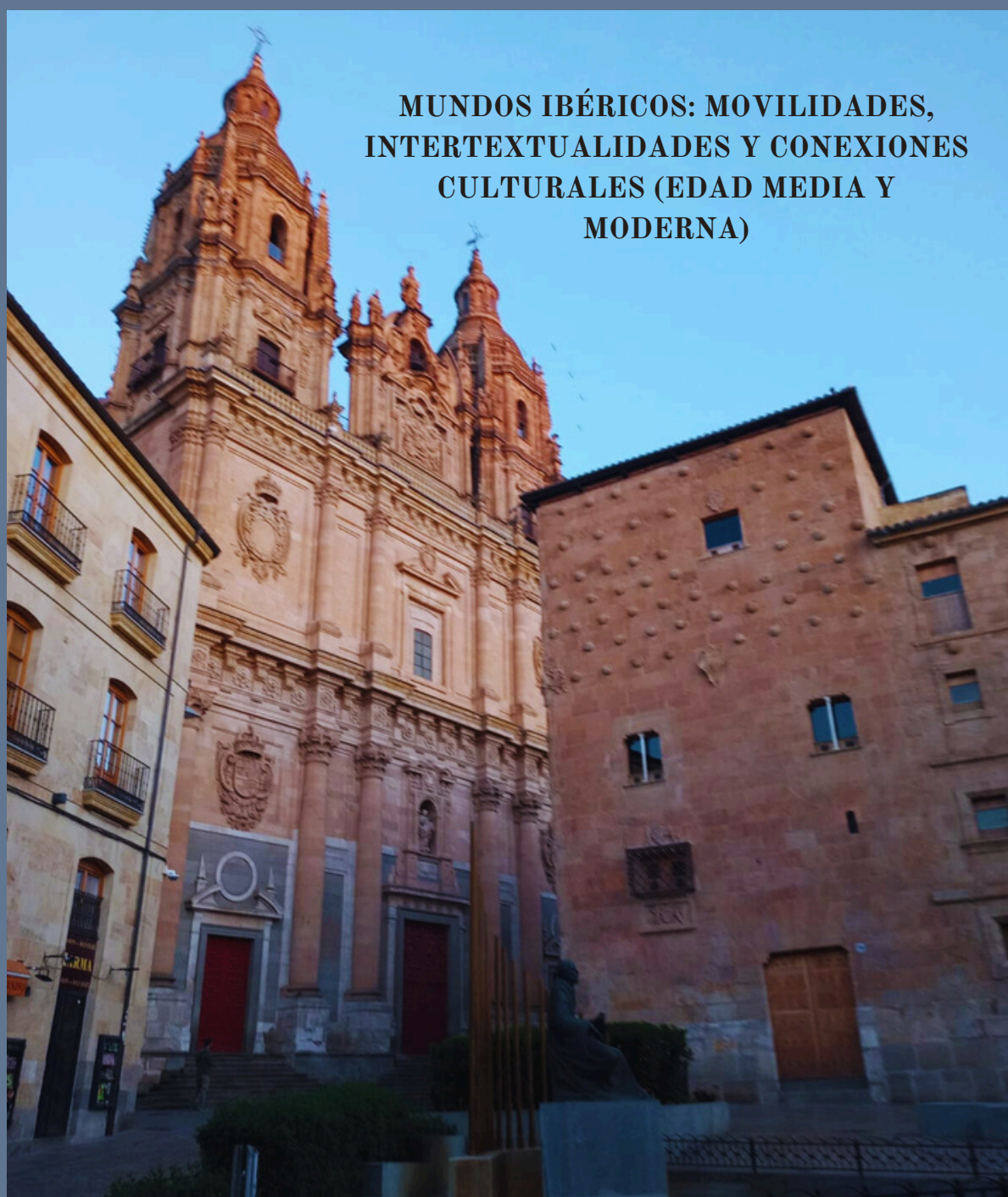




REVISTA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

Ciencias sociales, Artes y Humanidades
Argentina... Brasil... Latinoamérica toda...



**MUNDOS IBÉRICOS: MOVILIDADES,
INTERTEXTUALIDADES Y CONEXIONES
CULTURALES (EDAD MEDIA Y
MODERNA)**

Revista Diversidad de las Culturas – N° 9 (2025/2)

Obra bajo **Licencia CC BY-NC-SA 4.0** <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ISSN: 2718-8310

Dirección postal: 4600

Centro de Investigaciones sobre Cultura y Naturaleza Andinas (CICNA)

FHyCS/UNJu - Otero 262 - 4600 San Salvador de Jujuy - Argentina

Correo electrónico: diversidadcultural@unju.edu.ar

Dirección

Dr. Jorge Alberto Kulemeyer (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Dr. Cristiano Alencar Arrais (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Comité editorial

Dr. Yussef Daibert Salomão de Campos (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Dra. Luciana Christina Cruz e Souza (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Dra. Nadia Moroz Luciani (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Brasil)

Dr. Carlos Alberto Garcés (Universidad Nacional de Jujuy, Argentina)

Comité científico

Dr. Alfredo Juan Manuel Carballeda (Universidad Nacional de La Plata, Argentina)

Dr. Hugo Spinelli (Universidad Nacional de Lanús, Argentina)

Dr. Raúl Amaro de Oliveira Lanari (PUC Minas Gerais, Brasil)

Dra. Young Me Lee (Universidad Nacional del Altiplano, Perú)

Organizadores

Aline Dias da Silveira

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Secretaría general

Lic. Perla A. A. Surriable

Imagen de tapa

Autor: Jorge Kulemeyer

Lugar: Salamanca, España

Título: Edificio de la Clerecía en Salamanca, España.

Es un edificio histórico de estilo barroco, construido entre 1617 y 1754.

Diseño de tapa e interior

Perla Aylén Abigail Surriable

Jorge Alberto Kulemeyer

Diseño de logo: Ariadna Bello



ÍNDICE

PRESENTACIÓN DE LA REVISTA

1.- Aline Dias da Silveira/ Renata Cristina de Sousa Nascimento

Dossiê- Mundos Ibéricos: Movilidades, Intertextualidades y Conexiones Culturales (Edad Media Y Moderna).....pág.5

Sección ARTÍCULOS ACADÉMICOS

1.- Paulo Duarte Silva

“Por seus maus costumes e clamores o mundo foi perturbado”: sermões sobre a ameaça bárbara em Cartago e em Arles (437-512)pág. 8

2.- Taís Pereira

Entre O Mapa e o Rito: o Itinerário De Benjamin de Tudela e a tradução simbólica do Mundo.....pág. 33

3.- José Carlos Gimenez; Renata Cristina Nascimento

Traslado das Relíquias de São Teotônio: festas, devoção e política.....pág. 50

4.- Fabiano Fernandes; Wemerson S. Romualdo

A Translatio do Sagrado entre Chiusi e Perugia: o Santo Anello e suas mobilidades nos séculos XV e XVI.....pág. 74

5.- Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva

Poder Político, Massacre e Genocídio: reflexões sobre as relações entre colonizador e colonizado nas minas goianas setecentistas à luz de Jacques Sémelin.....pág. 99



6.- Éderson José de Vasconcelos; Raisal Sagredo

Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: entrelaçando elementos antigos e temporalidades em um novo espaço.....pág. 118

Sección DIÁLOGOS Y REFLEXIONES

1.- Lourdes Raquel Servin Ocampos/ Lucila Bogado de Shai

Horas de Trabajo Independiente en la Formación Médica en Latinoamérica: un componente del Sistema Nacional de Créditos Académicos.....pág. 138

Sección IMÁGENES DE LATINOAMÉRICA

1.- Renata Cristina Nascimento

¡MÉXICO Por Siempre!.....pág. 155

Sección RELATOS DE FICCIÓN

1.- Lucas Ferreira Rodrigues

Marcel, o Açougueiro, e a Roupa Espirrada de Sangue.....pág. 158



APRESENTAÇÃO

O dossiê *Mundos Ibéricos: Movilidades, Intertextualidades y Conexiones Culturales (Edad Media Y Moderna)* coloca-se como um espaço de divulgação de pesquisas sobre os Mundos Ibéricos, partindo dos entrelaçamentos transculturais, que caracterizam as regiões, possibilitando perceber como aspectos locais, inserem-se em aspectos amplos, conectando culturas e tradições, produzindo novas reelaborações. A ter em vista os contextos do Medievo e da Modernidade, apresenta estudos das mobilidades, intertextualidades e conexões culturais, representando o dinamismo histórico e interpretativo do passado em sua complexidade. Para tanto, algumas questões centrais perpassam as investigações e propostas: Como as fontes ibéricas podem ser percebidas para além de dicotomias? Em que sentido as circulações de saberes e coisas forjaram a herança cultural ibérica? É possível uma História Conectada dos Mundos Ibéricos pré-industriais? Nossa intenção com este dossiê é fomentar e incentivar a reflexão crítica a partir das fontes discursivas, imagéticas, entre outras, em uma encruzilhada de perspectivas e abordagens que perpassam diversos saberes, símbolos e vivências.

