e em alguns casos conter cenas narrativas.

de uma revitalização das casas da moeda. Em todo o reino francês, a cunhagem de moedas de prata desenvolveu-se de forma mais acelerada do que o observado no restante da Europa, pelo menos desde o início do século VII. E, ao mesmo tempo em que a quantidade de moedas em circulação aumentou, foram cunhadas também outras de valores inferiores, tais como as moedas de bronze que eram utilizadas na região da Aquitânia. A cunhagem de moedas começou a refletir as necessidades dos mercadores, e não as dos reis, senhores e coletores de impostos. (Dunbabin, 2005, p. 142).

A navegação viking, a aceleração do comércio no Mar do Norte, os novos mercados, como Rouen, que se desenvolveram com a venda do produto da pilhagem dos saques, os recursos oriundos da reconquista cristã na Espanha, a disponibilidade de moedas, todo esse conjunto de fatores favoreceu ao comércio de longa distância. Dessa forma, o estímulo das fronteiras da Francia Ocidental foi transformado em um movimento geral. Em todo o território, pontes foram construídas, novos mercados foram estabelecidos e protegidos, rios foram dragados, estradas reparadas e pedágios instalados. Comprar e vender mercadorias tornou-se novamente um lugar comum da vida cotidiana. (Dunbabin, 2005, p. 142).

Para Jean Dunbabin, em virtude de a maior parte da população da época estar envolvida na agricultura, um aumento geral no comércio só poderia ser estimulado pela riqueza agrícola. O desbravamento das terras e os novos assentamentos construídos, encontrados em todo o reino da França no século XI, foram as consequências da expansão das áreas cultiváveis. As novas culturas, os vinhedos do sul da Borgonha e de Bordeaux, as leguminosas produzidas em Flandres, juntamente com o desenvolvimento das técnicas de plantio, a rotação de culturas e o uso regular de moinhos de água, indicavam um aumento da produção. O crescimento populacional era uma pré-condição necessária para ambos os processos. Nas regiões onde a terra não era adequada para a agricultura, como em grande parte do norte de Flandres, a criação de ovelhas era a atividade econômica principal. Nas regiões de pastagem da Normandia e da Bretanha, havia a criação do gado. Por volta de 1100, era possível perceber que a área mais desenvolvida economicamente do reino francês eram as planícies do norte, a Île de France, a Picardia, o sul de Flandres, Champagne e Normandia, onde os solos mais férteis tornavam possível uma maior produção agrícola. Nessas áreas, eram produzidos alqueires de trigo, cevada e aveia, vinho, cerveja e cidra destinados ao abastecimento do comércio das cidades antigas em expansão como Paris, Arras, Ghent, juntamente com cidades comparativamente mais novas ou revitalizadas, como Rouen, Lille, Ypres, Provins. (Dunbabin, 2005, p. 142-143).

4.4 Em síntese

O estudo sobre os *Regimes de Historicidade* do Império Carolíngio e do Reino da França aponta para uma questão que consideramos relevante, a saber: os documentos utilizados pelos historiadores contemporâneos são constituídos por repositórios de narrativas de memórias construídas por clérigos e aristocratas que, da sua condição social, conservaram os relatos inerentes às ações de pessoas consideradas eminentes. Assim, o passado destas regiões, reconstruído pela historiografia, está vinculado, quase que de forma predominante, à instituição da monarquia e do papado.

Sob esse ponto de vista, a construção do Império Carolíngio teria sido obra dos interesses quase particulares do papa Estevão II e do futuro monarca franco, Pepino, o Breve. Aproveitando-se da conjuntura que apresentava a questão da expansão islâmica e a ocupação lombarda na Península Itálica, a Igreja romana e os francos estabeleceram, por meio dos seus representantes, uma aliança que seria responsável, em parte, pela expansão territorial e política da cristandade na Europa medieval.

Assim como a formação do Império Carolíngio esteve, em parte, associada à atividade dos monarcas, sua desagregação também é atribuída a eles, embora não se descarte a ação dos invasores estrangeiros. Parte da historiografia situa o início do fim do Império Carolíngio após a morte de Luís, o piedoso e a consequente divisão territorial entre seus herdeiros por meio do tratado de Verdun. Esta seria apenas uma das sucessivas divisões territoriais, às quais o Império estaria submetido a partir de então. As invasões do século IX, combinadas com as rivalidades entre a nobreza franca provocada pela fragmentação política interna, além da frágil composição dos exércitos carolíngios, concorreram para a aceleração do processo de desarticulação imperial, transformando o mapa político da Europa, nessa época.

O Reino da França, por sua vez, emergiu da própria desagregação do chamado “Império de Carlos Magno” e também está associado, na historiografia, à ação de uma dinastia, a dos robertianos. Atuando como aliados ou adversários dos carolíngios, os robertianos conseguiram, ao longo de séculos, manter o domínio sobre diversas regiões da França, tais como a Nêustria, Angers, Paris e Senlis. Aproveitando-se do esfacelamento da monarquia carolíngia, os robertianos foram ocupando cada vez mais espaço de poder nestas regiões, até constituírem uma monarquia hereditária. A ascensão de Hugo Capeto, herdeiro dos robertianos, inaugurou o domínio de uma nova dinastia, a

dos capetíngios, que teria governado grande parte do território da França até meados do século XIV.

Do ponto de vista das estruturas sociais há pouca divergência na historiografia: predomina-se a ideia de que se tratam de duas sociedades singulares. O Império Carolíngio teria lançado as bases do que viria a ser a futura sociedade feudal, que alcançou seu pleno desenvolvimento na França medieval. Constituída por meio dos laços de dependência pessoal, a sociedade feudal francesa era caracterizada pela presença do poder dos senhorios locais que se opunham a um governo central.

Ação política de pessoas eminentes e construção da sociedade feudal: estas são as sínteses das abordagens mais comumente encontradas na historiografia acerca do Império Carolíngio e do Reino da França. Propomos, por outro lado, a elaboração de um estudo pautado nas relações que tais sociedades distintas, ainda que ligadas por um passado comum, construíram com as relíquias das pessoas reputadas santas por meio dos ritos de cura. Este é o assunto que pretendemos abordar no próximo capítulo.

CAPÍTULO 5 - RELÍQUIAS, MAGIA, CURA E IMAGINÁRIO SOCIAL: um exercício de experimentação comparada entre o Império Carolíngio e o Reino da França - séculos VIII e IX – X e XI

Designamos por animismo a teoria personalista, quer a potência personificada seja uma alma única ou múltipla, quer se trate de uma potência animal ou vegetal (totem), antropomórfica ou amorfa (Deus). Estas teorias constituem a *religião*, cuja técnica (cerimônias, ritos, culto) chamo *magia*. Como esta prática e esta teoria são indissolúveis, pois a teoria sem a prática torna-se metafísica, e prática fundada sobre outra teoria torna-se a ciência, empregarei sempre o adjetivo *mágico-religioso*. (Van Gennep, 2008, p.31, grifos do autor)

Nesse capítulo analisaremos, de forma comparada, os ritos de cura em dois contextos sociopolíticos distintos, a saber: o Império Carolíngio entre os séculos VIII e IX e o Reino da França entre os séculos X e XI. A escolha desse recorte temporal justifica-se em virtude da datação do nosso *corpus* documental e das diferenças sócio-políticas entre os espaços da pesquisa, ou seja, da passagem de uma pretensa unidade política no Império Carolíngio para um contexto de fragmentação e a ampliação do poder das autoridades locais no Reino da França.

5.1 Magia e Imaginário Social

Partimos do princípio de que os ritos de magia possuem associação direta com a produção dos imaginários sociais e o estudo dos primeiros não pode estar dissociado do estudo dos segundos, fator que explicaremos mais adiante. Antes, no entanto, acreditamos que é necessário definir o que entendemos por *ritos de magia*, estabelecendo um diálogo com a Antropologia, destacando as especificidades de tais ritos. Desde o século XIX, a magia tem sido objeto de discussão teórica no campo da teoria antropológica e um dos temas essenciais deste debate é a relação entre a magia, a religião e a ciência.

Em 1890, o antropólogo escocês Sir James Frazer publicou *O Ramo de Ouro*, obra em que aborda questões consideradas centrais para a Antropologia da época, reunindo inúmeras narrativas míticas e relatos de magia e religião em torno da questão principal da divindade sacrificada. Ao abordar o tema, o autor desenvolve o conceito de *magia simpática*, a qual classifica como “o germe da noção moderna de lei natural, ou seja, a visão da natureza como uma série de eventos que ocorrem numa ordem invariável, sem a intervenção de qualquer agente extranatural” e que “desempenha um grande papel na maioria dos sistemas de superstição”. (Frazer, 1982, p.80).

Ainda de acordo com Sir James Frazer, os princípios nos quais a magia se baseia são dois, a saber: o de que o semelhante produz o semelhante, ou seja, um efeito se

assemelha à sua causa e; que objetos materiais que estiveram em contato continuam a agir um sobre o outro, mesmo estando à distância, depois de cessado o referido contato entre eles. O primeiro princípio é classificado pelo autor como *lei da similaridade* e o segundo, como *lei do contágio*. Ademais, James Frazer afirma que os feitiços baseados no princípio da similaridade podem ser chamados de *magia homeopática ou imitativa* e aqueles que são fundamentados na lei do contato podem ser classificados como *magia por contágio*. (Frazer, 1982, p. 83). Por fim, ao definir o conceito de magia, o autor afirma que tal rito é um sistema ilegítimo da lei natural, bem como “um guia enganoso de comportamento”. Para James Frazer, a magia é tanto uma “falsa ciência” quanto uma “arte degenerada”. O autor classifica como *magia teórica* aquela que é considerada um sistema de lei natural, ou um conjunto de regras que determinam a sequência dos acontecimentos em diversas sociedades, e *magia prática*, um conjunto de normas utilizadas pelas pessoas com o objetivo de alcançar seus objetivos e que estes modelos estão vinculados “à tosca inteligência não só do selvagem como também dos ignorantes e dos obtusos em toda parte”. (Frazer, 1982, p. 84-86).

No início do século XX, o também antropólogo Marcel Mauss teceu algumas considerações acerca das práticas da magia em sua obra intitulada *Esboço de uma teoria geral da magia*, publicada originalmente em 1905. O autor criticou a definição de magia proposta por James Frazer que, como vimos, a definiu como um rito simpático. Para Marcel Mauss, essa definição é insuficiente porque existem ritos mágicos que não são simpáticos, assim como a simpatia não é de uso exclusivo da magia, pois haveria atos simpáticos na religião¹⁰⁰. Nesse sentido, a definição do conceito de magia partiria inicialmente de uma distinção em relação ao conceito de religião. Outra crítica de Marcel Mauss, dirigida à definição de James Frazer, é a de que o rito mágico agiria por ele mesmo, como uma coação, de forma mecânica e automática enquanto o rito religioso seria realizado de forma conciliatória, a partir de um processo de persuasão. Para Marcel Mauss, essas distinções não são suficientes, uma vez que o rito religioso também age por coação e nem todos os ritos mágicos possuem uma ação direta, uma vez que dependem, em muitas ocasiões, da participação de seres sobrenaturais. (Mauss, 2003, p. 57-58).

Para Marcel Mauss, no entanto, a principal distinção entre os ritos mágicos e os ritos religiosos é que os primeiros são, geralmente, proibidos, ilícitos e punidos, pois são considerados regularmente maléficos. A magia seria, segundo o autor, uma vertente do

¹⁰⁰ A magia simpática é aquela baseada no princípio de que o semelhante produz o semelhante.

malefício, enquanto os ritos religiosos seriam caracterizados por um ideal moralmente aceitável e benéfico. Ademais, a magia não seria praticada em templos ou altares domésticos, mas em lugares isolados e geralmente à noite. Já a religião seria praticada durante o dia e em público. O isolamento e o segredo seriam sinais da natureza privada do rito mágico. Em suma, o rito mágico poderia ser definido como o “rito que não faz parte de um culto organizado, um rito privado, secreto, misterioso e que tende no limite ao rito proibido”. De acordo com Marcel Mauss, não se define a magia pela forma dos ritos, mas pelas condições nas quais eles são realizados, marcando o *locus* que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. (Mauss, 2003, p. 60-61).

Por outro lado, Bronislaw Malinowski, ainda na primeira metade do século XX, observou que, em sua época, os temas com os quais os antropólogos mais se preocupavam eram a magia e sua relação com a ciência e a religião, o totemismo e o aspecto sociológico das crenças dos “selvagens”. Em sua definição de magia, na obra *Magia, Ciencia Y Religión*, o autor aponta algumas diferenças em relação à religião que, segundo ele, devem ser consideradas: na magia a ideia e a finalidade subjacente do rito são sempre claros, definidos e diretos enquanto que na cerimônia religiosa não há finalidade que seja dirigida a nenhum sucesso subsequente. (Malinowski, 1985, p. 11). Ademais, ainda no sentido de estabelecer a distinção entre magia e religião, Bronislaw Malinowski utiliza-se de critérios morais. Segundo o autor, a diferença entre magia e religião reside no “jogo do preto e branco” que existe na primeira, enquanto que a religião, nas sociedades “primitivas”, não dispõe de um contraste muito nítido entre o bem e o mal, entre os poderes maléficos e benéficos. (Malinowski, 1985, p. 33).

Ainda de acordo com Bronislaw Malinowski, magia é um termo que denota uma multiplicidade de possibilidades inesperadas e misteriosas. Ademais, segundo o antropólogo, o tema da magia exerce uma atração mesmo entre grupos sociais que não têm interesse pelo ocultismo e a causa deste fenômeno seria o anseio de encontrar neste conjunto de ritos os fundamentos da sabedoria do “homem primitivo”. Para o autor, a magia é predominante e pode ser encontrada em pleno desenvolvimento entre os “selvagens que vivem na idade da pedra de nossos dias”. (Malinowski, 1985, p. 25).

A magia não deriva de uma observação da natureza ou do conhecimento de suas leis, mas é usada pelas sociedades humanas desde seus primórdios e só pode ser conhecida por meio da tradição, afirmando o poder autônomo das pessoas para criar os efeitos desejados. (Malinowski, 1985, p. 27). De acordo com Bronislaw Malinowski, as pessoas recorrem à magia quando, no desenvolvimento de atividades práticas do cotidiano, se

encontram diante de alguma dificuldade. A magia seria, portanto, o reconhecimento da impotência humana diante da sua falta de conhecimento técnico. (Malinowski, 1985, p. 29). Contudo, as pessoas não diminuem seu desejo diante da sua incapacidade e da sua angústia e seus medos produzem uma tensão em seu organismo que as obriga a agirem. Qualquer que seja o grau de desenvolvimento social, estando ou não de posse de conhecimentos sobre a magia, as pessoas não consideram a possibilidade da inação passiva. Seu sistema nervoso e todo seu organismo levam-nas a alguma atividade suplementar. A pessoa encontra-se imbuída da ideia de alcançar o fim desejado a qualquer custo e seu organismo reproduz os atos sugeridos pelo sentimento de esperança e pela “emoção da paixão”. (Malinowski, 1985, p. 29). Para o autor, a magia baseia-se na experiência específica de estados emocionais nos quais a pessoa não observa a natureza e suas leis, mas a si mesma, e nos quais não é a razão, mas a ação das emoções sobre o seu organismo que a motiva a agir. As teorias da magia são constituídas pela associação de ideias sob a influência do desejo. (Malinowski, 1985, p. 32).

Por fim, para Bronislaw Malinowski, a função cultural da magia é ritualizar o otimismo do homem para aumentar sua crença na vitória da esperança sobre o medo. A magia expressa o maior valor que, diante da dúvida, a pessoa oferece à confiança, à resolução diante da hesitação e ao otimismo diante do pessimismo. (Malinowski, 1985, p. 33).

No fim da primeira metade do século XX, em 1937, o antropólogo E. E. Evans-Pritchard publicou um extenso estudo sobre a influência da magia e das práticas divinatórias em uma sociedade da África central. Intitulada *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, a obra tornou-se um clássico da Antropologia da Religião. A partir das análises e do trabalho de campo realizado na referida sociedade, E. E. Evans-Pritchard estabeleceu uma diferença entre bruxaria e magia. Segundo o autor, para os Azande, a bruxaria era uma qualidade intrínseca da pessoa, uma característica física, um ato psíquico, que também era herdado, sendo transmitida por descendência unilinear dos genitores aos seus filhos. A magia, por outro lado, seria constituída pelo conhecimento de certas “drogas maléficas” e pela execução de “ritos mágicos”. (Evans-Pritchard, 2005, p. 33-34). Ademais, para o autor, entre os Azande, a magia era um modo de combater a bruxaria, sendo, nestes casos, considerada socialmente aprovada. (Evans-Pritchard, 2005, p. 186). A magia era constituída por ritos mágicos, de caráter geralmente secretos, que eram realizados a partir de uma sequência lógica intrínseca ao próprio rito, geralmente acompanhada de *encantações verbais*, ou seja, palavras que “obrigavam” certos recursos

materiais utilizados a agir conforme a vontade do solicitante. (Evans-Pritchard, 2005, p. 187-188). A magia seria uma alternativa aos meios empíricos de consecução de uma finalidade, sendo também amplamente utilizada contra poderes místicos. (Evans-Pritchard, 2005, p. 208). Ao final do texto, o autor apresenta dois conceitos relacionados à noção de magia, a saber: *noções místicas*, ou seja, formas de pensamento que atribuem qualidades sobrenaturais (que não podem ser observadas ou deduzidas da observação) aos fenômenos, sociais ou naturais e *comportamento ritual*, que pode ser definido como todo comportamento explicado por noções místicas, ou seja, quando não há relação objetiva entre o ato e o resultado que se pretende provocar. Trata-se de um tipo de comportamento que só se torna inteligível a partir do momento em que conhecemos as *noções místicas* a ele associadas. (Evans-Pritchard, 2005, p. 232-233). Neste sentido, podemos dizer, a partir dos conceitos de E. E. Evans-Pritchard, que a magia é uma *noção mística* que implica o uso de um determinado *comportamento ritual*.

Mais recentemente, o antropólogo Stanley J. Tambiah analisou o conceito de magia em seu artigo intitulado *Form and meaning of magical acts: a point of view*. Para o autor, o rito mágico pode ser definido como uma ação performativa que, em virtude de sua realização, (sob condições específicas) provoca uma mudança do estado da pessoa para a qual o rito foi direcionado, ou seja, provoca uma ação efetiva. A *ação performativa* do rito possui duas características principais, a saber: a *característica locutória*, que é o referencial do rito, portador de informação e a *característica perlocutória*, que é a consequência provocada sobre os participantes do rito. (Tambiah, 2017, p. 467).

Ainda de acordo com Stanley J. Tambiah, a maioria dos ritos mágicos combina palavra e ação. Destarte, o rito consiste em um ato da fala (enunciados, feitiços, orações) e da ação (manipulação dos objetos). (Tambiah, 2017, p. 465). Ademais, na medida em que os ritos mágicos objetivam efetuar uma transferência entre objetos e pessoas, estes são muitas vezes voltados para alcançar resultados práticos, como a cura de uma doença. (Tambiah, 2017, p. 469).

Acreditamos, no entanto, que se faz necessária uma revisão e uma atualização do conceito de magia e seus componentes. Neste debate, nossa primeira atitude foi questionar a tradicional distinção entre magia e religião. Os antropólogos Godfrey e Monica Wilson afirmam, na obra *The analysis of social change*, que a prevalência do dogma cristão nas sociedades ocidentais restringiu o próprio conceito de dogma. A divindade cristã é descrita como sendo invisível e transcendente, e sua “realidade” é deslocada para o “além”. E é, em consequência desta concepção que, frequentemente e

supostamente, todo dogma religioso tem uma referência transcendente. Contudo, os autores discordam dessa concepção do dogma. Para eles, um dogma interpreta as realidades cotidianas, tendo por referência uma realidade parcialmente transcendente, ou uma realidade essencialmente imanente. Para Godfrey e Monica Wilson, esta concepção, que consideram errônea, da natureza do dogma, é responsável pela distinção tradicional entre religião e magia. A magia, para os autores, mesmo quando não demanda qualquer realidade transcendente, é uma parte integrante da religião “primitiva”. (Wilson; Wilson, 1945, p. 72).

Ainda de acordo com Godfrey e Monica Wilson, na maioria das sociedades “primitivas”, alguns dos dogmas predominantes são teístas. Eles referem-se a seres supostamente sobrenaturais (ou seja, transcendentos) - espíritos astrais, deuses e demônios. Outros dogmas comumente encontrados nessas sociedades relacionam-se com o suposto poder da bruxaria - um poder pertencente a certas pessoas, mas que opera no “além” (ou seja, transcendendo) o alcance de sua eficácia. O dogma mágico, por outro lado, não é transcendental. É a própria particularidade material dos eventos que é considerada significativa. A presença de pessoas específicas, de *status* social particular, em um determinado lugar e tempo, juntamente com o uso de palavras e materiais adequados é considerada inerentemente mágica. Tal constatação é dogmática porque se trata de uma afirmativa de caráter e significado intrínseco. Não se trata de uma indução de uma conexão observável de fatos, mas de uma suposição *a priori* sobre a realidade. (Wilson; Wilson, 1945, p. 72-73).

Dogmas teístas e bruxaria, por um lado, e de magia, por outro, não são mutuamente excludentes. O dogma mágico afirma que as características materiais de uma determinada realidade são essenciais para seu caráter intrínseco. Uma doença que é considerada enviada pelos antepassados não é menos concebida magicamente devido a sua referência teística. Ela é concebida magicamente, porque afirma que os ancestrais determinaram diretamente os fatos materiais, assim como o caráter intrínseco do evento. Da mesma forma, uma matança ritual para propiciar os antepassados é concebida magicamente quando suas circunstâncias materiais específicas são consideradas essenciais para o seu sucesso. (Wilson; Wilson, 1945, p. 73).

Por outro lado, Godfrey e Monica Wilson afirmam que o desenvolvimento do conhecimento científico pode ter feito com que a magia tenha caído em desuso. Para eles, um alto grau de controle sobre o ambiente material depende de uma religião relativamente não mágica. E, igualmente, uma religião não-mágica depende de um controle

relativamente grande sobre o ambiente, pois, para os autores, a magia é usada predominantemente quando há pouco controle sobre o ambiente. (Wilson; Wilson, 1945, p. 95).

Acreditamos, no entanto, que a magia é uma parte integrante não apenas da religião “primitiva”, mas de qualquer prática religiosa¹⁰¹, de qualquer época, não havendo, ainda, uma relação excludente com o conhecimento científico. Neste sentido, propomos a seguinte definição de magia: *trata-se de um rito religioso de natureza agonística*¹⁰², *ou seja, praticado num contexto social de conflitos*¹⁰³. Ainda que certos ritos sejam direcionados contra as “forças da natureza” ou contra a ação de “seres sobrenaturais”, sua finalidade é sempre social e objetiva. No caso específico dos ritos mágicos de cura, objetiva-se livrar-se da doença para se inserir plenamente na vida social ou para evitar a mudança de *status* que acontece após a morte, quando o moribundo deixa o mundo dos vivos para ingressar no mundo dos mortos¹⁰⁴.

No que tange aos ritos mágicos, do ponto de vista metodológico, qualquer que seja a sua característica, é recomendável ao pesquisador que identifique o contexto social no qual a magia é empregada: quais os atores sociais envolvidos? Quais seus interesses subjacentes? A que aspecto do imaginário social seu uso está relacionado? Ademais, a

¹⁰¹ Arnold Van Gennep também compreendeu a magia como rito inerente às religiões. Para o autor, o que chamamos de religião pode ser identificado como *teoria*, ou seja, a síntese de uma ideia animista cuja potência é personificada em uma ou várias almas, com uma potência animal ou vegetal (totem), sendo ainda antropomórfica ou amórfica (divindade). Por outro lado, o autor classifica como *magia* as *técnicas* (cerimônias, ritos e cultos) associadas à religião. Como as técnicas são indissociáveis da teoria, o autor faz uso do termo *mágico-religioso* para se referir aos fenômenos socialmente considerados sagrados. (Van Gennep, 2008, p. 28-29).

¹⁰² Outros ritos religiosos de natureza agonística são o sacrifício e as ofertas votivas. Ao descrever os objetivos da prática sacrificial, o antropólogo René Girard afirma que esta prática religiosa tem como objetivo eliminar as desavenças, as rivalidades, os ciúmes, as disputas no interior da comunidade. Para o autor, o sacrifício restaura a harmonia, reforçando a unidade social. (Girard, 1990, p. 6-7). Marcel Mauss destaca que a troca de dádivas entre o homem e a divindade (*sistema de prestações totais*) é um ato fundamental do reconhecimento religioso, no qual o fiel tem a obrigação de ofertar uma dádiva e a divindade tem a obrigação de receber e de retribuir, sob o risco de perder o prestígio, de perder a alma, o direito de encarnar um espírito, de usar um brasão ou um totem. É a *persona*, que é posta em disputa, que se perde no *potlatch*, no sistema das dádivas. (Mauss, 2008, p. 108-109).

¹⁰³ De acordo com Pierre Birnbaum, o *conflito social* pode ser definido como a oposição objetiva de interesses antagônicos. A intensidade dos indivíduos ou grupos que se opõem no contexto desse confronto varia frequentemente, tornando a disputa ainda mais passional sempre que se avilta um sentimento de justiça. O autor adverte, no entanto, que danos graves podem ser causados a um adversário em condições de vingança e não apenas de paixão a partir de técnicas instrumentais, que não requerem a atuação intensa dos indivíduos ou grupos sociais. Por outro lado, o nível do conflito varia muito, sendo algumas relações sociais simultaneamente da ordem da cooperação e do conflito, ao passo que outras relações derivam exclusivamente do confronto. (Birnbaum, 1995, p. 262).

¹⁰⁴ O antropólogo Arnold Van Gennep identificou na morte e nos ritos fúnebres a passagem do indivíduo de uma condição social para outra. Para o autor, a vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade para outra e de uma ocupação para outra ou, poderíamos dizer, de um *status* para outro. (Van Gennep, 2008, p. 15-16).

magia, enquanto um rito religioso, possui componentes característicos, como uma *pessoa requerente*, certas *condições ambientais adequadas*, a recitação de *locuções específicas*, o emprego de *recursos materiais e imateriais particulares* e um *oponente potencial ou objetivo*. Em quase todos os ritos mágico-religiosos esses cinco elementos encontram-se presentes.

Consideramos *pessoa requerente* aquela que realiza o rito mágico ou aquela que solicita sua realização, podendo esta ser uma especialista ou não. Optamos pelo uso deste termo, uma vez que nem sempre o indivíduo que realiza a magia é um mago no sentido estrito da palavra. Certos ritos são ensinados por um mago especialista, mas são executados por outra pessoa. Por outro lado, outros ritos mágicos tornam-se de conhecimento público a tal ponto que a presença de um mago é dispensável.

Por *condições ambientais adequadas* entendemos as situações ideais de tempo e lugar nas quais os ritos devem ser realizados. Certas fases da Lua, horas ideais do dia ou da noite ou determinados dias do ano, muitas vezes tornam-se propícios para a realização de ritos mágicos. Ademais, em muitas ocasiões, os ritos devem ser executados em lugares específicos como um bosque ou floresta, nas margens de um rio ou nas areias próximas ao mar, nos cemitérios, nos templos ou nos santuários. É importante salientar que existem ritos mágicos que não necessitam de uma situação ideal de tempo para serem realizados, mas em geral exigem locais específicos para o seu desenvolvimento. Esse era o caso dos usos mágicos das relíquias em processos de cura na Idade Média.

As *locuções específicas* são os termos e expressões utilizadas pela *pessoa requerente* durante a execução do rito. Além de explicitar os interesses de quem executa o rito, essas locuções têm como objetivo fazer agirem os recursos materiais e imateriais utilizados, garantindo a plenitude máxima de sua eficácia. A depender do contexto social e da composição do rito, essas locuções podem ser classificadas como encantamentos, orações ou preces.

Os *recursos materiais e imateriais particulares* são os elementos constituintes do rito, como placas de bronze, totens, ervas, relíquias, entre outros, e as divindades para as quais é destinado. Determinados elementos materiais possuem propriedades religiosas *a priori*, o que pode tornar o rito menos complexo, como no caso das relíquias das pessoas reputadas santas. Outros recursos materiais necessitam da ação direta do requerente e da execução do rito para adquirirem propriedades religiosas, o que torna a realização do rito geralmente mais complexa. Como *recursos imateriais*, as divindades são, vias de regra, as entidades responsáveis por realizar o desejo da pessoa solicitante. Contudo, é possível

haver ritos mágicos sem que haja a presença de uma entidade sobrenatural antropomórfica, como nos casos em que se espera a ação de luminares celestes como o sol, a lua ou as constelações.

O *oponente potencial* ou *objetivo* é aquele contra o qual o rito é destinado. Esse *oponente* pode ser *objetivo*, quando se trata de uma outra pessoa ou da sociedade como um todo. Esse é o caso, por exemplo, das magias amorosas cujos ritos são utilizados geralmente para solucionar o conflito estabelecido pelo amor não correspondido. Há também os rituais voltados para o ganho de benesses estéticas, como a prática de inserir pedaços de cabelo no caule de determinadas árvores em noites de lua cheia objetivando o crescimento acelerado do mesmo. Nesse caso, o *oponente* é a própria sociedade como um todo, tendo em vista a aceitação social obtida em virtude do proveito estético. O *oponente* é *potencial* quando não se trata imediatamente de uma pessoa ou sociedade, mas de uma doença ou entidade sobrenatural. Assim, nos casos dos ritos mágicos de cura o conflito se estabelece contra um *oponente potencial*, identificado como uma doença.

Entendemos que, para a compreensão do rito mágico, é necessário analisar isoladamente cada um dos seus componentes, afim de identificar o seu valor simbólico. Ademais, acreditamos que o estudo dos ritos mágico-religiosos deve estar associado ao estudo dos imaginários, dos conflitos e das relações de poder, fatores característicos da vida social.

De acordo com Bronislaw Baczko, no artigo intitulado *A imaginação social*, contextos de crise política são mais propícios para a produção dos imaginários sociais. Para o autor, o imaginário social elaborado por uma civilidade *é uma das respostas que ela fornece aos seus conflitos, divisões e violências reais ou potenciais*. (Baczko, 1985, p. 309). A conjuntura do recorte temporal selecionado para esta pesquisa aponta para um cenário de conflitos, em virtude das transformações políticas que estavam em curso, como a formação das instituições da sociedade feudal, a desarticulação do Império Carolíngio e as invasões do século X. A associação entre esses fatores produziu o imaginário social sobre as relíquias na sociedade medieval entre os séculos VIII – IX e X - XI.

Ademais, para Bronislaw Baczko, o imaginário social tem a função de atuar como *mecanismo de autodefesa* da sociedade que o produziu. Quando a sociedade se sente ameaçada (seja por um inimigo externo, seja pela introdução de uma nova forma de organização sociopolítica), ela põe em prática todo o seu dispositivo imaginário a fim de se proteger, numa tentativa de promover a união dos seus integrantes. (Baczko, 1985, p. 310). Entendemos que, por meio dos processos de cura mediante o emprego das relíquias

a sociedade medieval buscava o estabelecimento de um consenso num contexto de disputas políticas agudas.

Por outro lado, é no centro do imaginário social que podemos encontrar a questão da *legitimação do poder*. Segundo Bronislaw Baczko, qualquer sociedade necessita imaginar e criar a legitimidade que atribui ao poder. Além de se impor, o poder deve possuir legitimidade. Todas as instituições sociais participam de um universo simbólico que “as envolve e constituem seu quadro de funcionamento”. Os bens simbólicos que as sociedades produzem não são ilimitados e constituem objeto de conflitos e lutas entre dominantes e dominados. (Baczko, 1985, p. 310).

5.2 Relíquias e ritos mágicos de cura: exercício de experimentação comparada entre o Império Carolíngio e o Reino da França – Séc. VIII – IX / X - XI

Nesta pesquisa, adotaremos a abordagem comparativa proposta por Marcel Detienne na obra *Comparar o incomparável*. A proposta do autor pressupõe a superação da metodologia comparada “tradicional” que impunha a noção de Nação como unidade comparativa privilegiada. Tratava-se sobretudo de uma História Comparada das sociedades europeias cujo paradigma era a comparação entre sociedades vizinhas, contemporâneas e de mesma natureza. A partir dessa perspectiva metodológica tradicional, só se poderia comparar o que era comparável, ou seja, duas ou três nações, próximas no tempo e no espaço, o que era considerado suficiente pelos historiadores. Porém, Marcel Detienne adverte que “o que é nacional, estamos plenamente de acordo, *não se compara*”. (Detienne, 2004, p. 33, grifo do autor).

Todavia, o que seriam então os *comparáveis* nesta abordagem metodológica? Para Marcel Detienne, não são temas, mas *mecanismos de pensamento* observáveis nas articulações entre as sociedades em perspectiva. Esses mecanismos de pensamento correspondem a uma atitude mental (escolher, rejeitar, cultuar, curar, etc.) e tal atitude faz parte de um conjunto de escolhas, numa dada configuração sociocultural. Os comparáveis são essas escolhas. Quando uma sociedade adota uma forma de pensamento, ela realiza uma escolha entre múltiplas outras possibilidades. (Detienne, 2004, p. 58). Ademais, trata-se de um procedimento metodológico relacionado a uma História aberta para o conjunto das sociedades humanas no tempo e no espaço, no lugar de uma História que privilegiava o caráter nacional (político) das suas análises. (Detienne, 2004, p. 64).

O método comparativo proposto por Marcel Detienne não tem como objetivo encontrar ou estabelecer as “leis gerais” que explicariam a variedade de invenções

culturais das sociedades humanas, ou o como e o porquê das variáveis e das constantes. Compara-se para *construir comparáveis*, para analisar microssistemas de pensamento e as escolhas exercidas por sociedades que, na maioria das vezes, não se conhecem entre si. Para o autor, esse comparativismo escapa às críticas dos pesquisadores que julgam “sem utilidade” a atividade comparativista e a História Comparada, cuja alegação é a de que comparar é apenas estabelecer analogias consideradas ingênuas entre objetos que se assemelham. Ademais, não se trata de um estudo sobre transferência cultural ou sobre a formação de uma tipologia ou de uma morfologia das estruturas sociais. O comparativismo defendido por Marcel Detienne convida-nos a colocar em perspectiva os nossos próprios valores, a desenvolver um olhar crítico sobre a nossa própria tradição, para que possamos perceber que esta é uma escolha entre outras possíveis. Trata-se de um *comparativismo experimental* que nos leva a compreender as diversas culturas da mesma forma que elas se compreenderam para depois compreendê-las entre si. Reconhecer as diferenças construídas culturalmente pode nos ajudar a conviver uns com os outros, com todos os outros. (Detienne, 2004, p. 65-67).

Nessa pesquisa, interessa-nos colocar em perspectiva as formas de pensamento da pessoa na Idade Média¹⁰⁵ em relação aos processos de cura mediante o emprego das relíquias das pessoas consideradas santas em temporalidades distintas e em configurações sociopolíticas também relativamente distintas, em busca dos seus significados que consideramos práticas mágicas. Durante muito tempo, determinadas atividades religiosas, como a magia e o sacrifício, foram abordadas pela historiografia ocidental europeia como excentricidades antropológicas praticadas por sociedades consideradas primitivas¹⁰⁶. Estas práticas ritualísticas eram, ainda, utilizadas para desqualificar as culturas não-

¹⁰⁵ O historiador Hilário Franco Júnior analisou as formas de pensamento da pessoa no período medieval. Segundo o autor, no debate historiográfico das últimas décadas o elemento principal foi o imaginário social, ou o sistema social de imagens verbais e visuais. Este sistema, na Idade Média, era o *pensamento analógico*. O pensamento analógico foi o instrumento intelectual predominante na História ocidental até o século XVII, quando o *pensamento lógico* ganhou espaço. O pensamento analógico é aquele baseado em analogias, “que busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos conectados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento”. (Franco Júnior, 2008, p. 1-2).

¹⁰⁶ Sobre o rito sacrificial, por exemplo, a antropóloga Barbara Ehrenreich revela que a repugnância que os pesquisadores hoje sentem pelo rito expiatório de seres humanos impediu que se construíssem investigações objetivas acerca desta temática. Muitas vezes o conquistador europeu atribuía o sacrifício humano às civilidades conquistadas, com o objetivo de desvalorizar a cultura local. A autora lembra que um dos argumentos mais utilizados no século XIX para justificar a escravidão era o de libertar os prisioneiros de um destino pior nas mãos de sua própria sociedade. (Ehrenreich, 2000, p. 67). Stanley J. Tambiah lembra que muitos antropólogos ocidentais entenderam mal a semântica dos ritos mágicos pois os analisaram a partir de sua própria experiência histórica e suas próprias categorias intelectuais - e por sua própria matriz religiosa. Por esse motivo os pesquisadores tendem a projetar a sua experiência como um caráter universal, caracterizando certos procedimentos rituais não-ocidentais como “magia”. (Tambiah, 2018, p. 471).

européias, como a asiática e a africana. A partir do exercício de experimentação comparada aqui proposto podemos perceber que estas fronteiras culturais são muito mais inventadas do que objetivas.

No entanto, antes de analisarmos os componentes dos ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas, acreditamos que é necessária uma breve discussão acerca do conceito de ritual.

5.2.1 O conceito de ritual

O conceito de ritual tem sido um objeto privilegiado para a Antropologia no sentido de promover uma reflexão sobre o caráter simbólico do comportamento das sociedades humanas¹⁰⁷. Segundo Maria Laura Cavalcanti e Emerson Giumbelli, no *Editorial* do volume 29 da *Revista Religião e Sociedade*, a noção de ritual foi formulada e reformulada de diversas formas, acompanhando a origem da Antropologia e apresentando um conjunto de questionamentos para as Ciências Humanas e Sociais. Entre esses questionamentos é possível destacar a relação, no âmbito dos comportamentos classificados como rituais, entre linguagem, pensamento e ação; e a relação entre experiência e eficácia, comunicação, dramatização e expressão, performance e teatralização. Segundo os autores, essa área de pesquisa ampliou-se nos últimos anos, sobretudo, por meio da interdisciplinaridade, com diversas matizes e nuances conceituais, com incremento do conceito de performance, de corporalidade, de narratividade, entre outros. (Cavalcanti; Giumbelli, 2009, p. 9).

Para Mariza Peirano, na obra *Rituais ontem e hoje*, os rituais estão sempre presentes na vida social, independentemente do tempo ou do lugar, ainda que esta afirmação possa ser questionada por muitos, uma vez que há uma tendência em negar tanto a existência quanto a relevância dos rituais nos espaços da vida cotidiana. Considera-se, geralmente, que os rituais são práticas de sociedades do passado, ou, em

¹⁰⁷ Além dos autores citados no texto, podemos encontrar ainda as definições do conceito de ritual nas seguintes obras, a saber: MOORE, S.; MYERHOFF, B. **Secular Ritual**. Amsterdam: Ed. Van Gorcum, 1977; RIVIÈRE, C. **Os ritos profanos**. Petrópolis: Vozes, 1997; A.VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978; LÉVI-STRAUSS, C. **L'homme nu. Mythologiques**. Paris: Plon, 1971; DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulinas, 1989; MAUSS, M.; HUBERT, H. **Sobre o sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005; DOUGLAS, M. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991; TURNER, V. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974; SCHECHNER, R. **Performance Studies: An Introduction**. London: Routledge, 2002. BELL, C. **Ritual theory, ritual practice**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

muitos casos, de sociedades indígenas (ou “primitivas”). Para as sociedades contemporâneas, a tendência é reduzir a sua importância. (Peirano, 2003, p. 10).