No artigo que abre o dossiê, o autor Paulo Duarte Silva apresenta uma análise dos sermões dos bispos Quodvultdeus de Cartago e Cesário de Arles, em um contexto de crise marcado pelas invasões “bárbaras”, no período conhecido na historiografia como Antiguidade Tardia. Nas discussões apresentadas pelo autor, destacam-se às aproximações e distinções entre os sermões de ambos os bispos, diante das chamadas incursões “bárbaras”.

Entre os estudos que mais evidenciam os entrelaçamentos culturais está o estudo dos viajantes e viagens no medievo. No artigo *Entre O Mapa e o Rito: o Itinerário de Benjamin de Tudela e a tradução simbólica do Mundo*, Taís Pereira nos apresenta a obra *O Itinerário de Benjamin de Tudela*, escrito no século XII, pelo judeu sefardita Benjamin. De Tudela, cidade localizada na região de Navarra, ao norte da península Ibérica, Benjamin viajou pelo mar Mediterrâneo ao norte da África, Oriente Médio e Asia menor, descrevendo monumentos e comunidades judaicas diversas. A autora defende que a cosmovisão expressa na obra de Benjamin, extrapola a descrição de espaços e abrange a forma simbólica mais ampla e complexa de ver e narrar o mundo.

No terceiro texto intitulado *Traslado das relíquias de São Teotônio; festas, devoção e política*, os autores José Carlos Gimenez e Renata Cristina Nascimento evidenciam a procissão da relíquia de São Teotônio, trasladada em 1642, em Portugal, do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra até o Mosteiro da Villa Viana e seus registros de celebrações litúrgicas e devocionais. No texto, os autores discutem que tal manifestação religiosa, e o objeto sagrado estudado, contribuem para o fortalecimento da imagem política de Portugal, em sua visibilidade enquanto território sagrado.

Ao seguirmos o movimento das relíquias, nosso quarto artigo refere-se a um objeto sacralizado e pleno de simbolismo, o anel nupcial da Virgem Maria, o *Santo anelo*. O artigo *A Translatio do Sagrado entre Chiuse e Perugia: o Santo Anello e suas mobilidades nos séculos XV e XVI*, escrito por Fabiano Fernandes e Wemerson S. Romualdo, apresenta muitas encruzilhas de interpretações do movimento desta relíquia, convergindo narrativas, rituais e redes de poder. O



estudo conecta a análise sobre a materialidade e circulação de relíquias, entendendo essas como mediadoras de poder, fé e identidade.

Sabemos que quando falamos de Mundos Ibéricos, a relação colonial é, por excelência, marcada pela violência, e as conexões estabelecidas são, em sua maioria, de sangue, opressão, exploração e resistência. O artigo *Poder Político, Massacre e Genocídio: reflexões sobre as relações entre colonizador e colonizado nas minas goianas setecentistas à luz de Jacques Sémelin*, escrito por Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, nos traz um estudo e uma análise aprofundada na reflexão sobre conceitos e práticas do genocídio efetuado contra os povos originário, desvelando a mentalidade colonialista de extermínio.

A trilha colonial nos leva a intersecções de temporalidades, revelando que a colonialidade é estrutural e presente em nós, muitas vezes, de forma sutil, quase imperceptível. Essa trilha nos é indicada no sexto e último artigo do nosso dossiê *Caminho Brasileiro de Santiago de Compostela: entrelaçando elementos antigos e temporalidades em um novo espaço*, escrito por Éderson José de Vasconcelos e Raisa Sagredo. O trecho de 21 quilômetros ao norte da Ilha de Santa Catarina foi estabelecido, em 2017, como integrado ao circuito de peregrinação da península Ibérica do Caminho de Santiago de Compostela, dessa forma, migrando elementos de um passado medieval hispânico para o Brasil, através da religiosidade cristã. A instituição deste *Caminho Brasileiro* suscita discussões em torno dos usos do passado e das pretensões não explicitadas e envolvidas sob o véu da fé.

Este dossiê cheio de movimentos temporais e espaciais também traz novidades nas seções *Diálogos y Reflexiones* com o texto de Lourdes Raquel Servin Ocampos e Lucila Bogado de Shai, intitulado *Horas de Trabajo Independiente en la Formación Médica en Latinoamérica: un componente del Sistema Nacional de Créditos Académicos*. Na seção *Imágenes de Latinoamérica*, Renata Cristina de Sousa Nascimento nos apresenta seu olhar a respeito de locais simbólicos da História do México. A série intitulada “México por siempre” está composta por dez fotografias individuais, contendo também a legenda de cada imagem. E ainda, em *Relatos de Ficción*, Lucas Ferreira Rodrigues conta-nos a história de *Marcel, o Açougueiro, e a Roupa Espirrada de Sangue*.

Temos, aqui, um dossiê rico, diverso, movimentado e cheio de encruzilhadas, frutos dos entrelaçamentos de nossas pesquisas e experiências. Por essas trilhas, esperamos que possamos colaborar com novas reflexões e que os leitores tenham agradáveis momentos nas páginas que se seguem.

Aline Dias da Silveira

Renata Cristina Nascimento



REVISTA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

**Ciencias Sociales, Artes, Humanidades
Argentina... Brasil... Latinoamérica toda...**

ISSN: 2718-8310

ARTÍCULOS ACADÉMICOS



**“POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”:
SERMÕES SOBRE A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**

**«POR SUS MALAS COSTUMBRES Y CLAMORES, EL MUNDO SE VIO
PERTURBADO»: SERMONES SOBRE LA AMENAZA BÁRBARA EN CARTAGO Y
ARLÉS (437-512)**

**“THE WORLD WAS HARASSED BY YOUR EVIL LIVES AND CLAMORS”:
SERMONS ON THE BARBARIAN THREAT IN CARTHAGE AND ARLES (437-512)**

Paulo Duarte Silva¹
PPGHC-UFRJ
pauloduartexxi@hotmail.com

Resumo

Desde fins do século IV e as primeiras décadas do século V pregadores latinos deram certa atenção às incursões “bárbaras” no Ocidente imperial e pós-romano. De fato, em que pese sua relevância para o debate entre cristãos e “pagãos” na primeira metade dos 400, o Saque de Roma por Alarico não foi o único ao qual bispos dedicaram sermões. Este artigo aborda sermões entregues em contextos de conquista e cerco das cidades sob cuidado dos bispos: nos referimentos aos casos da conquista de Cartago pelos vândalos em 439 e de Arles após o cerco malsucedido por forças franco-burgúndias entre 507 e 508. Estes eventos se relacionaram respectivamente a sermões de Quodvultdeus e Cesário que, dentre outros aspectos, destacam-se pelo tom gráfico dado à violência perpetrada pelos “bárbaros” e a possíveis desdobramentos sociais.

Assim, partindo do entendimento de que, em meio à comoção causada pelos episódios, os sermões buscavam reforçar a posição dos bispos como porta-vozes autorizados de suas cidades, propomos um exame comparativo das similaridades e, sobretudo, das diferenças observadas nestes casos.

Palavras-chave: Pregação – Sermões – Bárbaros – Cartago – Arles

¹ Professor Adjunto de História Medieval da UFRJ. Coordenador do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Resumen

Desde finales del siglo IV y las primeras décadas del siglo V, los predicadores latinos prestaron cierta atención a las incursiones «bárbaras» en el Imperio occidental y posromano. De hecho, a pesar de su relevancia para el debate entre cristianos y «paganos» en la primera mitad del siglo V, el saqueo de Roma por Alarico no fue el único al que los obispos dedicaron sermones. Este artículo aborda los sermones pronunciados en contextos de conquista y asedio de las ciudades bajo el cuidado de los obispos: en las referencias a los casos de la conquista de Cartago por los vándalos en 439 y de Arlés tras el asedio fallido por las fuerzas franco-burgundias entre 507 y 508. Estos acontecimientos se relacionaron respectivamente con los sermones de Quodvultdeus y Cesario que, entre otros aspectos, destacan por el tono gráfico dado a la violencia perpetrada por los «bárbaros» y las posibles repercusiones sociales.

Así, partiendo de la idea de que, en medio de la conmoción causada por los episodios, los sermones buscaban reforzar la posición de los obispos como portavoces autorizados de sus ciudades, proponemos un examen comparativo de las similitudes y, sobre todo, de las diferencias observadas en estos casos.

Palabras clave: Predicación – Sermones – Bárbaros – Cartago – Arles

Abstract

Since the end of the fourth century and the first decades of the fifth century, Latin preachers have paid some attention to the ‘barbarian’ incursions into the imperial and post-Roman West. In fact, despite its relevance to the debate between Christians and ‘pagans’ in the first half of the 400s, the Sack of Rome by Alaric was not the only one to which bishops delivered sermons. This article addresses sermons delivered in contexts of conquest and siege of cities under the care of bishops: in references to the cases of the conquest of Carthage by the Vandals in 439 and of Arles after the unsuccessful siege by Frankish-Burgundian forces between 507 and 508. These events were related respectively to sermons by Quodvultdeus and Caesarius, which, among other aspects, stand out for their graphic tone regarding the violence perpetrated by the ‘barbarians’ and the possible social consequences.

Thus, based on the understanding that, amid the commotion caused by these episodes, the sermons sought to reinforce the position of bishops as authorized spokesmen for their cities, we propose a comparative examination of the similarities, and mostly the differences observed in these cases.

Keywords: Preaching – Sermons – Barbarians – Carthage – Arles

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



1. Considerações iniciais

O século V EC é frequentemente reputado como ponto de virada na história romana, não somente por grupos migrantes realizarem incursões e subsequentes assentamentos nas províncias ocidentais, mas também pela crescente influência cristã e eclesiástica nos assuntos públicos em geral. Dentre outros desdobramentos, daí resultariam diversos reinos no ocidente pós-romano, sob maior ou menor tutela da Igreja.

Em que pese tal interpretação frequentemente ainda carregar uma conotação pessimista e com ressonância no debate público (Ward Perkins, 2005; Coutinho, 2006), nas últimas décadas os debates liderados por pesquisadores tardoantiquistas² contribuíram para matizar não somente a pecha negativa atribuída aos primeiros séculos medievais (Wickham, 2019: 39-57), mas a própria noção de “crise” atribuída ao referido século. De modo geral, esta passou a ser entendida em termos multifacetados, com diferentes amplitudes e aspectos sincrônicos ou diacrônicos, obrigando estudiosos(as) ainda a questionar que grupos ou instituições atuaram em sua condução, contenção ou mesmo em sua ampliação (Silva, 2019: 15-34; Erdkamp, 2019: 422-465; Watts, 2021).

Com base na pesquisa pós-doutoral recentemente concluída,³ este artigo explora um aspecto colocado em tela a partir do século IV: a saber, a presumida liderança cívica assumida pela Igreja – e, em especial, pelos bispos – em tempos críticos e de resiliência. Aqui, propomos o exame da resposta episcopal a uma ameaça específica: nomeadamente, as incursões “bárbaras”.⁴ Para isso, consideramos a relevância dos sermões perante situações de cerco, de ataque iminente ou de seus desdobramentos imediatos.

A nosso ver, a pregação deve ser considerada em estreita correlação com outros meios “pragmáticos” de gestão deste tipo de crise pelos bispos do período (Rapp, 2005), como o resgate de prisioneiros de guerra, deslocamentos populacionais, desabastecimento, abusos sociais e afins (Allen, Neil, 2013; Neil, Allen, 2020).⁵ Embora dramáticas – e também por isso – tais situações permitiriam que os bispos se empenhassem na definição dos contornos de sua

² Silva (2009: 77-108) oferece uma avaliação geral deste campo de estudos, bem como uma proposta interpretativa global (Morales, Silva, 2020: 125-150). Sobre possíveis restrições à perspectiva ardoantiquista, conferir Silva (2013: 73-91).

³ Intitulado “Preaching in times of crisis: sermons and episcopal management in the West (5th-7th centuries)” e realizado na University of St Andrews entre setembro de 2024 e fevereiro de 2025, sob supervisão do Professor Carlos Machado. Este artigo amplia ainda o escopo de investigação previamente realizada (Silva, 2022: 5-15).

⁴ Cientes dos debates relacionados aos termos “bárbaros” e “germânicos” e suas respectivas implicações (Silva, 2019: 15-34), aqui empregamos o primeiro termo sem, contudo, reforçar a perspectiva civilizatória associada as fontes romanas e/ou cristãs do período. Igualmente, conforme Whelan (2014: 506, n. 6) e Fournier (2017: 687-688, n. 2; 698-99) aos nos referirmos às diversas confissões cristãs do período, optamos pelo uso dos termos “niceno” e “homoião” respectivamente em detrimento de “católico” e “arianista”, que costumam ser empregados na documentação analisada – e que apontam para um juízo apologetico ou acusatório.

⁵ E que, segundo as autoras, pode ser verificado especialmente pelo exame das cartas trocadas com outros bispos, membros da administração e da corte imperial, gerais, dentre outros.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



condição de autoridade e de porta-vozes autorizados dos cristãos nos assuntos públicos.⁶ “Inventados” ou exagerados, tais episódios e as respostas oferecidas pelos bispos dialogaram, de alguma forma, não somente com as escrituras,⁷ mas com as expectativas sociais em relação à sua liderança (especialmente das camadas mais altas, público-alvo das homilias) e suas expressões literárias, artísticas, políticas e monumentais.⁸

É inegável que as campanhas militares promovidas desde inícios do século V chamaram a atenção dos pregadores latinos: dentre outros aspectos, os sermões de Máximo de Turim (m. ca. 423), Pedro de Ravena (m. ca. 450) (Allen, 2018: 135-156) e Leão de Roma (440-461) mostraram, ao menos parcialmente, a repercussão das expedições e seus desdobramentos na península itálica (Salzman, 2013: 295-310; 2014: 182-201). Por sua vez, em uma série de sermões prévios à redação da *Cidade de Deus* (ca. 413-426) Agostinho lidou de modo mais imediato tanto com o afluxo de refugiados do Saque de Roma de 410 quanto com a comoção social e o consequente debate intelectual inflamado por “pagãos” norte-africanos, que contestaram os rumos do Império sob o cristianismo (Brown, 2008: 357-390).

Contudo, nenhum destes apresentou os termos das escaramuças de modo tão gráfico quanto Quodvultdeus e Cesário, respectivamente bispos de Cartago (431?-439) e de Arles (502-542). Como visto a seguir, em que pese as crises terem reservado destinos muito diferentes às suas carreiras, os sermões que lidaram com o cerco e conquista de Cartago pelos vândalos (439) e o malsucedido cerco de Arles por francos e burgúndios (ca. 508-512) expuseram vívidas descrições dos eventos e de outras implicações sociais impostas às cidades e seus arredores.

⁶ Embora a noção de discurso(s) tenha sido definitivamente incluída nos debates sobre a “cristianização do Ocidente” pela historiografia desde meados dos anos 1980 (Brown, 1988; Brown, 1995; Brown, 1999; Cameron, 1991; Markus, 1997; Rebillard, 2013: 1-14), pode-se dizer que os sermões e a pregação não ocupam um lugar privilegiado nestas interpretações. Aqui, partimos do conceito de “porta-voz autorizado”, oriundo das reflexões de Bourdieu sobre discursos em xaque desde os anos 1960 – notadamente, proferidos por poetas, professores e sacerdotes. Em suma, trata-se daquele(a) investido e imbuído de falar em nome de uma coletividade e/ou instituição (Bourdieu, 1996: 85-96; Bourdieu, 1996: 97-106) – neste caso, os bispos, quase sempre responsáveis pela pregação e de quem se esperava ainda a assunção de diversas atribuições pastorais, disciplinares e litúrgicas em nome dos interesses cristãos.

⁷ Seguimos aqui a proposta de Stroumsa (2008: 553-570) que, ao mencionar a ideia de “galáxia escriturística”, cita as escrituras cristãs do período no rol de culturas mediterrâneas e do oeste asiático, contestando frontalmente uma hierarquização com conotações triunfalistas e/ou apologéticas. Aqui, empregamos a Bíblia de Jerusalém (BJ, Gorgulho, Storniolo, Anderson, 2006).