Com o objetivo de estabelecer uma definição do conceito, Mariza Peirano parte de uma proposta operativa de ritual, baseada nos seguintes princípios, a saber: em primeiro lugar, deve-se evitar uma classificação absoluta e restrita. A definição do que pode ser identificado como um ritual não pode ser dada *a priori*, ou seja, ela requer uma abordagem etnográfica; em segundo lugar, a autora sugere que não se deve questionar a natureza dos rituais, que podem ser profanos, religiosos, festivos, formais, informais, simples ou complexos; em terceiro lugar, o ritual não deve ser caracterizado pela ausência de um eventual aparato racional ou pela falta de uma relação objetiva entre os meios utilizados e os fins esperados, uma vez que uma sociedade possui um repertório definido (ainda que flexível), compartilhado e público de categorias, classificações, formas e valores específicos. Os aspectos que se encontram no ritual também estão presentes no cotidiano das sociedades em que são realizados, e vice-versa. Mariza Peirano define o ritual como um fenômeno singular, que aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas amplia, esclarece e destaca o que já é comum a um determinado grupo social. (Peirano, 2003, p. 11).

O antropólogo Stanley Tambiah definiu o conceito de ritual no artigo intitulado *A performative approach to ritual*. Para o autor, o ritual é um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica. Um rito é constituído de uma sequência padronizada e ordenada de palavras e ações, cujo conteúdo e organização são dispostos em variados níveis por *formalidade* (convencionalidade), *estereotipia* (rigidez), *condensação* (fusão) e *redundância* (repetição). Stanley Tambiah insiste ainda na definição de ritual como um sistema culturalmente construído de comunicação simbólica, ou seja, seu conteúdo cultural está baseado em construções cosmológicas ou ideológicas específicas. Para o autor, por essa definição, um ritual retrata ainda certas características de forma e padrão e usa certos recursos comunicacionais e semióticos. (Tambiah, 1979, p. 119).

Victor Turner definiu o conceito de ritual na obra *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*. Segundo o autor, um ritual pode ser definido como um comportamento formal prescrito em ocasiões não dominadas pela rotina tecnológica e relacionado à crença em seres ou forças místicas. Para o autor, o símbolo é a menor unidade do ritual, mantendo as suas propriedades específicas. O símbolo também é a unidade final da estrutura de uma prática ritual. Por outro lado, Victor Turner define um

“símbolo” como algo que é considerado um modelo, ou representação, ou memória de algo, seja pela posse de especificidades análogas ou pela associação de acontecimentos ou pensamentos. Os símbolos podem ser objetos, atividades, relacionamentos, eventos, gestos e unidades espaciais em um contexto ritual. (Turner, 2013, p. 21).

Victor Turner acrescenta ainda que, nesse sentido, o símbolo ritual é um fator de ação social, uma “força positiva em um campo de atividade”. O símbolo pode estar associado a interesses, propósitos, objetivos, finalidades e meios humanos, sejam eles explicitamente formulados ou inferidos a partir do comportamento observado. A estrutura e as propriedades de um símbolo são as de uma entidade dinâmica, sobretudo no contexto adequado da ação. A estrutura e as propriedades dos símbolos rituais podem ser deduzidas a partir de três tipos de informações, a saber: a forma externa e suas características observáveis, as interpretações apresentadas pelos especialistas religiosos e cultuadores comuns e os contextos significativos construídos pelos pesquisadores. (Turner, 2013, p. 22).

A antropóloga Martine Segalen também definiu o conceito de ritual, na obra *Ritos y rituales contemporáneos*. Segundo a autora, o rito ou ritual é um conjunto de ações formais e expressivas, portadoras de uma dimensão simbólica. Um ritual também pode ser caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica (realizado em condições ambientais específicas), pelo uso de um conjunto de objetos, por formas específicas de comportamento e linguagem e por sinais emblemáticos, cujo significado codificado constitui um dos bens comuns da sociedade. Essa definição está fundamentada em critérios morfológicos e reafirma a sua dimensão coletiva: o ritual é uma fonte de significado para aqueles que o realizam. Ademais, essa proposta de definição conceitual do rito reconhece que essas manifestações têm um campo específico, que consiste em marcar rupturas e descontinuidades, momentos críticos (mudanças) em momentos individuais e sociais, enfatizando a sua eficácia para o grupo que o realiza. O ritual é um conjunto de ações geradoras de significado, ordena a desordem, dá significado ao acidental e ao incompreensível, oferecendo aos atores sociais os meios para dominar o mal, o tempo e as relações sociais (e, no nosso caso, as doenças). A essência do ritual está na combinação do tempo individual com o tempo coletivo. Definidos em suas propriedades morfológicas e por meio de sua eficácia social, os ritos também são caracterizados por ações simbólicas manifestadas por emblemas tangíveis, materiais e corporais. (Segalen, 2005, p. 30-31).

Martine Segalen lembra ainda que os rituais devem ser considerados como um conjunto de comportamentos individuais ou coletivos relativamente codificados, com um suporte corporal (verbal, gestual, postural), de natureza repetitiva, com um grande valor simbólico para os seus praticantes. Esses comportamentos estão fundamentados em uma adesão mental, da qual a pessoa participante nem sempre tem consciência, a valores relativos a escolhas sociais consideradas importantes e cuja eficácia esperada não corresponde a uma lógica essencialmente empírica que se consumiria na instrumentalidade técnica da relação de causa e efeito. Por fim, para a autora, o ritual é reconhecido por ser o resultado de um processo de aprendizagem, o que implica a continuidade de gerações, faixas etárias ou grupos sociais nos quais ele é praticado. (Segalen, 2005, p. 31). Por meio de seu valor simbólico, o rito pode ser definido como uma linguagem portadora de eficácia, na medida em que atua sobre a realidade social, de onde podemos concluir que não é possível transformar qualquer ato em um rito, uma vez que é necessário estar vinculado a símbolos reconhecidos pela sociedade. (Segalen, 2005, p. 31-32). A partir dessa definição de ritual, acreditamos que os ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas (símbolos reconhecidos pela sociedade medieval) são portadores de eficácia (valor) simbólica a qual buscaremos demonstrar no final desse capítulo.

Após essa breve revisão do conceito de ritual, definimos o seguinte quadro comparativo:

		<i>Rituais mágicos de cura</i>						
		<i>Contexto geral de produção dos Imaginários Sociais</i>	<i>Pessoa Requerente</i>	<i>Condições Ambientais</i>	<i>Locuções Específicas</i>	<i>Recursos materiais e imateriais</i>	<i>Tipos de doenças</i>	<i>Valor simbólico do rito</i>
R e l í q u i a s	<i>Império Carolíngio - Séculos VIII e IX</i>	x	x	x	x	x	x	x
	<i>Reino da França - Séculos X e XI</i>	x	x	x	x	x	x	

Tabela 1: quadro comparativo de temas

Iniciaremos nossas análises a partir do contexto no qual eram produzidos os imaginários sociais acerca dos ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas.

5.2.2 O contexto geral de produção dos imaginários sociais

Como vimos, a produção dos imaginários sociais está associada a uma conjuntura de conflitos sociais. Os ritos mágicos de cura mediante o emprego das relíquias das

peessoas consideradas santas eram realizados em contextos de embates. Os detalhes dos contextos sociais do Império Carolíngio e do Reino da França foram discutidos no capítulo anterior. Porém, entendemos que é necessário ampliarmos a perspectiva das respectivas conjunturas, acrescentado os detalhes presentes na documentação aqui analisada. Respeitando os limites impostos pela produção historiográfica disponível até o momento, partimos do contexto aproximado da redação de cada um dos documentos utilizados neste estudo.

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

Como vimos, no contexto do Império Carolíngio utilizaremos o seguinte *corpus* documental, a saber: a *Vida de S. Bonifácio*, hagiografia escrita pelo clérigo Willibald no século VIII; a *Vida de S. Willibrord*, uma hagiografia escrita por Alcuíno, também no século VIII; a *Vida de S. Leoba*, documento hagiográfico escrito por Rudolf de Fulda, datado do século IX; e a *História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro*, escrita no século IX por Eginhard, estudioso e cortesão franco que atuou também como construtor no Império Carolíngio.

Acerca do contexto do Império Carolíngio no século VIII, consideramos interessante destacar a questão da Cristandade¹⁰⁸. De acordo com Francisco José Silva Gomes, no texto intitulado *Cristandade Medieval - Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI)*, a *conciliação carolíngia* representou uma mudança na Cristandade Medieval ocidental. Neste contexto, o papado rompeu relações com o Império Bizantino e estabeleceu uma política de alianças com os carolíngios, uma nova casa real que assumiu a hegemonia entre os francos no século VIII. Os eclesiásticos próximos a Carlos Magno e o papado recriaram o Império no Ocidente por ocasião da cerimônia de coroação de 800. Os carolíngios, por sua vez, doaram ao papado, na Itália, o *patrimonium Petri*, atribuindo poderes políticos aos bispos de Roma. (Gomes, s/d., p. 20)

A coroação de Carlos Magno em 800 representou a conclusão da ideia de “eleição divina”. Tal rito de sagração acrescentou ao imperador uma nova responsabilidade: a de eleito pela divindade para unificar a Cristandade. No imaginário social da época, o papa Leão III havia apenas oficializado a vontade da divindade. O Império restaurado se colocou à disposição da Igreja e o poder imperial deveria ser exercido a partir de

¹⁰⁸ O termo Cristandade pode ser definido como um sistema único de poder de legitimação da Igreja e do Estado (ou qualquer modalidade de organização política hegemônica) e um sistema de relações entre essas instituições no âmbito da sociedade medieval. (Gomes, s/d, p. 1-2).

princípios morais e religiosas. Houve, assim, o estabelecimento do moralismo carolíngio associado com a tradicional concepção ministerial do Reino. O imperador tinha a obrigação de ser um aliado da Igreja Romana e sua autoridade era universal: defendia os cristãos e os dogmas da religião e ampliava as fronteiras da Cristandade, anexando territórios inimigos ocupados por grupos considerados “infiéis” ou por sociedades classificadas como pagãs. (Gomes, s/d., p. 20-21)

O modelo carolíngio de Cristandade apontava para a questão da sua unidade: *una ecclesia, unum Imperium*. Contudo, na prática política, havia um embate resultante da existência dos dois poderes, em um contexto no qual cada um buscava submeter o outro. Em certas ocasiões eram os imperadores que tutelavam o papado, em outras, acontecia o contrário. Essa situação de tensão e conflitos esteve inserida em várias conjunturas entre os séculos IX e XI. (Gomes, s/d., p. 22). O fim do Império carolíngio, as invasões dos séculos IX e X e a consolidação do sistema feudal, adicionaram aos conflitos entre o papado e o Império um processo de feudalização das instituições eclesiásticas. Os leigos passaram a tutelar as instituições da Igreja, desde o papado, passando pelas paróquias, bispados e abadias. Eram os leigos, aristocratas, que exerciam o poder político de fato. Imperadores germânicos, reis e senhores feudais aproveitavam-se da sua condição de patronos das igrejas para tutelarem e se apropriarem dos seus bens e também para nomearem os seus eleitos para as funções eclesiásticas do clero secular e do clero regular. (Gomes, s/d., p. 23).

O pesquisador Matthew Innes analisou o contexto dos embates das famílias aristocratas no início do século VIII, na obra *State and society in the early Middle Ages: the Middle Rhine Valley, 400–1000*. Segundo o autor, na primeira metade do século VIII, o poder das famílias aristocratas estava assegurado e a unidade política era mantida em função do seu interesse em um contexto político mais amplo na corte. Tal conjuntura não significava necessariamente uma questão de enfraquecimento do poder real. Os aristocratas não governavam as localidades por direito e o poder local continuava a depender da conquista do apoio dos proprietários de terras por meio do sistema de patrocínio baseado na reciprocidade. No século VII, a aristocracia surgiu como uma força integradora das relações políticas, substituindo a infraestrutura administrativa da Antiguidade Tardia. A aristocracia passou a usufruir do controle efetivo da mediação entre o poder real central e as regiões do reino. Entretanto, era por meio da corte e do poder central que os interesses políticos individuais eram realizados. O desenvolvimento mais destacado da política merovíngia tardia foi a expansão gradual do escopo geográfico

do conflito e do contato político. Nas últimas décadas do século VII, os padrões políticos tradicionais que compartimentavam a política merovíngia em três reinos distintos, a partir dos quais as atividades políticas eram mais ou menos autocontidas, estavam em declínio. (Innes, 2000, p. 177-178).

Quando Carlos Martel consolidou o seu poder político, as famílias aristocratas que se opunham aos seus antecessores passaram a apoiá-lo. Essa mudança de tendência era vantajosa, dadas as oportunidades de aliança com famílias influentes e de crescimento econômico por meio da expansão territorial e do favorecimento político. Segundo Matthew Innes, a história da primeira metade do século VIII foi a história da luta da dinastia carolíngia para se estabelecer como o centro político, apesar da presença contínua e da importância simbólica dos reis merovíngios. Cada vez mais, os grupos políticos da aristocracia franca passaram a constituir alianças com diferentes membros da dinastia carolíngia. Não obstante, esse processo foi longo: no contexto da crise interna da família carolíngia que se seguiu à morte de Pepino II, pai de Carlos Martel, ainda havia aqueles que aproveitavam a oportunidade para tentar estabelecer um sistema que os excluísse, mas, com a morte de Carlos Martel, em 741, os proprietários de terras do núcleo do território franco foram persuadidos e forçados a aderir ao sistema político no qual o poder carolíngio estava estabelecido. (Innes, 2000, p. 178-179).

As relações que Carlos Martel estabeleceu com alguns aristocratas eram essencialmente alianças horizontais mutuamente benéficas. Nas décadas intermediárias do século VIII, alguns aristocratas tinham um pouco mais de liberdade para agir e seus interesses estavam alinhados aos dos carolíngios. A partir de meados do século VIII, a aquisição carolíngia de direitos sobre as terras da região permitiu que eles utilizassem essas redes de forma ainda mais eficaz. Sob o comando de Pepino, o Breve, e Carlos Magno, a aliança com os líderes locais foi consolidada por meio da posse de terras. Embora os governantes locais pudessem apresentar suas posições em termos de cargos, há poucas evidências do interesse real na criação e manipulação do comando local antes do reinado de Carlos Magno. Até então, havia uma série de aristocratas das elites regionais ligados ao governo central. Foram Carlos Magno e Luís, o Piedoso, que transformaram a organização política piramidal em um sistema baseado em uma hierarquia articulada, que o governo real buscou controlar. (Innes, 2000, p. 179-180).

Sobre o século IX, a narrativa historiográfica é contada, geralmente, da seguinte forma, a saber: a aristocracia estabeleceu-se como proprietária incontestável dos territórios do reino e desarticulou a estabilidade política conquistada por Carlos Magno.

Entretanto, o sistema político carolíngio baseava-se em uma relação simbiótica entre as ambições da realeza e da aristocracia, o que torna a análise desse contexto mais desafiadora. Para Matthew Innes, não é possível interpretar o conflito político do século IX como o resultado de um confronto inevitável e direto entre as ambições centralizadoras dos imperadores e os interesses locais da aristocracia. No entanto, segundo o autor, essa abordagem historiográfica encontra-se bastante difundida, tornando complexa a tarefa de se estabelecer a sua revisão. A persistência dessa interpretação é o resultado da sua utilidade para explicar determinadas mudanças de longa duração. O autor adverte ainda que os fundamentos probatórios dessa interpretação historiográfica tradicional não são sustentáveis. A ideia comum acerca da crescente solidez do poder aristocrático nas localidades do Império não se baseia na demonstração empírica de qualquer mudança das conjunturas locais, mas em relatos narrativos dos problemas enfrentados pelos imperadores ou de estudos sobre os títulos da aristocracia. Para Matthew Innes, uma compreensão mais ampla do século IX só pode ser alcançada após uma análise pormenorizada das evidências presentes na documentação produzida nas localidades do Império Carolíngio. A partir de então, seria possível estabelecer uma relação entre a mudança dos poderes locais e os problemas políticos enfrentados pelos monarcas. (Innes, 2000, p. 195).

Ainda de acordo com Matthew Innes, é preciso questionar outra abordagem historiográfica comum acerca da inter-relação entre os poderes locais e o poder central nos últimos anos do Império Carolíngio. Segundo o autor, é comum abordar a história política do século IX como um período “trágico” para o qual se procura apontar a “falha” no sistema carolíngio que poderia justificar os acontecimentos posteriores, ou seja, a “causa secreta” do “declínio” e “queda” do Império. A divisão política interna é geralmente utilizada como o indício do fracasso político imperial, mas o autor questiona essa interpretação. Para Matthew Innes, é incorreto descrever o século IX como um período de divisão política em contraste com um período anterior caracterizado pela unidade. A caracterização do “Império unido” de Carlos Magno e Luís, o Piedoso, consistia, de fato, em uma aglomeração de unidades políticas regionais, os *regna*, a maioria das quais pré-existente à dinastia carolíngia. Sob Carlos Magno, Luís, o Piedoso, e seus sucessores, a proliferação de reinados foi um recurso utilizado para consolidar o poder de suas famílias e de fornecer um governo eficaz para os *regna* distantes. Ademais, nem Carlos Magno nem Luís, o Piedoso, jamais procuraram transmitir o poder imperial para um único herdeiro. A divisão política não era um sinal de fraqueza do poder real,

mas um meio de mantê-lo sob o controle da dinastia carolíngia. Pelo contrário, a divisão pacífica e acordada pode ser interpretada como um símbolo da força real. Para o autor, nem Carlos Magno nem Luís, o Piedoso, ficaram satisfeitos com as divisões que foram promulgadas, nem com o processo pelo qual elas foram alcançadas. Contudo, havia uma percepção compartilhada por eles, de que a divisão política não alteraria o fato de que o Império continuava unido por laços dinásticos, aristocráticos e eclesiásticos. São esses laços sociais contínuos que tornam desafiadora a compreensão das relações políticas do século IX. O que se pôde observar, no século IX, foi o surgimento de um novo padrão de segmentação em um Império ampliado. E foi na negociação desse novo padrão, e não no fato de seu surgimento, que pudemos identificar a mudança no equilíbrio do poder político. (Innes, 2000, p. 195-196).

O historiador Rutger Kramer analisou o reinado de Luís, o piedoso, no século IX, na obra intitulada *Rethinking Authority in the Carolingian Empire: Ideals and Expectations during the Reign of Louis the Pious (813-828)*. Para o autor, o Império o qual Luís, o Piedoso, herdou era diferente do reino legado a Carlos Magno e a seu irmão Carlomano, em 768, após a morte de Pepino, o Breve, pelo fato de haver aumentado sua extensão territorial devido às campanhas militares realizadas em todas as suas fronteiras. Esse aumento em escala fez com que a família governante empregasse diversos métodos para afirmar sua autoridade sobre os reinos particulares. Eles transformaram sua corte em um ponto central para a aristocracia e fizeram de tudo para consolidar o controle político de diferentes regiões do Império. Além das ações militares, a dinastia governante também incentivou as atividades missionárias e promoveu melhorias educacionais e reformas eclesiásticas que foram classificadas como o *Renascimento Carolíngio*. Essas reformas melhoraram a condição da corte carolíngia, em torno da qual os reinos francos se uniram. (Kramer, 2019, p. 32)

Rutger Kramer afirma ainda que a ascensão de Luís, o Piedoso, ao trono imperial em 814 foi inesperada, mas suas experiências como rei da Aquitânia o haviam preparado para sua nova função. O novo imperador implementou medidas que objetivavam otimizar ainda mais a gestão da corte, da Igreja e do Império que havia herdado. Essas medidas moldaram a imagem de Luís, o Piedoso, nos séculos seguintes e permaneceram vinculadas ao seu nome e às reformas religiosas que caracterizaram os primeiros anos de seu reinado. Essas reformas estavam orientadas pelas perspectivas cristãs. Do ponto de vista imperial, era parte integrante do que significava ser governante a responsabilidade por seus súditos nesta vida e também na vida além-túmulo. Assim, o governo de Luís, o

Piedoso, estava na interseção entre *imperium* (Império) e *ecclesia* (Igreja), cabendo a ele equilibrar os poderes e deveres inerentes à sua nova condição. (Kramer, 2019, p. 37).

João Cerineu Leite de Carvalho e Paulo André Leira Parente acrescentam, na aula 14, intitulada *O Império Carolíngio: relações entre poderes espirituais e temporais (séculos VIII-X)*, da obra *História Medieval, Vol. 2*, que Luís, o Piedoso, após assumir o trono imperial, buscou solucionar a questão da sua sucessão e equilibrar os princípios da divisão hereditária com a unidade inerente à ideia de Império. O novo imperador dividiu o território entre seus três filhos, concedendo preeminência imperial ao mais velho, Lotário. Contudo, tal medida não foi suficiente e os confrontos gerados pela disputa pelo poder tiraram de Luís, o Piedoso, todas as condições de evitar o crescimento político da Igreja e de garantir a integridade do Império Carolíngio, o que ficou demonstrado quando, após sua morte em 840, o território imperial foi oficialmente partilhado entre seus três herdeiros vivos em um tratado assinado em Verdun. (Carvalho; Parente, 2010, p. 117).

Para Jérôme Baschet, na obra *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*, o Tratado de Verdun, ratificado no século IX, é um documento importante e também um esboço do futuro reino da França, ainda que não tenham cessado as crescentes desavenças no interior da dinastia carolíngia. Neste período, a este contexto interno conflituoso é preciso acrescentar as invasões normandas que ameaçavam as fronteiras orientais do Império, cujas províncias mais afastadas eram cada vez menos controladas pelo governo central. O poder imperial já não conseguia manter a fidelidade dos condes e de outros integrantes da aristocracia encarregados de proteger as unidades territoriais, mesmo com a promessa da manutenção dos benefícios e da garantia da sua hereditariedade. Nenhuma medida política ou administrativa funcionava e a tendência à fragmentação política parecia inevitável, num contexto de conflitos cada vez mais intensos. Na segunda metade do século IX os condes passaram a erigir suas próprias torres e castelos, mesmo com as proibições imperiais, lançando as bases de um poder político cada vez mais autônomo. Na penúltima década do século IX, com a morte de Luís, o Gordo, os reis carolíngios perderam definitivamente a sua importância. (Baschet, 2006, p. 77).

Para João Cerineu Leite de Carvalho e Paulo André Leira Parente, em obra já citada, a subordinação pessoal juramentada que unia os aristocratas ao imperador ou aos reis, contribuiu para que os vassalos estabelecessem, com seus subordinados, relações similares, igualmente fundamentadas na vassalagem e na concessão de territórios em troca de apoio militar e de fidelidade. As invasões do século IX aceleraram tal processo,

tornando os mais vulneráveis cada vez mais dependentes da proteção dos aristocratas mais próximos, uma vez que o governo real central se mostrava incapaz de fazê-lo. Dessa forma, a desarticulação da estrutura administrativa imperial carolíngia permitiu que os aristocratas locais, cujo poder se relacionava com a autoridade que exerciam sobre as pessoas sob sua proteção, se estabelecessem de forma jurídica, como centros de poder, num contexto de fragmentação da autoridade política na Cristandade. (Carvalho; Parente, 2010, p. 120).

b) Reino da França – Séc. X e XI

No contexto do Reino da França, selecionamos o seguinte *corpus* documental, a saber: a *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, escrito por Letaldo de Micy no século X, por ocasião da organização do Concílio de Charroux em 989; o *Historiarum Libri Quinque*, de Radulphus Glaber que, embora escrito ao longo de vários anos também descreve acontecimentos no contexto do Concílio de Charroux, além de apontar para o imaginário acerca da eclosão de medos milenares durante os anos de transição entre os séculos X e XI, com suas descrições de presságios divinos, fomes e pânico generalizado; a hagiografia intitulada *Vida de S. Gregório Nicopolitano*, escrita por um autor Anônimo no século XI; e o *Milagre de São Maximino de Micy*, documento escrito no século XI por um monge anônimo, que narra o processo de cura de Henrique da França por intermédio do uso mágico-religioso das relíquias.

No capítulo anterior, destacamos o processo de formação e as características da composição social do Reino da França. A seguir debruçar-nos-emos sobre o contexto específico apontado pela documentação, iniciando pelo Concílio de Charroux no século X. A realização do concílio de Charroux insere-se em um movimento político mais amplo, denominado “a Paz de Deus”. De acordo com Jean Flori, no artigo intitulado *L'Église et la Guerre Sainte: de la “Paix de Dieu” à la “Croisade”*, originadas na Aquitânia no final do século X, as instituições de paz desenvolveram-se no sul da França na primeira metade do século, antes de se espalharem por todo o reino e além, até a Normandia e a Germânia, onde foram adotadas pelos príncipes para estabelecer ou fortalecer sua autoridade, transformando a “Paz de Deus” na “Paz do Príncipe”. (Flori, 1992, p. 455).

O contexto político do século X e as circunstâncias que regeram a reunião dos primeiros concílios de paz demonstram que essas não eram as principais preocupações dos eclesiásticos e, principalmente, dos bispos da Aquitânia, que assumiram a liderança desse movimento. Os primeiros concílios de paz, como o de Le Puy em 975, o de

Charroux em 989, o de Narbonne em 990, o de Le Puy II em 990, o de Limoges em 994 e o de Poitiers em 1011, reuniram-se em um contexto de agitação social e medo. No final do século X, parte da Europa ocidental foi atingida por tempestades incomuns, incêndios, inundações e várias epidemias, incluindo a doença do fogo¹⁰⁹. A ordem social também foi agitada devido ao enfraquecimento do poder real e ao surgimento de poderes locais, o que levou a uma tendência geral de banditismo por parte dos cavaleiros, que saqueavam e devastavam quase todos os lugares. No imaginário social da época, a ordem universal parecia ter sido rompida e precisava ser restabelecida. Os distúrbios climáticos eram interpretados como sinais das consequências dos desvios humanos em relação às prescrições religiosas. E, nesse contexto, as pessoas também precisavam ser libertadas do seu “impulso violento”. (Flori, 1992, p. 455).

Jean Flori questiona ainda quais seriam os alvos desse “impulso violento”. Segundo o autor, o alvo era principalmente a Igreja, ou melhor, as igrejas. Bispos eram sequestrados em troca de resgate; monges e clérigos que viajavam desarmados eram roubados; mosteiros e igrejas eram saqueados. Para compensar a ausência de um poder central e evitar que esses crimes continuassem, os senhores locais recorriam às milícias armadas, escudeiros e potentados locais, considerados os fundamentos necessários da manutenção da nova ordem social. Todavia, essa situação era complexa porque, na maioria das situações, eram exatamente essas milícias que praticavam a violência, com ou sem a anuência dos seus senhores. Por outro lado, o medo de represálias e da vingança funcionava como um impedimento para atos violentos, mas tal condição protegia apenas aqueles que eram capazes de exercê-lo, ou seja, exatamente os membros dos grupos aristocráticos que tinham essas milícias à sua disposição. Por outro lado, os desarmados, e principalmente os eclesiásticos, nem sempre desfrutavam dessa proteção. Tampouco os pobres (camponeses livres e, sobretudo, os trabalhadores das propriedades eclesiásticas), ou seja, aqueles que não estavam protegidos por laços de dependência pessoal com os *potentes*. (Flori, 1992, p. 455-456).

O pesquisador Thomas Gergen acrescenta, no artigo *Paix de Dieu, protection des Pèlerins et le Pèlerinage Punitif: des Vraies Sanctions Ou Même une Protection des Criminels?*, que a Paz de Deus foi uma instituição medieval polissêmica. Com origem na

¹⁰⁹ Tratava-se de uma doença na qual se produzia uma queimação e um calor característicos que se espalhavam pelo corpo, produzindo um efeito descrito como o de queimaduras causadas por combustão. Entre os nomes mais comuns para essa doença na Idade Média estavam: *ignis sacer*, *ardientibus*, “mal dos ardentes”, “mal do fogo”, “fogo de S. Marçal”, “fogo selvagem”, “fogo infernal” e “fogo de S. Antão ou de S. Antônio”. (Parra, 2016, p. 327-328)

Aquitânia, espalhou-se também pela Península Ibérica a partir do século XI. O objetivo do movimento *Pax et Treuga Dei* era restaurar a ordem de paz, protegendo certos grupos de pessoas consideradas desfavorecidas, ou seja, os desarmados. A Paz de Deus foi uma instituição estabelecida pela Igreja, com o objetivo principal de restringir a vingança e as guerras privadas. Foi decretada pela primeira vez no Concílio de Charroux, em 989, e protegia clérigos, mulheres, crianças, comerciantes e peregrinos contra as guerras privadas. (Gergen, 2015, p. 165-166).

No entanto, o historiador Dominique Barthélemy adverte, no artigo *Paix de dieu et communes dans le royaume capétien, de l'an mil à Louis VI*, que os anátemas do Concílio de Charroux em 989 contra os violadores de igrejas, os agressores de clérigos e mulheres e os autores de roubos, impressionam os historiadores contemporâneos, que encontram neles os limites impostos às guerras privadas, no contexto da violência e da desordem feudal. No entanto, nenhuma dessas proibições era nova, e o interesse do Código de Charroux estava no fato de se estabelecer um conjunto de medidas simplificadas, adaptadas à guerra feudal, como era praticada na Aquitânia e na França desde o final do século IX. Mas sua importância, segundo o autor, reside nos arranjos institucionais que acompanharam essa série de medidas: os bispos da Aquitânia, depois da Borgonha e da França, obrigaram os nobres de sua diocese a prestarem um juramento de respeitar essas proibições por cinco anos, com possibilidade de renovação, a responder por elas duas vezes por ano e a pressionar uns aos outros para garantir que elas fossem cumpridas. Essa teria sido a novidade dos “pactos de paz e justiça” do ano 1000 e do século XI como um todo. (Barthélemy, 2014, p. 210-211).

Dominique Barthélemy lembra ainda que identificar essas medidas é um processo desafiador, uma vez que se trata de uma documentação dispersa e fragmentária. Os artigos do pacto de paz impostos pelos bispos e juramentado pelos cavaleiros são apresentados mais detalhadamente do que o objetivo pretendido pela própria instituição da paz. Por outro lado, grande parte dessa documentação também consiste em menções ou relatos de milagres ocorridos nos Concílios de fundação e refundação, o que estabelece um imaginário social acerca do plano sobrenatural e oferece ao historiador a impressão de que se tratava de um movimento espontâneo, com a expectativa de um milagre. Os sermões escritos por Ademar de Chabannes¹¹⁰ e as histórias narradas por Radulphus Glaber¹¹¹ apresentam o tema fundamental do imaginário social da época: a instituição da

¹¹⁰ *Crônica*, escrita em 1031 (Barros, p. 137).

¹¹¹ *Historiarum Libri Quinque*, escrito entre 1031 e 1042 (Barros, p. 136).

paz era necessária para apaziguar a “ira de Deus”, que estava atingindo os cristãos com pragas, fome e epidemias, para fazê-los concordar com “Sua lei”, tal qual o antigo Israel. (Barthélemy, 2014, p. 211).

Outro contexto específico da nossa documentação é aquele referente ao Reino da França no século XI. O pesquisador Richard Landes analisou a conjuntura da França neste século, no artigo intitulado *La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques*. Segundo o autor, de todos os acontecimentos que marcam o início do século XI como um importante ponto de virada na história do Ocidente, o mais destacado foi o aparecimento dos movimentos considerados heréticos¹¹² que se espalharam em uma área que se estendia do norte da Itália a Flandres, da Borgonha à Aquitânia. Com exceção de alguns pseudo-messias, na Alta Idade Média aconteceram poucos exemplos de movimentos religiosos entre os leigos que preocuparam a Igreja. Por outro lado, na primeira metade do século XI, há grande registro documental de movimentos religiosos heterodoxos. Em 1022, os eclesiásticos sentiram-se ameaçados por esse movimento e ordenaram a execução, na fogueira, de quatorze pessoas consideradas hereges em Orléans¹¹³. Essa foi a primeira vez que pessoas consideradas hereges foram executadas no Ocidente. (Landes, 1991, p. 573-574).

Os autores Ana Echevarría Arsuaga e José Manuel Rodríguez acrescentam, na obra *Atlas Histórico de La Edad Media*, que no fim do século XI se celebrou o concílio de Puy, que também esteve inserido no contexto do movimento mais amplo da Paz de Deus. Para os autores, este movimento interessava à dinastia capetíngia que objetivava conter o poder político dos senhores locais. A casa real francesa durante todo o século XI (Henrique I e Felipe I) manteve um controle efetivo sobre seus domínios régios, ainda que alguns grandes proprietários do reino tenham estendido e ampliado seu poder de forma considerável. Desde o final da segunda metade do século XI, os duques da Normandia foram também reis da Inglaterra, o que levou, no século XII, a ambas as casas reais, Anjou-Plantagenetas e capetíngios a disputarem o controle efetivo das terras do

¹¹² José D’Assunção Barros afirma que o termo heresia, era considerado, originalmente, como divergências internas do Cristianismo em oposição a um pensamento eclesiástico que se tornara predominante ou “ortodoxo”. Segundo o autor, as heresias do século XI tiveram um caráter de ações “individuais”, diferentemente dos movimentos heréticos coletivos dos séculos seguintes. (Barros, 2008, p. 126 e 136).

¹¹³ Esta teria sido a primeira ocasião em que a Inquisição foi acionada pela Igreja. A ação foi dirigida contra um grupo de clérigos que discordava da maneira pela qual a igreja utilizava os seus recursos para manutenção do luxo, e também a forma como a instituição adquiria riqueza, recorrendo a um processo de exploração da crença das pessoas, independentemente da sua condição social. Os clérigos, após serem identificados e detidos, foram torturados e depois executados na fogueira. (Santos; Silva; Silva, 2014, p. 227).

Reino da França, o que desencadeou, posteriormente, a Guerra dos Cem Anos. (Arsuaga; Rodríguez, 2003, p. 202).

Entendemos, portanto, que tais contextos são propícios para a produção dos imaginários sociais, sobretudo aqueles relacionados aos ritos mágico-religiosos de cura mediante o emprego das relíquias das pessoas consideradas santas. A seguir, passaremos à análise da condição da *pessoa requerente* nestes ritos.

5.2.3 A *pessoa requerente*: o doente

As *pessoas requerentes*, no caso dos ritos de cura, eram, geralmente, os próprios convalescentes, que poderiam ou não estar acompanhados por outras pessoas, conforme descrito na documentação. No terceiro capítulo dessa tese, buscamos compreender, a partir de um debate historiográfico, os aspectos gerais acerca da interpretação medieval sobre o corpo doente. Neste capítulo, debruçar-nos-emos sobre as especificidades dos doentes apresentados no nosso *corpus* documental. Seleccionamos a seguir, os trechos nos quais as *pessoas requerentes* são identificadas.

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

No contexto do Império Carolíngio, Eginhard aponta quem eram os *requerentes* nos ritos de cura, fazendo referência aos “enfermos” e a um certo “jovem”:

Os enfermos eram trazidos de todos os lugares, e aqueles que sofriam de diversas desordens eram postos pelos seus familiares e amigos ao lado das paredes do oratório. [...] de repente **um certo jovem, aflito com uma dor nos rins** e por isso curvado e coxeando em muletas, partiu-se do meio da multidão que ali estava de pé, e, desejando curvar-se em adoração, caiu de joelhos. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. III-IV, grifos nossos).

Na descrição da vida de Bonifácio, o monge Willibald também caracterizou parte do grupo social que se dirigia até o santuário em busca de cura: “**Alguns que estavam às portas da morte** e praticamente sem vida, privados de tudo, exceto seu último suspiro, foram restaurados a uma saúde vigorosa”. (Willibald, A vida de São Bonifácio, 8, grifo nosso).

Rudolf de Fulda revelou que um certo homem teria ido da Espanha até o santuário de Leoba em busca da cura:

Havia **outro homem da Espanha**, que por seus pecados estava tão aflito que se torceu de forma horrível em todos os seus membros. Segundo seu próprio relato, ele contraiu esta enfermidade através do banho no rio Ebro. (Rudolf de Fulda, Vida de St. Leoba, grifo nosso)

Por fim, Alcuíno, na hagiografia de Willibrord, afirma que a pessoa doente estava acompanhada de outras pessoas, uma vez que sua condição não permitia o deslocamento por conta própria:

Do mesmo modo, **um jovem afligido pela doença foi levado por seus amigos** ao corpo do prelado abençoado. Ele tremia em cada membro e era totalmente incapaz de levantar a cabeça, que roncava e torcia desta maneira e que, como se não tivesse sido fixada em seu pescoço. (Alcuíno, *A vida de S. Willibrord*, grifo nosso).

b) Reino da França – Séc. X e XI

No contexto do Reino da França, Letaldo de Micy, ao descrever a transladação das relíquias de S. Juniano, revela que pessoas com febre eram curadas: “Daquele tempo para cá, **quem sofre de febre** e vai até lá, volta ao seu estado de saúde através da invocação do nome de Cristo e da intercessão do mesmo pai Juniano”. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 3, grifo nosso).

O autor anônimo da Vida de Gregório Nicopolitano, por sua vez, tece uma descrição generalizada das pessoas curadas: “Quando **pessoas doentes** o visitavam, retornavam da igreja curados de qualquer doença que os havia atingido por mérito do santo homem”. (Anônimo, *Vita s. Gregorii Nicopolitani*, 9, grifo nosso).

O monge não identificado de Micy, que escreveu uma narrativa acerca dos milagres realizados por S. Maximino de Micy, identificou a pessoa requerente como Henrique I, da França:

Da mesma maneira, **Henrique** estava de pé no santuário quando foi curado, como se estivesse indo para o arbusto, e seus pés foram descalçados, embora mais por resultado das ações, do que palavras. (Um Monge de Micy [anônimo], o Milagre de São Maximino de Micy, grifo nosso).

Robert-Henri Bautier descreveu a origem genealógica de Henrique, até se tornar rei da França, no fim da primeira metade do século XI, no texto *Anne de Kiev, reine de France, et la politique royale au XIe siècle: étude critique de la documentation*. Segundo o autor, desde meados do século X, os Robertianos haviam conquistado o controle do Ducado da Borgonha. Hugo, o Grande, pai de Hugo Capeto, tomou posse daquele território em 938 e dois de seus filhos o sucederam, primeiro Eudes e depois Henrique. Quando Henrique morreu em 1002, o controle político do ducado foi questionado, sendo reivindicado por Otão-Guilherme, que já era conde da Borgonha e, como tal, vassalo do rei daquela região. Roberto, o Piedoso, não aceitou a reivindicação, o que levou a uma guerra que durou cerca de doze anos, período após o qual o ducado foi reconquistado. Após pacificar o território, Roberto, o Piedoso, entregou o seu controle ao seu filho,

Henrique, que se tornaria rei futuramente. Henrique I governou o ducado por dezesseis anos, até sua ascensão ao trono da França em 1031. (Bautier, 1985, p. 542).

Radulphus Glaber, ao descrever os temores milenaristas do início do século X, também foi generalista na identificação das pessoas requerentes, afirmando apenas que “**muitas pessoas doentes** eram curadas nesses encontros de homens santos”. (Radulphus Glaber, *Historiarum Libri Quinque*, 4, V, 14-16, grifo nosso).

Ao analisarmos o nosso *corpus* documental, entendemos que é necessário identificar as características e o *locus* da pessoa doente na Idade Média, a sua relação com a doença e como essa questão influenciava no grau de pertencimento àquela sociedade.