⁸ Inclusive porque, assim como em dias de festa, podiam mobilizar uma audiência mais ampla e diversa do que a habitual. Assim, é preciso atentar aos problemas em dividir a documentação escrita em tipologias mais “retóricas” ou “inventivas”, como sermões e hagiografias (Wickham, 2016: 16), por um lado, e outras que são mais “factuais” ou, pelo menos, “críveis”, como histórias, crônicas e anais, por outro. De uma forma ou de outra, todas devem ser lidas “como guias para o tipo de coisa que poderia acontecer – pelo menos na visão de mundo de seus autores” (Wickham, 2019: 52). Portanto, os sermões, como outros tipos de documentação escrita, têm propósitos expressamente prescritivos, apresentando uma visão ideal da sociedade, baseada em comportamentos e práticas que pareciam corretos – novamente, pelo menos aos olhos de seus autores (Sessa, 2019: 5). Leemans (2018: 3-7) e Rebillard (2018: 87-102) oferecem importantes reflexões recentes sobre o potencial analítico de sermões e homilias do período. A respeito de outras implicações interpretativas sobre o estudo da pregação do período, conferir Silva (2014: 202-230).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Neste sentido, é fundamental destacar que os trechos iniciais do principal sermão de Cesário em tela (*sc.* 70) são basicamente similares aos do segundo sermão de Quodvultdeus sobre os “tempos bárbaros” (2TB),⁹ o que permite inferir que o bispo de Arles teve acesso ao menos parcial à pré-dica do cartaginês.¹⁰

Assim, ao assumirmos a influência parcial do bispo de Cartago sobre o de Arles, propomos um exame comparativo das similaridades e, sobretudo, das diferenças observadas em suas prédicas. A nosso ver, tal análise permite explorar tanto os aspectos recorrentes quanto as nuances que tensionavam suas atuações como porta-vozes autorizados perante sensíveis circunstâncias.

2. Episcopado, crises e sermões em Cartago e Arles (437-512): algumas observações

2.1. Cartago e Arles antes das incursões

Antes de procedermos à análise documental em comparação, consideramos pertinente identificar alguns aspectos acerca da situação dos bispados e as consequências das incursões na trajetória de Quodvultdeus e de Cesário. Sabidamente, Cartago passava por um ciclo de prosperidade desde a segunda metade do século IV, e ocupava uma posição comercial proeminente no Mediterrâneo Ocidental, como entreposto de azeite, cerâmica e vinho destinados especialmente à Roma (cf. Moorhead, 2006: ix, n 2-3).¹¹ Era a sede da principal província da África romana (*Africa Proconsularis*) à época, e situava-se à nordeste e relativamente próxima de *Lambaensis*, capital da província de *Numidia Militiana* que abrigava a *Legio III*, responsável pela segurança regional. Sua posição estratégica permitia o controle de rotas marítimas e terrestres, e sua influência se estendia por uma ampla área conurbada.¹² As

⁹ Conferir anexo.

¹⁰ Neste sentido, Morin (1937: p. 282) e Mueller (1973, p. 230) apontaram a semelhança entre diversas sessões do 2TB e *sc.* 70.1-2, e que seriam esmiuçadas por Braun (1976, p. 509-510). Este notou ainda as similaridades entre trechos do *sc.* 178 e o sermão “contra judeus, arianos e pagãos” de Quodvultdeus (Braun, 1976, p. 510-511), ao quem nem Morin (1953b, p. 721-723) nem Mueller (1973, p. 234) atentaram.

¹¹ Não por acaso, autores como Salzman (2021) e Dey (2021: 33-68) consideram que, em termos demográficos e econômicos, o Saque de Roma em 455 foi muito mais decisivo para o destino da cidade do que o de 410: não somente por ter durado muito mais dias (cerca de duas semanas, em contraste com aproximadamente três dias do primeiro), mas, sobretudo, por assinalar o domínio vândalo sobre o norte africano, a Sicília e a Sardenha: destes provinham recursos estratégicos ao abastecimento da cidade – já prejudicados desde o século anterior pela diminuição de produtos egípcios e sírios aos poucos dirigidos à Constantinopla, então em expansão. Assim, a redução de recursos disponíveis para o sustento da cidade afetou gradualmente sua capacidade de abastecimento (já que paulatinamente restrita aos domínios da aristocracia local na própria península itálica) e, por consequência, sua resiliência perante crises ambientais, militares e de abastecimento. Por sua vez, mesmo com a perda dos mercados romanos, até o século VI EC Cartago parece ter conseguido reorientar – ao menos parcialmente – sua produção a outras praças, como Marselha, e a outras províncias africanas (Leone, 2007: 127-166; Vopřada, 2020: 14-15).

¹² Como se poderia supor, as estimativas populacionais variam bastante. Para o segundo quartel do século V, Lepelley (1981: 48, n. 48) considerou cerca de cem mil pessoas na cidade e trezentas mil considerando os



evidências arqueológicas e literárias dão conta de um expressivo centro cívico, dotado de um porto destacado e de tradicionais edifícios públicos e/ou locais de entretenimento.¹³ Não por acaso, o poeta gálico Ausônio (*Ordo*. 2-3; 1919: 268-269) a reputou como uma das maiores cidade do Império, atrás somente de Roma e como que ladeada por Constantinopla, ao passo que cristãos como Agostinho (*Conf.* 3.1.1-3, 4.7.12, 5.8.14; 1995: 32-4, 54-6, 76-7), e Salviano (*De Gub.* 7.16; 1930: 210-212) reconheceram sua relevância como centro filosófico, retórico e literário.

De fato, mesmo antes da chegada dos vândalos¹⁴ em fins da década de 420, Cartago era o principal palco do efervescente cenário cultural e religioso africano. Além da presença de relevantes comunidades judaicas e maniqueístas e do embate entre cristãos nicenos e donatistas, ao menos até inícios do século V os cultos politeístas tradicionais – ou, como acusavam os cristãos, “pagãos” – tinham adesão considerável entre os membros da elite local.¹⁵

Por sua vez, situada nas duas margens do rio Ródano e servindo como via fluvial à Gália interior e, inversamente, ao Mediterrâneo, Arles ocuparia uma posição econômica e comercial mais relevante ao menos entre séculos IV e fins do VI EC.¹⁶ Em meio à redefinição das províncias e de suas fronteiras promovidas no contexto da Tetrarquia, recebeu distinções administrativas que lhe renderam não somente a alcunha inflada de “Pequena Roma da Gália” pelo mesmo Ausônio (*Ordo*. 10; 1919: 276-277) mas que acirraram as disputas com outras importantes cidades do sul da Gália – como Marselha e Vienne – refletidas de alguma forma na própria cristianização da região observada no período. De fato, no âmbito clerical, mesmo ao contar com o apoio eventual da sede romana ou ao organizar uma rede de aliança monástica responsável por presidir concílios e apontar bispos na região,¹⁷ a cidade não parece ter sido capaz de equiparar sua proeminência administrativa no campo religioso.

arredores. Em contraste com outras cidades do Mediterrâneo e/ou do Ocidente, Cartago foi afetada “tardamente” pelo temor das incursões em andamento: ao que parece, só foi amurada por volta de 425, em meio à crescente pressão vândala (Vopřada, 2020: 17).

¹³ Assim, destaca-se uma sociabilidade expressa política e culturalmente em espaços como o Fórum, o Palácio e o templo à Tríade Capitolina situados na colina Byrsa, bem como o teatro, o Odeon, circos, termas e templos variados. Tal sociabilidade foi alvo de críticas de Agostinho e, apesar das dificuldades, se manteve durante o período de domínio vândalo (ca. 439-534), sendo inclusive parcialmente reforçada durante o domínio bizantino (534-698) (Leone, 2007: Op. Cit.).

¹⁴ Como dito, de confissão homoiana – e pejorativamente chamados de “arianistas” pelos rivais nicenos.

¹⁵ Agostinho dirigiu-se especialmente a esta audiência notória de Hipona e, sobretudo, Cartago em suas primeiras prédicas em resposta à comoção geral com o Saque de 410. Neste conjunto, além do citado Sermão Sobre o Saque de Roma (2012: 37-59), incluem-se os sermões 33A, 15A, 113A, 81, 296, 105 e 25 (1981: 237-250; 495-503; 393-400; 2012: 63-162), entregues nestas e noutras sedes africanas entre 410 e 412 (De Bruyn, 1993, p. 405-421; Fredouille, 1998, p. 439-448; Salzman, 2013: 295-310).