A pesquisadora Maribel Morente Parra analisou o *status* social da pessoa doente na Idade Média em sua tese intitulada *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*. Segundo a pesquisadora, o ato de adoecer adquiriu significados na sociedade ocidental durante a Baixa Idade Média que transcendiam seus efeitos físicos, psicológicos e que condicionavam os sistemas utilizados para alcançar a cura. A doença, além de ser o resultado de uma alteração no equilíbrio humoral do corpo, era considerada também um acidente no cotidiano das pessoas, que afetava o curso das suas vidas, dependendo do tipo de patologia e suas consequências, e da situação social e econômica da pessoa doente. Ser uma pessoa saudável ou doente significava socialmente a passagem de ser produtivo e autossuficiente para uma condição de dependência dos outros, o que também tornava a doença um problema social. A pessoa doente tornava-se pública, não apenas porque parte da sua solução, ou seja, a cura, estava localizada nessa esfera, mas também por causa de todos os níveis de significado simbólico que a doença tinha na sociedade medieval. (Parra, 2016, p. 24)

A estrutura hierárquica da sociedade medieval impunha a cada grupo social o cumprimento de uma função que, em princípio, contribuía para equilibrar a sua estrutura a qual, segundo Maribel Morente Parra, era mais ideológica do que prática. Para a autora, era necessário pertencer a um grupo social e de cada um desses grupos se esperava uma função específica, o que conferia uma identidade às pessoas e que se manifestava por meio de uma série de comportamentos e signos externos que as identificavam e as diferenciavam dos demais integrantes daquela sociedade. A perda da capacidade econômica também significava a privação do *status* social da pessoa. A riqueza não cumpria apenas uma função econômica, mas também era uma garantia de prestígio. Essa era a situação das pessoas que faziam parte das aristocracias. Contudo, a condição das pessoas que dependiam do seu trabalho para obter o alimento diário de que necessitavam

era diferente. Para estas pessoas, a perda da saúde significava a privação do seu sustento, pelo menos enquanto durasse a doença, período durante o qual, muitas vezes, eram obrigadas a sobreviver de esmolas e da caridade alheia. (Parra, 2016, p. 24-25)

Para Maribel Morente Parra, ainda que, em princípio, a doença fosse fisicamente semelhante para todos, na prática nem todos sofriam com seus sintomas da mesma forma, sobretudo em termos das suas consequências. No imaginário medieval, o conceito de doença trazia consigo, de forma implícita, um julgamento moral e até certo ponto estético, que impunha uma hierarquia social, não apenas nas formas de adoecer, mas também nas formas de representar a doença. Para a autora, tal situação estava relacionada aos significados atribuídos ao ato de adoecer e à modalidade de enfermidade sofrida, o que se refletia na representação dos diferentes tipos de doentes e nos contextos em que estavam inseridos. A “diferenciação social” da doença aponta para uma forma de repercussão relacionada ao *status* social da pessoa, e não apenas para a maneira de sofrer tal doença. A nosologia, influenciada pela dimensão socioeconômica, condicionava, em muitos casos, a maneira de adoecer e viver a doença. (Parra, 2016, p. 25)

Ao longo da Idade Média, os conceitos de doente e pobre eram quase sinônimos, sobretudo em sua relação com as formas de tratamento. O número de necessitados e pobres aumentava em situações de crise alimentar, guerras ou epidemias, de modo que se produzia um desequilíbrio socioeconômico, afetando principalmente a população com maior carência de recursos, o que se tornava um desafio para o controle das autoridades. Nos séculos finais da Idade Média, essa taxa aumentou, sobretudo nas cidades europeias, onde a escassez de territórios causou uma superpopulação que motivou a disseminação de doenças e revoltas, colocando em risco o equilíbrio socioeconômico. Por isso, a fundação de um número maior de instituições hospitalares foi um elemento de estabilidade social, pois oferecia uma solução para os problemas diários dos doentes e, ao mesmo tempo, atuava como um centro de controle político. (Parra, 2016, p. 27)

Maribel Morente Parra destaca, no entanto, que havia um grupo que, embora não fosse “útil” à comunidade do ponto de vista socioeconômico, tinha uma outra utilidade. Era o caso dos paralisados, dos cegos, dos coxos e de outros doentes, para os quais se acreditava que a divindade havia estabelecido uma missão: graças a eles, os aristocratas podiam redimir-se dos seus pecados por meio das esmolas que lhes ofereciam. Dessa forma, a divindade garantia que os doentes estivessem a serviço da aristocracia e sujeitos à sua caridade. Apesar da situação considerada deplorável desse grupo, a sociedade medieval encontrou para eles uma “utilidade”. Por um lado, a todos os doentes foi

confiada a tarefa da oração pelo perdão dos próprios pecados e também os de toda a comunidade e, por outro, estabeleceu-lhes uma lista de ocupações possíveis: os cegos poderiam fazer trabalhos manuais, os manetas poderiam levar e trazer recados, carregar pacotes no pescoço ou trabalhar com os pés, os coxos poderiam ser professores de crianças, poderiam escrever ou serem vendedores, até mesmo os leprosos poderiam fazer o trabalho dos outros, embora com a obrigação de se manterem longe das pessoas saudáveis. (Parra, 2016, p. 28)

Maribel Morente Parra encerra afirmando que, por trás dessas ações, havia a intenção de integrar a população doente ao sistema produtivo social, adaptando suas deficiências ou doenças a um tipo específico de atividade. De qualquer forma, a sociedade medieval controlava ou expulsava os pobres, que, por sua vez, cobravam pelo seu lugar na sociedade e, acima de tudo, pelo seu direito à alimentação. As representações das pessoas pobres e doentes mendigando o próprio alimento diante das igrejas, diante das pessoas consideradas santas, diante dos reis não eram apenas aspectos da misericórdia que incentivava a prática da caridade, mas revelavam também os anseios dos excluídos, em uma realidade que foi manipulada em benefício daqueles que exerciam a caridade e não daqueles que precisavam dela. (Parra, 2016, p. 28-29)

Em suma, podemos dizer que a pessoa doente, em conflito com a sua enfermidade e, portanto, apartada do pleno convívio social, buscava a solução nos ritos mágico-religiosos mediante o emprego das relíquias das pessoas consideradas santas, com o objetivo de reintegrar-se àquela sociedade e, conseqüente, de cumprir com alguma função social.

5.2.4 – As condições ambientais adequadas: os santuários

As condições ambientais dos ritos de cura envolviam especificamente o *locus* no qual eram praticados. A maioria dos ritos mágico-religiosos, em geral, realizam-se em locais específicos, portadores de um valor simbólico e religioso atribuído pela cultura. No caso da Idade Média, esses locais eram os *santuários*.

De acordo com Michel Lauwers no artigo intitulado “*Sanctuaires*”, *liturgie et rayonnement du sacré dans le bassin occidental de la Méditerranée au Moyen Âge*, é necessário nos afastarmos de nossas tradições linguísticas e de nossas representações contemporâneas para compreendermos a noção de “santuário”, presente em textos da Idade Média. *Sanctuarium* não era a palavra mais comum usada para designar uma construção eclesiástica ou um local de peregrinação. Ademais, é um termo que não faz

parte do vocabulário antigo do campo semântico de “construções sagradas” que foi transformado e transmitido à sociedade medieval por Isidoro de Sevilha¹¹⁴, como por exemplo, os termos *templum*, *oratorium*, basílica ou ainda *ecclesia*. (Lauwers, 2010, p. 359).

A maioria dos usos do final da Antiguidade ou medievais do termo *sanctuarium* referia-se ao santuário de *Yahweh*, mencionado no Antigo Testamento, ou seja, 159 ocorrências da palavra na Vulgata, para designar o Tabernáculo e, acima de tudo, o Templo de Jerusalém, principalmente nos livros de Êxodo, Levítico e Números e nas profecias de Ezequiel¹¹⁵. A palavra santuário está ausente do Novo Testamento. Comentando o Livro do Êxodo, André de Saint-Victor explicou que “o Templo é chamado de santuário porque é consagrado a Deus e santifica aqueles que entram nele”¹¹⁶. O lema bíblico do *sanctuarium* foi comentado e retomado pelos Pais da Igreja, sendo então utilizado na legislação conciliar do período carolíngio e, depois, a partir dos séculos X e XI, em textos escritos no contexto da reforma da Igreja, tanto para advertir os cristãos sobre o respeito e a reverência que o *Sanctuarium Domini*, como o Tabernáculo ou o Templo, deveria inspirar, quanto para afirmar que os bens oferecidos ao santuário não poderiam ser retirados ou alienados. (Lauwers, 2010, p. 359-360).

Relacionada com a categoria de *sanctum*, a palavra também pode significar as relíquias das pessoas reputadas santas. É nesse sentido que o Papa Gregório Magno¹¹⁷, em várias ocasiões em sua correspondência, menciona a palavra *sanctuarium*, para se referir às relíquias que deveriam ser depositadas com reverência nos locais de culto, sobretudo no momento de sua consagração. Por extensão, *sanctuarium* também era um termo usado para designar o recipiente das relíquias, que poderia ser um objeto móvel ou um lugar: uma tumba, um altar, um baú, uma igreja ou, mais frequentemente, a parte do edifício de culto que continha as relíquias, sendo esse considerado o lugar mais “sagrado” ou “santo”, também chamado de *sancta sanctorum*, que gozava de proteção e sanções especiais. *Sanctuarium* também era um termo usado para descrever objetos que entravam em contato com as relíquias, bem como as áreas ou regiões associadas a edifícios religiosos: a expressão *vasa sanctuarium* era usada para descrever vasos litúrgicos, e *sanctuarium* às vezes se referia aos cemitérios que circundavam as igrejas. Descrever os

¹¹⁴ Isidore de Séville, *Etymologiarum liber XV*, IIII (*de aedificiis sacris*); Isidore de Séville, *Étymologies*. Livre 15: les constructions et les terres.

¹¹⁵ Êxodo 26; Levítico 8:10-12; Números 9:15-23; Ezequiel 37:27.

¹¹⁶ André de Saint-Victor, *Expositio super Heptateuchum: In Exodum* (53, l. 944).

¹¹⁷ Grégoire le Grand, *Registrum epistularum* 1, 52

acessórios litúrgicos como *sanctuarium* estava de acordo com a representação bíblica das ofertas votivas realizadas no “santuário do Senhor”. No que diz respeito às áreas de um santuário, a Igreja retornou ao conceito jurídico romano de *sanctum*, embora essa não pareça ter sido a origem do uso do termo *sanctuarium*, pelo menos no início da Idade Média. (Lauwers, 2010, p. 360-361).

De qualquer forma, esses diferentes significados medievais de *sanctuarium* e *sanctuarium* deixam transparecer a lógica da “radiação” da relíquia para o lugar considerado sagrado que a abrigava, para seus objetos e até mesmo para a região que era sacralizada, sendo esta a característica da organização dos edifícios eclesiásticos daquela época. Na Idade Média, um “santuário” era muito mais do que um centro de peregrinação que atraía os cristãos e a “influência” provocada pelas relíquias era uma forma de característica estrutural do sistema eclesiástico. (Lauwers, 2010, p. 362).

Hilário Franco Júnior analisou o princípio do contágio das relíquias no artigo *Relíquia, metonímia do sagrado*. Segundo o autor, a relíquia purificava e sacralizava o espaço que a abrangia. O local em que uma relíquia se encontrava era um centro gerador de *círculos centrífugos de sacralidade*. Um desses círculos de sacralidade era constituído pelo espaço arquitetônico que abrigava um ou mais relicários, ou seja, as igrejas e os mosteiros. A partir da segunda metade do século VI, tornou-se hábito a deposição de relíquias nos altares das igrejas. Com o desenvolvimento do culto das relíquias, no período carolíngio, passou-se a utilizar um cânone do V Concílio de Cartago, de 401, que determinava que nenhum altar poderia ser consagrado sem a presença da relíquia de uma pessoa considerada santa. O incremento do número de relíquias conhecidas e cultuadas levou a que algumas delas fossem depositadas em uma cripta abaixo do altar principal. No imaginário social da época, estabeleceu-se assim, do ponto de vista simbólico, uma ligação que unia a divindade que se sacrificara pelas pessoas e as pessoas que se sacrificavam pela divindade. (Franco Júnior, 2010, p. 18-21).

Veremos a seguir, com base na documentação utilizada nessa pesquisa, os locais nos quais os ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias eram realizados.

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

Eginhard descreveu os trâmites para o estabelecimento do santuário dos mártires Marcelino e Pedro. Segundo o relato, Luís, o Piedoso, havia cedido a ele uma vasta extensão de terras na qual havia construído casas e uma igreja:

Quando, ainda na corte e ocupado com assuntos seculares, costumava pensar de todas as maneiras sobre o repouso que esperava algum tempo para desfrutar, deparei-me com um lugar pouco conhecido, longe da multidão vulgar; e pela generosidade de Luís, o príncipe a quem então servi, tomei posse dele. Este lugar situa-se na floresta germânica que fica a meio caminho entre os rios Neckar e Main, e no nosso tempo é chamado Odenwald pelos habitantes e seus vizinhos. Quando, por meio dos meus poderes e meios, construí ali não só casas e outros lugares de habitação permanente, mas também uma igreja adequada para a celebração do serviço divino, comecei a questionar-me em nome e honra de qual santo ou mártir teria sido melhor dedicada. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. I).

É interessante ressaltar que a construção de uma igreja implicava a necessidade de se buscar uma relíquia de uma pessoa considerada santa para sacralizá-la. Tal necessidade levou Eginhard a ordenar que dois dos seus subordinados se dirigissem à Roma em busca dos tais objetos considerados sagrados. Foi nesse contexto que as relíquias dos mártires Marcelino e Pedro foram levadas da Cidade Eterna para os territórios do Império Carolíngio. O autor identifica a região na qual seria construído o santuário.

Daí, indo todos juntos, e cantando juntos o louvor da misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo, nós carregamos os restos sagrados dos Mártires mais abençoados, em meio a uma grande alegria e exultação de todos os que lá poderiam estar, até Obermulinheim pois assim, nestes tempos, é como o lugar é chamado. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. II).

Por fim, Eginhard descreve as últimas etapas da construção do santuário:

E no dia seguinte colocamos os corpos sagrados dos Mártires abençoados, encerrados num novo santuário, na abside da igreja; e como é costume em França, colocamos sobre ela uma moldura de madeira e para lhe dar a graça da beleza, cobrimo-la com panos de linho fino e seda; e perto dela fizemos um altar. E colocando ao lado dele, um de cada lado, os dois estandartes da paixão de Nosso Senhor que, em nossa viagem, tinham ido à frente do esquife, nós nos esforçamos, dentro dos limites permitidos pela estreiteza de nossos recursos, para tornar aquele lugar apropriado e adequado para a celebração dos serviços divinos; (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. II).

Willibald, ao narrar a hagiografia de Bonifácio, também descreveu o processo de construção do seu santuário. O detalhe, neste caso, é que Bonifácio teria, ele mesmo, escolhido o local do seu sepultamento:

E assim, ao acompanhamento de salmos e hinos, sem ter que remar contra a corrente do rio, o corpo foi levado, trinta dias após a morte do santo, para a cidade de Mainz. [...] Portanto, o povo com os sacerdotes, diáconos e todas as fileiras do clero levaram o corpo sagrado, com os corações dilacerados por um conflito de emoções, até o local que ele havia decidido durante sua vida. Um novo sarcófago foi feito na igreja

e o corpo foi colocado nele com todos os ritos habituais de enterro. Quando a cerimônia terminou, todos voltaram para suas casas, fortalecidos e confortados na fé. A partir daquele momento, o local em que o corpo sagrado foi enterrado tornou-se o cenário de muitas bênçãos divinas através das orações do santo. (Willibald, A vida de São Bonifácio, 8).

Rudolf de Fulda, por sua vez, também descreveu o processo de construção do santuário de Leoba. Neste caso, Bonifácio também teria opinado sobre o local de sepultamento: teria ele desejado que o corpo de Leoba fosse sepultado junto ao seu, o que não teria sido plenamente atendido. Mais tarde, com o crescimento da igreja, as relíquias de Leoba foram transferidas para outro local:

Seu corpo, seguido de um longo cortejo de pessoas nobres, foi levado pelos monges de Fulda ao seu mosteiro com todo respeito. Assim, os anciãos de lá se lembraram do que São Bonifácio havia dito; ou seja, que era seu último desejo que seus restos mortais fossem colocados ao lado de seus ossos. Mas porque tinham medo de abrir o túmulo do beato mártir, discutiram o assunto e decidiram enterrá-la no lado norte do altar que o próprio mártir São Bonifácio havia erguido e consagrado em honra de nosso Salvador e dos doze Apóstolos. Depois de alguns anos, quando a igreja ficou pequena demais e estava sendo preparada por seus reitores para uma futura consagração, o Abade Eigil, com a permissão do Arcebispo Heistulf, transferiu seus ossos e os colocou no pórtico oeste, perto do santuário de Santo Inácio, o mártir, onde, envoltos em uma tumba, repousam gloriosos com milagres. Pois muitos que se aproximaram de seu túmulo cheios de fé receberam muitas vezes favores divinos. (Rudolf de Fulda, A Vida de S. Leoba)

Por fim, Alcuíno descreveu a construção do santuário de Willibrord no mosteiro de Echternach:

No dia 6 de novembro, isto é, no oitavo dia antes dos Ídolos, ele passou deste lugar de peregrinação para o lugar eterno e foi sepultado no mosteiro de Echternach, que, como já dissemos antes, ele tinha construído para a glória de Deus. Ali até hoje, através da misericórdia de Deus, milagres de cura são realizados constantemente ao lado das relíquias do santo sacerdote de Deus. (Alcuíno, A vida de S. Willibrord, 24).

b) Reino da França – Séc. X e XI

O autor anônimo descreveu como o corpo de Gregório Nicopolitano, o eremita, foi levado até as proximidades da igreja de S. Martinho de Vertou, em Le Lion-d'Angers, onde foi sepultado:

Destacado por esse e outros milagres [que foram realizados durante sua vida], [Gregório], o servo de Deus entregou seu espírito para Deus e seu corpo para ser enterrado em terra no dia 16 de março. Movidos por sua morte, uma grande multidão de fiéis atendeu ao funeral, tanta era a lamentação que foi impossível manter o silêncio. O clero e os devotos vieram, não apenas de perto, mas até mesmo de regiões distantes. Tirando o corpo do homem santo da cabana [em que ele viveu como um eremita], o levaram para a igreja [próxima] de São Martinho de

Vertou entoando hinos e cânticos. Eles o enterraram com honra diante do altar. (Anônimo, *Vita s. Gregorii Nicopolitani*, 9).

Reforçando a ideia do princípio do contágio, Letaldo de Micy descreve como a transladação das relíquias de Juniano criou um santuário no local onde, aqueles que as transportavam pararam para um breve período de descanso. Ali, naquele local, os cristãos erigiram uma cruz e passou-se a realizar os ritos mágico-religiosos de cura, mesmo sem a presença das relíquias.

Muitas coisas aconteceram quando as relíquias do santo padre Juniano foram trazidas de seu recinto monástico. Não longe do mosteiro [de Nouaillé] aqueles que carregavam o feixe que continha o santo pararam e abaixaram seu fardo sagrado. Depois da partida das mais sagradas relíquias, os fiéis em devoção levantaram uma cruz para recordar e registrar o fato que as relíquias do santo padre haviam descansado ali. Daquele tempo para cá, quem sofre de febre e vai até lá, volta ao seu estado de saúde através da invocação do nome de Cristo e da intercessão do mesmo padre Juniano. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 3).

Sobre o relato do monge anônimo de Micy acerca do milagre de cura realizado por Maximino de Micy em relação a Henrique, temos a seguinte descrição do santuário nas proximidades da cidade de Orleans:

Quando Henrique chegou nas proximidades da cidade [Orleans], ouviu com certeza sobre certo túmulo do santo [Maximino] e veio para o monastério [de Micy]. (Um Monge de Micy [anônimo], o Milagre de São Maximino de Micy).

Na narrativa de Radulphus Glaber não há menção a santuários específicos, mas a presença das relíquias na região da Aquitânia era suficiente para a realização dos ritos mágico-religiosos de cura:

Foi então que os bispos, abades e outros homens piedosos da Aquitânia reuniram todo o povo em um grande concílio, para o qual foram levados os corpos de muitos santos e inúmeras caixas de relíquias sagradas. (Radulphus Glaber, *Historiarum Libri Quinque*, 4, V, 14-16).

Observamos, portanto, que a formação de um santuário ou do local no qual os ritos mágico-religiosos de cura eram realizados dependia da presença ou do contato daquele local com as relíquias das pessoas reputadas santas. Os relatos que utilizamos nessa pesquisa acerca do período carolíngio se referem predominantemente aos ritos realizados em igrejas, na presença das relíquias. De forma diferente, os relatos que utilizamos acerca do Reino da França apontam para a possibilidade de realização dos mesmos ritos em outros locais, que não eram necessariamente igrejas e nem sequer estavam na presença de relíquias.

5.2.5 – As locuções específicas: as orações

Os ritos mágico-religiosos impõem a expressão de locuções específicas, nas quais se expressa aquilo que se requer da divindade em questão. Tais locuções podem ser orais, escritas ou em pensamento ou uma combinação de todas. Nos casos dos ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas, as locuções específicas eram as orações proferidas pelos convalescentes.

As locuções específicas também podem ser classificadas como preces, um fenômeno antropológico que foi objeto de análise de Marcel Mauss no texto *A Prece*. Segundo o autor, a prece possui funções sociais diversas, a saber: pode ser uma exigência, uma ordem, um contrato, um ato de fé, uma confissão, uma súplica, uma louvação, uma adoração. A prece é um dos fenômenos fundamentais da vida religiosa. (Mauss, 1979, p. 102-103).

Para Marcel Mauss, a prece é o ponto de convergência de um grande número de fenômenos religiosos. Mais do que qualquer outro ato, a prece está vinculada ao mesmo tempo à natureza do rito e à natureza da crença. A prece é um rito, pois se trata de uma atitude, uma ação tomada diante das coisas consideradas sagradas e se dirige à divindade e à sua influência, consistindo em movimentos materiais dos quais se esperam resultados. Entretanto, toda prece é, também, um credo que exprime as ideias e os sentimentos religiosos. Ao fazer uma prece, a pessoa age e pensa. E, nesse caso, ação e pensamento estão diretamente relacionados, pois surgem em um mesmo momento religioso. Para o autor, essa convergência entre ação e pensamento é um processo natural, uma vez que a prece é uma palavra e a linguagem é um movimento com um objetivo e um efeito, sendo, em última análise, um instrumento de ação. Uma vez que falar é, ao mesmo tempo, agir e pensar, a prece pertence ao mesmo tempo ao domínio da crença e do culto. (Mauss, 1979, p. 103-104).

A prece é um fragmento de uma religião, no qual está presente uma sequência de fórmulas. Todavia, para Marcel Mauss, a prece é também uma parte de uma literatura, e o resultado da ação de várias gerações. Isso significa que ela é, antes de tudo, um fenômeno social, dado o caráter social da religião. Uma religião é um sistema orgânico de noções e de práticas coletivas relacionados com as entidades consideradas sagradas. Mesmo quando a prece é individual e livre, mesmo quando a pessoa seleciona as condições e o contexto, tudo nela são expressões consagradas, ou seja, sociais. Ainda que a oração seja mental, as ideias que a pessoa suscita são as dos dogmas da sua religião e

os sentimentos presentes neste ato estão relacionados com a moral do seu grupo religioso. Para o autor, a prece é social não apenas por seu conteúdo, mas também por sua forma de origem exclusivamente social. (Mauss, 1979, p. 117-118).

No entanto, Marcel Mauss, ao estabelecer a diferença entre os ritos religiosos e os ritos mágicos, afirma que a prece só pode ser inserida no contexto da prática dos ritos da religião. Para o autor, os ritos religiosos distinguem-se dos ritos mágicos por possuírem eficácia própria vinculada ao rito, por intermédio dos seres sobrenaturais aos quais se dirigem. Os ritos mágicos, por sua vez, exerceriam sua influência de uma forma coercitiva, produzindo seus resultados a partir de um certo determinismo. Os ritos religiosos, por outro lado, seriam mais contingentes, consistindo, principalmente, em solicitações por meio de oferendas ou de pedidos e não de ordens. (Mauss, 1979, p. 141).

Todavia, Marcel Mauss admite que não consegue identificar as diferenças precisas entre os ritos mágicos e os ritos religiosos. Segundo o autor, alguns ritos mágicos podem se intercalar em uma cerimônia religiosa, ou vice-versa, não sendo possível definir a magia como um conjunto de ritos completamente separados dos fenômenos religiosos. Ainda que Marcel Mauss insista na diferença entre Magia e Religião, afirmando que os ritos da religião possuem uma característica distinta da Magia que se vincula à natureza sagrada das forças às quais se aplicam, seu argumento parece confirmar o contrário, uma vez que os ritos mágico-religiosos também são aplicados a entidades consideradas sagradas. Em última análise, Marcel Mauss se apoia na ideia de tradição¹¹⁸ para diferenciar os ritos que ele classifica como religiosos daqueles que podem ser chamados de ritos mágicos: para o autor, os ritos religiosos são “atos tradicionais eficazes que se relacionam com coisas consideradas sagradas”. (Mauss, 1979, p. 142). Como vimos anteriormente, entendemos que não há diferença entre os ritos mágicos e os ritos religiosos, uma vez que os primeiros são elementos constituintes dos últimos.

Marcel Mauss lembra ainda que toda prece é uma ação, que implica sempre um esforço, um gasto de energia física e moral, com o objetivo de produzir certos efeitos. Ainda que seja mental, sem que nenhuma palavra se pronuncie ou gesto se realize, ainda

¹¹⁸ Segundo Kalina Vanderlei Silva e Maciel Henrique Silva, no *Dicionário de conceitos históricos*, o conceito de tradição esteve originalmente relacionado a questões religiosas: tratava-se de uma doutrina ou prática transmitida ao longo do tempo, seja por meio de ações, seja por meio da linguagem. Entretanto, o significado do termo foi ampliado, incluindo aspectos culturais relacionados com os costumes, com as Artes e com as atitudes herdadas do passado. Tradição pode ser definida ainda como uma herança do passado que permanece aceita e em uso na atualidade. Trata-se de um conjunto de práticas e valores ligados aos costumes de uma sociedade. O conceito de tradição possui relação com o conceito de cultura e folclore. (Silva; Silva, 2009, p. 405).

assim é um movimento, uma atitude da alma. Ainda assim a prece é eficaz, pois as palavras da prece, mentais ou pronunciadas, podem provocar fenômenos religiosos considerados extraordinários. (Mauss, 1979, p. 142).

Um dos efeitos esperados pela prece é a cura de doenças, como deixa transparecer a documentação utilizada nessa pesquisa. É o que podemos observar a seguir.

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

Em um trecho da sua narrativa sobre a transladação das relíquias de Marcelino e Pedro, Eginhard deixa transparecer que uma certa mulher idosa, que sofria de paralisia recorreu às relíquias dos mártires em busca da cura. Segundo ele, “[a mulher] deitada fora das portas da igreja, **apelou aos mártires** para que a ajudassem” (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, cap. IV, grifo nosso);

Rudolf de Fulda também descreveu o uso da oração ao afirmar que um certo homem de origem da região da Espanha, também paralisado pela doença, entoou orações visando a sua cura nas proximidades das relíquias de Leoba. O hagiógrafo revelou que “[o homem] ficou lá três dias, entrando na igreja e **orando para que Deus fosse apaziguado** e o restabelecesse ao seu antigo estado de saúde”. (Rudolf de Fulda, Vida de S. Leoba, grifo nosso).

Alcuíno apontou, na Vida de S. Willibrord, algumas ocasiões em que as orações foram utilizadas durante os ritos mágico-religiosos de cura. Em uma dessas ocasiões, o hagiógrafo revela que uma certa mulher, parálitica e que também sofria com dores pelo corpo, foi levada por seus familiares até a igreja que guardava as relíquias de Willibrord e “lá, com muitas lágrimas, ela [a mulher] **orou para que Deus**, em Sua misericórdia, tivesse piedade de sua intercessão por intermédio de Seu santo servo”. (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 28, grifo nosso). Em outro trecho do documento, Alcuíno acrescenta que as pessoas realizavam as orações dos enfermos e eram curadas: “[...] como já lhes dissemos como ele ouviu **as orações dos enfermos** nesta mesma igreja, permitindo-lhes voltar para casa com a boa saúde que há muito almejavam”. (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 28, grifo nosso)

b) Reino da França – Séc. X e XI

No caso do Reino da França, o monge anônimo da região de Micy revela que Henrique se submeteu à abstinência alimentar para, desta forma, se preparar para as preces noturnas:

Ele [Henrique] submeteu seu corpo a um jejum durante o dia, para que, completamente subjugado por sofrimentos corporais, estivesse com a mente preparada para as **orações noturnas**. (Um Monge de Micy [anônimo], O Milagre de São Maximino de Micy, grifo nosso).

O monge Letaldo de Micy, ao descrever a transladação das relíquias de Juniano, afirmou que as pessoas responsáveis por este transporte pararam para descansar nas proximidades do mosteiro de Nouaillé. Desta ocasião em diante, convalescentes passaram a frequentar o local para fazer preces durante a realização dos ritos mágico-religiosos de cura. Segundo o monge:

Daquele tempo para cá, quem sofre de febre e vai até lá, volta ao seu estado de saúde através da **invocação do nome de Cristo** e da intercessão do mesmo padre Juniano. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 3, grifo nosso).

O autor anônimo da vida de S. Gregório Nicopolitano aponta duas ocasiões em que os doentes fizeram uso da prece. A primeira delas foi “quando um certo camponês, que havia perdido sua visão, **deitou-se em oração** diante do túmulo onde os ossos do santo [...]”. (Anônimo, *Vita S. Gregorii Nicopolitani*, 10, grifo nosso). Em outra situação, o autor afirma que uma mulher que tinha a mão paralisada recorreu às relíquias de S. Gregório Nicopolitano em busca da cura e “ali ela permaneceu **prostrada em oração**, até que através dos méritos do homem santo a mão dela retornou ao estado original”. (Anônimo, *Vita S. Gregorii Nicopolitani*, 10, grifo nosso).

Marcel Mauss lembra que a prece é um rito oral. Não obstante, uma oração interior, mental, é também uma prece, uma vez que, segundo o autor, para que haja linguagem não é necessário pronunciar materialmente a palavra. A prece é sempre um ato mental. A prece é, acima tudo, um recurso para influenciar as entidades sobrenaturais. Quando se realiza uma oração (ou um encantamento), objetiva-se algum resultado, seja para alguma coisa, seja para alguém, ou ainda apenas para si mesmo. (Mauss, 1979, p. 145-146). Os doentes, ao fazerem suas orações junto aos túmulos das pessoas consideradas santas, esperavam que a prece e as relíquias ali presentes promovessem a sua cura.

5.2.6 – Os recursos materiais e imateriais dos ritos: as relíquias, as pessoas reputadas santas e a divindade.

Classificamos os recursos utilizados nos ritos mágicos em duas categorias, a saber: os *recursos materiais*, que são os objetos materiais considerados mágicos ou possuidores de propriedades mágicas, como as relíquias, e os *recursos imateriais*, ou seja, as

divindades e entidades sobrenaturais para as quais os ritos eram destinados que, no nosso caso específico, eram as pessoas socialmente consideradas santas. No primeiro e no segundo capítulos dessa tese buscamos compreender os aspectos históricos gerais e teológicos acerca da pessoa reputada santa e suas relíquias, respectivamente, bem como sua inserção na sociedade medieval. A seguir, vamos identificar, com base no relato hagiográfico, quem eram as pessoas reputadas santas presentes no nosso *corpus* documental.

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

No contexto do Império Carolíngio, Eginhard afirma que os ritos de cura eram realizados diante das relíquias de Marcelino e Pedro:

Sobre escrever agora as curas e milagres que os mais abençoados Mártires de Cristo, **Marcelino e Pedro**, fizeram em lugares diversos, depois de os **seus corpos santíssimos** terem sido transportados de Roma para a França, ou melhor, que, através dos seus méritos abençoados e orações amorosas, o próprio rei dos mártires, Nosso Senhor Jesus Cristo, se dignou realizar, pensei que era necessário estabelecer, num pequeno prefácio, que a maior parte das coisas sobre as quais me preparei para escrever era chamada à minha atenção pelos relatos de outros. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, cap. IV, grifo nosso)

O reverendo Alban Butler compilou, no século XVIII, na obra *The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints*, as hagiografias de uma grande variedade de pessoas consideradas santas, organizando a sua distribuição de acordo com o calendário anual da sua celebração. Utilizaremos nesse trabalho a versão editada em 1866 e republicada de forma *online* em 2010.

Segundo Alban Butler, Marcelino era um sacerdote e Pedro exercia a função de exorcista, ambos vinculados ao clero de Roma. Durante o movimento de perseguição liderado pelo imperador romano Diocleciano¹¹⁹, por volta do ano 304, Marcelino e Pedro foram condenados à morte e conduzidos a uma floresta, para que fossem executados em segredo e, conseqüentemente, para que o local do seu sepultamento não se tornasse o destino de peregrinações. Após terem sido decapitados, seus corpos foram enterrados num bosque. Mais tarde, suas relíquias foram encontradas e levadas para serem sepultadas nas Catacumbas de Roma. (Butler, [1866] 2010, n/p).

¹¹⁹ A perseguição de Diocleciano é considerada a última perseguição aos cristãos no Império Romano, e foi realizada entre 303 e 311. Foi considerada ainda a maior de todas, a mais violenta e sistemática, motivo pelo qual é classificada como a “Grande Perseguição”. (Oliveira, 20010, p. 18).

Willibald, por sua vez, descreveu os ritos de cura realizados nas proximidades do túmulo de Bonifácio:

Mas o conde da cidade declarou na audiência de todos que um édito havia sido emitido pelo rei Pepino proibindo qualquer pessoa de retirar **o corpo** do bispo **Bonifácio** daquele lugar. (Willibald, A vida de S. Bonifácio, 8, grifo nosso).

De acordo com Consuelo Maria Aherne, no verbete *São Bonifácio* da edição *online* da Enciclopédia Britannica, Bonifácio foi um missionário e reformador inglês, chamado também de apóstolo da Germânia por sua atuação na cristianização daquela região. Ordenado pelo Papa Gregório III para organizar a igreja da Baviera, Bonifácio estabeleceu quatro bispados naquela região. A cristianização da Baviera facilitou a incorporação deste território ao Império Carolíngio. Depois de 740, ele acrescentou outra sé na Baviera e também criou outras três na Germânia Central. Bonifácio empreendeu também a reforma do clero franco. Entre 740 e 745, cinco sínodos foram convocados para esse fim. Em 747, um concílio reformador foi realizado para todo o reino franco, com o apoio de Carlomano e Pepino, o Breve, os filhos e herdeiros de Carlos Martel. Bonifácio foi morto ao ser atacado por um grupo de frísios não cristianizados enquanto lia os textos do Evangelho para neófitos cristãos no Domingo de Pentecostes. Antes de sua morte, Bonifácio teria pedido para ser sepultado em Fulda. (Aherne, 2024, n/p.).

Rudolf de Fulda, por sua vez, afirmou que ritos de cura eram realizados nas proximidades do túmulo de Leoba:

Quando chegou ao **túmulo** da santa virgem **Leoba** e começou a rezar com alguma força oculta expandiu o anel de ferro e, quebrando as pinças, lançou-o de seu braço, deixando-o todo ensanguentado. (Rudolf de Fulda, Vida de S. Leoba, grifos nossos).

Segundo Alban Butler, Leoba era descendente de uma família aristocrata anglo-saxônica, tendo nascido entre os saxões ocidentais, na região de Winburn. Sua mãe, parente próxima de Bonifácio, procurou, desde sua infância, educá-la de acordo com os dogmas da religião cristã. Ainda jovem, Leoba foi levada para o monastério de Winburn, em Dorsetshire. Mais tarde, Bonifácio, que mantinha uma correspondência epistolar com ela, orientou que Leoba fosse levada até ele, juntamente com outras abadessas, com o objetivo de constituir santuários e berçários para mulheres na igreja recém-constituída na região da Germânia. (Butler, [1866] 2010, n/p). Alban Butler acrescenta ainda que Leoba era respeitada pela aristocracia franca, sobretudo por Pepino, o breve, e seus herdeiros, Carlos Magno e Carlomano. Segundo o hagiógrafo, após a ascensão de Carlos Magno ao

trono franco, Leoba passou a ser frequentadora assídua da sua corte em Aix-la-Chapelle. Leoba morreu por volta do ano 779 e foi sepultada em Fulda. (Butler, [1866] 2010, n/p).

Alcuíno descreveu os ritos de cura realizados pelas relíquias de Willibrord:

No dia 6 de novembro, isto é, no oitavo dia antes dos Ídolos, ele [Willibrord] passou deste lugar de peregrinação para o eterno e foi sepultado no mosteiro de Echternach, que, como já dissemos antes, ele tinha construído para a glória de Deus. Ali até hoje, através da misericórdia de Deus, milagres de cura são realizados constantemente ao lado **das relíquias do santo** sacerdote de Deus. (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 24, grifos nossos)

De acordo com Alban Butler, Willibrord nasceu no reino da Nortúmbria, por volta do ano 658, e foi enviado pelos seus pais, ainda na infância, para o mosteiro de Ripon. Willibrord tornou-se monge ainda muito jovem. Aos vinte anos teria partido para a Irlanda onde ficou por cerca de doze anos, realizando estudos no campo da filosofia. Mais tarde, já com trinta anos, seguiu para a região da Frísia, na companhia de outros monges com o objetivo de atuar no processo de conversão da população daquele território. (Butler, [1866] 2010, n/p).

Willibrord, juntamente com os monges que o acompanharam, estiveram sob a proteção de Pepino de Heristal, enquanto esteve no território da Frísia, que havia sido conquistado pelos francos. Seis anos mais tarde, Pepino de Heristal enviou Willibrord para Roma, com uma carta de recomendação para que fosse ordenado bispo. O Papa Sérgio mudou-lhe o nome para Clemente e o ordenou arcebispo dos Frísios. No segundo ano após a sua ordenação episcopal, ainda com o apoio de Pepino de Heristal, Willibrord fundou, em 698, a abadia de Epternac, na diocese de Triers, onde permaneceu até a sua morte. Willibrord, que realizou o batismo de Pepino, o Breve, filho de Carlos Martel e neto de Pepino de Heristal, morreu em 738 e foi sepultado no mosteiro de Epternac, onde suas relíquias estão guardadas. (Butler, [1866] 2010, n/p).

b) Reino da França – Séc. X e XI

No caso do Reino da França, Letaldo de Micy menciona os ritos de cura realizados por intermédio das relíquias de Juniano:

Juntamente com as várias relíquias dos santos honrados por Deus, **os restos mortais** do glorioso padre **Juniano** foram trazidos com devida honra. Muitas coisas aconteceram quando as relíquias do santo padre **Juniano** foram trazidas de seu recinto monástico. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 2-3, grifo nosso).