¹⁶ Após tempos de dificuldades econômicas e demográficas vinculadas a desdobramentos da presumida “Crise do século III”. A respeito da crise, conferir a obra organizada por Silva e Antikeira (2021) e, em específico, o capítulo de Carrié (2021: 15-27). Sobre Arles, vale frisar que desde o período de Augusto seu centro cívico foi dotado de edifícios como o Fórum, muralhas, teatro, anfiteatro e circo (Heijmans, Rouquette, Sintès, 2011: 31-37, 130).

¹⁷ Trata-se, aqui, da “facção lerinense” (Mathisen, 1989), assim conhecida por ter no mosteiro de Lérins o centro de estabelecimento da rede de apoio aristocrático e episcopal, de particular relevância no segundo quartel do século

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



A situação da cidade se tornou mais complexa no terceiro quartel do século, quando, após incursões militares, os visigodos sob a liderança de Eurico se estabeleceram no sul da Gália e fixaram ali sua residência (ca. 475). Além de diversos cercos e da própria capitulação de Arles, da destruição das plantações e/ou dos arredores e de possíveis atritos entre a população e os conquistadores,¹⁸ os novos senhores extinguiram a Prefeitura do Pretório e, provavelmente, a Casa de Cunhagem. Ademais, o assentamento visigodo veio a dividir as sedes signatárias de Arles, separadas entre os domínios de Eurico e, por outro lado, de seus rivais burgúndios.

2.2. Os bispados de Quodvultdeus e de Cesário e os desdobramentos das incursões

Embora de datação incerta,¹⁹ o bispado de Quodvultdeus coincidiu com a conquista de sucessivas e cidades e províncias africanas pelos vândalos. Até meados dos anos 420 estes estavam assentados na *Hispania*: ao dominarem técnicas navais, passaram a promover razias dirigidas às ilhas Baleares e à *Mauritania* (425-428). Em seguida, tomando parte nas disputas imperiais, empreenderam avassaladoras campanhas de conquista do ocidente ao centro da África romana.²⁰ A princípio, os vândalos encontraram resistência mais organizada em cidades maiores como Sirte e, sobretudo, Hipona: após um cerco de aproximadamente catorze meses,²¹ a última foi conquistada entre maio e junho de 430, e tornada sua capital na região.²² Finalmente, em fevereiro de 435 um acordo foi firmado entre o imperador Valentiniano III e Geiserico, líder vândalo: ainda que favorável aos últimos, este manteve as províncias de *Africa Proconsularis* e *Africa Byzacena* (e suas respectivas capitais, Cartago e Hadrumentum) sob jugo romano. No entanto, em outubro de 439 Geiserico quebrou o acordo e conquistou Cartago sem enfrentar resistência (Vopřada, 2020: 36-40).

V. Em que pese sua particular relação com a sede de Arles, diversos outros bispos do sul da Gália tiveram a formação prévia na ilha-mosteiro, e sua atuação gerou atritos que levaram à intercessão de Leão, bispo de Roma (440-461), em prol de seus concorrentes.

¹⁸ Embora graves, tais atritos foram de impacto pontual e de curta duração, e sua reverberação mais geral junto aos altos estratos sociais pode ser exemplificada em episódios de exílio episcopais, casos Volusiano de Tours, seu sucessor Vero e, finalmente, de Quintiano de Riez (Klingshirn, 2004: 93-94, 202-208).

¹⁹ Quodvultdeus ascendeu nos quadros clericais de Cartago durante os bispados de seus antecessores Aurelio (391-430) e Capriolo (427/431-439), cujas datações também são problemáticas (Mandouze et al, 1982:104-127, 189-190, 947-949). É possível que, como presbítero, tenha sido correspondente de Agostinho em uma série de cartas (221-224; 1956: 114-119) entre 428 e 429, em que teria solicitado ao bispo de Hipona a redação de uma de suas últimas obras (*Das Heresias*, a quem Agostinho lhe dedicou). Neste caso, pesar da diferença de idade, Quodvultdeus teria não somente o conhecido pessoalmente – e mesmo assistido algumas de suas pregações –, e participado do círculo literário de amigos de Agostinho, que, dentre outros, incluía Possídio, bispo de Calama e seu notório hagiógrafo (Vopřada, 2020, p. 60). As principais divergências sobre a datação de seu bispado são apresentadas por Vopřada (p. 62, n. 35) que, por sua vez, considera que seu bispado sucedeu o de Capriolo (ca. 431-437), tendo se iniciado provavelmente entre 432 e 434 (id, p. 63).

²⁰ Vopřada (2020, p. 35-36, n. 148, 150) apresenta uma atualização parcial do debate sobre a datação e o contingente que cruzou o corrente Estreito de Gibraltar.

²¹ Período que coincidiu com a morte de Agostinho.

²² Não sem antes ter seus muros derrubados (Vopřada, 2020: 36-7, n. 162).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Os escritos atribuídos a Quodvultdeus, notadamente os dois sermões a respeito dos “tempos bárbaros” em análise (1TB, 2TB),²³ expressaram uma imagem de desolação também observada em outras denúncias relacionadas à conquista vândala²⁴ que destacaram, em maior ou menor medida, um cenário de desolação abatendo as províncias, as elites e, em especial, religiosos e eclesiásticos. Segundo estes relatos, em paralelo à destruição dos campos²⁵ e cidades, os agressores teriam exilado aristocratas recalcitrantes e/ou confiscado suas propriedades rurais. Quanto ao clero niceno, este sofreria com assassinatos, exílios, sequestros e estupros (no caso das monjas), além do incêndio ou confisco de mosteiros, bens móveis e propriedades eclesiásticas.²⁶

Seria inadequado minorar a violência da conquista dos vândalos, reduzindo-a a meros *topoi* literários. Contudo, é prudente matizar a interpretação historiográfica que lhes atribui o papel de “bad boys” (Ward-Perkins, 2005: 52). Além da frequente maior atenção dos autores (cristãos ou não) aos infortúnios dos altos estratos sociais que, nestas incursões, poderiam perder propriedades e privilégios, o tom gradualmente mais crítico (e mesmo escatológico) das denúncias do clero niceno também expressava a crescente insatisfação de setores da elite aliados no novo arranjo de poder secular e religioso. Nas palavras de Fournier (2017: 718, tradução nossa) “[a]o testemunharem medidas coercivas, experimentarem o exílio e verem sua

²³ As objeções mais contundentes a respeito da autoria dos escritos atribuídos a Quodvultdeus – em particular, as de Simonetti (1986: 35-39, 412-424) – arrefeceram e, hoje, são consideradas minoritárias: isto se deve, sobretudo, à argumentação de René Braun, responsável pela edição crítica parte da série *Corpus Christianorum Serie Latina*. Contudo, ainda há espaço algum espaço para ceticismo (Whelan, 2021: 149-150). Sabe-se que parte do corpus é ainda considerado espúrio: no entanto, poucos estudiosos contestam a autoria de 1TB e 2TB (ENO, 1989: 153, 160, n. 34-35; Vopřada, 2020: 67-77, 85-90).

²⁴ Dentre outros, em relação ao contexto africano, destacam-se a carta 228 de Agostinho (1956: 141-151) fruto de um tenso debate epistolar sobre a evasão ou permanência episcopal nas cidades travado com os bispos Quodvultdeus – de sede anônima – e Honorato de Thiaba entre 428 e 429), a *Vita Augustini* (c. 28, 1997: 73-76), de autoria do citado Possídio (e que inclui no c. 30.5-51 trechos quase completos da citada carta de Agostinho; 1997: 77-91) e as cartas de Capriolo de Cartago ao concílio de Éfeso (ep. 1.1; 2007: 5-6, 19). Nos anos seguintes, autores como Próspero da Aquitânia, Teodoreto de Ciro, Salviano de Marselha e Idácio expressariam, em maior ou menor medidas, a desolação com os rumos africanos sob domínio vândalo. Em específico, Leão de Roma (ca. 446) atentaria à situação das monjas violentadas durante a conquista (ep. 12.8,11; 2004: 48-57). Em seu conjunto, tais autores se situaram entre a ênfase na denúncia dos habituais “horrores da guerra” – como roubos, estupros, mortes e incêndios (Ward-Perkins, 2005: 13-31; Fournier, 2017: 692, n. 26) – e a condenação da “perseguição vândala aos católicos” e do “martírio” dos últimos sob domínio “arianista”, consolidada, em retrospectiva, na crônica de Victor de Vita (*Hist. Pers.*, 1.1-16; 2006: 3-9; Fournier, 2017: 687-718). Décadas depois, este debate ainda estaria presente na *Vita Fulgenti* comumente atribuída a Ferrando de Cartago (m. 546/547; Moorhead, 2006: 3-4, n. 3).