Albert Hivernaud, ao escrever uma breve história da cidade de São Juniano, teceu algumas considerações acerca da vida daquele que deu nome à cidade, na obra intitulada *Petite histoire de Saint-Junien (Haute-Vienne): du VI siècle a nos jours*. Juniano foi um jovem de família aristocrata, nascido por volta de 480, filho do conde de Cambrai e que, de acordo com a tradição, havia sido batizado ao mesmo tempo em que Clóvis, pelo arcebispo de Reims. Quando completou quinze anos, Juniano deixou sua família e seguiu para Limousin, uma província conhecida naquela época pela grande presença de eremitas que viviam reclusos nos bosques e nas cavernas. Depois de passar quarenta anos vivendo como eremita, Juniano morreu em 16 de outubro de 540 e foi sepultado, inicialmente, em uma clareira na floresta. Mais tarde, um pequeno oratório foi construído sobre seu túmulo e, quatro anos depois, foi iniciada a construção de uma igreja ao seu redor. (Hivernaud, 1974, p. 10)

O monge anônimo de Micy, ao narrar o milagre de cura de Henrique, menciona um certo Maximino:

Uma noite, enquanto Henrique estava tonto em meio a uma dor severa, uma visão divina apareceu a ele e falou, ‘Procure o **túmulo de Maximino**, o amado do Deus, onde quer que encontreis pessoas. Lá, você retornará à saúde através da misericórdia de Deus’. A visão tanto o acordou quanto o fez feliz. (Um Monge de Micy [anônimo], O Milagre de São Maximino de Micy, grifo nosso).

Segundo Alban Butler, Maximino nasceu em Poitiers e também era descendente de uma família aristocrata. Ainda jovem, foi admitido nas ordens religiosas de Triers. Sua atuação religiosa esteve muito associada à hospitalidade, tendo recebido Atanásio quando este foi exilado em 336¹²⁰. Paulo, bispo de Constantinopla, após ser condenado ao exílio por Constâncio, também buscou abrigo em Triers, sob a proteção de Maximino. Acredita-se ainda que Maximino tenha atuado junto ao imperador Constantino contra o arianismo¹²¹ e participado do concílio de Sárdica, em 347¹²². Maximino morreu em Poitou em 349, tendo sido sepultado nas proximidades de Poitiers. Mais tarde, suas relíquias foram transladadas para Triers. (Butler, [1866] 2010, n/p.).

¹²⁰ Ao longo de sua vida, Atanásio esteve exilado em, pelo menos, cinco oportunidades, sendo as duas primeiras no Ocidente, em Triers, na Gália, e em Roma, e as três últimas no deserto do Egito. (Ipiranga Júnior, 2008, p. 102).

¹²¹ O arianismo foi a teoria dogmática difundida pelo bispo Ário no século IV na qual se recusava a cristologia dos trinitaristas (as três pessoas da trindade: Pai, Filho e Espírito Santo). Para os arianos, o “Verbo” (Jesus) não é Deus em sentido estrito, mas uma forma intermediária da divindade. Em outras palavras, Jesus não seria eterno, mas a imagem de uma única divindade eterna. (Pereira; Lima, 2017, p. 128)

¹²² Concílios convocados pelos imperadores Constâncio e Constante para debater a questão do Arianismo.

O autor anônimo da vida de Gregório Nicopolitano descreveu um rito de cura realizado na presença das suas relíquias:

Destacado por esse e outros milagres [que foram realizados durante sua vida], [Gregório], o servo de Deus entregou seu espírito para Deus e seu corpo para ser enterrado em terra no dia 16 de março (1044). Movidos por sua morte, uma grande multidão de fiéis atendeu ao funeral, tanta era a lamentação que foi impossível manter o silêncio. O clero e os devotos vieram, não apenas de perto, mas até mesmo de regiões distantes. Tirando **o corpo do homem santo** da cabana [em que ele viveu como um eremita], o levaram para a igreja [próxima] de São Martinho de Vertou entoando hinos e cânticos. Eles o enterraram com honra diante do altar. Enquanto [Gregório] estava naquele lugar, as obras do divino poder permitiram a ocorrência de muitos milagres. (Anônimo, *Vita s. Gregorii Nicopolitani*, 9, grifos nossos).

O pesquisador Laurent Le Guyader-Chahbazian afirma, no texto intitulado *Arméniens en France*, que Gregório de Nicópolis, nascera em uma família da aristocracia armênia. Após a morte de seus pais, Gregório distribuiu seus bens aos pobres e foi viver em um mosteiro. Mais tarde, Gregório tornou-se arcebispo de Nicópolis, mas optou pela peregrinação como modo de vida, juntamente com dois de seus discípulos. Juntos, Gregório e seus discípulos teriam atravessado parte da Europa Central, o norte da Itália e os Alpes. Ao chegar à França, depois da morte de seus discípulos, Gregório estabeleceu-se nesta região após receber permissão de Heloise de Pithiviers, filha de Eudes I de Blois, conde de Chartres. (Le Guyader-Chahbazian, 2021, p. 5).

Por fim, Radulphus Glaber não especifica a quem pertenciam as relíquias utilizadas nos ritos mágico-religiosos de cura, sendo bastante generalista:

Foi então que os bispos, abades e outros homens piedosos da Aquitânia reuniram todo o povo em um grande concílio, para o qual foram levados **os corpos de muitos santos e inúmeras caixas de relíquias sagradas**. (Radulphus Glaber, 4, V, 14-16, grifo nosso)

Após essa breve identificação dos recursos imateriais aos quais os ritos mágico-religiosos de cura eram destinados, entendemos que é interessante destacar dois aspectos relacionados à veneração das relíquias e ao seu uso nos referidos ritos, a saber: a sacralidade dos corpos e o imaginário acerca da possibilidade de intercessão das pessoas consideradas santas.

Thomas Head lembra, no artigo intitulado *The Cult of the Saints and Their Relics*, que as pessoas consideradas santas foram, tanto durante suas vidas quanto após suas mortes, identificadas como eminentes integrantes da comunidade cristã e também da sociedade medieval ocidental como um todo. Descritos como “amigos de Deus” ou “soldados de Cristo”, no imaginário social medieval, as pessoas reputadas santas

possuíam elevado *status* social. Em teoria, todos os que residiam na corte divina eram considerados santos, mas, na prática, as igrejas cristãs concediam a um número relativamente pequeno de pessoas esse título e a veneração pública. A veneração das pessoas reputadas santas - ou seja, o *cultus* - estava no centro da prática do Cristianismo antigo e medieval no Ocidente. Era por meio das relíquias que os cristãos buscavam a intercessão dessas pessoas, as quais, após a morte passavam a integrar a “corte da divindade”. (Head, 1999, n/p.).

Os cristãos acreditavam que as pessoas reputadas santas eram frequentemente capazes de realizar milagres¹²³ com a ajuda da divindade. No imaginário social da época, tais pessoas podiam curar os doentes, combater a fome, apagar incêndios e derrotar inimigos. Como residentes da “corte divina”, seus poderes póstumos eram essencialmente úteis, pois elas poderiam interceder à divindade em nome dos vivos, com o objetivo de conquistar para eles determinadas benesses. Com a religião cristã anunciava a universalidade do pecado, bem como o consequente julgamento e punição divinos, se uma pessoa desejasse desfazer as consequências de tais pecados, deveria buscar a ajuda de uma pessoa considerada santa. Acreditava-se que talvez uma pessoa estivesse paralisada em decorrência do seu pecado e um “amigo de Deus” poderia interceder para que seus membros fossem curados. Em suma, os vivos esperavam pela realização de milagres quando solicitavam pela intercessão das pessoas reputadas santas. No imaginário social medieval, as propriedades póstumas que essas pessoas possuíam era um resultado direto da maneira como haviam vivido. É importante lembrar, no entanto, que se acreditava que a *virtus* de uma pessoa reputada santa tinha origem direta da divindade e que a honra prestada a elas era considerada uma forma de adoração à divindade. (Head, 1999, n/p.). Agostinho de Hipona observou que:

O povo cristão celebra unidos em solenidade religiosa o memorial dos mártires, tanto para encorajar e ser imitado quanto para que possamos participar de seus méritos e serem auxiliados pelas suas orações. **Mas é tal que os nossos altares estão definidos para qualquer dos mártires - mas apenas em sua memória -, mas ao próprio Deus, o Deus dos**

¹²³ Benedicta Ward revela, na obra *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215 Middle Ages*, que as pressuposições que embasam qualquer interpretação sobre milagres na Idade Média são encontradas principalmente em quatro obras de Agostinho de Hipona: *De Genesi ad Litteram*, *De Trinitate*, *De Utilitate Credendi* e *De Civitate Dei*. Os milagres eram classificados como *mirabilia* e eram caracterizados como eventos que aconteciam por meio da intervenção direta da divindade. (Ward, 1987, p. 3-5). Para Renate Blumenfeld-Kosinski, no artigo *Miracles and Social Status in the Middle Ages*, a intervenção milagrosa era, na maioria das vezes, direcionada a pessoas que buscavam auxílio, seja para a cura física de uma doença ou para uma cura “espiritual”. No imaginário social da época, a pessoa considerada santa respondia às preces caso a devoção do solicitante fosse considerada grande o suficiente para invocar a intervenção sobrenatural. Segundo a autora, grande parte dos milagres realizados nos santuários medievais tinha como objetivo a restauração da saúde. (Blumenfeld-Kosinski, 2010, p. 231).

mártires[...] Veneramos, então, aos mártires com o culto do amor e companhia, que nesta vida os homens santos de Deus também são tributados, cujo coração percebemos que está disposto a sofrer o martírio para a verdade do evangelho. Mas para aqueles com maior devoção, com maior segurança, depois de terem vencido a batalha, mais confiante é o louvor que damos aos vencedores que estão em uma vida mais feliz do que aqueles que ainda estão lutando nesta. **O que é propriamente o culto divino, que os gregos chamam de latría, e para o qual não existe uma palavra em latim, tanto na doutrina, quanto na prática, damos somente a Deus.** Pois a este culto pertence a oferta de sacrifícios, como podemos ver na palavra idolatria, que significa a doação deste culto aos ídolos. Assim nós nunca oferecemos ou exigimos que qualquer um ofereça sacrifícios a um mártir, para uma alma santa, ou a qualquer anjo. Qualquer um que cair neste erro é instruído pela doutrina, seja na forma de correção ou de cautela. (Agostinho de Hipona, *Contra Faustum*, Book XX, 21, grifo nosso)

Gábor Klaniczay afirma, no capítulo intitulado *Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity*, que como recompensa por seus feitos no plano terrestre, se acreditava que as almas dos mártires ascendiam diretamente a um lugar próximo à divindade. No imaginário social da época, as pessoas consideradas santas poderiam usar sua condição para ajudar os que ainda estavam vivos. Seus túmulos eram visitados por peregrinos que esperavam receber curas milagrosas e esses milagres passaram a ser registrados pelos guardiões dos santuários. A capacidade sobrenatural atribuída às relíquias as tornava valiosas para os cristãos, que buscavam adquirir fragmentos delas, incorporando-as a talismãs, erguendo altares em torno delas ou desejando serem sepultados próximo a elas. O vínculo entre a pessoa reputada santa e o cristão assumiu cada vez mais a forma da relação *patronus-cliens* do final do Império Romano: no imaginário social da época, as pessoas consideradas santas garantiam proteção àqueles que se preocupavam com suas relíquias, que solicitavam sua mediação em seus túmulos por meio das preces e que invocavam seus nomes. (Klaniczay, 2014, p. 217).

Para Anna Kjellström, no artigo intitulado *Tangible traces of devotion: the Post-mortem Life of Relics*, a história do culto das pessoas consideradas santas e das suas relíquias requer uma interpretação da atuação e do poder dos objetos sagrados. Em virtude de sua vida religiosa, as pessoas reputadas santas, imediatamente após a sua morte, passavam a integrar a “corte celestial” e podiam agir como intercessores dos vivos diante da divindade. A transcendência e a mudança de *status* da pessoa considerada santa tornavam qualquer material físico (o corpo, as roupas e outros objetos) portadores de um certo “poder sagrado”. A pessoa reputada santa “comprovava” a sua legitimidade, muitas vezes na forma de visões ou por meio das intervenções divinas. Estas intervenções e a capacidade de produzir milagres fortaleciam a autenticidade do corpo sagrado,

transformando-o em uma relíquia. As relíquias manifestavam o sagrado e, apesar de serem objetos físicos, tornavam-se outra coisa (ou seja, uma *hierofania* – manifestação física do sagrado) devido à associação com a divindade. O valor da relíquia estava ligado à intensidade do relacionamento da pessoa reputada santa com a divindade, antes e depois da sua morte¹²⁴. (Kjellström, 2017, p. 156-157).

Como vimos, ainda que os ritos de cura fossem realizados na presença das relíquias das pessoas consideradas santas e sua intercessão fosse interpretada como necessária, em última análise, no imaginário social da época, a divindade era a promotora dos seus resultados e, portanto, o *recurso imaterial* ao qual o rito era destinado, enquanto as relíquias eram o *recurso material* utilizado.

5.2.7 – O *oponente objetivo*: os tipos de doenças curadas

A análise do *corpus* documental dessa pesquisa permite-nos inferir, como veremos a seguir, que as principais doenças tratadas nos ritos mágico-religiosos de cura (os *oponentes objetivos*) eram a paralisia e a cegueira. Pierre-André Sigal desenvolveu um estudo estatístico acerca das doenças curadas pelas relíquias no artigo intitulado *Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims*. Ainda que o recorte temporal da análise do autor tenha sido o século XII, acreditamos ser interessante mencioná-la para efeitos de cotejamento com as informações disponíveis na documentação utilizada nessa pesquisa, ressaltando o quão comuns eram as doenças aqui descritas. Segundo o autor, os relatos sobre os milagres podem nos informar sobre certos aspectos da morbidade medieval, que, segundo ele, ainda são pouco conhecidas. Grande parte dos relatos sobre milagres eram, sobretudo, relatos sobre cura e os detalhes fornecidos pelos autores permitem-nos identificar as doenças das quais os convalescentes sofriam e, por vezes, também é possível estabelecer um diagnóstico. Nesses relatos, algumas doenças ou deficiências repetem-se com mais frequência do que outras. Ademais, alguns doentes eram curados assim que chegavam ao santuário, enquanto outros esperavam meses ou anos. (Sigal, 1969, p. 1523)

Pierre-André Sigal analisou as *Acta Sanctorum*, com os relatos dos milagres de Gibrien. (Sigal, 1969, p. 1525) A análise do documento possibilitou ao autor estabelecer uma observação inicial: dos 102 relatos de milagres registrados na coleção, 98 são

¹²⁴ Como vimos no capítulo 2, o valor de uma relíquia dependia também da consideração social da pessoa a qual era atribuída. E essa consideração vinculava-se ao relacionamento da pessoa reputada santa com a divindade.

milagres de cura. Entre essas doenças, uma categoria era predominante: doenças do sistema nervoso, mais especificamente, a paralisia: 49 casos, ou 50% dos milagres de cura. No entanto, Pierre-André Sigal destaca que, a palavra “paralisia” não era a mais usada. Segundo o autor, os dois adjetivos mais usados eram *contractus* e *aridus*. Entretanto, estes termos não são exatamente sinônimos da palavra “paralisado”. Bastava que uma pessoa tivesse perdido o uso de um dos membros, ou que os músculos tivessem se atrofiado após uma imobilização, para que se dissesse que esse membro estava “contraído” ou “paralisado”. Em algumas situações, o contexto deixa transparecer que se tratava de uma pequena fratura ou uma infecção. Da mesma forma, um paciente que estava limitado a permanecer deitado devido à fraqueza e privado de todos os movimentos também era considerado “paralisado”. (Sigal, 1969, p. 1527).

Ainda de acordo com Pierre-André Sigal, em outras situações, a descrição da doença permite-nos depreender que se tratava de uma lesão do sistema nervoso. Enquanto 13 pessoas estavam “contraídas” ou “torcidas” sem maiores detalhes, 8 sofriam de paralisia geral, 7 de hemiplegia, 8 de paraplegia, 7 tinham um braço paralisado e 6 não moviam uma das pernas. Segundo o autor, os poucos estudos existentes sobre as doenças curadas com o uso das relíquias das pessoas reputadas santas em outros períodos da Idade Média indicam, quase sempre, a paralisia como a doença mais frequentemente curada¹²⁵. Ainda no campo das doenças nervosas, o *Miracles de saint Gibrien* apresenta 8 relatos sobre a loucura ou possessão demoníaca. Depois da paralisia, em segundo lugar em termos de número, aparecem as doenças oculares: são 16 relatos ao todo, sendo 10 sobre cegueira total e 6 de cegueira parcial. (Sigal, 1969, p. 1527-1528).

Pierre-André Sigal questiona por que havia, na Idade Média, essa predominância nos relatos de cura sobre a cegueira e a paralisia e aponta duas possibilidades, a saber: a primeira é a de que havia uma proporção muito alta de pessoas parálíticas e cegas na sociedade medieval e a segunda é a de que havia uma imitação dos relatos dos evangelhos canônicos nos quais as curas milagrosas mais típicas são as do cego e do parálítico. Para o autor, no que diz respeito ao Ocidente medieval, ainda não é possível apontar uma resposta, dado o incipiente estado atual da pesquisa acerca do tema. (Sigal, 1969, p. 1528).

¹²⁵ Nos milagres de São Martinho, de Gregório de Tours, há 75 casos de paralisia em 185 milagres. Em Poitou, nos séculos IX e X, 31 casos em 150; 2 em Sainte-Foy de Conques, no século XI, 11 em 70 (9 curas, 2 punições); em Saint-Wandrille, ainda no século XI, 16 casos em 66 curas atribuídas a São Vulfran. (Sigal, 1969, p. 1527-1528).

Acreditamos que as referências a estas doenças nas hagiografias estão relacionadas com os relatos de cura presentes nos Evangelhos, o que confirmaria a ação da divindade, conferindo legitimidade à narrativa. Vejamos tais relatos a seguir.

A cura de um homem paralisado:

E estava ali um homem que, havia trinta e oito anos, se achava enfermo. E Jesus, vendo este deitado, e sabendo que estava neste estado havia muito tempo, disse-lhe: Queres ficar são? O enfermo respondeu-lhe: Senhor, não tenho homem algum que, quando a água é agitada, me ponha no tanque; mas, enquanto eu vou, desce outro antes de mim. Jesus disse-lhe: Levanta-te, toma o teu leito, e anda. Logo aquele homem ficou são; e tomou o seu leito, e andava. E aquele dia era sábado. (João 5:5-9)

A cura de um cego:

E eles chegaram a Jericó; e, saindo ele de Jericó com os seus discípulos e um grande número de pessoas, Bartimeu, o cego, filho de Timeu, estava assentado ao lado da estrada, mendigando. E, ele ouvindo que era Jesus de Nazaré, começou a clamar, e a dizer: Jesus, Filho de Davi, tem misericórdia de mim. E muitos mandaram que se calasse; mas ele clamava ainda mais: Filho de Davi, tem misericórdia de mim! E Jesus, parando, ordenou que ele fosse chamado; e eles chamaram o homem cego, dizendo-lhe: Tem bom ânimo, levanta-te; ele te chama. E ele, lançando de si a sua capa, levantou-se, e foi até Jesus. E Jesus, respondendo, disse-lhe: O que queres que eu te faça? E o homem cego lhe disse: Senhor, que eu receba a minha visão. E Jesus lhe disse: vai no teu caminho, a tua fé te curou. E ele imediatamente recebeu visão, e seguiu a Jesus pelo caminho. (Marcos 10, 46-52).

Os diversos tipos de doenças que eram curadas:

E Jesus, partindo dali, chegou ao pé do mar da Galileia, e subindo a um monte, assentou-se ali. E vieram ter com ele grandes multidões, que traziam coxos, cegos, mudos, aleijados, e outros muitos; e os puseram aos pés de Jesus, e ele os sarou; De tal sorte, que a multidão se maravilhou vendo os mudos a falar, os aleijados são, os coxos a andar, e os cegos a ver; e glorificavam o Deus de Israel. (Mateus 15, 29-31).

Por fim, Pierre-André Sigal acrescenta que não havia uma conexão entre a doença e a forma como a cura acontecia: por meio da oração, do toque nas relíquias e assim por diante. Tampouco havia qualquer relação entre a duração da doença e o tempo de espera no santuário. Quanto às pessoas que afirmavam terem sido curadas, não é possível saber se a cura era real ou não, e também não é possível saber a causa dessa cura. Para o autor, o fato é que no século XII – e também nos séculos anteriores - as pessoas acreditavam que estavam diante de milagres, ou seja, que estavam presenciando as intervenções divinas que transcendiam as leis da natureza, e essa crença estava bastante enraizada na mentalidade medieval (Sigal, 1969, p. 1528-1529).

No terceiro capítulo dessa tese, buscamos compreender os aspectos gerais da Medicina medieval. A seguir, pretendemos identificar as especificidades dos principais

tipos de doenças curadas presentes nas narrativas dos documentos utilizados nessa pesquisa. Para efeitos de análise, optamos, nesta seção, por organizar a documentação a partir da doença curada, iniciando por aquelas que são comuns aos dois períodos e regiões aqui estudados (Império Carolíngio entre os séculos VIII e IX e o Reino da França, entre os séculos X e XI) e finalizando com os relatos que aparecem de forma singular nestes espaços da pesquisa.

5.2.7.1 Cura da Paralisia

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

No contexto do Império Carolíngio, no século VIII, Alcuíno, ao tecer a narrativa sobre a vida de Willibrord, revelou as ocasiões em que duas mulheres teriam sido curadas de paralisia. Vejamos o primeiro relato:

Havia uma certa mulher que **sofria de paralisia** e que havia sido atormentada por sete anos com dores fortes, cuja enfermidade havia aumentado tanto de dia para dia que ela havia perdido completamente o uso de seus membros e tinha que contar com a ajuda de outros. (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 28, *grifo nosso*).

No segundo relato, Alcuíno afirma que uma mulher não conseguia sequer mover a cabeça:

Ele tremia em cada membro e era totalmente incapaz de levantar a cabeça, que roncava e torcia desta maneira, como se não tivesse sido fixada em seu pescoço. Às vezes, também, **ele se tornava tão inerte que parecia completamente sem vida**. (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 29, *grifo nosso*).

Mais tarde, no século IX, ainda no contexto do Império Carolíngio, Eginhard descreveu duas ocasiões em que pessoas foram curadas da paralisia a partir do rito realizado no santuário de Marcelino e Pedro. Na primeira ocasião, a cura teria sido alcançada por uma mulher idosa:

Mais ou menos na mesma hora, posso dizer no mesmo momento no qual dentro da igreja e perante o altar ela própria, de quem agora falamos, teve, pela força de Cristo e a intercessão dos mártires, recuperada a solidez do corpo, uma certa mulher idosa **atingida pela paralisia** e privada do uso de quase todos os seus membros. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. IV, *grifo nosso*)

No segundo relato, o doente paralisado seria um jovem rapaz:

Mais ou menos ao mesmo tempo, quando se levantou a noite, fomos à igreja e encontramos diante dos portões um certo rapaz deitado no alpendre, o que é lamentável. **Seus joelhos estavam tão unidos que tocavam seu queixo**. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. IV, *grifo nosso*)

Rudolf de Fulda descreveu, no século IX, um rito de cura da paralisia realizado por um homem de origem espanhola:

Havia outro homem da Hispânia, que por seus pecados estava tão aflito que se **torceu de forma horrível em todos os seus membros**. Segundo seu próprio relato, ele contraiu esta enfermidade através do banho no rio Ebro. [...] De repente, o homem levantou-se e, porque estava curado, não se contraiu. (Rudolf de Fulda, Vida de S. Leoba, grifo nosso).

b) Reino da França– Séc. X e XI

No caso do Reino da França, identificamos dois relatos de cura da paralisia, um deles descrito por Radulphus Glaber no século X e o outro narrado pelo autor anônimo da vida de Gregório Nicopolitano, no século XI.

Segundo Radulphus Glaber:

Para que não haja dúvidas, registramos que **pernas e braços dobrados** foram endireitados e retornaram ao seu estado normal, o sangue corria em abundância na pele rasgada e na carne dividida. Estes casos deram credibilidade para outros que podiam suscitar dúvidas. (Radulphus Glaber, *Historiarum Libri Quinque*, 4, V, 14-16, grifo nosso).

O autor anônimo da vida de Gregório de Nicopolitano, por outro lado, afirma que:

Não muito tempo depois – segundo o testemunho de um padre – havia certa mulher **cuja mão direita se tornou contorcida em paralisia**. Como não queria se perder, veio imediatamente para a igreja na festa da Anunciação e deitou em frente o túmulo onde os ossos do santo estavam. (Anônimo, *Vita s. Gregorii Nicopolitani*, grifo nosso)

Vejamos, a seguir, alguns aspectos da concepção medieval acerca da paralisia.

Pierre André Sigal afirma, no artigo *Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le haut Moyen Age*, que as concepções medievais sobre a paralisia podem ter sido influenciadas pelas interpretações médicas da Antiguidade, sobretudo as de Hipócrates, de Galeno e de Soranos de Éfeso, uma vez que as traduções das obras árabes no campo da Medicina estiveram disponíveis no ocidente medieval apenas no final do século XI e sua distribuição era bastante limitada. No entanto, embora os médicos geralmente praticassem o conhecimento oriundo da Antiguidade, uma concepção mais simplista e comum desenvolveu-se entre os não especialistas, como os hagiógrafos, que, outrossim, representavam o segmento considerado culto da época. (Sigal, 1971, p. 195-196).

Pierre André Sigal destaca que Galeno foi um estudioso da fisiologia do sistema nervoso, que sabia que o cérebro era o principal órgão responsável pelo movimento e pela sensação, e que os nervos transmitiam ambos para as várias partes do corpo. Galeno conhecia os nervos cranianos e seus experimentos com animais mostraram que, se um

nervo de um membro fosse cortado, as partes abaixo do corte perdiam o movimento e a sensação, enquanto as partes acima os mantinham. Quando procurou compreender o fenômeno, Galeno recorreu à explicação mecanicista dos espíritos animais, segundo a qual tais espíritos eram produzidos e armazenados no cérebro e depois enviados ao longo dos nervos para as extremidades dos membros. Para Galeno, se os espíritos animais não pudessem mais circular nos nervos, seja porque eles estavam bloqueados por humores espessos, seja porque estavam comprimidos por corpos externos, como um tumor ou ossos quebrados, ou porque estavam contraídos pelo frio, ocorria um torpor que se transformava em paralisia. (Sigal, 1971, p. 196).

Esse conhecimento médico foi transmitido no início da Idade Média, pois vários manuscritos do período carolíngio continham resumos ou passagens inteiras das obras de Galeno. Dois manuscritos do século IX, em particular, um da Abadia de Saint-Bénigne em Dijon e outro da Abadia de Echternach¹²⁶, descrevem a sintomatologia e a etiologia da paralisia de acordo com Galeno. No século X, Johannes Platearius, em seu *Practica Brevis*, adotou as teorias da Antiguidade sobre a paralisia. Como os médicos antigos, Johannes Platearius relacionou apoplexia com a paralisia e, seguindo as teorias de Galeno, a paralisia geral descrita por ele era, de fato, a hemiplegia. Entretanto, Johannes Platearius faz distinção entre a paralisia cuja causa estava na origem dos nervos e a paralisia cuja causa estava no membro afetado. Quanto às circunstâncias que favoreciam o aparecimento da paralisia, os médicos antigos e medievais concordavam com o efeito da idade - uma vez que acreditavam que a paralisia afetava principalmente pessoas com mais de 40 ou 50 anos - do frio e, por último, do excesso de consumo de alimentos e bebidas. (Sigal, 1971, p. 196-197).

Pierre André Sigal acrescenta ainda que os médicos do início da Idade Média sugeriam tratamentos internos e externos para a paralisia. Em geral, o primeiro procedimento era sangrar o paciente, que então recebia um purgante após deitar-se na cama ou em um outro local aquecido. O paciente recebia poções e, às vezes, era recomendado induzir ao vômito. Se os membros estivessem inchados, era necessário escarificar, mas o principal tratamento externo consistia, depois de aquecer e esfregá-los, na aplicação de cataplasmas à base de mostarda e pomadas. Esse tratamento, inspirado por Galeno, foi complementado no *De Morbis acutis et chronicis* de Caelius Aurelianus

¹²⁶ Pierre André Sigal afirma que tais manuscritos estão disponíveis na Bibliothèque Nationale de France, no catálogo de Manuscritos Latinos, sob os n° 11218, fls. 112 e n° 11219, fls. 225 e 226.

por duas prescrições adicionais, a saber: o paciente deveria tomar banhos quentes e também reabilitar os músculos afetados. (Sigal, 1971, p. 203).

5.2.7.2 Cura da Cegueira

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

Sobre a cura da cegueira, no contexto do Império Carolíngio, o primeiro relato que selecionamos foi o de Willibald na sua Vida de S. Bonifácio, no século VIII: “[...] outros, com **os olhos embaçados de cegueira**, receberam a visão”. (Willibald, A vida de São Bonifácio, 8, grifo nosso).

Posteriormente, Eginhard também afirmou que os cegos eram curados mediante um rito de cura na presença das relíquias de Marcelino e Pedro:

A visão era dada **aos cegos**, o andar aos coxos, o ouvir aos surdos, o falar aos mudos; até mesmo os paráliticos e os despojados de toda a força do corpo eram levados para lá pelas mãos de outros [...]. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. III, grifo nosso)

b) Reino da França – Séc. XI

No contexto do Reino da França, temos o relato de cura da cegueira feito pelo autor anônimo da Vida de Gregório de Nicópolis, no século XI:

Quando um certo camponês, **que havia perdido sua visão**, deitou-se em oração diante do túmulo onde os ossos do santo estavam, através do mérito do santo a visão retornou aos seus olhos. (Anônimo, *Vita s. Gregorii Nicopolitani*, grifo nosso).

Consideramos interessante compreender a questão simbólica da cegueira na sociedade medieval. Segundo Maribel Morente Parra, em tese já citada, sobre as doenças que afetavam os olhos na Idade Média, é necessário estabelecer uma separação entre a cegueira e o restante dos distúrbios oculares, porque a cegueira, sobretudo aquela de nascença, implicava um conjunto de significados que não existiam no restante das condições oftalmológicas, que eram equiparadas a qualquer outra doença. Essa valorização da cegueira também tinha uma dimensão simbólica que permeava sua interpretação tanto no âmbito social quanto no religioso. (Parra, 2016, p. 513).

De acordo com Maribel Morente Parra, na Idade Média, havia duas teorias sobre a ótica e a captação da luz: por um lado, havia a teoria platônica da extroversão, que considerava o olho como emissor de luz por meio de raios que permitiam a visão. Por outro lado, havia ainda a teoria aristotélica da introversão que considerava que eram os objetos que emitiam a luz, na forma de espécies e dirigidas ao olho em linha reta ou em pirâmide visual, completando-se com a chegada ao cérebro. (Parra, 2016, p. 513-514).

Além do funcionamento do olho como um instrumento de visão, tal órgão também era interpretado como algo que poderia ser afetado por diferentes doenças, que em muitos casos levavam à cegueira. O tratamento dos olhos foi objeto do trabalho de muitos médicos e cirurgiões na Idade Média. (Parra, 2016, p. 514). Do ponto de vista da consideração social, aos cegos se atribuía uma tradição que os relacionava com uma culpa moral e os impedia de ocupar posições relevantes na sociedade, de modo que muitos deles eram conduzidos à mendicância, ainda que alguns outros se dedicassem, como profissão, a recitar ou a cantar em público. Na vida cotidiana, muitos cegos faziam parte do grupo de menestréis que recitavam e cantavam as gestas. A simpatia pelos cegos era substituída, às vezes, pela suspeita de fraude e pela rejeição ao exercício da mendicância enganosa, motivo pelo qual eles eram alvo de zombarias. (Parra, 2016, p. 532).

5.2.7.3 Cura da Loucura

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII

A cura da loucura, ou das “desordens das almas” aparece no relato de Alcuíno da vida de Willibrord, no século VIII:

Tampouco precisamos duvidar que, assim como ele se dignou visivelmente a curar suas doenças corporais, também através da intercessão do santo em nosso favor, cujo corpo repousa aqui e que acreditamos estar presente no espírito, ouvindo nossas orações, ele continuará diariamente a **curar as desordens ocultas de nossas almas** [...] (Alcuíno, Vida de S. Willibrord, 30, grifo nosso).

O pesquisador Andrew Solomon analisou a questão das “doenças da alma” na Idade Média, na obra *O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão*. Segundo o autor, a separação entre doenças do corpo e doenças da alma já era uma preocupação de médicos e filósofos desde a Antiguidade. Os gregos, que valorizavam a ideia de uma mente sã num corpo são, acreditavam que uma mente doente era produto de um corpo pouco saudável e que toda doença da mente estava relacionada, de alguma forma, a distúrbios corporais. A prática médica grega era baseada na teoria dos humores, que considerava o temperamento uma consequência dos quatro fluidos corporais: fleuma, bile amarela, sangue e bile negra. Hipócrates estabeleceu o *locus* da emoção, do pensamento e da doença mental no cérebro¹²⁷ (Solomon, 2014, p. 376):

É o cérebro que nos deixa louco ou delirante, nos inspira com horror e medo, seja noite ou dia, traz-nos a insônia, os equívocos inoportunos, as ansiedades sem alvo, a desatenção e os atos contrários ao hábito.

¹²⁷ HIPÓCRATES. Trad. e ed. de W. H. S. Jones e E. T. Withington. Londres: William Heinemann, 1962. 4 v.

Essas coisas de que todos sofremos vêm do cérebro quando este não está saudável, mas se torna anormalmente quente, frio, úmido ou seco. (Hipócrates *Apud* Solomon, 2014, p. 377)

Aristóteles apresentou a teoria de um “eu” unido, no qual “uma perturbação do corpo afeta a alma; as doenças da alma vêm do corpo, exceto as que são nascidas na própria alma. A paixão muda o corpo”¹²⁸. (Aristóteles *Apud* Solomon, 2014, p. 379). Cláudio Galeno, nascido no século II d. C. foi, provavelmente, o médico mais eminente após Hipócrates, e objetivou sintetizar as abordagens presentes nos trabalhos dos seus antecessores. Galeno elaborou a teoria dos “delírios melancólicos” e identificou, nas suas causas, uma relação entre o sentimento de medo e o de desalento. (Solomon, 2014, p. 383).

Segundo Andrew Solomon, Galeno defendia a ideia da existência de uma “alma física”, localizada no cérebro. Essa “alma física” estaria submetida à gestão do “eu”. Galeno relacionou a teoria dos quatro humores a certas ideias sobre temperatura e umidade, o que o levou a formular o conceito dos nove temperamentos (Fleumáticos, frios e úmidos. Coléricos, quentes e secos. Melancólicos, frios e secos), cada qual relacionado a um tipo de alma. Um destes temperamentos seria controlado por uma melancolia diagnosticada não como patologia, mas como parte do “eu”: “há pessoas que são por natureza ansiosas, deprimidas, angustiadas, sempre pensativas; o médico pode fazer pouco por elas”. (Galeno *Apud* Solomon, 2014, p. 384). Ainda de acordo com Andrew Solomon, Galeno teria afirmado que a melancolia poderia ser o produto de uma lesão do cérebro ou a consequência de questões externas que alteravam o funcionamento do cérebro. No caso de um desequilíbrio hormonal, a bile negra poderia chegar até o cérebro, fazendo-o secar, danificando o “eu”¹²⁹. (Solomon, 2014, p. 384).

O humor, como a escuridão, invade a sede da alma, onde se situa a razão. Como crianças que temem a escuridão, assim se tornam os adultos quando são presas da bile negra, que sustenta o medo: eles têm no cérebro uma noite contínua, vivem num medo incessante. Por essa razão, os melancólicos têm medo da morte e ao mesmo tempo a desejam. Evitam a luz e amam a escuridão. (Galeno *Apud* Solomon, 2014, p. 384)

Ademais, a alma poderia ter sua “luz diminuída”. (Solomon, 2014, p. 384). Embora Galeno fosse considerado uma autoridade médica na sociedade medieval, sua teoria do tratamento psicofarmacêutico conflitava com os paradigmas da Igreja. A

¹²⁸ As citações de Aristóteles foram extraídas por Andrew Solomon de ROCCATAGLIATA, G. **A History of Ancient Psychiatry**. Nova York: Greenwood Press, 1986.

¹²⁹ As citações de Galeno foram extraídas por Andrew Solomon de ROCCATAGLIATA, G. **A History of Ancient Psychiatry**. Nova York: Greenwood Press, 1986.

prescrição dos tratamentos entrou gradualmente em desuso. Segundo Andrew Solomon, Agostinho de Hipona teria declarado, na obra *A Cidade de Deus*, que o que separava as pessoas dos animais era a razão e, desta forma, a perda da razão conduzia as pessoas à condição de um animal. A consequência dessa premissa foi a interpretação, segundo a qual a perda da razão era considerada um símbolo da ira divina. (Solomon, 2014, p. 385).

A partir do século XIII, pessoas identificadas com melancolia recebiam punições pecuniárias ou eram aprisionadas em função do seu “pecado”. Nesse período, Tomás de Aquino, cuja teoria da relação entre o corpo e a alma situava hierarquicamente esta última acima do primeiro, concluiu que a alma não poderia estar submetida às doenças corporais. Contudo, uma vez que a alma se encontrava hierarquicamente situada abaixo da divindade, estava sujeita à sua intervenção ou a de Satã. Nesse contexto, as doenças deveriam ser classificadas como do corpo ou da alma, e a melancolia era atribuída à alma¹³⁰. (Solomon, 2014, p. 386).

Os autores Sari Katajala-Peltomaa e Susanna Niiranen analisaram as perspectivas das desordens mentais na Idade Média, no texto intitulado *Perspectives to Mental (Dis)Order in Later Medieval Europe*. Para os autores, o contentamento, harmonia e felicidade são elementos importantes para definir a ordem social, mental e moral em diversas culturas. Além da necessidade do bem-estar, seus desafios, como a insegurança social, as doenças físicas e os transtornos mentais também são constituintes da cultura. A busca pela estabilidade mental e pela saúde física está presente em todas as sociedades. (Katajala-Peltomaa; Niiranen, 2014, p. 1).

Para Sari Katajala-Peltomaa e Susanna Niiranen, a ordem e os transtornos mentais são categorias culturais estabelecidas por meio da interação social ou incorporadas a ela. A sobreposição de sintomas físicos, psicológicos e fisiológicos, bem como as estratégias de enfrentamento institucionais e individuais, eram múltiplas e variadas na Idade Média. A importância desse tema adquiriu reconhecimento por parte dos pesquisadores, e os mais diferentes tipos de doenças físicas e mentais têm atraído cada vez mais a atenção dos medievistas. (Katajala-Peltomaa; Niiranen, 2014, p. 2)

As deficiências físicas, as doenças em geral e as aflições mentais estavam, de muitas maneiras, conectadas. Para Sari Katajala-Peltomaa e Susanna Niiranen, mesmo que a dicotomia entre corpo e alma fosse usada em discursos médicos, teológicos e filosóficos na Idade Média, as teorias e práticas relativas ao corpo e à alma eram muitas

¹³⁰ Andrew Solon faz referência a citações de Tomás de Aquino presentes em GALDSTON, I. (Ed.). **Historic Derivations of Modern Psychiatry**. Nova York: McGraw-Hill, 1967.

vezes inseparáveis ou, pelo menos, confundiam-se de várias formas. A ideia de pessoa na Idade Média era holística, ou seja, o mental não estava separado do físico e nem tampouco do moral. A saúde era um constituinte efetivo da condição de uma pessoa e as doenças mentais não eram apenas uma preocupação médica: do ponto de vista jurídico, a incapacidade mental, assim como a loucura, era considerada um elemento de desobrigação legal. Os doentes mentais não eram responsabilizados, mas eram destituídos de poder. As pessoas que sofriam dessas doenças não eram consideradas culpadas por seus atos, mas seus direitos legais, como o direito à herança, também eram limitados. (Katajala-Peltomaa; Niiranen, 2014, p. 2-3).

Bailey Grace Elkin complementa, em sua tese intitulada *Madness in the Middle Ages: an examination of the treatment of the mentally ill in the Medieval era based on Order and Gender*, afirmando que a loucura é um conceito flexível e polissêmico. Segundo a autora, para compreendermos como a loucura ou a insanidade mental era definida na Idade Média, é necessário, antes, entendermos o que a sociedade medieval interpretava como insanidade e comportamento desviante. Bailey Grace Elkin acredita que essa é uma questão complexa, uma vez que a Europa medieval era composta por vários reinos e principados diferentes. Regiões diferentes apresentavam características sociais diferentes, o que significava padrões culturais diferentes. O que era considerado normal e aceitável em uma região poderia não ser em outra. A autora define o conceito de loucura como qualquer comportamento interpretado como “anormal” ou fora do “padrão”, mas realizado sem que a pessoa tivesse consciência de sua “anormalidade”. As pessoas que mantinham contato com outras pessoas consideradas “loucas” sabiam que elas não eram essencialmente “normais”, mas as próprias pessoas classificadas como “loucas” não sabiam que não eram vistas como “normais”. Bailey Grace Elkin lembra ainda que a palavra *furiosus* parece ter sido o termo mais usado pela sociedade medieval para classificar as pessoas cujas atitudes eram consideradas fora do “normal”. (Elkin, 2017, p. 1).

Bailey Grace Elkin questiona ainda sobre o tratamento dado às pessoas consideradas loucas na Idade Média. Segundo a autora, haviam tratamentos de ordem médica e tratamentos de ordem espiritual para curar a pessoa considerada “louca”. A possibilidade do tratamento espiritual estava vinculada à ideia de que os “loucos”, às vezes, eram vistos como pessoas possuídas pelo demônio. Alguns tratamentos médicos também eram prováveis, mas esses eram reservados principalmente para os membros das aristocracias. (Elkin, 2017, p. 1).

Na Idade Média, a Igreja influenciou muitos aspectos da vida cotidiana. Um desses aspectos era o fato de como os “loucos” eram considerados em termos espirituais. Havia uma certa preocupação da Igreja em ajudar e curar os “loucos”. A cura poderia ser da ordem médica, como os tratamentos recomendados acima, ou a partir da realização de milagres, como aqueles realizados pelo contato ou proximidade com uma relíquia de uma pessoa considerada santa. Para Bailey Grace Elkin, a Igreja não se preocupava muito com a origem da cura. Tanto a ajuda médica quanto a divina eram procuradas com o objetivo de curar uma pessoa identificada como “louca”. Teria sido apenas no início do período moderno que a Igreja passou a se preocupar com as possíveis causas espirituais da loucura, inclusive atribuindo a ela os efeitos da bruxaria. (Elkin, 2017, p. 2).

5.2.7.4 Cura da surdez

a) O Império Carolíngio – Séc. VIII – IX

A cura da surdez foi descrita por Eginhard no contexto do Império Carolíngio:

A visão era dada aos cegos, o andar aos coxos, o ouvir **aos surdos**, o falar **aos mudos**; até mesmo os paralíticos e os despojados de toda a força do corpo eram levados para lá pelas mãos de outros [...]. (Eginhard, História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, Cap. III, grifos nossos)

Segundo Maribel Morente Parra, em obra já citada, em uma sociedade como a medieval, na qual o valor da palavra era tão elevado, sobretudo da palavra falada, é possível imaginar o isolamento ao qual as pessoas surdas e mudas estavam submetidas, tanto no âmbito privado, quanto nos espaços públicos. Embora essas pessoas não fossem consideradas “doentes” no sentido mais amplo da expressão, elas recebiam o mesmo tratamento e marginalização que os “loucos” e os cegos. Ainda que a surdez tivesse uma interpretação socialmente negativa, ela estava relacionada de forma abstrata ao sentido da audição em si, e não necessariamente ao portador da falta, ou seja, ao surdo-mudo. A surdez era vinculada a uma falta implícita, ou seja, à inacessibilidade à palavra, sobretudo à palavra da divindade. Para a autora, é preciso considerar a necessidade de comunicação que essas pessoas tinham para se fazerem entender ou para entenderem outras pessoas. A ausência da fala era, em certo sentido, associada à virtude, em oposição ao mau uso dela, uma vez que o pecado da blasfêmia era produzido pela fala, o que levava a que se considerasse a boca um órgão do pecado que deveria ser punido, como a amputação da língua e a consequente privação da fala, em alguns casos. (Parra, 2016, p. 557-558).

Na Idade Média, a aceitação social dos surdos-mudos não significava que eles eram considerados “normais” ou mesmo que tivessem os mesmos direitos que o restante da

população. A equiparação entre os surdos e mudos aos “loucos” é uma questão que precisa ser considerada. A sociedade medieval não perdoava o “defeito”, mesmo que fosse congênito, pois ele estava sempre relacionado a algo negativo. (Parra, 2016, p. 564).

5.2.7.5 Cura da Febre

a) Reino da França – Séc. X e XI

O relato sobre a cura da febre foi narrado por Letaldo de Micy, ao descrever os ritos mágico-religiosos de cura mediante o emprego das relíquias de Juniano:

Daquele tempo para cá, **quem sofre de febre** e vai até lá, volta ao seu estado de saúde através da invocação do nome de Cristo e da intercessão do mesmo padre Juniano. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 3, grifo nosso).

Os autores Carmen Peña Muñoz e Fernando Girón Irueste afirmam, no artigo *The identification of medieval fevers according to A1-Isra'ili, Avenzoar and Bernard Gordon*, que o conceito de febre foi definido no século XII por Averróis¹³¹, inspirado nas descrições de Avicena¹³², como:

[...] um calor que se estende por todo o corpo e que prejudica todas as funções e sensações dos órgãos, e por produzir essa ação, somos da opinião de que se trata de um calor estranho que produz as mesmas ações que o calor interno. (Averrois *Apud* Muñoz; Irueste, 2005, p. 95)

Ademais, a febre era concebida pela sociedade medieval como a presença de um calor não natural que corrompia a vida, em contraste com o calor corporal natural ou inato que conservava a vida. Entretanto, a febre não era apenas um aumento do calor do corpo, um sintoma, mas constituía um tema considerado relevante dos estudos da patologia. Ibn al Yazzar¹³³, inspirado pelas análises de Galeno, descreveu a febre no século X como a doença mais perigosa, considerada a mensageira da morte e a causa mais frequente do fim da vida. (Muñoz; Irueste, 2005, p. 95).

Carmen Peña Muñoz e Fernando Girón Irueste advertem, no entanto, que, apesar da sua importância, as febres medievais são pouco conhecidas. Um dos possíveis motivos para essa falta de conhecimento, segundo os autores, seria a falta de objetividade de Galeno, cuja influência era ampla na Medicina medieval, ao descrever o conceito de febre. Mesmo o ato de distinguir os diferentes tipos de febre era desafiador, sobretudo por dois motivos, a saber: em primeiro lugar, era possível descrever mais de cinquenta

¹³¹ AVERROES. *El libro de las generalidades de la Medicina* [Kitab al-Kulliyat filtibb]. Trad. M.C. Vázquez de Benito y C. Alvares de Morales. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

¹³² AVICENA. Canon, lib. IV, fen 1, tracto 1, cap.1, Venecia, ap. Vine. Valgrisius, 1564, tomus 11,1

¹³³ BOS, G. *Ibn al-Jazzar On Fevers*. A critical edition of Zad al-musafir wa-qut al-hadir. London: Kogan Paul International, 2000.

tipos diferentes de febre, sem considerar as mudanças que haviam de uma para outra, a mistura entre elas e a associação com outros processos mórbidos e, em segundo lugar, havia, ao mesmo tempo, febres que eram apresentadas com outros nomes ou mais de cem nomes no total, ainda que fossem, em muitos casos, as mesmas febres. (Muñoz; Irueste, 2005, p. 96).

Carmen Peña Muñoz e Fernando Girón Irueste acrescentam ainda que as febres medievais podem ser ordenadas a partir da classificação tripla defendida por Galeno: as febres que afetavam os espíritos (pneumas), as febres que afetavam as partes líquidas do corpo (humores) e as febres que afetavam as partes sólidas do corpo (os órgãos). (Muñoz; Irueste, 2005, p. 97).

A. Sahib El-Rradhi complementa, no artigo *The Role of Fever in the Past and Present*, afirmando que a partir do início da Idade Média o saber médico se tornou menos importante do que o conhecimento teológico e filosófico. Os textos de Galeno influenciaram a Medicina durante toda a Idade Média. Galeno desenvolveu uma teoria que abrangia corpo, mente e alma, o que era aceitável para a religião cristã na época. As doenças eram, então, caracterizadas como quentes, frias, úmidas ou secas. As “doenças quentes” eram tratadas com resfriamento e as “doenças úmidas” com a secagem do corpo ou região afetada. A sangria era o principal tratamento utilizado para tratar as febres. Esse tratamento baseava-se na ideia da pletora, uma teoria que atribuía a doença à retenção do sangue em alguma parte do corpo. Além da sangria, outros métodos utilizados para tratar a febre incluíam o resfriamento, emolientes (óleos ou cremes hidratantes) e laxantes. (El-Rradhi, 2011, p. 9-10).

5.2.7.6 Cura da Elefantíase

a) Reino da França – Séc. X e XI

A cura da elefantíase foi relatada por Letaldo de Micy, ao narrar a transladação das relíquias de Juniano:

Por conta da reverência pela santa relíquia, essa piscina serviu como um convite para muitas pessoas se lavarem. Entre elas havia uma mulher que sofria de **elefantíase**. Quando ela se lavou com aquela água, retornou a sua saúde anterior. (Letaldo de Micy, *Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem*, 3, grifo nosso).

Os pesquisadores K. Laios, G. Tsoucalas, D. A. Vrachatis, E. E. Demou e M. Karamanou afirmam, no artigo intitulado *Elephantiasis from the Hellenic Antiquity Until Now-a-days*, que na Antiguidade grega, várias doenças recebiam o nome de animais. Esse

costume teve origens muito remotas, quando o conhecimento médico estava vinculado ao conhecimento religioso. Para os autores, algumas doenças recebiam o nome de um animal para que, por meio de ritos de magia, deixassem o copo da pessoa doente e fossem “transportadas” para o animal em questão. Ademais, o animal, como representante do poder da natureza, também poderia ajudar a pessoa doente a se recuperar. Com o desenvolvimento da Medicina grega, a partir do século VI a.C., os médicos-filósofos objetivaram explicar de forma lógica os nomes animais de várias doenças, apontando a semelhança das características de tais doenças com as características e a aparência desses animais. Entre essas doenças estava a “Elefantíase” ou “*Elefas*”. O conceito de elefantíase aplicado na Antiguidade era diferente de sua definição nos tempos modernos. (Vrachatis, *et al.*, 2018, p. 1).

Entre os gregos antigos, o termo “Elefantíase” foi aplicado para uma infinidade de outras doenças e estava associado a uma certa ambiguidade: implicava tanto a filaríose linfática quanto a lepra. Essa ambiguidade do uso do termo “Elefantíase” também pode ter levado os filólogos e estudiosos latinos dos tratados médicos árabes a se confundirem ao associá-lo à lepra em suas traduções. Embora os médicos árabes tenham estudado e, na maioria dos casos, adotado as teorias da Medicina helênica e bizantina, eles distinguiram essas duas doenças. Portanto, devido a erros de tradução, o termo “Elefantíase”, durante a Idade Média, referia-se ainda a doenças como a lepra e o escrofuloderma (tuberculose cutânea). (Vrachatis, *et al.*, 2018, p. 3).

De acordo com Kathleen Walker-Meikle, no texto intitulado *Animals: Their use and Meaning in Medieval Medicine*, na Idade Média, diferentes formas de hanseníase podiam ser classificadas a partir do excesso de um dos humores, e cada uma delas recebia uma metáfora animal que melhor caracterizava os sintomas da doença. Constantino, o Africano, estabeleceu, no final do século XI, um esquema básico de classificação de quatro tipos de lepra a partir de suas metáforas animais. Entre os séculos XIII e XIV, os quatro subtipos estavam estabelecidos: elefantíase, leonina, tória e alopecia. (Walker-Meikle, 2021, p. 89).

Na sociedade medieval, a elefantíase era associada ao elefante e acreditava-se que era causada por um excesso de bile negra. A pele ficava enegrecida e espessa, acompanhada de nódulos. O próprio termo elefantíase era controverso, pois, como vimos, tinha origem na Medicina grega antiga e, de forma ambígua, poderia ser usado como sinônimo de lepra ou como uma doença que causava inchaço nas extremidades dos membros. No *Cânone* de Medicina de Avicena, do século XI, a elefantíase foi descrita

como uma infecção das pernas e um dos estágios da manifestação da hanseníase. No *Viaticum* de Constantino, o Africano, do final do século XI, a elefantíase foi apontada como uma das quatro formas de lepra. Para o médico Gilbertus Anglicus, no início do século XIII, em seu *Compendium Medicinae*, a *elephantia* era causada pelo sangue melancólico (Walker-Meikle, 2021, p. 89-90):

Ela leva o nome do elefante, assim como o elefante supera os outros animais em tamanho, força e feiura, essa variedade é maior e mais forte do que as outras, tanto no que diz respeito à causa quanto à cura. Da mesma forma, como o elefante é um animal manchado (*maculosum*), o mesmo ocorre com a elefantíase (mas isso é comum a todas as formas de lepra). – (Gilbertus Anglicus, 339-40 *apud* Walker-Meikle, 2021, p. 90).

A despeito das ambiguidades acerca do uso do termo, não é possível identificar, a partir do relato de Letaldo de Micy, a qual tipo de “elefantíase” ele se referia, uma vez que não são apresentados os sintomas ou as características da doença.

5.2.7.7 Cura de “uma dor severa”

a) Reino da França – Séc. X e XI

O monge anônimo de Micy afirmou que Henrique I sofria de uma “dor severa” conforme o relato a seguir:

Uma noite, enquanto Henrique estava tonto em meio a **uma dor severa**, uma visão divina tinha apareceu a ele e falou, “Procure o túmulo de Maximino, o amado do Deus, onde quer que encontreis pessoas. Lá, você retornará à saúde através da misericórdia de Deus”. (Um Monge de Micy [anônimo], O Milagre de São Maximino de Micy, grifo nosso).

Procuramos identificar, com base na historiografia, quais eram as concepções medievais acerca do conceito de dor. Geneviève Dumas afirma, no artigo *La gestion de la douleur au Moyen Âge: Avicenne dans la pratique médicale parisienne au XVe siècle*, que o historiador que decidir examinar a noção de dor no período medieval enfrentará grandes desafios. O primeiro destes desafios é o vocabulário hipocrático: ainda que seja de origem hipocrática a maioria das palavras que usamos para descrever a dor, de fato tais descrições referem-se a conceitos bem diferentes dos nossos. Ademais, a semântica da dor na medicina hipocrático-galênica também não é a mesma. Como a dor era considerada um sintoma, o debate sobre o assunto era geralmente encontrado nas seções dos tratados médicos que se relacionavam com o diagnóstico e o prognóstico, e não naquelas que tratavam dos recursos terapêuticos. Considerava-se que a dor desapareceria quando a pessoa doente recuperasse sua saúde e fosse curada de sua “verdadeira” doença, ou seja, do desequilíbrio humoral. (Dumas, 2012, p. 46).

Para Geneviève Dumas, a experiência da dor está intrinsecamente ligada aos fenômenos culturais. Os contextos religiosos, sociais e políticos podem ter repercussões sobre a sua percepção. Uma sociedade em guerra, por exemplo, poderia ter uma percepção específica da dor associada aos ferimentos de batalha. Por outro lado, há várias formas de tratá-la: pode-se objetivar erradicá-la, acalmá-la, entorpecê-la, aquecê-la, resfriá-la, congelá-la, entre outros, ou seja, agir em relação a ela de acordo com a estratégia terapêutica relacionada às propriedades das plantas e dos medicamentos utilizados. (Dumas, 2012, p. 47).

Nas universidades medievais o estudo sobre a dor baseava-se em comentários sobre os textos das autoridades científicas e filosóficas da Antiguidade e do mundo árabe, tais como Hipócrates, Aristóteles e, sobretudo, Galeno, no caso do mundo antigo, e Rhazes (Abū Bakr Muhammad Zakariyyā Rāzī) e Avicena, no caso do mundo árabe. Dessa forma, Geneviève Dumas destaca que é importante compreendermos como essas autoridades médicas abordaram as questões da dor e, em seguida, identificar as possíveis repercussões na prática medieval. Galeno talvez tenha sido o médico que mais deu atenção à dor e as suas manifestações. Combinando as interpretações hipocrática e aristotélica, Galeno associou a dor à mudança hipocrática¹³⁴. Entretanto, suas tentativas de qualificar a dor destacaram-se. Galeno discorreu sobre os vários tipos de dor, descrevendo-os como gravativos (dor acompanhada de uma sensação de peso), pungitivos e assim por diante. Galeno afirmou ainda que toda dor tinha origem nos “nervos”, no sentido antigo. Como a dor era um acidente, ela era um sinal que contribuiria para um diagnóstico mais preciso. Entretanto, embora Galeno tenha sido o primeiro a definir uma linguagem para a dor, ele pouco desenvolveu métodos para tratá-la. Avicena, por sua vez, apesar de aderir à teoria médica galênica, defendeu, no século XI, a ideia de que a dor deveria ser tratada por si mesma. Na parte 4 do Livro 1 de seu *Cânone*, Avicena dedicou uma parte aos diferentes remédios para a dor, suas respectivas ações e como escolhê-los¹³⁵. (Dumas, 2012, p. 49-50).

Avicena definiu, inicialmente, dois tipos de dor: uma resultante de um desequilíbrio humoral e uma outra originada a partir de uma lesão ou trauma. Avicena aconselhava ainda que se tivesse cautela ao prescrever analgésicos, que, segundo ele, em

¹³⁴ Na medicina hipocrática há a ideia de que existe um equilíbrio natural entre as diferentes partes que constituem o corpo humano, que possui uma variedade orgânica. A doença, nesse sentido, seria o produto da ruptura dessa harmonia primordial entre elementos constituintes que geram escassez ou excesso. (Angotti Neto, 2023, p. 8)

¹³⁵ Avicenne, *Canon*, Livre 1, fen 4, chapitre XXX.

algumas ocasiões poderia causar a morte da pessoa doente. Havia três tipos de analgésicos disponíveis para o tratamento da dor: os que a acalmavam, os que tratavam a doença e modificavam o temperamento e os que eliminavam todas as sensações. O ópio era o analgésico mais forte. Em seguida, havia a mandrágora, a papoula, a meimendo e a erva-moura. Avicena segue discorrendo sobre a seleção e a dosagem dos remédios. O alívio da dor, segundo ele, nem sempre requeria o uso de medicamentos fortes. Às Vezes, um banho ou uma noite de sono poderiam ser suficientes para aliviá-la. A capacidade do paciente de suportar a dor deveria ser levada em consideração em função dos possíveis riscos do uso dos analgésicos mais fortes. Utilizavam-se ainda ervilhas cozidas em vinagre, água morna e massagens com óleos. Por último, a música poderia acalmar a mente e os passatempos poderiam ajudar as pessoas doentes a esquecerem a dor. (Dumas, 2012, p. 51).

Segundo Emma G. Paley, Mark I. Johnson e Carole A. Paley, no artigo intitulado *Understanding pain in modern society: insights from attitudes to pain in the Medieval Period*, no período medieval, a dor era entendida em termos dos quatro humores de Galeno e da doutrina da Igreja que a interpretava como um “dom divino”, “punição pelo pecado” e/ou “oferta de sacrifício”. Os termos “aguda” e “crônica” são classificações relativamente recentes adicionadas ao léxico da dor e, em geral, os médicos só começaram a se interessar pela dor crônica, sem patologia definida, no século XX. Dessa forma, para os autores, de maneira geral, os textos históricos apresentam doenças e/ou dores de longa duração, mas não descrevem a dor em termos de “aguda” ou “crônica”. (Paley; Johnson; Paley, 2023, p. 1). No entanto, vimos que o monge anônimo de Micy descreveu a dor que Henrique sentia como “severa”.

Durante o período medieval, o conhecimento e as atitudes em relação à dor e ao sofrimento eram de origem hagiográfica das pessoas consideradas santas, e, ocasionalmente, de alguns detalhes autobiográficos, embora esses fossem raros devido aos níveis de “analfabetismo”. É, em grande parte, a partir dos textos arquivados em mosteiros, bastante influenciados pelas crenças e pela cultura cristã da época, que temos uma noção acerca das perspectivas sobre a dor no período medieval. No entanto, os primeiros copistas provavelmente alteraram, diminuíram, acrescentaram ou removeram eventos dos relatos das vidas das pessoas consideradas santas, o que requer certa cautela ao interpretarmos esses textos. (Paley; Johnson; Paley, 2023, p. 2).

O tratamento da dor dependia, em grande parte, do conhecimento popular, da “superstição” e do uso de ervas. Os médicos usavam mapas astrológicos para auxiliar no

diagnóstico e no tratamento. No final do século XI, novas ideias sobre a dor foram introduzidas na Europa, provavelmente como resultado da Primeira Cruzada. Textos médicos islâmicos foram traduzidos para o latim com o intuito de serem lidos por estudiosos da Europa Ocidental. Nessa época, o persa Avicena, baseado na teoria médica galênica, escreveu seu “Cânone da Medicina” em 1.025, uma obra que se tornou a base da Medicina na Europa medieval e no mundo islâmico até o século XVIII. No seu Cânone, Avicena questionou alguns aspectos do trabalho de Galeno e argumentou que a dor nem sempre era uma “ruptura” e que o corpo poderia se adaptar a ela. (Paley; Johnson; Paley, 2023, p. 3).

A partir da Baixa Idade Média, a dor de Jesus tornou-se um elemento importante na construção dos imaginários sociais. A sociedade medieval interpretava a premissa da Igreja de que a dor era uma “dádiva divina” ou uma “oferta de sacrifício” para que a pessoa pudesse se aproximar da divindade ou como uma forma de punição e redenção, o que era, muitas vezes, contraditório. As *vitae* medievais dos ascetas descrevem como eles praticavam a abnegação e a autoflagelação como forma de autopunição ou para imitar o sofrimento de Jesus, possivelmente por meio da alteração de seu estado consciente, a fim de serem moralmente aceitos pela divindade. (Paley; Johnson; Paley, 2023, p. 3).

Portanto, como vimos, o *oponente objetivo* da *pessoa requerente*, no caso dos ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas, eram as doenças que as acometiam. A seguir, passamos a identificar o sentido, ou seja, o valor simbólico desses ritos de cura.

5.2.8 O valor simbólico dos ritos de cura

A compreensão do valor simbólico dos processos mágico-religiosos de cura requer uma breve discussão acerca das relações sociais que se estabelecem e se reforçam na celebração de tais ritos. A antropóloga Miriam Cristina M. Rabelo afirma, no texto *Religião, Ritual e Cura*, que a prática dos ritos de cura tem ganhado cada vez mais espaço nos estudos antropológicos. Ademais, os antropólogos têm destacado as particularidades e as questões positivas dos ritos mágico-religiosos de cura, comparando-os com os serviços médicos oficiais. Ao contrário da Medicina, com sua abordagem reducionista da doença, os sistemas religiosos de cura apresentam uma explicação que a insere no contexto sociocultural da pessoa doente. Mais do que atribuir uma causa objetiva à doença, a abordagem da religião a organiza em um contexto coerente. Para a autora, o tratamento médico despersonaliza a pessoa doente, e os ritos religiosos de cura atuam

sobre tal pessoa como um todo em um outro contexto de relações sociais. (Rabelo, 2008, p. 47).

Dessa forma, a cura pode corresponder a uma ampla reorientação do comportamento da pessoa doente, na medida em que transforma a sua percepção de mundo e as suas relações sociais. Desta forma, a maioria das pesquisas antropológicas tem objetivado compreender o ritual de cura como um *locus* no qual as pessoas doentes reorientam as suas relações sociais e as suas visões de mundo. (Rabelo, 2008, p. 47). A pessoa doente, ao participar de um rito de cura, reorienta a sua percepção para diferentes questões relacionadas com a sua história de vida ou percebe a sua experiência de vida a partir de uma nova perspectiva. A cura teria como resultado não apenas o retorno ao estado de saúde inicial, mas também a inserção da pessoa doente em um novo contexto de experiência social e religiosa. (Rabelo, 2008, p. 47 e 49).

Para a compreensão do valor simbólico dos ritos mágico-religiosos de cura mediante o emprego das relíquias das pessoas consideradas santas, utilizaremos os pressupostos teóricos de Thomas Csordas, apresentados na obra *Corpo, significado, cura*. De acordo com o autor, toda forma de cura ritual é uma forma também de resistência política. Thomas Csordas propõe ainda uma análise dos ritos de cura que considere a relação entre o sujeito (a pessoa doente) e o objeto (a doença), entre a estrutura e as práticas sociais. (Csordas, 2008, p. 21-22).

Os ritos mágico-religiosos de cura aqui analisados estão inseridos em um ambiente social no qual um grupo seletivo de pessoas era considerado eminente em função da sua proximidade com a divindade. Neste contexto social, no qual o sagrado se manifestava de forma ampla e permanente no cotidiano, era natural que se esperasse que aquelas pessoas mais próximas da divindade realizassem atos considerados extraordinários. Em outras palavras, confiava-se na eficácia dos ritos mágico-religiosos de cura porque, de fato, se esperava que eles ocorressem.

Thomas Csordas considera os ritos de cura como um discurso e recomenda a descrição das características exatas do cenário cultural, ou contexto sociopolítico, no qual são realizados. (Csordas, 2008, p. 93-95). Portanto, como vimos, os usos terapêuticos das relíquias inserem-se em dois ambientes culturais distintos, sendo o primeiro caracterizado pela presença de um poder político mais ou menos centralizador e outro, subsequente a esse, cuja forma predominante é a multiplicação de poderes locais.

No contexto do Império Carolíngio, as estruturas políticas e sociais estabeleceram-se no sentido da constituição de certa estabilidade. A distribuição de

benefícios em troca de apoio político manteve-se eficiente até a morte de Luís, o Piedoso. Contudo, as lutas pelo poder inauguradas pelo Tratado de Verdun, associadas com a chegada de invasores estrangeiros, minaram a unidade imperial. Uma das consequências do esfacelamento político carolíngio foi a formação do Reino da França. No entanto, a formação do novo reino não cessou as rivalidades, que a Igreja tentou conter com o movimento da Paz de Deus.

Thomas Csordas considera ainda que os ritos de cura devem ser compreendidos em termos de integração da pessoa curada na comunidade religiosa, reforçando a unidade do grupo. (Csordas, 2008, p. 51-52).

Em contextos de dissensões e embates entre o papado e as autoridades políticas seculares, como aqueles do contexto da cristandade medieval, a realização dos ritos mágico-religiosos de cura procurava reforçar a unidade da comunidade de fiéis. Francisco José Silva Gomes afirma, em obra já citada, que o conflito de competências originado a partir da teoria gelasiana dos poderes¹³⁶, associado à interpretação da coroação de Carlos Magno em 800, está inserido no contexto dos embates entre Império e papado a partir do século IX. Os Eclesiásticos, defensores do poder espiritual, destacavam o fato de que teria partido do papado a ideia de recriar o Império no Ocidente. Os apoiadores da aristocracia imperial defendiam a ideia de que teria havido uma aclamação do *populus romanum*, atribuindo a ela a característica de uma eleição. (Gomes, s/d., 22-23).

Em outro artigo, intitulado *A Cristandade Medieval entre o mito e a Utopia*, Francisco José Silva Gomes acrescenta que, durante os séculos IX e X, as instituições eclesiásticas estiveram sob a tutela dos leigos, o que teria levado à sua feudalização. Essa conjuntura provocou, a partir do século XI, o surgimento de ideias eclesiásticas reformadoras, chamadas de reforma “gregoriana”. Era uma reforma na Igreja cuja percepção comum entre os “gregorianos” era a de que havia a necessidade de se

¹³⁶ Luciano Noretto destacou o pensamento político do papa Gelásio ao definir as relações entre o papado e o Império, no artigo intitulado *Gelasio i y la teoría política de la autoridad*. Segundo o autor, Gelásio reconheceu a origem divina do poder imperial e da autoridade papal, mas distinguiu, ao mesmo tempo, as competências das duas funções: o papa, como líder de todos os sacerdotes, era o responsável pelos assuntos religiosos, e o rei deveria compreender os assuntos terrenos, que diziam respeito à ordem pública. Sob esse ponto de vista, considerava-se que as questões divinas eram superiores em relação às questões políticas, o que situava a autoridade do papa em uma posição superior à do rei. Contudo, essa interpretação não inviabilizava a limitação das respectivas competências, uma vez que não cabia ao rei atribuir funções sacerdotais a si mesmo, como também não cabia ao sacerdote tratar de assuntos mundanos. Entretanto, as duas funções poderiam atuar juntas de forma colaborativa: o rei, garantindo que a população não abandonasse a religião e o papa, intercedendo junto à divindade, tendo em vista as ações da população, bem como as atitudes dos reis. (Noretto, 2024, p. 140).

implementar mudanças nas instituições da Igreja e da Cristandade, tornando necessária sua emancipação em relação à tutela dos leigos. (Gomes, 2002, p. 223-224). As “reformas gregorianas” receberam essa denominação por conta da ação de Gregório VII o qual, apesar de não ter sido o seu iniciador no século XI, recebeu o crédito por elas em virtude da forma determinada pela qual as conduziu. (Souza Neto; Rodrigues; Piña, 2022, p. 31)

As “reformas gregorianas” foram iniciadas de fato pelo papa Leão IX, que recusou a ideia de que o papado era um simples bispado romano, submetido ao poder imperial. Afirmando a sua independência e sua hegemonia sobre todos os demais bispos e clérigos, Leão IX convocou o Concílio de Reims, em 1049, no qual proibiu a simonia¹³⁷ e a investidura dos leigos, além de aumentar a austeridade das normas relacionadas ao comportamento social, religioso e moral do clero. Ademais, determinou que a administração de uma igreja deveria ser exercida por uma pessoa eleita pelo clero e proibiu a execução de atividades clericais por leigos. (Souza Neto; Rodrigues; Piña, 2022, p. 30)

Dessa forma, curar por meio de ritos religiosos é uma atividade essencialmente social na qual a comunidade promove a sua “maturidade espiritual”, removendo os obstáculos (doenças) que impedem a continuidade do seu “crescimento”, restabelecendo a “ordem” na vida da pessoa e também na sociedade. (Csordas, 2009, p. 55). O imaginário social é um elemento de força de persuasão que motiva a pessoa doente a buscar os meios de cura ritual disponíveis. Segundo Thomas Csordas, o recurso mais eficaz e imediato de persuadir as pessoas sobre a realidade da existência de um “poder divino” é envolver a cura dos seus corpos. (Csordas, 2008, p. 58 e 65).

Partindo da perspectiva de Bronislaw Baczko, percebemos que contextos de conflitos sociais latentes são ambientes mais favoráveis para a produção dos imaginários sociais (Baczko, 1985, p. 309). Os governantes carolíngios jamais deixaram de enfrentar conflitos, seja no estabelecimento da sua dinastia, seja no processo de expansão territorial, seja no contexto das lutas internas pela sucessão de Luís, o piedoso, ou no embate contra os invasores no século X. Como vimos, não podemos negligenciar ainda as rivalidades entre o papado e o Império. A formação do Reino da França também foi marcada por conflitos, motivados em parte pela ausência de um poder centralizador que pudesse pacificar aquele território, equilibrando os interesses divergentes.

¹³⁷ Compra ou venda ilícita de coisas espirituais (como indulgências e sacramentos) ou temporais ligadas às espirituais (como os benefícios eclesiásticos).

É interessante observar que os relatos dos ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas eram também uma forma de propaganda do poder sobrenatural dessas pessoas e da própria divindade. Era por meio da cura dos corpos que a divindade manifestava sua capacidade de intervir no plano terrestre, transcendendo os limites impostos pela materialidade do mundo. Para uma pessoa considerada santa, curar um corpo doente significava, em linhas gerais, adquirir legitimidade religiosa e reconhecimento da comunidade de fiéis.

A pesquisadora Juliana de Oliveira Trindade afirmou na sua dissertação intitulada *Doença como condição social: um estudo sobre as experiências de portadores de doenças reumáticas crônicas em Porto Alegre*, que os significados da doença não estão relacionados unicamente à sua realidade objetiva (os desarranjos que afetam as funções biológicas que causam as doenças), nem às questões psicológicas que poderiam levar a pessoa a se culpar por sua própria doença, mas aos processos de interação no âmbito da sociedade. Dessa forma, o significado dado pela pessoa doente à sua doença está relacionado com questões particulares e com as suas relações, sendo influenciada pelo lugar que ocupa em seu ambiente social, econômico e cultural. O significado da doença é derivado da apropriação feita pelo médico e pela pessoa doente dos sintomas, sendo compreendido por meio das experiências pessoais que, ao serem compartilhadas, adquirem um significado social. (Trindade, 2016, p. 17).

Um dos significados sociais da doença tem relação com o *estigma* ao qual a pessoa doente é submetida no âmbito da sua vida cotidiana. A prática do rito mágico-religioso de cura poderia ser um meio pelo qual a pessoa doente objetivava se libertar desse *estigma*. O antropólogo Erving Goffman apresentou a definição do conceito de estigma e estabeleceu a sua relação com a doença e, conseqüentemente, com a pessoa doente, na obra intitulada *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Para o autor, no âmbito social, a pessoa doente deixa de ser considerada uma pessoa comum e completa, sendo reduzida à condição de pessoa “estragada” e “diminuída”. Tal característica pode ser classificada como um *estigma*, sobretudo quando o seu efeito de desacreditar uma pessoa é amplo e constitui uma discrepância específica entre a identidade social idealizada e a identidade social real. O autor aborda o termo estigma, portanto, como referência a um atributo depreciativo. (Goffman, 1982, p. 6)

Erving Goffman identificou três modalidades de *estigma*, a saber: as “abominações do corpo”, como as diversas deficiências físicas; o sentimento de culpa de caráter individual, interpretado como falta de vontade, vícios, crenças consideradas falsas

e intransigentes, desonestidade, sendo essas inferidas a partir de relatos de distúrbio mental, prisão, alcoolismo, atividade sexual considerada desviante, desemprego, tentativas de suicídio e comportamento político radical; e, por último, os estigmas relacionados com a etnia, a nacionalidade e a religião, que podem ser transmitidos, também, por meio de uma linhagem. Em todos os tipos de *estigma* encontram-se presentes as mesmas características sociológicas: uma pessoa que poderia ter sido incluída nas relações sociais quotidianas possui uma característica que impõe certo grau de atenção e afasta outras pessoas do seu convívio, solapando a possibilidade de percepção de qualquer outro atributo. (Goffman, 1982, p. 7).

As atitudes sociais em relação a uma pessoa com um *estigma* (doente) e as atitudes empreendidas em relação a ela são conhecidas na medida em que são objetos de ações sociais benevolentes que objetivam amenizar e melhorar sua condição. Erving Goffman acrescenta que, por definição, alguém com um *estigma* não é considerado igualmente humano. Se estabelecem, portanto, diversas modalidades de discriminações, por meio das quais reduzem-se as probabilidades de sobrevivência de uma pessoa estigmatizada. A sociedade em geral elabora uma teoria do estigma, um discurso ideológico para explicar a inferioridade da pessoa e explicar o “perigo” que ela representa, racionalizando, por vezes, uma animosidade baseada em outras diferenças, tais como as de grupo social. Utilizam-se termos específicos para estigmatizar uma pessoa, tais como “aleijado”, “bastardo”, “retardado”, num discurso diário como fonte de metáfora e representação, sem que haja o questionamento do seu significado original. (Goffman, 1982, p. 8)

Uma pessoa doente é, portanto, uma pessoa estigmatizada, a qual experimenta diversas formas de exclusão social, seja na prática, a depender de sua enfermidade – como a interdição a certas atividades laborativas, por exemplo – seja no discurso, por meio de qualificativos pejorativos, seja na redução da sua condição humana. Uma pessoa enferma não desfruta dos bens sociais da mesma forma que as pessoas saudáveis, além de não acessar todos os espaços, seja pela dificuldade de acesso, ou por discriminação, seja pela combinação de ambos. A busca pela cura por meio dos ritos mágico-religiosos mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas era, também, a procura pela reinserção social e, em última análise, pelo restabelecimento da própria condição humana.

Ao se tornar parte do mundo fenomenológico criado pelo discurso religioso, o modo de atenção da *pessoa requerente* para a sua experiência enquanto *pessoa* pode ser alterado do caráter “egocêntrico” para o “sociocêntrico” no qual a pessoa é subsumida na comunidade, transferindo, desse modo, algum grau de responsabilidade por seu bem-estar

físico e emocional ao grupo ao qual pertence. (Csordas, 1982, p. 97). Portanto, a doença e o sagrado são categorias do mesmo nível fenomenológico, que remetem às questões últimas de uma relação agonística entre a vida e a morte, gerando campos de discurso interpretativo cuja intersecção é o discurso sobre a enfermidade. (Csordas, 1982, p. 99).

Destarte, percebemos que as doenças em destaque na documentação analisada anteriormente apresentavam, cada uma, um significado particular. Esse significado não se referia apenas à descrição das suas causas ou dos tratamentos médicos, mas também à forma como a sociedade medieval compreendia e se relacionava com a pessoa doente. Havia um discurso sobre a cegueira e uma forma específica de se relacionar com a pessoa cega. O discurso sobre a paralisia não era igual ao discurso sobre as doenças da alma ou sobre a febre. A dor também possuía um significado distinto. Esses discursos implicavam formas de tratamento distintos, bem como na consideração social distinta da pessoa doente.

Em última análise, podemos dizer que o imaginário social acerca das relíquias e seus usos em ritos mágico-religiosos de cura tinha por objetivo *promover a coesão e a ordem na cristandade num contexto de rivalidades políticas cada vez mais crescentes* no contexto das emulações internas e externas do Império Carolíngio (séculos VIII e IX) e do Reino da França (séculos X e XI). Estas disputas eram caracterizadas ainda pelas contendas em busca da primazia sobre a comunidade cristã entre o Império e o Papado, no contexto da expansão promovida por Carlos Magno e seus sucessores, e entre os senhores locais no contexto de pulverização do poder político que se estabeleceu a partir do fim do Império Carolíngio e da consequente formação do reino francês. Ademais, a busca pela cura tinha um duplo aspecto, que consideramos inseparáveis: *a procura pela reintegração da pessoa àquela sociedade e a confirmação da legitimidade religiosa da pessoa considerada santa e do poder sobrenatural da divindade*.

5.3 Em síntese

Neste capítulo discutimos a questão teórica da magia desenvolvida pela Antropologia desde o século XIX. Nestas abordagens, os antropólogos constituíram o conceito de magia em oposição ao de religião, afirmando inclusive que os ritos mágicos precedem os ritos religiosos que, por sua vez, seriam anteriores ao desenvolvimento do conhecimento científico, numa forma de “evolução” das sociedades humanas. Nesta abordagem, portanto, a magia seria a prática comum de sociedades classificadas como “primitivas” e a ciência estaria presente em agrupamentos sociais mais “evoluídos”.

Esta interpretação, no entanto, não é consensual. Godfrey e Monica Wilson afirmam que a magia seria a parte integrante das religiões ditas “primitivas”, Arnold Van Gennep vai além e acrescenta que enquanto a religião é a síntese de uma ideia animista (uma teoria), a magia, por outro lado, é um conjunto de ações realizadas no âmbito das práticas religiosas, como os ritos, os cultos e as cerimônias. Dessa forma, Arnold Van Gennep classifica os fenômenos considerados sagrados como fatos mágico-religiosos, termo que utilizamos em nossa abordagem dos ritos de cura mediante o uso das relíquias.