²⁵ Ainda que com uma conotação moralizante (vista também em Salviano, *De. Gub.* 7.14-17; 1930: 204-213) Quodvultdeus lamentou especialmente a destruição dos produtivos campos africanos (2TB.5.4).

²⁶ Ademais, há indícios de que o clero homoiano associado aos novos soberanos estivesse sendo favorecido por conversões estimuladas por recompensas materiais, sob severa repreensão de Quodvultdeus (TB2. 14.11; TB1. 8.4-14).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



facção perder terreno, esses escritores [nicenos] desenvolveram uma interpretação cada vez mais polarizada da conquista vândala”.²⁷

O clero niceno de Cartago e seu bispo foram sensivelmente afetados pelo novo arranjo político e eclesiástico. Sabe-se que a cidade teve seus bairros abastados afetados pela instalação de Geiserico e de parte de seu *entourage*. Por sua vez, como porta-voz do grupo em oposição aos vândalos àquela altura, entre outubro de 439 e a primavera ou verão do ano seguinte Quodvultdeus foi enviado à Nápoles, acompanhado do clero menor local (Vopřada, 2020: 65-66). No exílio (onde permaneceria até sua morte, ca. 450-454) produziria ainda o *Liber promissionum et praedictorum Dei* (445-449), em que criticaria ainda mais os vândalos. Quanto ao clero niceno cartaginês, este pode ter sido desprovido de basílicas e mesmo de bispos em favor dos rivais homoianos.²⁸

Por sua vez, os primeiros anos do longo bispado de Cesário (502-542)²⁹ são, presumivelmente, os mais conturbados. Isto não se deve somente à eclosão do confronto entre a coalização franco-burgúndia e seus adversários visigodos no sul da Gália, que levaria ao cerco de Arles entre 507 e 508. Admite-se que o bispo mesmo antes enfrentara não somente alguma animosidade inicial de parte do clero local,³⁰ mas, sobretudo, que as relações com o rei Alarico II fossem atravessadas por relativa desconfiança.³¹

Com a eclosão do conflito e a morte de Alarico II na derrota decisiva visigoda na batalha de Vouillé (verão de 507) (Klingshirn, 2004: 107-108) burgúndios acompanhados de um destacamento franco promoveram o cerco da cidade entre fins do mesmo ano e o outono de

²⁷ Por sua vez, amparadas nas evidências arqueológicas, as interpretações de Leone (2007: Op Cit) e Von Rummel (2010, p. 157-181) contestam a premissa de uma *intencionalidade* destrutiva e ideológica associada especificamente aos vândalos.

²⁸ Segundo Leone (2007: 148-150), em que as evidências arqueológicas não permitirem distinguir templos nicenos de homoianos, os relatos literários (notadamente Vitor de Vita) afirmam que os últimos teriam encampado as principais igrejas e basílicas, além de cemitérios e mosteiros. Ademais, a sede nicena de Cartago teria ficado vaga entre 440 e 454 e entre 457 e 478. É possível ainda que tenham destruído a *basilica Carthagena* – que, àquela altura, talvez sequer fosse usada como templo.

²⁹ O estudo histórico do bispado de Cesário foi decisivamente influenciado pelas investigações seminais de Délage (1971: 13-216) e Klingshirn (2004) que, no entanto, foram, de certa forma, condescendentes com narrativa da *Vita Cesarii* (VC., 1994: 9-65), hagiografia organizada (ca. 549) por cinco clérigos sob a liderança de Cipriano, bispo de Toulon e maior aliado de Cesário. Em que pese sua relevância, pesquisas mais recentes têm buscado problematizar alguns aspectos de sua condição de monumento-documento da facção episcopal de Cesário (Silva, Silva, 2023: 208-233).

³⁰ Ressentido com a intervenção de Eônio, então bispo da cidade e seu aparentado, que apelou à corte visigoda pela indicação como seu sucessor à frente de Arles, buscando consolidar uma efetiva *dinastia episcopal* – algo relativamente comum na Gália do século V em diante (Mathisen, 1989).

³¹ O que não impediu que Cesário auxiliasse na proposição do *Breviarum Alaricii* (ca. 505) e, sobretudo, presidisse o concílio de Agde (506), que reuniu bispos sufragâneos das dioceses sujeitas ao jugo visigodo. Além disso, uma passagem cuja autenticidade está em disputa da hagiografia (VC.I.20) indica que Alarico pode ter garantido imunidades fiscais à igreja e recursos para a libertação de cativos (neste caso, como teria sido garantido por Teodorico, rei dos ostrogodos, após 508 (VC.I.36-42). Dando-se crédito ao relato hagiográfico (sobretudo as duas primeiras acusações de traição, cf. VC.I.21-26; 28-31) nota-se que as suspeitas de conluio do bispo com a coalização rival cresceram em compasso com o acirramento das tensões entre francos, burgúndios e visigodos.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



508, quando foi suspenso por tropas ostrogodas a mando de Teodorico. De acordo com a hagiografia, durante o sítio dois eventos críticos teriam ocorrido: a destruição do mosteiro feminino, então em construção nos arredores da cidade (VC.I.28), e a denúncia de que Cesário estaria novamente em conluio com as hostes sitiantes.³² Os anos seguintes (ca. 508-512) ao cerco trouxeram não apenas novos governantes – ostrogodos –, mas graves desafios ao bispado de Cesário: em que pese a parte amurada da cidade não ter capitulado (VC.I.34), ele deveria urgentemente se empenhar em reconstruir o mosteiro feminino e sua própria reputação junto à população, ao clero e à corte de Ravena, em meio à devastação de seus arredores e dos campos, à fome e à situação de desabrigados e, sobretudo, cativos de guerra (VC.I.32-33) (Klingshirn, 2004, p. 111-117, 204-205).³³ Foi precisamente neste contexto de cerco e dos anos imediatos à liberação da cidade que Cesário pregou os sermões aqui estudados.³⁴

Uma vez apresentado o ambiente geral associado à pregação de Quodvultdeus em Cartago (439) e de Cesário em Arles (507/508-512), destacamos os sermões elencados neste artigo:

	Sermões	Datação	Observações gerais
Quodvultdeus de Cartago	1TB; 2TB	439?	TB2.4,5,6 ≈ sc. 70.1,2

³² De acordo com a *Vita*, a mais grave das três acusações teria se iniciado após um clérigo compatriota ter se entregado às forças sitiantes, o que levaria uma multidão, incluindo “hereges” e, sobretudo, “judeus”, a acusar Cesário de tentar trair a cidade (estes hereges seriam provavelmente arianistas, cf. VC.II.45). De acordo com o relato, Cesário foi retirado do palácio episcopal e colocado sob custódia no palácio visigodo – sem sucesso, os visigodos teriam tentado retirá-lo da cidade. A suposta descoberta e leitura pública (no fórum) de uma carta de um soldado da guarnição dos judeus propondo um acordo para a entrega da cidade (desde que os judeus fossem poupados) teria levado à condenação e punição do judeu, e à subsequente liberação de Cesário (VCI.28-31). Klingshirn (2004: 108-110) apresenta possíveis motivações para a inclusão deste controverso episódio no relato hagiográfico.

³³ A extensão dos danos a Arles e ao sul da Gália em geral pode ser estimada a partir dos sucessivos apoios financeiro, provisional e de remissão fiscal prometidos por Teodorico entre 508 e 510 (*Variae*, III.32; III.40; III.44; 2019: 145, 149-150, 152). Ele reinstalaria ainda a Prefeitura Pretoriana em 511, apontando Libério como responsável (Klingshirn, 1985, p. 198, n. 108; 2004, p. 114-115).