Ao nos inserirmos neste debate, apresentamos a nossa própria definição do conceito de magia: *trata-se de um rito religioso de natureza agonística, ou seja, realizado em contextos sociais de lutas e conflitos*. Acreditamos ainda que o estudo dos ritos mágico-religiosos deve estar associado à análise dos imaginários sociais, uma vez que as conjunturas de conflitos são particularmente fecundas para a sua produção. Portanto, consideramos importante a compreensão do contexto no qual os ritos mágico-religiosos são realizados, com a finalidade de ampliar o entendimento do seu valor simbólico.

Em nossa concepção, a análise dos ritos de magia requer ainda a sua decomposição a partir dos seus elementos constituintes, a saber: a *pessoa requerente*, as *condições ambientais* nas quais o rito é realizado, as *locuções específicas* proferidas no ato do ritual, os *recursos materiais e imateriais* e o *oponente* da relação agonística, que pode ser *potencial* ou *objetivo*. No caso específico aqui analisado, ou seja, os ritos mágico-religiosos de cura, foi possível inferir que a *pessoa requerente* (o doente) se dirigia até um *ambiente adequado* (os santuários), proferia algumas *locuções específicas* (as preces) para que os *recursos materiais* (as relíquias das pessoas reputadas santas) agissem junto ao *recurso imaterial* (a divindade) contra o seu *oponente objetivo* (a doença).

No entanto, acreditamos que o *valor simbólico* dos ritos mágico-religiosos mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas transcendia a questão da busca pela cura. Para além do restabelecimento da saúde, buscava-se, de fato, a consecução de dois objetivos principais, a saber: a reintegração da pessoa à sociedade medieval e, conseqüentemente, o fim do *estigma* que a privava de certos direitos sociais; e o reforço da unidade da comunidade de cristãos num contexto de divisões internas e invasões no âmbito do Império Carolíngio e de embates internos no Reino da França, que teria levado ainda a Igreja a estabelecer as instituições de paz. Não podemos deixar de mencionar ainda as querelas entre o papado e os poderes seculares (Imperadores e Reis),

inseridas no contexto que atravessa o Império Carolíngio e o Reino da França entre os séculos VIII e XI.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo dos ritos mágico-religiosos de cura levou-nos a percorrer um itinerário no qual se fez necessário compreender os aspectos teológicos e históricos do culto das pessoas reputadas santas e de suas relíquias na sociedade medieval. Ademais, ao abordarmos o tema dos ritos de cura, entendemos que era necessário compreender os aspectos gerais dos recursos médicos tradicionais aplicados no tratamento de doenças. A estruturação desse trabalho requereu ainda que nos debruçássemos sobre os contextos nos quais os referidos ritos mágico-religiosos de cura eram realizados. Tal abordagem foi necessária tendo em vista que consideramos a relação entre a execução de tais ritos e a produção dos imaginários sociais, que estão, por sua vez, vinculados a contextos de conflitos sociais. Por fim, procuramos analisar os ritos de cura, com o objetivo de identificar o seu valor simbólico. Para isso, revisitamos o conceito de magia, propondo uma definição alternativa, ao vinculá-lo às práticas religiosas em geral, diferentemente dos procedimentos teóricos apontados pelos autores clássicos da Antropologia. Elaboramos um exercício de experimentação comparada, pautado na proposta metodológica de Marcel Detienne, entre os ritos mágico-religiosos de cura praticados no contexto do Império Carolíngio e no Reino da França em temporalidades distintas, quais sejam os séculos VIII-IX e os séculos X-XI. Ao fim, foi possível compreender que a realização dos ritos mágico-religiosos de cura na sociedade medieval estava relacionada a um duplo significado, a saber: a superação do estigma da pessoa doente e a promoção da unidade da parcela cristã da sociedade medieval em um contexto de conflitos sociais latentes.

Do ponto de vista teológico, vimos que a noção de santidade, na perspectiva cristã, está associada ao conceito de *perfeição*. A ideia de perfeição, neste contexto, é portadora de uma propriedade essencial vinculada unicamente à divindade, em virtude das suas características e princípios. A noção de perfeição, que possui ainda uma dimensão moral, é um conceito polissêmico, podendo referir-se à divindade cristã, aos rituais e à ética religiosa. A santidade é um comportamento moral associado à ideia de perfeição promovida a partir de uma intervenção sobrenatural da divindade. A santidade gera um ânimo sobrenatural sobre as predisposições das pessoas, seja sobre o intelecto, sobre a vontade ou sobre o afeto. A amplitude do conceito de santidade permite ainda a sua vinculação a determinados símbolos, espaços, templos e objetos, como as relíquias das pessoas reputadas santas.

Em sua origem etimológica, o termo *perfeição* esteve associado à ideia de completude, mas ao longo do tempo adquiriu outros significados, como o alcance de um elevado nível de virtude moral positiva e a consequente falta de defeitos, num comportamento considerado socialmente exemplar. A pessoa reputada como portadora da perfeição seria aquela que, por todos os aspectos, se distinguia das demais por suas melhores qualidades e méritos, estando apartada de qualquer possibilidade de imperfeição ou defeito. Do ponto de vista ontológico, a *perfeição* é o nível mais elevado que a pessoa pode alcançar, o grau máximo do seu valor moral.

Em sua origem, a noção de *santidade* é religiosa, mas o conceito de *perfeição* torna-se religioso quando inserido num contexto sobrenatural. A religião parte do princípio de que existem seres sobrenaturais que influenciam a vida das pessoas. As pessoas, por sua vez, entram em contato com o sobrenatural através da realização de ritos por meio dos quais buscam a realização de sua vontade. É no âmbito das práticas religiosas que as pessoas se aproximam da santidade. A santidade que, por sua natureza, é identificada como algo diferente de todas as coisas, é um atributo que só existe na experiência religiosa.

Originalmente, na cultura hebraica, o conceito de santidade era associado unicamente à divindade Javé, assinalando a sua distinção e impossibilidade de acesso. Entretanto, ao longo do tempo, esse conceito foi ampliado, passando a se referir a tudo o que era consagrado à divindade, como espaços geográficos e pessoas, além de incluir valores morais e espirituais. O Cristianismo, por sua vez, incluiu uma inovação teológica no conceito de santidade, a partir da noção de encarnação e ressurreição de Jesus. Dessa forma, o conceito de santidade passou a ser atribuído às pessoas que procuravam seguir o exemplo de Jesus, confirmando a sua crença por meio de uma conduta moralmente reputada correta em vida e também através de sua morte como mártir, ou seja, como testemunha de sua fé.

Ao longo dos séculos, a noção de santidade passou por um processo de resignificação na religião cristã, com o objetivo de caracterizar as pessoas que gozavam de reconhecimento social e religioso por sua pretensa relação especial com a divindade. Dessa forma, tal conceito é portador de uma variedade de experiências religiosas na história cristã. A pessoa reputada santa buscava um ideal de perfeição por meio da sua conduta em vida considerada moralmente correta e das práticas da ascese e da virtude religiosa, das quais derivavam suas competências espirituais e taumatúrgicas. Na história da religião cristã, o conceito de santidade adquiriu grande relevância, motivo pelo qual se

constituíram diversas perspectivas teológicas, formas de reconhecimento e também de preservação de sua memória por meio das hagiografias.

Ainda que não tenha surgido com o Cristianismo, o termo santidade pode ser considerado essencialmente cristão, estando associado particularmente aos espaços geográficos nos quais a religião cristã se estabeleceu e se desenvolveu. Uma das questões associadas à santidade e à consideração social das pessoas reputadas santas foi o desenvolvimento do culto das relíquias durante a Idade Média.

Definimos relíquia como um conjunto de objetos sagrados vinculados ao corpo de uma pessoa com atributos pessoais considerados socialmente especiais. Do ponto de vista teológico, observamos que, nos primórdios da tradição judaica, uma pessoa se tornava impura se mantivesse contato com cadáveres, o que poderia ser um obstáculo para o culto às relíquias. Contudo, a referência da Bíblia hebraica ao relato da ressurreição de um homem ao entrar em contato com os ossos de Eliseu confirmou o poder taumatúrgico atribuído aos restos mortais de um profeta. Por meio do princípio do contágio, o contato físico com os restos mortais de um profeta, cuja “ressurreição” era esperada, poderia transmitir essa mesma “ressurreição” para outras pessoas.

No *corpus* neotestamentário estão presentes diversos relatos, nos quais o contato físico com Jesus aparece relacionado com processos de cura, a partir do toque em uma ferida ou da saliva e lama aplicadas sobre partes do corpo do doente ou moribundo. Segundo um desses relatos, o contato de uma mulher com hemorragia na “franja do manto de Jesus” foi considerado suficiente para curá-la. Outro relato aparece também nos Atos dos Apóstolos, segundo o qual o contato com lenços e aventais que cobriam o corpo de Pedro promovia a cura das enfermidades. É preciso lembrar que desde os seus primórdios, o Cristianismo destacou a relevância do corpo e crença na ideia da ressurreição.

O culto das relíquias desenvolveu-se fundamentado na ideia de que havia um princípio ativo que se acreditava permanecer vivo nos restos mortais corporais das pessoas reputadas santas. No imaginário social da época, esse princípio ativo pelo qual Jesus e os seus apóstolos teriam realizado “milagres”, revelava o poder da divindade. A partir do século IV, teve início um processo de construção de narrativas sobre os milagres que seriam realizados nos túmulos das pessoas consideradas santas. É preciso recordar que, em última análise, as sociedades da época acreditavam que a divindade era a fonte última deste poder e a responsável direta pela realização de tais milagres.

No imaginário social medieval, havia a crença de que o corpo, ainda que estivesse morto, mantinha as características da alma da pessoa a quem pertencia, ou seja, as

propriedades milagrosas dos restos mortais das pessoas reputadas santas eram consideradas provenientes das suas virtudes pessoais. Esse imaginário foi formulado a partir da crença na encarnação de Jesus, visto como o “Salvador”, e na ideia de ressurreição dos corpos após o julgamento final. Tal crença permitiu ainda a constituição da ideia da sublimação do corpo, considerado frágil durante sua existência no plano terreno, porém glorioso na “vida eterna”.

A sacralidade das relíquias também foi construída por meio de um conjunto de recursos materiais, performativos e textuais. A sociedade medieval desenvolveu a valorização das pessoas reputadas santas, às quais se atribuía o interesse em proteger suas comunidades. No curso dessas ações, os corpos das pessoas consideradas santas transformaram-se em objetos sagrados, relíquias que eram manipuladas e mobilizadas a partir de questões sociais. Como resultado, aquela sociedade instituiu um poder sobrenatural sobre um objeto inanimado, que passou a ser apresentado e reconhecido como um artefato de origem divina. A produção dos textos hagiográficos, por sua vez, atuava no processo de propagação das virtudes e do poder taumatúrgico das pessoas reputadas santas.

A busca pelas relíquias foi uma constante durante toda a Idade Média. Este fenômeno atendia às necessidades da religiosidade da época, que se caracterizava, entre outras coisas, por ser independente da condição social da pessoa, incluindo todos, aristocratas, camponeses, governantes, ricos e os pobres. Havia um conjunto de crenças e manifestações dessa religiosidade que se expressava por meio da materialidade dos atos de tocar e observar. Existia, ainda, uma predisposição a essas crenças presente naquela sociedade, o que tornava quase irrelevante o debate sobre a autenticidade das relíquias.

O imaginário social medieval era caracterizado pela presença do sobrenatural e pela ideia da intervenção constante da divindade. Havia o temor permanente do mal e das forças do inferno e, para aquela sociedade, o seu enfrentamento incluía o recurso ao culto das pessoas reputadas santas, cujas relíquias se tornaram objetos de veneração, necessários também para a consagração dos altares e para a realização da cura milagrosa de muitas doenças.

O debate sobre os processos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas levou-nos a questionar a percepção do corpo doente da Idade Média e as formas de tratamento da Medicina convencional na sociedade medieval. O corpo, de uma maneira geral, foi interpretado, pela sociedade medieval, como um elemento material e perecível da pessoa, cuja existência se dava em função da divindade e apresentava-se em

condição oposta à alma que era considerada imortal. É interessante destacar que os fatos que acometiam os corpos possuíam ainda certos significados espirituais. Dessa forma, a doença era interpretada como uma entidade psicossomática, tendo em vista a ideia da proximidade da relação entre a alma e o corpo. Esse era um dos motivos, pelos quais a maior parte dos milagres atribuídos às pessoas reputadas santas era os de cura.

A sociedade medieval interpretava a doença como algo que tomava posse do corpo, atacando-o violentamente. É possível afirmar que, no imaginário social da época, o corpo era possuído pela doença e, conseqüentemente, o padrão estabelecido pela possessão demoníaca tornou-se a base para a sua interpretação. A atuação da doença sobre o corpo também possuía um aspecto social, já que a enfermidade era um empecilho às atividades laborativas, levando o convalescente, muitas vezes, à indigência e à mendicância. O corpo doente era considerado ainda um obstáculo para a sociedade do seu entorno pela eventual impossibilidade de prover-lhe de alimentos ou de destinar-lhe os cuidados adequados. Em virtude dos gritos e mau odores, o corpo doente também poderia ser insuportável para as pessoas próximas. Entre as funções sociais do corpo doente podemos incluir ainda a ideia de que o convalescente poderia alcançar a sua salvação por meio do sofrimento, além de servir às pessoas sadias, oferecendo a elas a oportunidade de salvação por meio da caridade.

Para além do uso das relíquias como recurso terapêutico, o corpo doente também era tratado pela medicina convencional na sociedade medieval. Tais práticas médicas convencionais, no entanto, eram bastante variáveis levando-se em consideração o recorte temporal e as regiões nas quais eram realizadas. O tratamento médico medieval era constituído, sobretudo, pela dietética, pelo uso de medicamentos e pela cirurgia. É possível identificar ainda dois períodos distintos na história da Medicina medieval, a saber: o período inicial, do século VI ao IX, cuja característica fundamental foi a influência dos antigos escritores médicos gregos e o segundo período, representado pelo chamado *Renascimento Carolíngio*, contexto no qual o conhecimento dos referidos escritores gregos foi gradualmente retomado. Na Baixa Idade Média, a Medicina recebeu a influência das escolas médicas, que se desenvolveram no ocidente europeu durante este período. A partir do século XI surgiram os primeiros indícios de um processo de tecnificação da medicina medieval, provocado, em parte, pela autodemanda, na qual o estudioso médico passou a exigir mais de si mesmo em busca do conhecimento e em parte pela racionalização, que provocou a perda da relevância social da noção de “provação” como forma de tratamento. Outro motivo comumente apontado para a tecnificação da

Medicina foi o processo de arabização, pelo qual os estudiosos europeus passaram a ter acesso ao conhecimento médico árabe e, por meio dele, ao conhecimento médico grego. Por fim, o processo de secularização do conhecimento também exerceu influência sobre a tecnificação da Medicina no final da Idade Média.

Consideramos fundamental ainda identificar o contexto do ambiente no qual os ritos de cura eram praticados. Tais espaços, como vimos, eram o Império Carolíngio (Séc. VIII – IX) e o Reino da França (Séc. X – XI), cujos *regimes de historicidade* (a forma pela qual as sociedades lidam com o seu passado) estão predominantemente relacionados com a História Política por meio da abordagem sobre o tema das suas respectivas formações dinásticas.

A formação do Império Carolíngio esteve relacionada com o contexto no qual a Igreja se via ameaçada pelos Lombardos por um lado e pelo Império Bizantino por outro. Os lombardos haviam conquistado parte da Península Itálica e os bizantinos controlavam a Igreja oriental. Tal conjuntura levou o papado a desenvolver a ideia de apresentar a Igreja ocidental como uma instituição cristã “universal”, a partir de uma aliança com o reino franco, que possuía um projeto de expansão territorial. Dessa forma, a supressão da dinastia merovíngia pela dinastia carolíngia foi ratificada pela aliança entre os francos e a Igreja. A partir do século VIII houve uma mobilização das elites do Império - o alto clero e a aristocracia guerreira franca – com um compartilhamento de poder assimilado à sua estrutura. Este compartilhamento era dissimulado por uma multiplicidade de interesses que vinculava o prestígio dos governantes a uma hipotética e imaginária “aprovação divina”.

No entanto, a partir do século IX, essa “aprovação da divindade” foi questionada, em um contexto no qual o controle das fronteiras - internas e externas – provocou conflitos mais acirrados pelo poder. A partir de então, o alto clero passou a discutir os termos de seu apoio aos reis e imperadores, e a aristocracia apresentou as noções de direitos e de consentimento para justificar as restrições e a eventual resistência ao governo imperial. A partir de então, o Império vivenciou um longo período de conflitos internos pela sucessão ao trono. Portanto, objetivando conter esses conflitos, o território do Império carolíngio foi dividido entre os netos de Carlos Magno por meio do Tratado de Verdun, o que originou três outros reinos: a França ocidental, a França oriental e a Lotaríngia. Entretanto, esse tratado não dividia apenas o território, mas também regionalizava a aristocracia proprietária de terras, provocando uma maior fragmentação do poder político.

A sequência posterior de divisões territoriais e o esfacelamento dos cargos públicos também contribuíram para a desarticulação da dinastia carolíngia. No século IX, uma das consequências do enfraquecimento da dinastia foi a facilitação da invasão do território imperial por grupos oriundos de outros territórios, o que acelerou a desarticulação do Império Carolíngio. A insegurança generalizada, provocada por essas invasões, levou à acentuação da concentração do poder nas mãos dos proprietários de terras. Certos condes se estabeleceram como príncipes territoriais hereditários, cuja autoridade era exercida de forma independente e não mais como um representante do imperador. No início do século X, o Império Carolíngio não existia mais e a ideia de uma unidade territorial e política estava presente apenas no imaginário social da época.

Uma das consequências da fragmentação territorial do Império Carolíngio foi a formação de três novos reinos independentes, entre os quais, o Reino da França. A organização política desse reino foi influenciada pelas invasões que devastaram o território ocidental entre os séculos IX e X. A dinastia dos Capetos, considerada a mais influente na história inicial do Reino da França, teve sua origem relacionada aos Robertianos, uma família da aristocracia carolíngia que atuou na guerra contra os vikings, e que conquistou o poder real por meio das ações de Eudes, Roberto e, posteriormente, de Hugo Capeto, considerado pela historiografia o fundador dessa dinastia.

Entretanto, os contemporâneos daquela época não consideraram relevante a chegada de Hugo Capeto ao poder, já que governantes carolíngios e não carolíngios se alternavam no governo do Reino da França de forma frequente. Ademais, Hugo Capeto teve um reinado breve e sem maiores adversidades, sendo sucedido por seu filho, Roberto II, que reinou até meados do século XI. Henrique I, filho primogênito de Roberto II, lhe sucedeu como rei da França. É importante salientar que durante o primeiro século de governo da dinastia capetíngia, os reis exerceram pouca autoridade além da capital, Paris. A influência do poder político da dinastia capetíngia teria se iniciado apenas a partir do reinado do neto de Henrique I, Luís VI, o Gordo, que conquistou o reconhecimento da suserania real por parte dos seus vassalos. Após os primeiros anos do século XII, os capetíngios não enfrentaram resistências à sua autoridade política sobre o Reino da França. A partir do final do reinado de Luís VI, o Gordo, os monarcas capetíngios passaram a ter sua autoridade respeitada em todo o território do reino francês.

Por fim, no último capítulo dessa tese, analisamos a questão simbólica dos ritos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas no contexto do Império Carolíngio e do Reino da França. Consideramos que tais ritos de cura são, de fato, ritos

mágico-religiosos. Para tal, apresentamos uma proposta alternativa à definição do conceito de magia. Os autores clássicos da Antropologia, como Sir James Frazer, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski e E. E. Evans-Pritchard desenvolveram um conceito de magia distinguindo-o do conceito de religião, sendo definido, muitas vezes, como um rito oposto aos ritos religiosos. A partir das contribuições de Godfrey e Monica Wilson, que definem a magia como parte integrante da religião “primitiva” e Arnold Van Gennep, que também compreendeu a magia como rito inerente às religiões, propomos a seguinte definição: *magia é um rito religioso de natureza agonística, ou seja, praticado num contexto social de conflitos*. Ao se perceber em um estado de convalescência, a pessoa doente entra em conflito contra a doença, recorrendo aos ritos mágico-religiosos em busca da cura.

Apresentamos ainda uma proposta metodológica para a análise dos ritos, segundo a qual recomendamos a identificação do contexto social no qual a magia é praticada, com a caracterização dos interesses dos agentes sociais envolvidos e o aspecto do imaginário social relacionado ao seu uso. Os ritos mágico-religiosos devem ser analisados a partir dos seus elementos componentes, quais sejam: a pessoa requerente, as condições ambientais adequadas, a recitação de locuções, o uso de recursos materiais e imateriais particulares e um oponente potencial ou objetivo. Pudemos identificar que, nos ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas reputadas santas, no período aqui estudado, esses cinco elementos se encontravam presentes.

No caso dos ritos mágico-religiosos, uma pessoa requerente (o doente) buscava a cura mediante condições ambientais adequadas (os santuários – embora as análises do contexto do Reino da França tenham demonstrado que os locais onde as relíquias haviam entrado em contato também se tornavam apropriados para a execução dos ritos), recitando locuções específicas (as preces) na presença de recursos materiais (as relíquias), buscando a intervenção dos recursos imateriais (a ação da divindade por meio da pessoa reputada santa) para combater o oponente potencial (a doença). No entanto, partindo da definição do conceito antropológico de ritual, entendemos que era necessário irmos além da identificação e classificação dos elementos componentes dos ritos mágico-religiosos de cura. Era preciso identificar o seu valor simbólico.

O valor simbólico dos ritos mágico-religiosos de cura mediante o uso das relíquias das pessoas consideradas santas representava a busca pela reintegração do doente àquela sociedade e a superação do estigma que o acompanhava e o excluía de certos direitos sociais. Ademais, é importante destacar que outro aspecto desse valor simbólico era a

intenção de reforçar a unidade da comunidade cristã num contexto de conflitos internos e invasões estrangeiras, no âmbito do Império Carolíngio e de violência intestina no Reino da França – o que levou a Igreja a estabelecer as instituições de paz. Neste contexto de conflitos, propícios à produção dos imaginários sociais e à execução dos ritos mágico-religiosos de cura, consideramos ainda as disputas entre o papado e os reis e imperadores, inseridas na conjuntura que atravessa o Império Carolíngio e o Reino da França entre os séculos VIII e XI.

Por fim, é importante ressaltar que, ao longo dessa pesquisa, identificamos temas ou objetos que ainda requerem mais atenção dos historiadores, tais como a questão das representações sociais das doenças, as formas regulares do tratamento médico e a Medicina medieval em geral, cuja maioria das informações aparecem em obras relacionadas à história da Medicina e da Psicologia. Análises mais aprofundadas sobre doenças, como a cegueira e a paralisia, bem como sobre as enfermidades mentais, ainda aguardam pelo despertar do interesse mais acurado por parte dos historiadores. Por outro lado, esperamos que as proposições teórico-metodológicas sobre os ritos mágico-religiosos aqui apresentadas possam ser aplicadas em outros contextos e temporalidades, afim de superarmos a velha dicotomia entre magia e religião e, conseqüentemente, as ações de intolerância religiosa pautadas nessa oposição imaginária.

REFERÊNCIAS

a) *Documentação Textual:*

A MONK OF MICY. The Miracle of St. Maximinus of Micy, late 11th Century. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. **Contra Faustum**. Book XXII. [Online] Disponível em <https://www.newadvent.org/fathers/140620.htm>- Acesso em 18/03/2024.

ALCUIN. The life of St. Willibrord. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

ANONYMOUS. The Burial of St. Gregory of Nicopolis, 1044. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

BÍBLIA. [Online] disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/acf>. Acesso em 23 de abril de 2022 às 08:30h.

CIRILO DE JERUSALÉM. **Catequeses**. [Online] disponível em https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/cirilo_de_jerusalem_catequeses.pdf - Acesso em 12 de fevereiro de 2022 às 09:14h

EGINHARD. **The History of The Translation of The Blessed Martyrs of Christ Marcellinus and Peter**. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

EPÍSTOLA DA IGREJA DE ESMIRNA À DE FILOMÉLIO (CARTA DO MARTÍRIO DE POLICARPO). [Online] disponível em <https://docplayer.com.br/35427352-Martirio-de-policarpo-de-esmirna-seculo-ii.html> - Acesso em 23 de abril de 2022 às 11:03h.

FRANCE, J.; BULST, N.; REYNOLDS, P. **Rodulfus Glaber - Opera**. Oxford: Oxford University Press, 1989

LETALDUS OF MICY. The Journey of the Body of St. Junianus to the Council of Charroux, c. 990. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

LUMEN GENTIUM. [Online] disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 23 de abril de 2022 às 10:35h.

RUDOLF OF FULDA. Life of St. Leoba. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

WILLIBALD. The Life of St. Boniface. In: **Internet Medieval Sourcebook**. Fordham University [Online] Disponível em www.soucerbooks.fordham.edu. Acesso em 20/08/2019.

b) Obras de Orientação Teórico-metodológica:

BACZKO, B. A imaginação social. In: LEACH, E. *et Alii*. **Anthropos-Homem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

_____. **Los imaginarios sociales:** memorias y esperanzas coletivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BARROS, J. D'A. História, Imaginário e Mentalidades: delineamentos possíveis. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 6, n. 11, jan./jun. 2007.

_____. **O Campo da História:** especialidades e abordagens. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **O projeto de Pesquisa em História:** da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis: Vozes, 2005.

BAUMAN, Z. **Comunidade:** A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BIRNBAUM, P. Conflitos. In: BOUDON, R. **Tratado de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1996.

BRELICH, A. **Mitologia, politeísmo, magia, e altri studi di storia delle religioni**. Napoli: Liguori, 2002.

CARDOSO, C. F. S.; VAINFAS, R. História e Análise de Textos. In: CARDOSO, C. F. S.; VAINFAS, R. **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. El Imaginario Social Instituyente. **Zona Erógena**. nº 35. 1997.

CAVALCANTI, M. L.; GIUMBELLI, E. Editorial. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n.1, 2009.

CERTEAU, M. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982

COLLIVA, P. Feudalismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998.

CONSTANTINO, N. S. de. Pesquisa Histórica e Análise do Conteúdo: pertinência e possibilidades. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. XXVIII, n. 1, p. 183-194, 2002.

CSORDAS, T. **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DETIENNE, M. **Comparar o Incomparável**. Aparecida – SP: Ideias & Letras, 2004

DUARTE, A. *Et Alli*. Novas perspectivas sobre a aplicação metodológica em História Antiga. In: ROSA, C. B. da. *Et Alli*. (Orgs.). **A busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

DURAND, G. **Las estructuras antropológicas de lo imaginario**: introducción a la arquetipología general. Madrid: Taurus, 1981.

EHRENREICH, B. **Ritos de Sangue**. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 67.

ELIADE, M. **Mito y Realidad**. Barcelona: Editorial Labor, 1991.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPIG, M. J. O conceito de imaginário: reflexões acerca de sua utilização pela História. In: **Textura**. Canoas, n. 9. Nov. 2003 a jun. 2004, p. 49-56

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FRAZER, J. G. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIRARD, R. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GREIMAS, A. J. **Semiótica e ciências sociais**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1981.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, 24, Rio de Janeiro, 1996.

HARTOG, F. **Regimes de Historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HERNANDEZ, J-P. Storia e Teologia della venerazione delle Reliquie - Prima parte. **Il Gesù Nuovo**, n. 1, Spiritualità, 2020.

IZQUIERDO, I. **Memória**. Porto Alegre: Artmed, 2018.

KRZYSZTOF, P. Coleção. **Enciclopédia Einaudi**. Volume 1 - Memória – História. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa Da Moeda, 1984.

LAPLANTINE, F.; TRINDADE, L. **O que é Imaginário?** – Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 2000.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas – SP: UNICAMP, 1990.

LÉVY-BRUHL, L. **El alma primitiva**. Barcelona: Ediciones península, 1985.

MAGALHÃES, W. L. O imaginário social como um campo de disputas: um diálogo entre Baczko e Bourdieu. **Albuquerque – Revista de História**. vol. 8, n. 16. jul.-dez./2016, p. 92-110.

MAISONNEUVE, J. **Os rituais**. Porto: Rés-Editora, 1996.

MALINOWSKI, B. **Magia, Ciencia Y Religión**. Madrid: Planeta – Agostini, 1993.

MAUSS, M. A prece. In: OLIVEIRA, R. C. (Org.). **Marcel Mauss: Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979.

_____. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas em Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2008.

_____. Esboço de uma teoria geral da magia. In: _____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de "eu". In: _____. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosacnaify, 2003.

MISZTAL, H. Il concetto teologico di santità. **Soter**. 13 (41) Vytauto Didžiojo Universitetas, 2004.

MORESCO, M.C.; RIBEIRO, R. O conceito de identidade nos estudos culturais britânicos e latino-americanos: um resgate teórico. **Animus – Revista Interamericana de comunicação midiática**, v. 14, n. 27, 2015.

PANOFF, M.; PERRIN, M. **Dicionário de Etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1973.

PEIRANO, M. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 15, n. 29, 1995, p. 9-27.

PETERS, M. **Pós-Estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

RABELO, M. C. M. Religião, Ritual e Cura. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. de S. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SEGALEN, M. **Ritos y rituales contemporâneos**. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

STOPPINO, M. Violência. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (Orgs.). **Dicionário de Política**. Brasília: UnB, 1998.

TAMBIAH, S. J. A performative approach to ritual. **Proceedings of the British academy**, 65, Radcliffe-Brown lecture in social anthropology. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. Form and meaning of magical Acts - A point of view. **Hau: Journal of Ethnographic Theory** 7 (3), 2017, p. 451–473

_____. **Magic, Science, religion, and the scope of rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

_____. The Magical Power of Words. **Man, New Series**, Vol. 3, No. 2. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Jun. 1968.

TURNER, V. **La selva de los símbolos**: Aspectos del ritual ndembu. Ciudad de México: Siglo XXI editores, 2013.

VAN GENNEP, A. **Los ritos de Paso**. Madrid: Alizanza Editorial, 2008.

WEBER, M. **Economia e Sociedade – Fundamentos da Sociologia compreensiva**. (vol. 2). Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2004.

WILSON, G.; WILSON, M. **The Analysis of social change**: based on observations in Central Africa. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.

c) Historiografia:

ABRAMSON, M.; GUREVITCH, A.; KOLESNITSKI, N. **História da Idade Média – A Alta Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1978.

AHERNE, C. M. Saint Boniface. **Britannica**. [Online] disponível em <https://www.britannica.com/biography/Saint-Boniface> - Acesso em 22/03/2024.

ALMEIDA, N. de B. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na Legenda Aurea de Jacopo de Varazze. **Revista Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, vol. 7, n. 2, jul.-dez., 2014.

AMARAL, R. Prefácio. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (Orgs.) **Mártires, confessores e virgens**: o culto dos santos no ocidente medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Unesp, 2016.

ANGOTTI NETO, H. A Medicina Antiga e a percepção do corpo em Hipócrates (c. 460-370 a. C.). In: COSTA, R. da. **Mirabilia Journal**, 36 - Ritmos, expressões e representações do corpo. Do Mundo Antigo ao Barroco, Jan-Jun, 2023.

ARALDI, C. L. **Do Romantismo a Nietzsche**: rupturas e transformações na Filosofia do século XIX. Pelotas: Dissertatio Filosofia, 2017.

ARSUAGA, A. E.; RODRÍGUEZ, J. M. **Atlas Histórico de La Edad Media**. Madri: Acento, 2003.

BARONE, G. Scrivere dei Santi, parlare dei Santi - Santità e modelli agiografici tra antichità e medioevo. In: LONGO, U. (Org.) **La santità medievale**. Roma: Jouvence, 2006.

BARRERA, J. C. B. Crónicas, reliquias, piedras legendarias y coronaciones en la Edad Media. **Cuadernos de Historia del Derecho**, 2016, 23, 11-40

BARROS, J. D'A. Heresias entre os séculos XI e XV: uma revisitação das fontes e da discussão historiográfica – notas de leitura. **Arquipélago - História**, 2ª série, Vols. XI – XII. Universidade dos Açores, 2007 – 2008.

_____. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARROS, P. M. de. A revolução sexual nos anos 70 e o pensamento contracultural de Rosie Marie Muraro. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 9, n. 18, p. 98-108, set./dez. 2017.

BARTHÉLEMY, D. Paix de dieu et communes dans le royaume capétien, de l'an mil à Louis VI. Comptes-rendus des séances de l'année. Académie des inscriptions et belles-lettres, 158e année, n. 1, 2014.

BASCHET, J. **A civilização feudal**: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

_____. Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo. In: BASCHET, J. PITARCH, P. RUZ, M. (Orgs.) **Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano**. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autonoma de Chiapas, 1999

BASTOS, M. J. M. Santidade, hierarquia e dependência social na Alta Idade Média. **História Revista**, Goiânia, v. 11, n. 1, jan./jun. 2006.

BAUTIER, R. - H. Anne de Kiev, reine de France, et la politique royale au XIe siècle: étude critique de la documentation. **Revue des études slaves**. Aspects des relations intellectuelles entre la France, la Russie et l'U.R.S.S. Tome 57, fascicule 4, 1985.

BEDIN, G. A. **A Idade Média e o nascimento do Estado Moderno**: aspectos históricos e teóricos. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

BLOCH, M. **A sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 2016.

_____. **Os Reis Taumaturgos**: Estudo sobre o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BLUMENFELD-KOSINSKI, R. Miracles and Social Status in the Middle Ages. **Cahiers de recherches médiévales et humanistes**. Les îles britanniques: espaces et identités. V. 19, 2010.

BODELÓN, S. **Literatura latina de la Edad Media em España**. Madrid: Akal, 1998.

BOUCHARD, C. B. Capetian Dynasty. **Medieval Studies - Routledge Resources Online**, jun. 2023. [Online] Disponível em <https://uat.taylorfrancis.com/rroms/?context=rroms-> Acesso em 24 de março de 2024 às 10:35h.

BOZOKY, E. Le culte des reliques. **Clio – Voyages Culturels**. 2005 [Online] Disponível em https://ssl.clio.fr/bibliotheque/bibliothequeenligne/le_culte_des_reliques.php - Acesso em 23 de janeiro de 2022 às 08:30h.

BOZOKY, E.; HELVÉTIUS, A-M. Les reliques Objets, cultes, symboles. **Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale** (Boulogne-sur-Mer), 1997.

BROWN, P. **The cult of the saints** – Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

BURKERT, W. **Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia**. Roma; Bari: Laterza, 1987.

BUSINE, A. L'hagiographie fictive: origines et développement d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive. In: WEIS, M. (Org.) **Des saints et des martyrs** - Hommage à Alain Dierkens. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles, 2018.

BÚSSOLA, C. **A História dos Papas: a verdade sobre a origem da Igreja de Roma**. [E-book]. Vitória, ES: L. LincoLn, s. d.

BUSTAMANTE, R. M. da. C. Festa das Lemuria: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História** – ANPUH - São Paulo, julho 2011.

BUTLER, A. **The Lives of the Fathers, Martyrs, and Other Principal Saints**. Dublin: J. Duffy, 1866. [Online] Disponível em <https://www.bartleby.com/lit-hub/lives-of-the-saints/> - Acesso em 23/04/2024.

CALAINHO, D. B. **História Medieval do Ocidente**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CARRAZ, D. A paz de Deus no midi da França no Século XII. **História Revista**, Goiânia, v. 19, n.1, p. 67-103, jan./abr. 2014.

CARVALHO, J. C. L. de.; PARENTE, P. A. L. O Império Carolíngio: relações entre poderes espirituais e temporais (séculos VIII-X). In: FIGUEIRA, C. A. F.; CARVALHO, J. C. L. de. PARENTE, P. A. L.; SANCOVSKY, R. R. **História Medieval**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.

CASAGRANDE, G. Il culto delle reliquie nel Medioevo. *In*: RAVA, E.; SEDDA, F. (Orgs.) **Dalla Reliquia alle reliquie**: La santità di Rosa visibile e tangibile. Mostra di oggetti sacri e documenti. Viterbo, chiostro del Monastero di Santa Rosa, 1-9 settembre 2012.

CAVERO, A. M. On bodies and images in the Middle Ages. **digitAR - Revista Digital de Arqueologia, Arquitectura e Artes**, nº2, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal, 2015.

CLARKE, S. The supernatural and the Miraculous. **Sophia** – Vol. 46, 2007.

CORDEZ, P. Gestion et médiation des collections de reliques au Moyen Age Le témoignage des authentiques et des inventaires. *In*: DEUFFIC, J-L. (Org.): **Reliques et sainteté dans l'espace medieval**. Saint Denis: Pécia - ressources en médiévistique, 2006.

COSTA, P. P.; NASCIMENTO, R. C. de S. **A Visibilidade do Sagrado**: Relíquias Cristãs na Idade Média. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

CRUZ, M. Identidade e historiografia na Alta Idade Média. **Anais**. XIII Encontro de História ANPUH- Rio. Identidades. S/d

DALES, R. C. **The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages**. E. J. Brill, Leiden, 1992.

DE JONG, M. The Empire that was always Decaying: the Carolingians (800-888). **Medieval worlds comparative & interdisciplinary studies**. Vol. 2015.2 – Empires Elements of Cohesion and Signs of Decay. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2015.

DEL PRIORE, M. Dossiê: a história do corpo. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo. N. Ser. v.3 p.9-26 jan./dez. 1995

DESELM, D. C. **Unwilling pilgrimage**: vikings, relics, and the politics of exile during the Carolingian era (c. 830-940). (Tese). The University of Michigan, 2009.

DÍAZ, N. F. La historia de la Medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones - de la Edad Media al Siglo XIX. **Thémata**. Revista de Filosofía. Número 45. 2012.

DUARTE, M. R. R. de A. Algumas representações da Igreja Romana no contexto da Reforma no Século XI: uma abordagem. **Anais do XXI Encontro Estadual de História –ANPUH-SP** - Campinas, setembro, 2012.

DUBY, G. **Guerreros y campesinos – Desarrollo inicial de la economía europea, 500-1200**. Madrid: Siglo XXI, 2009.

DUMAS, G. La gestion de la douleur au Moyen Âge: Avicenne dans la pratique médicale parisienne au XVe siècle. *In*: CHABOT, J.; HICKEY, D.; PÂQUET, M. (Orgs.). **Autour de la médicalisation**. Perspectives historiques, pratiques et représentations des soignants et des soignés. Quebec: Presses de l'Université Laval, 2012.

DUNBABIN, J. **France in the making – 843-1180**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

EL-RRADHI, A. S. The Role of Fever in the Past and Present. **Medical Journal of Islamic World Academy of Sciences**, 19:1, 2011.

ENGELHARDT, D. V. La Storia Della Medicina Nella Prospettiva Delle “Medical Humanities”. In: LIPPI, D. (Org.) **Medicina, chirurgia e politica nell'Ottocento toscano**: l'archivio di Ferdinando Zannetti. Firenze: University press, 2003.

ESTEBAN, M. L. R.; NAVAL, P. V. Miradas desde la Historia: El cuerpo y lo corporal en la sociedad medieval. In: GIL, M.; CÁCERES, J. (Orgs.) **Cuerpos que hablan**: géneros, identidades y representaciones sociales. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural, 2008.

FATÁS, G. La Santidad y sus antecedentes. Santos antiguos y santos anómalos. **Jerónimo Zurita**. Dossier: Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII, 85, 2010.

FICHTENAU, H. **The Carolingian Empire - The Age of Charlemagne**. New York: Harper & Row, 1964.

FLORI, J. L'Église et la Guerre Sainte: de la “Paix de Dieu” à la “croisade”. **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 47^e année, N. 2, 1992.

FORTES, C. C. As ordens mendicantes e a santidade na Idade Média. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (Orgs.) **Mártires, confessores e virgens**: o culto dos santos no ocidente medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média, nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. Modelo e Imagem. O pensamento analógico medieval. **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre - BUCEMA**, Hors-série, n° 2, 2008, pp 1-30.

_____. Relíquia, metonímia do sagrado. **Historiæ**, Rio Grande, 1 (1): 9-29, 2010.

GAJANO, S. B. La santidad como paradigma histórico. **Anuario de historia de la Iglesia**. Vol. 29, 2020.

GASPARI, S.; RAMOS, D. B. Perspectivas teológicas e literárias do texto apócrifo: Apocalipse de Baruch. In: FERRAZ, S., et al. (Orgs.) **Deuses em poéticas**: estudos de literatura e teologia [online]. Belém: UEPA; Campina Grande: EDUEPB, 2008.

GEARY, P. J. **Living with the dead in the Middle Ages**. New York: Cornell University Press, 1994.

GEISBUSCH, J. W. **Relics, the Making of Religious Meaning, and the Limits of Control in the Information Age**. (Tese). University College London, 2008.

GEORGE, P. Le trésor d'église, inspirateur et révélateur de conscience historique. **Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa**, XLI, 2010.

_____. Les reliques des saints. Publications récentes et perspectives nouvelles (II). *In: Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 82, fasc. 4, 2004.

GERGEN, T. Paix de Dieu, protection des Pèlerins et le Pèlerinage Punitif: des Vraies Sanctions Ou Même une Protection des Criminels? **Kritische Zeitschrift für überkonfessionelles Kirchenrecht**, n. 2, 2015.

GETZ, F. M. Introduction. *In: Campbell, S.; Hall, B.; Klausner, D. (Orgs.) Health, Disease and Healing in Medieval Culture*. Toronto: Centre for Medieval Studies, University of Toronto, 1992.

GIORDANO, O. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GLENN, J. **Politics and History in the Tenth Century: The Work and World of Richer of Reims**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GRIMBERG, C. **História Universal**. Vol. 10. O império de Carlos Magno. Santiago: Europa-América, 1989.

GOMES, F. J. S. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**, Rio de Janeiro, dezembro, 2002.

_____. **Cristandade Medieval - Igreja e Poder: representações e discursos (séculos IV-XI)**. [Online] Disponível em <https://refletindobrasil.files.wordpress.com/2010/11/cristandade-medieval> - Acesso em 01 de Abril de 2021.

GONÇALVES, F. J. Exílio babilónico de “Israel”: realidade histórica e propaganda. **Cadmo – Revista do Instituto Oriental**, 10, Actas do Colóquio Internacional, Lisboa, Universidade de Lisboa, s/d.

HAHN, C.; KLEIN, H. A. (Org.). **Saints and sacred matter: the cult of relics in byzantium and beyond**. Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2015.

HALPHEN, L. Industry and Commerce. *In: TILLEY, A. Medieval France - a companion to french studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

HOOPE, S. Bodies, Artefacts and Images: a Cross-cultural Theory of Relics. *In: ROBINSON, J.; BEER, L. de.; HARDEN, A. (Org.). Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*. London: The British Museum Press, 2014.

HEAD, T. The Cult of the Saints and Their Relics. **The Orb**: online reference book for medieval studies. [Online] Disponível em www.hagiographysociety.org/wp-content/uploads/2013/03/Head_Cult-of-Saints.pdf - Acesso em 22/03/2024

HERRERO, J. S. La Religiosidad popular cristiana medieval. **Notas Diplomáticas. Estudos em homenagem ao professor Doutor José Marques** - Vol. 1-4 – Porto, 2006.

HIVERNAUD, A. **Petite histoire de Saint-Junien (Haute-Vienne)**: du VI siècle a nos jours. [s.l.]: [s.n.], 1974.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialectic of Enlightenment**: philosophical Fragments. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HOURANI, A. **Uma historia dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

INNES, M. **State and society in the early Middles Ages**: the middle Rhine valley, 400–1000. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

IPIRANGA JÚNIOR, P. Da cidade ao deserto: a constituição do espaço eremita. **Revista Archai**: revista de estudos sobre as origens do pensamento ocidental. Brasília, n. 01, Jul 2008.

JIMÉNEZ, P. C. La Medicina en la Historia Medieval Cristiana. **Espéculo**: Revista de Estudios Literarios, nº. 32, 2006.

JOHNSON, P. **A History of Christianity**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1976.

KATAJALA-PELTOMAA, S.; NIIRANEN, S. Perspectives to Mental (Dis)Order in Later Medieval Europe. In: _____.; _____. (Orgs.) **Mental (Dis)Order in Later Medieval Europe**. Leiden: Brill, 2014.

KJELLSTRÖM, A. Tangible traces of devotion: the Post-mortem Life of Relics. **Current Swedish Archaeology**, vol. 25, 2017.

KLANICZAY, G. Using Saints: Intercession, Healing, Sanctity. In: ARNOLD, J. H. **The Oxford Handbook of Medieval Christianity**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

KLEIN, C. J. O Cânon do Antigo Testamento nas igrejas cristãs. **Revista Eletrônica Correlatio**. v. 11, n. 21 - Junho de 2012.

KRAMER, R. **Rethinking Authority in the Carolingian Empire**: ideals and Expectations during the Reign of Louis the Pious (813-828). Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.

LACERDA, A. L. R. Em busca dos indicadores biossociais da hipogamia. **Estudos de Psicologia**, 15(1), Janeiro-Abril/2010.

LAIOS, K., TSOUCALAS, G., VRACHATIS, D. A., *et al.* Elephantiasis from the Hellenic Antiquity Until Now-a-days. **CPQ Medicine**, 5(1), 2018.

LANDES, R. La vie apostolique en Aquitaine en l'an mil. Paix de Dieu, culte des reliques, et communautés hérétiques. **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 46^e année, N. 3, 1991.

LAURANSON-ROSAZ, C. En France: le débat sur la “mutation féodale”. État de la question. **Scienza & Politica - Per una storia delle dottrine**, 26, Università di Bologna, Italia, 2002.

LAUWERS, M. “Sanctuaires”, liturgie et rayonnement du sacré dans le bassin occidental de la Méditerranée au Moyen Âge. Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne. **Actes du 20ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 9 et 10 octobre 2009**. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2010.

LE GOFF, J. **La civilizacion del occidente medieval**. Barcelona: Paidós, 1999.

_____. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LE GUYADER-CHAHBAZIAN, L. Arméniens en France. **Relais International de Généalogie Arménienne**. [Online] Disponível em https://www.academia.edu/88914641/Les_Arm%C3%A9niens_en_France – Acesso em 12/04/2024.

LIMA, P. R. de. Catarismo e Memória Occitana: uma discussão conceitual. **Dimensões – Revista de História da UFES**, v. 42, jan.-jun. 2019.

LIMA, R. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 1 n. 07, dezembro de 2001.

LIMA, R. P.; FERREIRA, A. T. As particularidades do conceito “alma” no pensamento de Agostinho. **Revista Horizonte Científico**, vol. 6, fev.2012.

LLORIS, C. M. **Las Reliquias de la Capilla Real en la Corona de Aragón y el Santo Cáliz de la Catedral de Valencia (1396-1458)**. (Tese). Universitat de València. Servei de Publicacions, 2010.

LOYN, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LONGO, U. Panorama Storiografico. In:_____. **La santità medievale**. Roma: Jouvence, 2006.

LOPO, D. L. G. ¿Cómo se construye la historia de un santo? La imagen del santo y su evolución a través de los siglos: el ejemplo de S. Rosendo de Celanova. **Lusitania Sacra**. 28 (Julho-Dezembro 2013).

LUPI, J. Iconoclastas, Antirréticos, e o Poder da Imagem. **Revista Ágora Filosófica**. Ano 1, nº 2, jul./dez. Recife, 2001.

MARQUES, M. C.; XAVIER, K. R. L. A gênese do movimento feminista e sua trajetória no Brasil. In: Seminário Cetros, Crise e Mundo do Trabalho no Brasil, 6., 2018, Fortaleza. **Anais do VI Seminário Cetros**. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará, 2018.

MARTÍNEZ, M. E. M. El Cuerpo en la Imagen, la Imagen del Cuerpo: Reliquias y Relicarios. In: PEREIRA, A. M.; OSUNA, I.; INFANTES, V. (Orgs.). **Palabras, Símbolos, Emblemas**: Las Estructuras Gráficas de la Representación. Madrid: Turpin Editores, 2013.

MENDONÇA, S. R. de. **O mundo carolíngio**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MIRANDA, V. A. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (Orgs.) **Mártires, confesores e virgens**: o culto dos santos no ocidente medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

MOLINA, A. L. M. El culto a las Reliquias y las peregrinaciones al santuario de la Vera Cruz de Caravaca. **Mvrgetana**, Número 133, Año LXVI, 2015, p. 9-34

MONCEAUX, P. Les origines du culte des saints. **Journal des Savants**. 13^e année, Mai 1915.

MONTANELLI, I.; GERVASO, R. **Historia de la Edad Media**. Barcelona: Debolsillo, 2002.

MONTENEGRO, M. A. P. Linguagem e Conhecimento na obra Crátilo, de Platão. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 116, Dez/2007.

MORINI, E. **Os ortodoxos**: o Oriente do Ocidente. São Paulo: Paulinas, 2005.

MUÑOZ, C. P.; IRUESTE, F. G. The identification of medieval fevers according to A1-Israeli, Avenzoar and Bernard Gordon. **Cronos**, 8, Valencia, 2005.

NASCIMENTO, R. C. de S. As relíquias cristãs e a apropriação simbólica do território. **Opsis** (On-line), Catalão - GO, v. 18, n. 1, p. 142-153, jan./jun. 2018.

NELSON, J. L. Kingship and empire in the Carolingian world. In: McKITTERICK, R. (Org.). **Carolingian culture**: emulation and innovation. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

NELSON, J. L.; LINEHAN, P. (Org.). **The Medieval World**. New York: Routledge, 2003.

NETO, C. C. de S.; RODRIGUES, M. R. J. B.; PIÑA, F. L. A reforma gregoriana e a estruturação da *ius ecclesiae*: o direito como forma de separação entre a religião e o Estado. **Ensino Religioso Escolar**: trabalhando o transcendental que existe no Humano, Vol. X, 2022.

NETO, I. V. Filosofia, Religião e Misticismo na Antiguidade Tardia: Plotino, Porfírio e Jámblico e as diferentes nuances do Neoplatonismo. **Revista Archai**, núm. 5, Universidade de Brasília, julho, 2010.

NICOLOTTI, A. Doni e controdoni nel culto delle reliquie. In: CUNIBERTI, G. (Org.) **Dono, contro dono e corruzione** - Ricerche storiche e dialogo interdisciplinare. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2017.

NOIZET, H. L'ascension du lignage Robertien: du val de Loire à la France. **Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de la France** (année 2004), 2006.

NOSETTO, L. Gelasio I y la teoría política de la autoridad. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 24, n. 1, jan./abr., 2024.

NUNES JÚNIOR, A. B. **Relíquia**: o destino do corpo na tradição cristã. São Paulo: Paulus, 2013.

OERTZEN, M. V. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. Vol. 9, n. 15, jan/jun, 2015.

OLIVEIRA, J. C. M. A perseguição de Diocleciano na África e os autos da repressão à Igreja de Cirta: os Acta Munatii Felicis. **Dimensões**, vol. 25, Dossiê: Poder e religião na Antiguidade Tardia, 2010.

OLIVEIRA, T. Os mendicantes e o ensino na universidade medieval: Boaventura e Tomás de Aquino. In: **Anais**. ANPUH – XXIV Simpósio Nacional de História – São Leopoldo, 2007.

OSBAT, L. I modelli di santità nel vissuto della devozione popolare. In: BASTIANI, L. (Org.) **La devozione popolare attraverso i Santini e le Stampe**. Viterbo: Sette Città, 2010.

OSTREM, E.; LLEWELLYN, J. BRUUN, M. B.; PETERSEN, N. H. (Org.). **The Appearances of Medieval Rituals: The Play of Construction and Modification**. Bélgica: Isd, 2004.

PALEY, E. G.; JOHNSON, M. I.; PALEY, C. A. Understanding pain in modern society: insights from attitudes to pain in the Medieval Period. In: CHELLY, J. (Ed.) **Frontiers in Pain Research**. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2023.

PASSOS, J. D. **Concílio Vaticano II**: reflexões sobre um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2014.

PAREDES, A. G. B. G. Reliquias y Relicarios: una aproximación al estudio del culto a los santos en la Navarra medieval. **Hispania Sacra**, LXVI, Extra II, julio-diciembre 2014.

PEREIRA, R. B.; LIMA, D. B. de. Panorama histórico do dogma trinitário do concílio de Nicéia até o de Constantinopla. **Revista Pax Domini** - Faculdade Boas Novas - v. 2, mar. 2017.

PÉREZ, M. R. N. La Tradición Hagiográfica en las Cuatro Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo. **Philologica Canarjensia**, 10-11, 2004-2005.

PETERSEN, N. H.; MÄND, A.; SALVADÓ, S. (Org.). **Symbolic Identity and the Cultural Memory of Saints**. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018.

PICARD, J-C. Les saints dans les églises latines des origines au IXe siècle. **Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique**, 14, Paris, 1990.

PICHARDO, D. I. R. Los santos que desafían a la muerte: el fenómeno religioso y hagiográfico de la Edad Media. **Vita Brevis**, Año 5, Num. 8, Enero-Junio de 2016.

PORTER, R. História do Corpo. In: BURKE, P. (Org.) **A escrita da História: novas perspectivas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

PRICE, R. **Historia de Francia**. Madrid: Akal, 2016.

ROBINSON, J.; BEER, L. de.; HARNDEN, A. (Org.). **Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period**. London: The British Museum Press, 2014.

RODRIGUES, R. A. Teoria do conhecimento em São Boaventura. **Thaumazein**, Ano V, Número 11, Santa Maria, Julho de 2013.

ROMERO, J. L. **La Edad Media**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1987.

RULKENS, A.J.R. **Means, motives and opportunities**: The architecture of monasteries during the reign of Louis the Pious (814-840). Amsterdam: University of Amsterdam Press, 2013.

SANTOS, J. A. Cristianismo e Gnosticismo: uma avaliação de sua incompatibilidade ao ensejo da publicação do “Evangelho de Judas”. **Fides Reformata** XI, Nº 1, 2006.

SANTOS, M. P.; DUARTE, T. M. A escrita hagiográfica medieval e a formação da memória dos santos e santas católicos. **Fazendo Gênero** 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos, 23 a 26 de agosto de 2010.

SANTOS, S. C. dos; SILVA, C. A. da; SILVA, A. A. A desterritorialização do judaísmo: uma migração para Rondônia. **Geographia Opportuno Tempore**, Londrina, v. 1, número especial, jul./dez. 2014.

SARDELLA, T. Dai miti classici ai miti cristiani - tempo e mirabilia nelle passioni storiche e nell'agiografia siciliana. **Studia Philologica Valentina**. Vol. 20, n. s. 17 (2018).

SASSIER, Y. Royauté, aristocratie et gouvernement par conseil dans la France des IXe-XIIe siècles. **Coutiers and Warriors: Comparative Historical Perspectives on Ruling Authority and Civilization**. Vol. 22, 2004.

SCHMITT, J-C. **O corpo das imagens**: ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

_____. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de Antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

SCHMITT, J. O estudo das Danças Macabras medievais: entre o visível, o oculto e o destruído. **Revista ARA**, nº 3 - Grupo Museu/Patrimônio FAU-USP, 2017.

SCHRADER, K. Virtus in the Roman World: Generality, Specificity, and Fluidity. **The Gettysburg Historical Journal**. Vol. 15, Gettysburg College, 2016.

SCHWIKART, G. **Dicionário ilustrado das religiões**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2001.

SIEDELISKE, F. N. De Niceia a Calcedônia: as Contribuições Cristológicas dos Concílios Ecumênicos. **Teologia e Espiritualidade**, vol. 6, n. 11, Curitiba, Junho/2019.
SIGAL, P-A. Comment on concevait et on traitait la paralysie en Occident dans le haut Moyen Age. **Revue d'histoire des sciences**, tome 24, nº3, 1971.

_____. Maladie, pèlerinage et guérison au XIIe siècle. Les miracles de saint Gibrien à Reims. **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 24^e année, n. 6, 1969.

SILVA, A. C. L. F. Mulheres e santidade na Idade Média. In: SILVA, A. C. L. F.; SILVA, L. R. (Orgs.) **Mártires, confessores e virgens**: o culto dos santos no ocidente medieval. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

SMITH, J. M. H. Portable Christianity: relics in the Medieval West (c.700–1200). **Proceedings of the British Academy**, 181, The British Academy 2012, p. 143–167

_____. Saints and their cults. In: NOBLE, T. F. X.; SMITH, J. M. H. (Orgs.) **The Cambridge History of Christianity**. Vol. III. Early Medieval Christianities - 600-1100. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

SOLOMON, A. **O demônio do meio-dia**: uma anatomia da depressão. São Paulo: Cia. Das Letras, 2014.

STARGARDT, J. Introduction. In: STARGARDT, J; WILLIS, M. **Relics and Relic Worship in Early Buddhism**: India, Afghanistan, Sri Lanka and Burma. London: The British Museum, 2018.

TANNER, J. History of Body. In: WRIGHT, J. D. (Ed.) **International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences**. Elsevier: Amsterdam, 2001.

TASCA, G. **Storia Della Medicina: dalla preistoria alla fine dell'ottocento**. Monza: Temi Editrice, 2013.

TEIXEIRA, A. Religiões de Salvação: a construção de um macroconceito. In: ALMEIDA, C.; ROLDÃO, F.; ALMEIDA, C. (Orgs.) **Cadmo – Revista de História**

Antiga. Suplemento 1, Soteriologias. Identidades e Salvação. Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2021.

THUNO, E. **Image and Relic**: mediating the sacred in early medieval Rome. Rome: L'Erma di Bretschneider, 2002.

TONTI, N. Frammenti sospesi tra cielo e terra - La disciplina delle reliquie tra diritto canonico e diritti secolari. **Rivista telematica**, fascicolo n. 21 del 2020 [Online] Disponível em <https://www.statoecliese.it>– Acesso em 23 de janeiro de 2022 às 11:35h.

VAUCHEZ, A. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

_____. Du culte des reliques à celui du Précieux Sang. **Tabularia** [En ligne]. Les “Précieux Sangs”: reliques et dévotions, 2008 [Online] Disponível em <https://journals.openedition.org/tabularia/432> - Acesso em 02 de fevereiro de 2021.

_____. Église et vie religieuse au Moyen Âge. Renouveau des méthodes et de la problématique d'après trois ouvrages récents (note critique). In: **Annales**. Economies, sociétés, civilisations. 28^e année, N. 4, 1973. pp. 1042-1050;

_____. O santo. In: LE GOFF, J. (Org.) **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

VERÁSTEGUI, S. S. Los Sepulcros de los Santos: la Piedad Medieval, el Sentido del “Decoro” y el Ornato Durante los Siglos del Románico. Edad Media. **Rev. Hist.**, 10, 2009.

VERGER, J. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

VERONESE, F.; ZORNETTA, G. Holiness on the Move: Relic Translations and the Affirmation of Authority on the Italian Edge of the Carolingian World. **Medieval worlds**, n. 13, 2021.

VIEIRA, F. A. O Império e o Renascimento Carolíngio: uma abordagem. **Unimontes Científica**. Montes Claros, v.12, n1/2 - jan./dez. 2010.

WALKER-MEIKLE, K. Animals: Their use and Meaning in Medieval Medicine. In: McCLEERY, I. (Org.) **A Cultural History of Medicine in the Middle Ages**. London (UK); New York (NY): Bloomsbury Academic, 2021.

WALSH, J. J. **Medieval Medicine**. New York: AMS Press, 1979.

WAMBA, J. P-E. **Santos y milagros** - La hagiografía medieval. Madrid: Editorial Síntesis, 2017.

WARD, B. **Miracles and the Medieval Mind**: Theory, Record and Event, 1000-1215 Middle Ages. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1987.

d) Dissertação:

TRINDADE, J. de O. **Doença como condição social**: um estudo sobre as experiências de portadores de doenças reumáticas crônicas em Porto Alegre. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Porto Alegre, 2016.

e) *Teses*:

AVELINE, R. S. **As transformações históricas do Budismo e suas implicações ético-sociais**. Tese (doutorado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Leopoldo, 2011.

ELKIN, B. G. **Madness in the Middle Ages**: an examination of the treatment of the mentally ill in the Medieval era based on Order and Gender. Undergraduate Thesis. Department of History. University of Mississippi. Sally McDonnell Barksdale Honors College, Oxford, 2017.

LANOTTE, P. **Médecine, Médecins et Hospitalité dans le haut Moyen Age - L'exemple de Reims - L'origine de l'Hôtel-Dieu de Reims au VI^e siècle**: mythe ou réalité? These (Pour le diplôme d'état de docteur en Medecine) - Facultes de Medecine, Universite de Reims, Reims, 1998.

PARRA, M. M. **Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media**. Tesis Doctoral. Facultad de Geografía e Historia. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.

STERI, M. **Medicina Medievale**: Pietro Iispano e il Thesaurus Pauperum. Tesi di laurea. (Corso di Laurea in Lettere) - Facoltà di Studi Umanistici, Università degli Studi di Cagliari, Cagliari, 2014.

f) *Dicionários*:

LEWIS, C. T. **An Elementary Latin Dictionary**. New York: Harper & Brothers, 1890.

MEDICINA. In: Dicionário Etimológico: etimologia e origem das palavras. Porto: 7Gaus. [online] disponível em <https://www.dicionarioetimologico.com.br/medicina/> - Acesso em 09/09/2022.

RELÍQUIA. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Gaus. [online] disponível em: <https://www.dicio.com.br/reliquia/> - Acesso em 24/08/2019.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2009.

Glossário

Glossário de Termos e expressões em Latim

Termo ou Expressão	Significados
<i>Anima</i>	Em sua origem etimológica, o termo significa ar, uma corrente de ar, brisa, sopro, vento. (Lewis, 1890, p.59).
<i>Aridus</i>	Seco, árido, ressequido, lugar seco. (Lewis, 1890, p. 72).
<i>Ars moriendi</i>	Arte de morrer (Engelhardt, 2003, p. 14).
<i>Ars vivendi</i>	Arte de viver (Engelhardt, 2003, p. 14).
<i>Auctoritas</i>	Poder, autoridade, supremacia. (Lewis, 1890, p. 81)
<i>Beneficium</i>	O termo significa um favor, serviço, uma gentileza. (Lewis, 1890, p. 92). Na sociedade feudal, era caracterizado pelo ato de distribuir propriedades em troca de apoio militar e político (Anderson, 2016, p. 155).
<i>Brandeum</i>	Cobertura sagrada, mortalha, cobertura de linho ou seda para o corpo.
<i>Capax Dei</i>	Refere-se à capacidade ilimitada dos seres humanos para o conhecimento, o que, do ponto de vista teológico, os insere em um nível privilegiado na hierarquia da criação divina. (Rodrigues, 2013, p. 101).
<i>Caro</i>	Carne, carnal. (Lewis, 1890, p. 112)
<i>Cliens</i>	Um dependente pessoal. Um homem livre, protegido por um patrono. (Lewis, 1890, p. 135).
<i>Consilarii</i>	Conselheiro, uma pessoa para tomar conselhos (Lewis, 1890, p. 173)
<i>Constitutio</i>	Uma disposição, constituição, natureza; uma definição; um regulamento, ordem ou arranjo. (Lewis, 1890, p. 176)
<i>Contra Legem</i>	Em oposição, contrário (Lewis, 1890, p. 184) <i>Legem</i> tem origem na palavra Lex, que significa uma lei, um preceito, regulamentação, princípio, regra, modo, maneira (Lewis, 1890, p. 468). Contrário à lei/regra
<i>Contractus</i>	Comprimido, contraído, curto, restrito, limitado (Lewis, 1890, p. 185)
<i>Corpus Incorruptum</i>	Corpo imaculado, não ferido, não corrompido, não adulterado, genuíno, puro, não subornado, não educado, incorruptível (Lewis, 1890, p. 400)
<i>Cultus</i>	Cultivado, lavrado, limpo, arrumado, bem-vestido; trabalho, cuidado, cultivo, cultura; No campo religioso pode indicar uma honra, reverência, adoração, veneração. (Lewis, 1890, p. 199)
<i>Discretio</i>	Separar, separar uma parte, marcar, delimitar, separar, dividir. (Lewis, 1890, p. 247).

<i>Domnus</i>	Uma casa, residência, prédio, mansão, palácio. (Lewis, 1890, p. 260).
<i>Ex capillis</i>	De (Lewis, 1890, p. 289) + cabelo (Lewis, 1890, p. 108).
<i>Ex ossibus</i>	De + ossos (Lewis, 1890, p. 574)
<i>Experimentum</i>	Uma prova, teste, ensaio, uma experiência (Lewis, 1890, p. 300)
<i>Fama Sanctitatis</i>	Um rumor, conversa, uma tradição (Lewis, 1890, p. 314) + Santidade
<i>Furiosus</i>	Cheio de loucura, louco, furioso, enlouquecedor (Lewis, 1890, p. 346).
<i>Furta Sacra</i>	Tomar furtivamente uma coisa sagrada (Lewis, 1890, p. 346)
<i>Gesticulatio</i>	Era uma forma de comportamento gestual feito por mímicas, pantomimas e bufões, ou seja, estava relacionada com os grupos considerados socialmente inferiores, nos quais, segundo a Igreja, o pecado, os vícios e os instintos mais básicos das pessoas eram encarnados. (Cavero, 2015, p.153).
<i>Gestus</i>	Porte, postura, atitude, movimento, ação, sinal (Lewis, 1890, p. 351). O gesto feito pela pessoa em atos e cerimônias considerados benéficos e positivos do ponto de vista social e religioso. (Cavero, 2015, p.153).
<i>Imperium</i>	Um comando, ordem, direção, injunção; autoridade, controle, poder, ascendência, influência, poder supremo, domínio, supremacia, domínio exclusivo (Lewis, 1890, p. 386-387).
<i>Infirmas</i>	Falta de força, fraqueza, debilidade, enfermidade. (Lewis, 1890, p. 411)
<i>Infirmas Salubris</i>	A doença considerada como algo positivo (Engelhardt, 2003, p. 14).
<i>Laudabile Furtum</i>	Um furto louvável, recomendável, estimável, elogiável (Lewis, 1890, p. 462)
<i>Loca sancta</i>	Os lugares nos quais os corpos das pessoas consideradas santas eram mantidos foram considerados como locais de mediação, <i>loca sancta</i> , ligando a terra e o céu, o corpo e a alma. (Bozoky, 2005, n.p.).
<i>Locus</i>	lugares conectados, uma região, um lugar (Lewis, 1890, p. 476).
<i>Mala complexio</i>	Origem na palavra <i>malus</i> , ruim, não bom; desfavorável, malsucedido, falso, deformado, desagradável. (Lewis, 1890, p.489) + Combinação, associação (Lewis, 1890, p. 151). Desequilíbrios na proporção dos humores que compõem o organismo (Esteban; Naval, 2008, p. 25-26).
<i>Mala compositio</i>	Uma montagem, arranjo, composição (Lewis, 1890, p. 152). Uma má composição. Malformações congênitas (Esteban; Naval, 2008, p. 25-26).

<i>Mancipia</i>	Origem na palavra <i>mancipium</i> , uma posse, propriedade, direito de propriedade, tomar uma posse formal (Lewis, 1890, p. 490). Eram compostos por famílias de camponeses vinculadas à terra que tinham por obrigação realizar o pagamento em espécie ou em serviço aos seus senhores em troca do uso da mesma. (Anderson, 2016, p. 157).
<i>Mansus Indominicatus</i>	A reserva senhorial, que abrangia cerca de 25% da área total da <i>villa</i> e era cultivada pelos servi ou <i>mancipia</i> (Anderson, 2016, p. 157).
<i>Marchio/Demarcus</i>	Implicavam o comando de vários condados, o que era equivalente ao poder ducal sobre um <i>regnum</i> (Noizet, 2006, p. 31-32).
<i>Mederi</i>	Ligado à palavra <i>medeor</i> , que significa curar, sanar, remediar, ser bom para; a arte de curar, remediar, socorrer, aliviar, emendar, corrigir, restaurar; defender a vida; (Lewis, 1890, p. 496).
<i>Mens</i>	A mente, a disposição, o sentimento, o caráter, o coração, a alma. As faculdades intelectuais; (Lewis, 1890, p. 500)
<i>Ministerium</i>	Um atendimento, serviço, ministério, ocupação, trabalho, administração (Lewis, 1890, p. 506-507)
<i>Mirabilia</i>	Maravilhoso, extraordinário, surpreendente, admirável, estranho, singular (Lewis, 1890, p. 508). Na Idade Média, significava algo visual, mas não se limitava ao que as pessoas admiravam com os olhos, mas era um imaginário que se ordenava em torno do sentido da visão e de uma série de imagens e metáforas visuais. (Le Goff, 1994, p. 46).
<i>Missi Dominici</i>	Origem na palavra <i>missio</i> , que significa envio, despacho (Lewis, 1890, p. 510). Pessoas leigas e eclesiásticas encarregadas de uma missão anual para supervisionar os condes e, nas fronteiras, os marqueses ou duques. (Le Goff, 2002, p. 43).
<i>Munera</i>	Tem origem na palavra <i>muneror</i> que significa dar, conceder, presentear, honrar, recompensar (Lewis, 1890, p. 522)
<i>Optimates</i>	Dos melhores, dos nobres, aristocrático, adepto da nobreza, aristocrata, partidário dos patrícios (Lewis, 1890, p. 569)
<i>Oratorium</i>	Local onde se realizavam as orações
<i>Orbis catholicus</i>	Círculo, caminho circular, aro, órbita; a Terra, o mundo, o universo (Lewis, 1890, p. 570-571) <i>Catholicus</i> tem origem na palavra grega <i>katholikós</i> , que significa junto, todo, total e que é normalmente traduzida como universal.
<i>Patronus</i>	Um protetor, defensor, patrono; (p.588)
<i>Pauper</i>	Pobre, não rico, de poucos recursos (p. 588)
<i>Perfectus</i>	O termo <i>perfectus</i> está relacionado, na sua origem, à palavra <i>perficio</i> (<i>per</i> = através de + <i>facio</i> = fazer, construir, produzir) e significa terminado, finalizado, completo, realizado. (Lewis, 1890, p. 598).
<i>Persona</i>	Uma máscara, um rosto falso, um caráter assumido, parte; uma pessoa, personagem (Lewis, 1890, p. 607).

<i>Pietas</i>	Conduta obediente, senso de dever, religiosidade, devoção, piedade. Fidelidade aos laços naturais, afeição, amor, lealdade. (Lewis, 1890, p. 615)
<i>Pignora imperii</i>	<i>Pignora</i> está associada a palavra <i>pigneror</i> , que significa aceitar como garantia. (Lewis, 1890, p. 615). Eram um grupo de talismãs ou totens que funcionavam como garantidores da sobrevivência da comunidade que os abrigava, ou seja, a cidade de Roma e o Império Romano. (Praet, 2016, p. 277-278).
<i>Pignus</i>	Um penhor, medida, segurança, garantia; uma imposição sobre a propriedade para garantir uma multa; um sinal, garantia, prova; sinais seguros (Lewis, 1890, p. 615).
<i>Placitum</i>	Palavra relacionada a <i>placeo</i> , que significa agradar, dar prazer, ser aprovado, ser agradável, ser aceitável, servir, satisfazer (Lewis, 1890, p. 618)
<i>Placitum generale</i>	Ser agradável a todos (Lewis, 1890, p. 349)
<i>Populus christianus</i>	O conjunto/agrupamento de cristãos
<i>Populus romanum</i>	Em Roma, todo o conjunto de cidadãos (Lewis, 1890, p. 625)
<i>Potestas</i>	Habilidade, poder, capacidade, força, um poder de escolha, controle, determinação (Lewis, 1890, p. 630)
<i>Primates</i>	Termo ligado à palavra <i>primus</i> , que significa o primeiro (Lewis, 1890, p. 649)
<i>Proceres</i>	Um nobre, um aristocrata, os principais homens, príncipes (Lewis, 1890, p. 653)
<i>Regimina Sanitatis</i>	Regras de saúde específicas desenvolvida para as pessoas de várias idades, profissões e grupos sociais, assim como para ambos os sexos. (Engelhardt, 2003, p. 15).
<i>Regnum</i>	Governo real, autoridade real, realeza, reino, território governado por um rei (Lewis, 1890, p. 714)
<i>Reliquiae</i>	O que resta, um remanescente, restos. (Lewis, 1890, p. 718).
<i>Res sacrae</i>	Uma coisa, objeto, assunto, questão, evento, fato, circunstância, ocorrência, condição, caso (Lewis, 1890, p. 726) + Sagrado. Uma coisa sagrada/sacralizada.
<i>Ritus</i>	Uma forma de observância religiosa, uso religioso, cerimônia, rito. Um hábito, costume, uso, maneira, modo. (Lewis, 1890, p. 737)
<i>Sacer</i>	Dedicado, consagrado, devotado, sagrado; um crime contra a religião; (Lewis, 1890, p. 743)
<i>Sacramentum fidelitatis</i>	O juramento de fidelidade feito ao imperador, que geralmente era realizado em uma igreja, na presença das relíquias de uma pessoa reputada santa. (Montanelli; Gervaso, 2002, p. 160-161).
<i>Sancire</i>	Termo ligado à palavra <i>sacer</i> e significa consagrado ou tornar sagrado (Lewis, 1890, p. 743)

<i>Sanctio</i>	O termo <i>sanctio</i> (consagração, confirmado como inviolável, confirmação) está associado à palavra <i>sancio</i> , que significa tornar sagrado, tornar inviolável, fixar inalteravelmente, estabelecer, nomear, decretar, ordenar, confirmar, ratificar, promulgar. (Lewis, 1890, p. 749).
<i>Sanctuarium</i>	Termo polissêmico, que na Idade Média podia indicar um templo, uma relíquia, o recipiente no qual as relíquias eram guardadas, um altar, uma tumba, vasos litúrgicos ou os cemitérios que circundavam as igrejas. (Lauwers, 2010, p. 360-361)
<i>Sanctus</i>	Consagrado, estabelecido como inviolável, sagrado (Lewis, 1890, p. 749)
<i>Sanitas perniciosa</i>	A saúde que era vista como algo negativo no sentido moral e religioso (Engelhardt, 2003, p. 14).
<i>Solutio continuitatis</i>	Traumas e acidentes (Esteban; Naval, 2008, p. 25-26).
<i>Spiritus</i>	Respiração, fôlego (Lewis, 1890, p. 801)
<i>Templum</i>	Um local aberto para observação, local demarcado pelo bastão do augúrio; um local consagrado, um recinto sagrado (Lewis, 1890, p. 849)
<i>Virtus</i>	Virilidade, masculinidade, força, vigor, bravura, coragem, excelência (Lewis, 1890, p. 924)
<i>Vitae meritis</i>	Um modo de vida, modo de viver (Lewis, 1890, p. 925) + Merecedor; inofensivo, justo, apropriado, correto (Lewis, 1890, p. 503). Uma vida correta.

Apêndices

Análise do conteúdo

As Tabelas de Análise do Conteúdo aqui apresentadas foram desenvolvidas pela Professora Doutora Maria Regina Cândido, no âmbito do Núcleo de Estudos da Antiguidade, vinculado à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ), e publicadas em na obra *A busca do Antigo*¹³⁸.