³⁴ Ao contrário de Quodvultdeus, Cesário soube “gerenciar” a crise e, de fato, tirar grande proveito dela: segundo a hagiografia, por volta de 512, ao se dirigir à Itália para alegadamente se defender de nova acusação de traição, teria conquistado o admirado apoio de Teodorico e de senadores na libertação de cativos (VC.I.36-38). Ademais, a partir do contato com Símaco (498?-514) teria adquirido o apoio de sucessivos bispos romanos, revertendo um ambiente de indiferença e eventual animosidade entre Arles e Roma desde o segundo quartel do século anterior. De fato, até inícios da década de 530 as sucessivas trocas epistolares entre o bispo e a Sede Romana (6, 7a, 7b, 8a, 8b, 9, 10-19, cf. 19; 1994: 78-139), por regra, endossaram as requisições feitas por Cesário, além de o dotarem com distinções simbólicas como a honraria do *pallium*, ou o intitulado como vigário papal nas Gálias. Cesário retribuiu tais benesses ao presidir concílios regionais que, dentre outros, apoiaram Roma em termos doutrinários ou litúrgicos – ainda que nem todos os signatários pudessem ter o mesmo entusiasmo (Klingshirn, 2004, p. 111-146; Silva, 2018, p. 21-43).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Cesário de Arles	sc. 6;* 70;* 71 (30.4,6*; 35.4*; 39.1*; 141.2; 146.2*)	507/508-512?	* Associados ao contexto pós-cerco de Arles por Klingshirn ³⁵
------------------	--	--------------	--

Algumas observações devem ser feitas. De fato, trata-se de sermões cuja extensão é bastante discrepante: 1TB e 2TB são consideravelmente maiores do que o conjunto dos sc. elencados. Ademais, em que pese a primeira similaridade a atentar no exame comparativo dizer respeito à descrição gráfica dos “horrores da guerra”, ela não é a única e, como dito a seguir, também deve ser nuançada. Contudo, o cotejo dos sermões permitiu lançar luz sobre diferenças consideráveis que, em maior ou menor medida, mostram a apropriação inventiva de Cesário frente ao 2TB³⁶ e, claro, às demandas de sua própria crise por gerir.

3. *Pregação e crise em comparação: aproximações e distanciamentos*

3.1. *Aproximações: relatos de devastação e o papel dos pregadores*

Como dito, o principal aspecto similar na prédica de ambos é a descrição cruenta das incursões vândalas e franco-burgúndias respectivamente junto a Cartago e Arles (2TB.4-6; sc.70.2). De fato, ambos apontaram muitos desdobramentos dos cercos e saques “bárbaros”: eram paisagens de devastação, inclusive dos campos (sc.6.6; 70.1; cf. 1TB.2.1-11), repletas de morticínio, ruínas, capturas e mortes (TB2.1.3, 2.8, 4.7; 14.3-6).

Que o mundo enfureça, que os amantes do mundo enfureçam, que a espada apavore, que a fome ameace, que a peste devaste, que as doenças abundem, que a morte consuma. Quem nos separará da caridade de deus? Tribulação, ou angústia, ou fomes, ou perigo, ou espada? (2TB.12.2-3).³⁷

³⁵ Além dos sc. indicados por Klingshirn (1985, p. 191, n. 62; 2004, p. 10, 113, 114, n. 19, 204), ampliamos o escopo de análise ao incluirmos outros sc. possivelmente associados ao ambiente pós-cerco, por também exortarem a doação de esmolas para o resgate de cativos ou, inversamente, condenarem a avareza e a ganância dos que se aproveitavam daqueles em dificuldades decorrentes das incursões, como sc. 141.2 e, sobretudo, 71.

³⁶ Indo além de supressões esperadas como as feitas no sc. 70.2, que não incluiu alusão de Quodvultdeus à África e suas regiões (Délage, 1971: 107-108; 2TB.5.4): “Vos alloquitur ueritas, o dilectores mundi: Vbi est, quod amabatis? ubi est, quod pro magno tenebatis? ubi est, quod dimittere nolebatis? **ubi est Africa, quae totó mundo fuit uelut hortus deliciarum?** ubi tot regiones? ubi tantae splendidissimae ciuitates?” (1976: 476-477, grifo nosso). [“A verdade se dirige a vocês, ó, amantes do mundo: onde está o que amavam? Onde está aquilo que mais tinham em grande estima? Onde está aquilo que não queriam abandonar? Onde está a África, que para todo mundo era como um jardim das delícias? Onde (estão) tantas províncias? Onde (estão) tantas cidades esplendíssimas?” (tradução nossa)].

³⁷ “Saeuiat mundus, saeuiant dilectores mundi, terreat gladius, immineat fames, uastet pestilentia, abundant morbi, consumat mors. Quis nos separabit a caritate dei? tribulatio, an angustia, an fames, an periculum, an gladius?”

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Assim, caberia aos pregadores não somente instruir e exortar os “abatidos na alma” (2TB.1.6,10.1-2; cf. *sc.*70.3;71.3) mas, sobretudo, denunciar os responsáveis pelos infortúnios (2TB.1.6-7). Neste sentido, repreendiam tanto detratores que prefeririam silenciar (1TB.2.1,20; *sc.*70.1) quanto pregadores que falhassem em exortar (1TB.1.17; 2TB.14.3-6) e dizer a verdade (2TB.4.11,5.1-2).

Diante da desolação e de possíveis questionamentos da audiência, Quodvultdeus se deteve muito mais que Cesário nas possíveis justificativas para as adversidades. Para isso, recorreu a boa parte repertório de argumentações na prédica de Agostinho sobre o Saque de Roma e sua repercussão nas províncias africanas.³⁸ Com isso, ao considerar o mundo como ‘lagar’, ‘fornalha’ ou ‘fossa’ (1TB.2.10-11,3.8-9; 2TB.4.11), esperava que a aplicação da ‘medicina divina’ (2TB.1.1, 6,1) permitisse a separação da ‘lama’ e do ‘unguento’ (2TB.4.8-9): em suma, que explicasse o destino dos bons³⁹ e dos maus (1TB.3.1,2,10-11; *sc.*70.1).

Atentos a eventuais imbróglis, ambos condenavam não somente murmúrios e lamentações (1TB.3.12,17; 2TB.3.1; *sc.*70.1) ou demonstrações de ingratidão e blasfêmia (2TB.2.3-4,3.1,6.3,9,7.9-10,10.9; *sc.*70.1). Nostálgicos (1TB.3.21), frequentadores dos espetáculos (1TB.1.11,3.19) e idólatras (1TB.4.11-13;2TB.3.2-5,4.2-5) seriam igualmente repreendidos, fosse por adorarem deuses falsos e falidos (2TB.3.6-7) ou por consultar encantadores e curandeiros (2TB.10.2-3; cf. *sc.*70.1).

No contexto do sítio, ambos ressaltaram a dramática situação feminina: reconhecendo que a violência contra as mulheres era um dos mais sensíveis “horrores da guerra”, os pregadores enfatizaram especificamente a condição de grávidas e mães lactantes, agravada por (ao menos parte delas) pertencerem aos quadros aristocráticos. O ultraje era, assim, tanto maior quanto por subverter as hierarquias sociais: “E especialmente esse poder bárbaro ímpio exigiu de tais mulheres, de que aquela que se sabia ter sido senhora de muitos escravos, se lamentou subitamente ter se tornado escrava barata dos bárbaros” (2TB.5.11; *sc.*70.2).⁴⁰ Outrossim, Quodvultdeus e Cesário sublinharam os abusos impostos às “virgens consagradas” (2TB.6.4; *sc.*70.2),⁴¹ comumente identificadas com o monacato, e que parecem ter escandalizado

(1976: 484). Além da menção a Rm. 8:35 (BJ: 1980) nos dois questionamentos citados, noutros trechos da prédica a devastação foi associada ao Apocalipse (Vopřada, 2020: 283,290): seus versículos foram citados de modo breve (2TB.4.4,5.3; *sc.* 70.1, citando Ap. 22:11; BJ: 2167) e mesmo extensamente (2TB.9.7, citando Ap. 11:15 e Ap. 6:18-27; BJ: 2153, 2149). Contudo, Cesário pareceu preocupado em também em relacionar os lamentos a tribulações menos arrebatadoras, apresentando-as de forma mais genérica (*sc.*70.1,71.1).

³⁸ Conferir nota 15 acima.

³⁹ Tendo como referência ainda os exemplos escriturísticos dos filhos e dos escravos obedientes (1 TB.1.3.13-14).

⁴⁰ Conferir anexo. Presumida testemunha do Saque de 410, Pelágio foi um dos que também expressou tal perplexidade em carta enviada à Demétria, ao lamentar que, em meio à confusão e ao terror generalizados, escravos e aristocratas estivessem na mesma condição (c. 20, ca. 413).