¹³⁸ Ver: DUARTE, A. Et Alli. Novas perspectivas sobre a aplicação metodológica em História Antiga. In: ROSA, C. B. da. Et Alli. (Orgs.). **A busca do Antigo**. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

APÊNDICE I

História da transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro Eginhard

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado “A História da Transladação dos abençoados mártires de Cristo, Marcelino e Pedro” e foi escrito por Eginhard, estudioso e cortesão Franco. De origem aristocrática, Eginhard atuou ainda como construtor do Império Carolíngio.</i>
Período/região	<i>O texto foi escrito no século IX, nas proximidades de Odenwald, região do Império Carolíngio.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, circulou principalmente pela corte do Império Carolíngio, mas é provável ainda que tenha alcançado a comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado se trata de uma Crônica.</i>
Comunicação do texto	<i>A circulação deste texto fora bastante ampla, tendo em vista que fora redigido no contexto do Império Carolíngio.</i>
Processo de interação /interseção	<i>O texto foi redigido com o objetivo de se constituir como um relato da aquisição, transladação e dos supostos milagres realizados pelas relíquias de Pedro e Marcelino.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Saúde restaurada, surdo, mudo, cego, distorcido, paralisia, corpo, alma, santos, doença, milagres, oração, médico.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: O texto faz referência a hinos religiosos e salmos sem, contudo, especificar nenhum deles. O autor revela ainda que no capítulo VII do documento ele transcreve um texto que teria sido escrito pelo sacerdote George, chefe do mosteiro de S. Salvius. O capítulo VIII do documento teria sido redigido por monges (não especificados) do mosteiro de Saint Bavon.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Território doado por Luís, o piedoso, para a construção do santuário	Quando, ainda na corte e ocupado com assuntos seculares, costumava pensar de todas as maneiras sobre o repouso que esperava algum tempo para desfrutar, deparei-me com um lugar pouco conhecido, longe da multidão vulgar; e pela generosidade de Luís, o príncipe a quem então servi, tomei posse dele. Este lugar situa-se na floresta germânica que fica a meio caminho entre os rios Neckar e Main, e no nosso tempo é chamado Odenwald pelos habitantes e seus vizinhos. Quando, por meio dos meus poderes e	A construção de casas e uma igreja no local doado por Luís, o piedoso.

	meios, construí ali não só casas e outros lugares de habitação permanente, mas também uma igreja adequada para a celebração do serviço divino, comecei a questionar-me em nome e honra de qual santo ou mártir teria sido melhor dedicada. (Cap. I).	
Construção do Santuário	Daí, indo todos juntos, e cantando juntos o louvor da misericórdia de nosso Senhor Jesus Cristo, nós carregamos os restos sagrados dos Mártires mais abençoados, em meio a uma grande alegria e exultação de todos os que lá poderiam estar, até Upper Mulinheim pois assim, nestes tempos, é como o lugar é chamado. (Cap. II).	Identificação da região na qual o santuário foi construído
Deposição das relíquias no Santuário	E no dia seguinte colocamos os corpos sagrados dos Mártires abençoados, encerrados num novo santuário, na abside da igreja; e como é costume em França, colocamos sobre ela uma moldura de madeira e para lhe dar a graça da beleza, cobrimo-la com panos de linho fino e seda; e perto dela fizemos um altar. E colocando ao lado dele, um de cada lado, os dois estandartes da paixão de Nosso Senhor que, em nossa viagem, tinham ido à frente do esquife, nós nos esforçamos, dentro dos limites permitidos pela estreiteza de nossos recursos, para tornar aquele lugar apropriado e adequado para a celebração dos serviços divinos; (Cap. II).	Descrição da deposição das relíquias dos mártires nas proximidades do altar da igreja
Origem e caracterização das pessoas curadas	Os enfermos eram trazidos de todos os lugares, e aqueles que sofriam de diversas desordens eram postos pelos seus familiares e amigos ao lado das paredes do oratório. Podia-se ver ali quase todos os tipos de aflição corporal curados, em todos os sexos e idades, pela virtude que é de Cristo, o Senhor, e pelo mérito dos mais abençoados mártires. A visão era dada aos cegos, o andar aos coxos, o ouvir aos surdos, o falar aos mudos; até mesmo os paralíticos e os despojados de toda a força do corpo eram levados para lá pelas mãos de outros [...]. (Cap. III)	Os doentes de diversas regiões, grupos sociais, gênero e faixas etárias se deslocavam até as relíquias em busca da cura. As principais doenças curadas eram a cegueira, a mudez e a surdez e a paralisia.
Cura da paralisia	Agora no mesmo momento da nossa partida, uma certa mulher idosa, muito conhecida no palácio, de cerca de oitenta anos, com uma contração dos tendões, foi curada à nossa própria vista. E ela, como aprendemos com a sua própria declaração, tendo sido sobrecarregada com essa doença durante cinquenta anos, tinha cumprido o ofício de andar rastejando, lutando	Uma mulher idosa curada da paralisia.

	dolorosamente com os joelhos e as mãos. (Cap. III)	
Ritos de cura	Sobre escrever agora as curas e milagres que os mais abençoados Mártires de Cristo, Marcelino e Pedro, fizeram em lugares diversos, depois de os seus corpos santíssimos terem sido transportados de Roma para a França, ou melhor, que, através dos seus méritos abençoados e orações amorosas, o próprio rei dos mártires, Nosso Senhor Jesus Cristo, se dignou realizar, pensei que era necessário estabelecer, num pequeno prefácio, que a maior parte das coisas sobre as quais me preparei para escrever era chamada à minha atenção pelos relatos de outros. (Cap. IV)	Ritos de cura realizado na presença das relíquias dos mártires
Cura de uma doença nos rins	[...] de repente um certo jovem, aflito com uma dor nos rins e por isso curvado e coxeando em muletas, partiu-se do meio da multidão que ali estava de pé, e, desejando curvar-se em adoração, caiu de joelhos; mas de uma forma maravilhosa, como se alguém o tivesse aliviado ou antes arrastado de volta, caiu com o rosto para cima e, durante muito tempo, manteve-se deitado como se estivesse dormindo. Depois, como se despertasse, levantou-se e sentou-se; e depois, passado muito pouco tempo, levantou-se sem que ninguém o ajudasse e, de pé, no meio da multidão que o rodeava, deu graças juntamente com outros pela saúde restaurada[...]. (Cap. IV)	O rito de cura de uma doença dos rins requeria que o doente permanecesse deitado próximo às relíquias.
Cura da paralisia	Mais ou menos na mesma hora, posso dizer no mesmo momento no qual dentro da igreja e perante o altar ela própria, de quem agora falamos, teve, pela força de Cristo e a intercessão dos mártires, recuperada a solidez do corpo, uma certa mulher idosa atingida pela paralisia e privada do uso de quase todos os seus membros. Deitada fora das portas da igreja, apelou aos mártires para que a ajudassem; e na vista de todos os que a rodeavam, ela começou a ser abalada pelos movimentos das entranhas, como que por enjoo do mar, e, a partir daí, a vomitar uma grande abundância de catarro e bÍlis. Tendo feito isto, bebeu um pouco de água fria e pediu para ser levantada do local onde se encontrava deitada e, coxeando com uma muleta, ela entrou na igreja e após venerar os mártires e recuperar a força dos seus membros, ela voltou a pé para o local de onde vinha. (Cap. IV)	Mais uma idosa curada da paralisia. Nesse relato a doente vomita uma substância composta por catarro e bÍlis no ato do processo de cura.

Cura de um surdo/mudo	[...] olhando para as pessoas reunidas sob os nossos olhos, um certo escriturário seminu, que tinha vindo, entre outros, para aquele serviço, e estava de pé no meio da multidão, teve uma queda súbita tão forte que durante muito tempo se deitou no pavimento como um morto. E quando alguns dos que o rodeavam tentaram levantá-lo e pô-lo de pé, pois ele tinha dificuldade em respirar, uma explosão de sangue tão grande saiu da sua boca e das suas narinas que toda a parte frontal do seu corpo, ou seja, o seu peito e a sua barriga até à peça de vestuário que cobria as suas partes íntimas, foi coberta com aquele fluxo. Quando trouxeram água para o refrescar, ele recuperou as suas forças e pôde falar claramente. Mas quando foi depois interrogado por nós, declarou que desde a infância até àquele momento não tinha conseguido ouvir nada nem falar. (Cap. IV).	A cura da surdez/mudez é acompanhada por uma reação de vômito de sangue por parte do doente.
Cura da paralisia	Mais ou menos ao mesmo tempo, quando se levantou a noite, fomos à igreja e encontramos diante dos portões um certo rapaz deitado no alpendre, o que é lamentável. Seus joelhos estavam tão unidos que tocavam seu queixo. E ele pediu a um dos que nos seguiram que o carregasse para a igreja; e ele, comovido pela piedade, o levantou e o colocou na igreja, perto da capela-mor. E, de repente ele foi dominado por um sono profundo, lá onde ele estava deitado; e ele não tinha acordado totalmente até que, pela intercessão dos Santos, ele tinha sido perfeitamente curado daquela distorção lamentável. Ao despertar por sua livre vontade ele se levantou do lugar onde havia chegado carregado nos braços de outro, e fez seu caminho até o altar, para que ele pudesse dar graças a Deus. (Cap. IV)	A cura da paralisia de um jovem foi realizada no interior da igreja na qual o doente deitou-se para dormir. A cura fora realizada durante o sono.
Cura da paralisia do maxilar	Neste lugar uma certa mulher, após acordar cedo do sono e se sentar em sua cama, e depois da maneira como aqueles que se excitavam do sono se esticaram para sacudir a preguiça, estendendo os braços e bocejando com frequência, abriu a boca um pouco mais larga do que deveria ter feito, e as articulações de suas mandíbulas perto das orelhas escorregaram para fora do lugar, ela se abriu e sorriu de forma inamovível; e incapaz de fechar a boca, e parecendo mais uma máscara do que um ser humano, ela foi afligida com o	A cura da paralisia do maxilar foi realizada no exterior, nas proximidades da igreja. Aqui há também o relato de que antes a cura havia sido tentada por meio do uso de ervas e encantamentos, demonstrando que o sistema de cura com o uso das relíquias estava inserido em um contexto com diversos outros recursos terapêuticos.

	infortúnio daquele bocejo imprudente. Quando ela trouxe isto ao conhecimento das pobres mulheres que viviam na mesma propriedade, elas entraram correndo e tentaram ajudá-la com ervas e encantamentos. Mas esta presunção vaidosa e supersticiosa não teve nenhum efeito; e o que quer que essas mãos não qualificadas fizessem para ajudar ou curar o sofrimento a incomodava e a magoava. Então, um irmão do marido daquela mulher entrou e deu o sadio conselho de que ela deveria ser levada sem demora à Igreja dos mártires, dizendo que ela poderia ser curada lá [...]. E quando ela chegou ao local onde a torre que continha os sinos da igreja podia ser vista, aqueles que a guiavam mandaram-na levantar os olhos e olhar para ela, e ela olhou, e viu, e sem a intervenção de qualquer atraso recuperou a solidez do seu corpo. Em seguida, todos juntos caíram sobre a terra, e agradeceram a misericórdia de Deus com as palavras de louvor que eles sabiam e, levantando-se, apressaram-se para dentro da igreja; e depois de adorarem aos Santíssimos Mártires e fazerem oferendas de acordo com seus meios, voltaram, com grande alegria, para seus próprios assuntos. (Cap. V).	
--	---	--

APÊNDICE II

A vida de São Bonifácio

Willibald

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Vita S. Bonifatii. Escrito por Willibaldo, o documento é composto por relatos da vida e de milagres realizados por S. Bonifácio, sendo classificado, portanto, como uma hagiografia.</i>
Período/região	<i>Texto escrito no século VIII na cidade de Mainz, localizada à época na região do Império Carolíngio.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, foi concebido para circular pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>. Ademais, o texto era destinado à Igreja, uma organização religiosa.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado pode ser qualificado como uma <u>Hagiografia</u>, que pode ser considerada como uma expressão de deveres de memória, que garantia que os exemplos das vidas das pessoas consideradas socialmente como santas fossem imitados e perpetuados, além de efetuar a imposição de um modelo de comportamento à comunidade de fiéis e se tornar um instrumento de conversão e educação da sociedade ao adequar as vidas dos santos às regras eclesiásticas.</i>
Comunicação do texto	<i>O texto fora concebido para ser comunicado aos seus interlocutores e leitores durante os sermões, nas missas, ou seja, para ser discursado oralmente em cerimônias religiosas públicas.</i>
Processo de interação /interseção	<i>A presente Hagiografia foi escrita em resposta aos muitos pedidos dos amigos de Bonifácio na Grã-Bretanha, França e Alemanha, que desejavam, como o Bispo Milret de Worcester, ter "um relato da vida e do glorioso fim" de seu mártir. Estes pedidos foram enviados ao sucessor de Bonifácio no bispado de Mainz, Lull, e Willibald foi escolhido por ele e pelo bispo Megingoz de Wurzburg para satisfazer sua demanda.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Corpo sagrado; santo; doenças; enfermidades; curado; alma; corpo; morte; saúde; cegueira; desequilibrados na mente.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: o texto faz referência a outros textos, como o Livro de Salmos, embora não haja a especificação do capítulo ou do versículo correspondente. Há referência ainda a hinos religiosos também não especificados.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Santuário	<i>E assim, ao acompanhamento de salmos e hinos, sem ter que remar contra a corrente do rio, o corpo foi levado, trinta dias após a morte do santo, para a cidade de Mainz. [...] Portanto, o povo com os sacerdotes, diáconos e todas as fileiras do clero levaram o corpo sagrado, com os corações dilacerados por um conflito de emoções, até o local que ele havia decidido durante sua vida. Um novo sarcófago foi feito na igreja e o corpo foi colocado nele com</i>	<i>Identificação do local do santuário de S. Bonifácio</i>

	todos os ritos habituais de enterro. Quando a cerimônia terminou, todos voltaram para suas casas, fortalecidos e confortados na fé. A partir daquele momento, o local em que o corpo sagrado foi enterrado tornou-se o cenário de muitas bênçãos divinas através das orações do santo. [8].	
Relíquias de Bonifácio	Mas o conde da cidade declarou na audiência de todos que um édito havia sido emitido pelo rei Pepino proibindo qualquer pessoa de retirar o corpo do bispo Bonifácio daquele lugar [8]	Identificação das relíquias utilizadas nos ritos de cura
Relatos de cura.	[...] muitos dos que ali chegaram, perturbados por várias doenças e enfermidades, foram curados na alma e no corpo. [8]	O autor da hagiografia relata os processos de cura realizados no santuário de S. Bonifácio.
A cura dos moribundos.	Alguns que estavam às portas da morte e praticamente sem vida, privados de tudo, exceto seu último suspiro, foram restaurados a uma saúde vigorosa. [8].	Os processos de cura alcançavam aos doentes em estado terminal.
Cura da cegueira.	Outros, com os olhos embaçados de cegueira, receberam a visão. [8].	O relato de cura da cegueira. Esta “doença” é uma das poucas especificadas nas hagiografias.
Relatos de cura de “doenças mentais”.	[...] outros, presos rapidamente pelas armadilhas do diabo, desequilibrados na mente e fora de seu sentido, recuperaram a paz de espírito e, após a cura, deram louvor e graças a Deus. [8].	Neste relato é possível perceber a distinção que se fazia entre as doenças do corpo e as doenças da mente.

APÊNDICE III
Vida de S. Leoba
Rudolf de Fulda

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Vita S. Leoba. Escrito por Rudolf de Fulda, o documento é composto por relatos da vida e de milagres realizados por S. Leoba, sendo classificado, portanto, como uma hagiografia.</i>
Período/região	<i>Texto escrito no século IX, mais especificamente por volta do ano de 836, na cidade de Fulda, na diocese de Mainz, localizada à época na região do Império Carolíngio.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, foi concebido para circular pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>. Ademais, o texto era destinado à Igreja, uma organização religiosa.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado pode ser qualificado como uma <u>Hagiografia</u>, que pode ser considerada como uma expressão de deveres de memória, que garantia que os exemplos das vidas das pessoas consideradas socialmente como santas fossem imitados e perpetuados, além de efetuar a imposição de um modelo de comportamento à comunidade de fiéis e se tornar um instrumento de conversão e educação da sociedade ao adequar as vidas dos santos às regras eclesiásticas.</i>
Comunicação do texto	<i>O texto fora concebido para ser comunicado aos seus interlocutores e leitores durante os sermões, nas missas, ou seja, para ser discursado oralmente em cerimônias religiosas públicas.</i>
Processo de interação /interseção	<i>A Vida de Leoba, abadessa de Bischofsheim na diocese de Mainz, foi composta pelo monge Rudolf de Fulda a pedido do seu mestre e diácono Rhabanus Maurus.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Ossos; santo; doença; morte; tumba; túmulo; santuário; oração; reza; enfermidade; cura.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Monofonia: o texto não faz referência a outros textos;</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Santuário	Seu corpo, seguido de um longo cortejo de pessoas nobres, foi levado pelos monges de Fulda ao seu mosteiro com todo respeito. Assim, os anciãos de lá se lembraram do que São Bonifácio havia dito; ou seja, que era seu último desejo que seus restos mortais fossem colocados ao lado de seus ossos. Mas porque tinham medo de abrir o túmulo do beato mártir, discutiram o assunto e decidiram enterrá-la no lado norte do altar que o próprio mártir São Bonifácio havia erguido e consagrado em honra de nosso Salvador e dos doze Apóstolos. Depois de alguns	Identificação e localização do santuário de S. Leoba

	anos, quando a igreja ficou pequena demais e estava sendo preparada por seus reitores para uma futura consagração, o Abade Eigil, com a permissão do Arcebispo Heistulf, transferiu seus ossos e os colocou no pórtico oeste, perto do santuário de Santo Inácio, o mártir, onde, envoltos em uma tumba, repousam gloriosos com milagres.	
Favores divinos	Para muitos que se aproximaram de sua tumba cheia de fé, receberam muitas vezes favores divinos. Alguns deles me ocorrem no momento em que eu me coloco de forma clara e verdadeira para meus leitores.	O autor da hagiografia informa que o santuário de S. Loba era local de peregrinação.
Relíquias	Quando chegou ao túmulo da santa virgem Leoba e começou a rezar com alguma força oculta expandiu o anel de ferro e, quebrando as pinças, lançou-o de seu braço, deixando-o todo ensanguentado.	Identificação das relíquias utilizadas nos ritos de cura
A cura da paralisia	Havia outro homem da Espanha, que por seus pecados estava tão aflito que se torceu de forma horrível em todos os seus membros. Segundo seu próprio relato, ele contraiu esta enfermidade através do banho no rio Ebro.	Um relato de cura da paralisia. Ao lado da cegueira, a paralisia é uma das poucas doenças especificadas nos relatos de processos de cura.
Descrição do ritual de cura	Ficou lá três dias, entrando na igreja e orando para que Deus fosse apaziguado e o restabelecesse em seu antigo estado de saúde. Ao entrar na capela no terceiro dia e ter ido de altar em altar orando, ele veio automaticamente para o santuário da virgem santa. Ele terminou sua oração lá e depois desceu para a cripta ocidental, acima da qual o corpo do santo mártir Bonifácio está em repouso. Prostrado em oração, ele deitou-se como se estivesse dormindo, mas não tremendo, como costumava fazer quando dormia. Um santo monge e padre chamado Firmandus, que costumava sentar-se ali porque tinha uma enfermidade que o impedia de ficar de pé, notou isso e ficou espantado. Ele ordenou àqueles que desejassem levantá-lo que não o tocassem, mas que esperassem para ver o que iria acontecer. De repente, o homem se levantou e, porque estava curado, não se contraiu.	O autor da hagiografia tece um longo relato do ritual de cura, o que inclui a presença no santuário, a realização de orações e estar deitado próximo às relíquias.
Visões sobre o processo de cura	[...] disse que tinha tido um êxtase no qual viu um velho venerável, investido da estola de um bispo, acompanhado por uma jovem de hábito de freira, que o havia tomado pela mão, o levantou e o apresentou ao bispo para sua bênção. Quando o bispo fez o sinal da cruz em seu peito um pássaro negro como um corvo tinha voado de seu peito e pelo capuz de sua túnica; assim que se acendeu no chão,	Neste relato é possível perceber a construção do imaginário social acerca do processo de cura por meio de uma visão. Destacamos a intercessão do bispo S. Bonifácio, o sinal da cruz, a presença do corvo ou pássaro negro e a figura de um “homenzinho horrível”.

	transformou-se em galinha e depois se transformou na forma de um homenzinho muito feio e horrível, que saiu da cripta pelos degraus da entrada norte. Nenhum cristão pode duvidar que ele foi restaurado à saúde através das orações da santa virgem e dos méritos do bendito mártir.	
--	---	--

APÊNDICE IV
A vida de S. Willibrord
Alcuíno

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Vita S. Willibrord. Escrito por Alcuíno, o documento é composto por relatos da vida e de milagres realizados por S. Willibrord, sendo classificado, portanto, como uma hagiografia.</i>
Período/região	<i>Texto escrito no século VIII na cidade de Echternach, localizada à época na região do Império Carolíngio.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, foi concebido para circular pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas. Contudo, na prática, o documento foi publicado pela primeira vez por Surius em sua coleção De Probatis Sanctorum Histords, no século XVI.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>. Ademais, o texto era destinado à Igreja, uma organização religiosa.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado pode ser qualificado como uma <u>Hagiografia</u>, que pode ser considerada como uma expressão de deveres de memória, que garantia que os exemplos das vidas das pessoas consideradas socialmente como santas fossem imitados e perpetuados, além de efetuar a imposição de um modelo de comportamento à comunidade de fiéis e se tornar um instrumento de conversão e educação da sociedade ao adequar as vidas dos santos às regras eclesiásticas.</i>
Comunicação do texto	<i>O texto fora concebido para ser comunicado aos seus interlocutores e leitores durante os sermões, nas missas, ou seja, para ser discursado oralmente em cerimônias religiosas públicas. Versões originais do texto poderiam ser guardadas ainda nas bibliotecas dos mosteiros.</i>
Processo de interação /interseção	<i>A Vida de Willibrord foi escrita a pedido de Beornrade, Abade de Echternach e Arcebispo de Sens. Como parente de Willibrord e possuidor legal do Mosteiro de Santo André, fundado pelo pai de Willibrord, Wilgils, em um promontório com vista para o Humber, Alcuíno pode ter empreendido o trabalho como uma forma de tributo às suas relações familiares.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Milagres; relíquias; santo; sarcófago; ungidas; penitentes; saúde; enfermidades; curar; doentes/doença; oração; paralisia; alma; morte.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: o texto faz referência a outros textos bíblicos, como o Livro de Salmos e o Deuteronômio (“Bendito serás, e bendito será o fruto do teu corpo”). Quanto ao Livro de Salmos, não há a especificação do capítulo ou do versículo. Há referência ainda a hinos religiosos também não especificados.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Santuário	No dia 6 de novembro, isto é, no oitavo dia antes dos Ídolos, ele [Willibrord] passou deste lugar de peregrinação para o país eterno e foi sepultado no mosteiro de Echternach, que, como já dissemos antes, ele tinha construído para a glória de Deus. Ali até hoje, através da misericórdia de	Identificação e localização do santuário de Willibrord

	Deus, milagres de cura são realizados constantemente ao lado das relíquias do santo sacerdote de Deus. [24].	
Relatos de cura.	Ali até hoje, através da misericórdia de Deus, milagres de cura são realizados constantemente ao lado das relíquias do santo sacerdote de Deus. [24]	A afirmação de que ao lado das relíquias de S. Willibrord são realizados ritos de cura.
Óleo ungido.	Muitas pessoas doentes, através da graça de Deus e ajudadas por sua própria fé, foram curadas após serem ungidas com o óleo da lâmpada que queima sobre as relíquias do homem santo. [27].	Além da proximidade com as relíquias de S. Willibrord, havia a possibilidade de cura mediante o contato com um óleo da lâmpada, o que indica que poderia haver transmissão da sacralidade por contágio.
Relato de uma mulher curada de paralisia.	Havia uma certa mulher que sofria de paralisia e que havia sido atormentada por sete anos com dores fortes, cuja enfermidade havia aumentado tanto de dia para dia que ela havia perdido completamente o uso de seus membros e tinha que contar com a ajuda de outros. Ela era tão frágil que mal conseguia respirar. Esta mulher foi levada por seus parentes à igreja na qual o santo de Deus descansava e colocada perto do caixão de suas relíquias. Lá, com muitas lágrimas, ela orou para que Deus, em Sua misericórdia, tivesse piedade de sua intercessão por intermédio de Seu santo servo. Sua oração foi ouvida pelo Senhor nosso Deus, e de repente ela foi libertada de todas as suas enfermidades e restaurada à saúde. [28].	Descrição do rito de cura: estar próximo às relíquias e fazer orações. Esta fórmula se repete em outros relatos de cura.
Relato de cura de um jovem com tremores e paralisia.	Do mesmo modo, um jovem afligido pela doença foi levado por seus amigos ao corpo do prelado abençoado. Ele tremia em cada membro e era totalmente incapaz de levantar a cabeça, que roncava e torcia desta maneira e que, como se não tivesse sido fixada em seu pescoço. Às vezes, também, ele se tornava tão inerte que parecia completamente sem vida. Este jovem, como já dissemos, foi colocado perto do corpo do santo por seus amigos, e pela misericórdia de Deus foi curado tão rapidamente, na presença de todos os espectadores, que nenhum vestígio ficou de sua antiga enfermidade e aflição de longa data. [29].	Neste relato também há referência à necessidade de se estar próximo às relíquias para que o rito tenha o efeito desejado. Ao contrário do relato sobre a mulher curada de paralisia, neste rito não menção às orações.
Roubo de objetos no santuário de S. Willibrord.	Pois o infeliz miserável que não tinha escrúpulos para cometer a ofensa foi subitamente tomado pela doença e teve uma morte miserável, e em seus momentos de morte confessou sua culpa a alguns dos irmãos e divulgou o lugar onde havia escondido os objetos roubados. [30]	O roubo de objetos no santuário provoca o efeito contrário na pessoa, causando doença e a levando à morte. Denota preocupação com a violação de tumbas, fato comum no período.
Reafirmação dos relatos de cura	[...] como já lhes dissemos como ele ouviu as orações dos enfermos nesta mesma igreja, permitindo-lhes voltar para casa com a boa saúde que há muito	Os relatos de cura são ratificados, com indicativo da relevância das orações para a eficácia dos ritos. Ademais, o autor da hagiografia acrescenta que

	almejavam. Tampouco precisamos duvidar que, assim como ele se dignou visivelmente curar suas doenças corporais, também através da intercessão do santo em nosso favor, cujo corpo repousa aqui e que acreditamos estar presente no espírito, ouvindo nossas orações, ele continuará diariamente a curar as desordens ocultas de nossas almas, se com fé e confissão sincera derramamos nossos corações com lágrimas naquele lugar diante da face misericordiosa d'Aquele que em Sua misericórdia é rápido em perdoar se não formos lentos em pedir. [30]	eram curadas as doenças corporais e as desordens da mente.
--	---	---

APÊNDICE V
A Vida de S. Gregorii Nicopolitani
Anônimo

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Vita s. Gregorii Nicopolitani. Escrito por um autor anônimo, muito provavelmente um clérigo da cidade de Pithiviers, o documento é composto por relatos da vida e de milagres realizados por S. Gregório de Nicópolis, sendo classificado, portanto, como uma hagiografia.</i>
Período/região	<i>Texto escrito no século XI, muito provavelmente por volta do ano de 1044, na cidade de Pithiviers, localizada à época no Reino da França.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, circulou pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>. Ademais, o texto era destinado à Igreja, uma organização religiosa.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado pode ser qualificado como uma <u>Hagiografia</u>, que pode ser considerada como uma expressão de deveres de memória, que garantia que os exemplos das vidas das pessoas consideradas socialmente como santas fossem imitados e perpetuados, além de efetuar a imposição de um modelo de comportamento à comunidade de fiéis e se tornar um instrumento de conversão e educação da sociedade ao adequar as vidas dos santos às regras eclesiásticas.</i>
Comunicação do texto	<i>O texto era comunicado aos seus interlocutores e leitores durante os sermões, nas missas, ou seja, discursava-se oralmente em cerimônias religiosas públicas. Versões originais do texto poderiam ser guardadas ainda nas bibliotecas dos mosteiros.</i>
Processo de interação /interseção	<i>São Gregório de Nicópolis morreu por volta de 1044 e seu corpo foi sepultado na igreja de Pithiviers, local onde se desenvolveu um culto em memória do santo. O texto foi escrito logo após o desenvolvimento deste culto e, provavelmente, em sua função. Não há referência a outros textos.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Altar; milagres; cura; doentes/doença; oração; paralisia; visão [cegueira].</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: Não há polifonia.</i> <i>Monofonia: o texto não faz referência a outros textos. Trata-se de uma obra unitária de um autor anônimo.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Santuário	<i>Destacado por esse e outros milagres [que foram realizados durante sua vida], [Gregório], o servo de Deus entregou seu espírito para Deus e seu corpo para ser enterrado em terra no dia 16 de março. Movidos por sua morte, uma grande multidão de fiéis atendeu ao funeral, tanta era a lamentação que foi impossível manter o silêncio. O clero e os devotos</i>	<i>Descrição do funeral se sepultamento de Gregório Nicopolitano</i>

	vieram, não apenas de perto, mas até mesmo de regiões distantes. [9].	
O primeiro local de sepultamento de S. Gregório e a constituição do santuário, com a ocorrência de milagres.	Tirando o corpo do homem santo da cabana [em que ele viveu como um eremita], o levaram para a igreja [próxima] de São Martinho de Vertou entoando hinos e cânticos. Eles o enterraram com honra diante do altar. Enquanto [Gregório] estava naquele lugar, as obras do divino poder permitiram a ocorrência de muitos milagres. [9].	Construção de uma memória coletiva a respeito de S. Gregório a partir do relato dos milagres realizados por intermédio de suas relíquias. A presença dos restos mortais de S. Gregório constitui elemento fundamental para a construção do santuário.
Relatos dos processos de cura realizados neste primeiro santuário se S. Gregório.	Quando pessoas doentes o visitavam, retornavam da igreja curados de qualquer doença que havia os atingido por mérito do santo homem. [9].	A cura é descrita como resultado da ação direta das relíquias de S. Gregório.
O segundo local de sepultamento de S. Gregório e a constituição de um novo santuário.	Mais tarde a nobre mulher mencionada acima, chamada Heloise, ardendo com o fogo da mais piedosa devoção, levou as relíquias do santo com grande honra para a igreja de São Salomão na cidade de Pithiviers, onde agora estão de acordo com os desejos de Deus, enterrado mais uma vez com honra diante da face do Salvador. Lá, de acordo com a vontade abundante de Deus, muitos tipos de milagres têm sido e continuam a ser realizados através dos méritos do servo de Deus. [10].	Uma mulher da aristocracia propõe a mudança de local das relíquias de S. Gregório. Este relato não aparece acompanhado do testemunho de um indivíduo masculino. A mudança de local das relíquias assinala a mudança de local onde os ritos de cura são realizados.
Relato da cura de um camponês cego no santuário de Pithiviers.	Quando um certo camponês, que havia perdido sua visão, deitou-se em oração diante do túmulo onde os ossos do santo estavam, através do mérito do santo a visão retornou aos seus olhos. [10].	O relato da cura do cego denota sua condição social de camponês e os elementos pertinentes ao rito: deve-se estar deitado próximo das relíquias e recitar determinadas orações.
Uma mulher é curada de paralisia nas mãos durante a festa da Anunciação.	Não muito tempo depois – segundo o testemunho de um padre – havia certa mulher cuja mão direita se tornou contorcida em paralisia. Como não queria se perder, veio imediatamente para a igreja na festa da Anunciação e deitou em frente o túmulo onde os ossos do santo estavam. Ali ela permaneceu prostrada em oração, até que através dos méritos do homem santo a mão dela retornou ao estado original. [10]	O relato da cura de uma mulher é confirmado pelo testemunho de um indivíduo masculino. O rito denota proximidade com as relíquias e a recitação de orações para garantir sua eficácia.

APÊNDICE VI
Delatio Corporis S. Juniani ad Synodem Karoffensem
Letaldo de Micy

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Delatio corporis s. Juniani ad synodem Karoffensem, ou A Viagem do Corpo de São Juniano para o Conselho de Charroux. Neste texto, Letaldo descreve a viagem feita pelos monges de Nouaillé para o concílio episcopal no mosteiro de Charroux com as relíquias de seu padroeiro Juniano.</i>
Período/região	<i>O documento foi escrito em meados do século X (ano de 989) na região da abadia de Micy, localizada no Reino da França.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, circulou pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado não se trata de uma Hagiografia, mas de uma “história milagrosa”, ou a narrativa de um acontecimento sobrenatural. Nesta narrativa as relíquias de S. Juniano percorre um longo trajeto através do qual realiza alguns processos de cura.</i>
Comunicação do texto	<i>O texto era comunicado aos seus interlocutores e leitores durante os sermões, nas missas, ou seja, discursava-se oralmente em cerimônias religiosas públicas. Versões originais do texto poderiam ser guardadas ainda nas bibliotecas dos mosteiros.</i>
Processo de interação /interseção	<i>O texto foi redigido em função da realização do concílio episcopal de Charroux. Esse concílio foi a primeira reunião registrada de bispos em Aquitânia para a proclamação da então chamada “Paz de Deus”, que era a intenção de banir certas formas de violência dos grupos sociais armados por meio de ameaças de excomunhão.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Relíquias; santo; sagrado; febre; saúde; cruz; louvores; elefantíase.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: O texto faz referência aos livros bíblicos de Tobias (12: 7) e Salmos (80: 11 [81: 10 na edição revisada do texto]).</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Construção de santuários por fiéis fora dos limites dos templos.	Muitas coisas aconteceram quando as relíquias do santo pai Juniano foram trazidas de seu recinto monástico. Não longe do mosteiro [de Nouaillé] aqueles que carregavam o feixe que continha o santo pararam e abaixaram seu fardo sagrado. Depois da partida das mais sagradas relíquias, os fiéis em devoção levantaram uma cruz para recordar e registrar o fato que as relíquias do santo pai haviam descansado ali. [3]	A construção de santuários deixa de ser monopólio da instituição eclesiástica. O santuário, nesse caso, não é um templo, como nas demais narrativas.
Magia por contágio: os locais que tiveram contato com as relíquias de S.	Daquele tempo para cá, quem sofre de febre e vai até lá, volta ao seu estado de saúde através da invocação do nome de Cristo e da intercessão do mesmo pai Juniano. [3]	Os processos de cura não são realizados necessariamente na presença das relíquias, mas nos locais onde elas estiveram e onde os fiéis erigiram um santuário.

Juniano tornam-se santuários.		
Outro exemplo de magia por contágio: desta vez a água torna-se um vetor de cura.	No local onde as relíquias repousaram, Cristãos fiéis levantaram uma espécie de cerca de galhos, para que o local onde o santo corpo estava pudesse permanecer seguro da entrada de homens e animais. Muitos dias depois um touro selvagem veio e com seus chifres e seu lado atingiu a cerca, quando se retirou da cerca, caiu e morreu. Naquele mesmo local uma pequena piscina foi criada, colocando uma telha de calha para permitir que a água corresse e fosse armazenada. Por conta da reverência pela santa relíquia, essa piscina serviu como um convite para muitas pessoas se lavarem. Entre elas havia uma mulher que sofria de elefantíase. Quando ela se lavou com aquela água, retornou a sua saúde anterior. [3]	A transmissão das propriedades mágicas das relíquias de S. Juniano para a água, que se torna elemento importante no processo de cura. Há também a narrativa de uma mulher que curou-se de Elefantíase ao manter contato com a água.

APÊNDICE VII
O Milagre de São Maximino de Micy
Um Monge de Micy [Anônimo]

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado O Milagre de São Maximino de Micy. Escrito por um autor anônimo, muito provavelmente um monge da cidade de Micy, o documento é composto por relatos do processo de cura de Henrique da França por intermédio das relíquias de S. Maximino de Micy.</i>
Período/região	<i>Esta “história milagrosa” foi escrita em meados do século XI por um monge de Micy, cidade localizada ao sul do rio Loire, perto da antiga cidade de Orleans, localizada à época no Reino da França.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, circulou pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado não se trata de uma Hagiografia, mas de uma “história milagrosa”, ou a narrativa de um acontecimento sobrenatural. Nesta narrativa o doente percorre uma longa jornada em busca da cura.</i>
Comunicação do texto	<i>A circulação deste texto fora bastante restrita. Provavelmente, o manuscrito foi preservado nos arquivos do monastério de Micy para, mais tarde, ser editado e incluído em uma coleção completa de “histórias milagrosas”, que nunca foi feita.</i>
Processo de interação /interseção	<i>O texto foi redigido para ser parte de uma coleção de histórias milagrosas, mas é possível inferir também que se trata da propaganda da fé do aristocrata Henrique do Reino da França. Não há referência a outros textos da mesma época.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Dor; Penitência; relíquias sagradas; santo; santuário; orações; cura; jejum; peregrinação.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: O texto faz referência ao livro bíblico de Salmos sem, contudo, especificar os versículos e capítulos. Há referência também ao cântico Te Deum Laudamus (A ti Deus, louvamos) e a dois livros da Bíblia, a saber: Isaías 28: 10 e Êxodo 3: 5.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
Referência à doença de Henrique e a possibilidade de cura por meio das relíquias de S. Maximino.	Uma noite, enquanto Henrique estava adormecido no meio de uma dor severa, uma visão divina tinha aparecido a ele e falou, “Procure o túmulo de Maximino, o amado de Deus, onde quer que encontreis pessoas. Lá, você retornará à saúde através da misericórdia de Deus.” A visão tanto o acordou quanto o fez feliz.	Não há especificação sobre a doença, mas a menção a uma “dor severa”. A indicação do tratamento é feita por uma “visão divina”, o que pode denotar uma tentativa de dar maior credibilidade à narrativa.
As relíquias de S. Maximino.	Quando estavam no caminho, perguntaram a Henrique sobre o nome e o lugar das relíquias sagradas. Enquanto Henrique lembrou o nome de São Maximino, não sabia nada sobre o local do [túmulo dele].	Menção às relíquias de S. Maximino e à jornada do aristocrata Henrique em busca da cura.

Referência ao santuário de S. Maximino, próximo ao monastério de Micy.	Quando Henrique chegou nas proximidades da cidade [Orleans], ouviu com certeza sobre certo túmulo do santo [Maximino] e veio para o monastério [de Micy].	O túmulo de S. Maximino nas proximidades do monastério de de Micy indicam a composição e a localização do santuário.
Descrição do processo ritual pelo qual Henrique se submeteu.	Henrique se preparou para as vigílias que viriam, ao mesmo antecipava a esperada restauração de sua saúde. Ele submeteu seu corpo a um jejum durante o dia, para que, completamente subjugado por sofrimentos corporais, estivesse com a mente preparada para as orações noturnas.	O rito de cura, nesse caso, foi composto por um processo de preparação do corpo doente por meio do jejum e das orações.
Narrativa sobre a cura de Henrique.	Da mesma maneira, Henrique estava de pé no santuário quando foi curado, como se estivesse indo para o arbusto, e seus pés foram descalçados, embora mais por resultado das ações, do que palavras.	A eficácia do ritual é atestada por meio da cura de Henrique. Mais uma vez há destaque para a presença do doente no santuário.
Transcrição de trecho atribuído a Henrique, reafirmando sua cura após a realização do ritual.	Apressem-se comigo irmãos e pais, apressem-se, eu imploro, deem graças a Deus e a este pai [Maximino] que interveio em sua festa de maneira festiva e curou minha enfermidade. Pois o santo pai me repreendeu como um filho com um tapa, e através do poder de Deus restaurou a mim, seu servo, em minha tão desejada saúde.	O trecho do texto atribuído à Henrique também tem a função de dar credibilidade ao relato. Ressalta-se também que a cura é uma ação divina realizada pela intervenção da pessoa socialmente considerada como santa.

APÊNDICE VIII
Historiarum Libri Quinque
Radulphus Glaber

I - Processo de descrição

Autor/obra	<i>O documento é intitulado Historiarum Libri Quinque e foi escrito por Radulphus Glaber, um monge e cronista que viveu e escreveu sobre os anos 1000. Sua história narra eventos da virada do século X e é a principal fonte para a eclosão de medos milenares durante aqueles anos, com suas descrições de presságios divinos, fome e medo generalizado.</i>
Período/região	<i>O texto foi escrito por volta do ano de 1044, na região de Dijon, no Reino da França.</i>
Público/privado	<i>O documento, em seu contexto original de produção, circulou pela comunidade de fiéis cristãos, de modo público e a um grande número de pessoas.</i>
Manifestação da língua	<i>Latim Medieval</i>

II – Análise do texto

Propriedades da Linguagem do texto	<i>De acordo com a forma pela qual a linguagem do texto é expressa pelo autor, podemos inferir que o documento é caracterizado por uma <u>Linguagem erudita</u>.</i>
Qualificação do texto	<i>O texto analisado se trata de uma Crônica.</i>
Comunicação do texto	<i>A circulação deste texto fora bastante ampla, tendo em vista que fora redigido no contexto da Paz de Deus, um movimento organizado pelo clero para tentar conter a violência generalizada do período.</i>
Processo de interação /interseção	<i>O texto foi redigido para ser o registro do Concílio de Charroux e de suas decisões.</i>
Conceitos operacionais do texto	<i>Corpos de Santos; Relíquias sagradas; doentes; pessoas curadas; pernas e braços dobrados; estado normal; sangue; pele rasgada; carne dividida.</i>
Monofonia/ Polifonia:	<i>Polifonia: O texto faz referência a um “rolo dividido em capítulos” no qual constam as proibições estabelecidas pelo Concílio de Charroux.</i>

III – Seleção de conteúdo

Tema	Pertinência	Objetividade
A presença das relíquias no concílio de Charroux.	“Foi então que os bispos, abades e outros homens piedosos da Aquitânia reuniram todo o povo em um grande concílio, para o qual foram levados os corpos de muitos santos e inúmeras caixas de relíquias sagradas”. RAUL GLABER, 4, V, 14-16	O trecho revela a presença das relíquias nos concílios, muito provavelmente para conferir legitimidade à reunião de bispos.
Os concílios e os processos de cura.	“Muitas pessoas doentes eram curadas nesses encontros de homens santos”. RAUL GLABER, 4, V, 14-16	As reuniões de bispos eram locais onde se realizavam ritos de cura, reforçando a autoridade eclesiástica em relação aos leigos.
Relatos de cura da paralisia.	“Para que não haja dúvidas, registramos que pernas e braços dobrados foram endireitados e retornaram ao seu estado normal, o sangue corria em abundância na pele rasgada e na carne dividida. Estes casos deram credibilidade para outros que podiam suscitar dúvidas”. RAUL GLABER, 4, V, 14-16	Os relatos de cura da paralisia estão presentes no texto, segundo o autor, para “que não haja dúvidas”. Tais relatos reforçam a credibilidade na narrativa.