⁴¹ Conferir anexo.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



especialmente os pregadores e autores cristãos do período como marca da “barbárie” imposta pelos combatentes.⁴²

A nosso ver, a preocupação em destacar a tragédia das mulheres, notadamente da aristocracia e/ou dos quadros monásticos, tem motivações parcialmente distintas. Para Quodvultdeus, a menção a grávidas e lactantes ressoava, provavelmente, os martírios de Perpétua e de Felicidade (1TB.5.2-6,9), comemoradas não só como exemplo feminino contraposto ao de Eva (1TB.5.7-8) mas, sobretudo, em alusão aos novos “martírios” e “perseguições” supostamente impostos pelos vândalos.⁴³ Por sua vez, Cesário pode ter frisado a condição das virgens pelo fato de o cerco ter destruído o claustro em construção erigido “por suas próprias mãos e suor” (VC.I.28),⁴⁴ e, precisamente por isso, para exortar contribuições à sua reconstrução.

Para remediar a situação não somente das mulheres e das virgens, mas de outros que também tiveram suas vidas afetadas pelas incursões, os pregadores atentaram aos cativos de guerra, forasteiros e espoliados em geral (1TB.1.8.14; *sc.* 70;71.2). Deste modo, buscavam repreender a quem teriam se recusado a dividir com os pobres e que, ao cabo, teria seus bens tomados pelos conquistadores e que “(...) se recusou a compartilhar com o despossuído e com o pobre. Você enchia os celeiros, fechava os armazéns, carregava os potes: quando não gastava com os pobres, a quem reservava essas coisas senão aos bárbaros?” (2TB.6.10-11).⁴⁵

Nesta situação, o anti-exemplo cristão que emergia destes sermões era Ananias (1TB.1.3.5; *sc.* 71.1-2), sinônimo de fraudador que teria perdido “igualmente o dinheiro e a salvação” (*sc.* 71-2). Apelando ao retorno da fraternidade apostólica diante das dificuldades, Cesário condenou os que se afastariam desta solidariedade:

Eis a (pior) abundância: por todos os lados há peregrinos e cativos, estranhos buscando esmolas e abrigo. (...). Reconheçam quem é tão desleal a ponto de se recusar a dar mais do que pode de sua riqueza ou posses aos pobres, ou quando inveja as posses alheias. (...). Além disso, se o Senhor nos pede para vender para ter algo para dar aos pobres, em vez disso compramos, ampliando do que talvez tenhamos adquirido injustamente do trabalho alheio. (*sc.* 71.2).⁴⁶

⁴² Em detrimento de um relativo silêncio quanto às violências cometidas contra outras mulheres e mesmo homens – ainda que se considere que a violência contra as monjas possa ter sido um elemento marcial relevante na opressão ou supressão de comunidades sob ataque (Vihervalli, 2022, p. 3-22).

⁴³ Fournier (2017: 705-506, n. 88-89) afirma, inclusive, que ambas foram tema de um sermão precedente do próprio Quodvultdeus. Vopřada (2020: 90, n. 217) contesta a autoria do bispo cartaginês a esta prédica.

⁴⁴ “Manuque propria et sudore construxerat” (1942: 307).

⁴⁵ “communicare cum egeno et paupere noluisti. Horrea implebas, apotecas claudebas, gemellaria onerabas : quando pauperibus exinde non erogabas, quibus ea nisi barbaris reseruabas ?” (1976: 478).

⁴⁶ “Ecce abundant ubique, quod peius est, peregrini, captivi ; abundant et hospites, elemosynam tectumque quaerentes. (...). Agnoscis quia qui nimium tenax est fidem perdit, dum facultatem vel pecuniam aut amplius quam oportet negat indigentibus propriam, aut invidet alienam. (...) et cum vendere iubeat dominus, ut sit quid egenis possit erogari. emimus potius et augemus ex eo quod fortasse iniuste de alieno labore adquisivimus” (1937: 288).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Quodvultdeus foi além e criticou ferrenhamente a quem reclamava de perdas e que, ao mesmo tempo, rapinava os bens alheios (2TB.7.9-10,8.1-5; cf. sc. 70.3, 71.1-2). Assim, ambos insistiram na justa esmola, isto é, que não fosse fruto do trabalho ou do aproveitamento da situação de outrem (2TB.8.11; sc. 70.3; 71.2-3; cf. 2TB.11.1-9), tampouco e, decisivamente, dos mortos (2TB.8.7-14, 9.1-6). De modo a estimular uma parte da audiência abastada e, no entanto, pouco afeita à liberalidade, Cesário chegou mesmo a afirmar que o jejum penitencial poderia ser atenuado e mesmo suplantado por doações (sc.70.3; cf. sc.199).

Em um quadro de deslocamentos populacionais massivos, perdas de colheitas, rebanhos e moradias, crises de abastecimento, especulação e de agravamento do banditismo campestre e rural os pregadores exortavam a assistência material que não ampliasse mazelas sociais já saturadas. Necessariamente, como visto na denúncia da violência contra as mulheres (aristocratas), a gestão das crises sociais desencadeadas pelas incursões envolvia diferentes enfoques.⁴⁷

3.2. *Distanciamentos: resgate de cativos e condenação confessional*

Uma das principais diferenças entre os sermões estudados, de certa forma, desdobra-se da defesa das esmolas como meio de mitigação social. Neste caso, observa-se uma ênfase por parte de Cesário no uso de doações e recursos da igreja para o resgate de cativos ou prisioneiros de guerra nos desdobramentos do cerco de Arles. Embora o resgate de cativos já fizesse parte do repertório de ações públicas episcopais desde o século V, Cesário se destacou por, ao menos, três aspectos: pela recorrência com que vinculou a doação de esmolas a estes destinatários (sc. 30.4,6; 35.4; 39.1; 71.2; 141.2; 146.2), por exercer tais resgates em cidades fora de sua jurisdição diocesana e, sobretudo, por defender o resgate inclusive de prisioneiros das forças sitiadas (VC.I.32-33). Segundo Klingshirn (1985: 183-203; 2004: 113-117) o bispo visava, dentre outros objetivos, ampliar o alcance social e geográfico de sua rede patronal, no intrincado cenário político/militar e diocesano do sul da Gália. Para isso, contou com o provável apoio de reis rivais como Teodorico (VC.I.36-42) e Gundobado (VC.II.8-9).⁴⁸ No entanto, isto não o impediu de apelar a figuras abastadas de sua audiência, apresentando o resgate de cativos como uma das ações preferenciais de caridade:

Deixe um homem mau pegá-lo [o ouro]: que você acha que ele fará com ele?
Ouça: ele oprime inferiores, suborna juízes, derruba leis e perturba os assuntos humanos. Por quê? Porque um homem mau tem o ouro. Deixe um homem

⁴⁷ Como dito, por meio do exame de vastos *corpora* epistolares episcopais, a citada obra de Allen e Neil (2013: 37-53, 171-180) evidenciou a desigual atenção conferida pelos bispos aos dramas de membros da aristocracia – empobrecidos, capturados, em apuros com autoridades – ou, inversamente, do “povo”.

⁴⁸ Além de Símaco, citado bispo de Roma e que, ao que parece, foi considerado como defensor dos pobres em sua própria cidade (Klingshirn, 1985: 198).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



bom tê-lo [ouro]: o que ele fará com ele? Ouça: ele alimenta os pobres, veste os nus, liberta os oprimidos, resgata os cativos (*sc.* 141.2).⁴⁹

Presume-se que tal prática tenha gerado animosidade, não somente por ser feita às custas de parte do patrimônio da própria igreja arlesiana, mas, em especial, por poder se dirigir a grupos outrora sitiados, com os quais a população de Arles mantinha relações de provável hostilidade.⁵⁰ Não por acaso, em dois trechos de um conjunto de sermões sobre o ‘amor pelos inimigos’ (*sc.* 35-39, destinados inclusive ao clero da cidade) ele correlaciona o resgate ao perdão dos adversários: “Mesmo que um pobre quisesse se desculpar por não poder alimentar o faminto, vestir o nu ou libertar o cativo, ele não poderia de forma alguma dizer que não pode perdoar seus inimigos ou adversários” (*sc.* 39.1).⁵¹ Ainda que concordemos com Klingshirn (1985: 203) na compreensão desta defesa predical do resgate de cativos nos termos sociais e pastorais do tempo de Cesário, é importante recordar que incluir inimigos dentre os beneficiários da caridade foi algo a princípio inédito e arriscado. É possível que Quodvultdeus se surpreendesse com esta atitude, dada as enérgicas e abertas críticas que fez aos conquistadores vândalos, por sua ferocidade, mas, particularmente, por sua confissão dita “arianista”.⁵²

O bispo de Cartago os nomeou “leões heréticos” (2TB.13.3;14.7-8), cujas bocas ameaçavam ovelhas desgarradas (2TB.13.6-11) sob os cuidados dos pastores/pregadores. Em sua invectiva, Quodvultdeus os acusou de se considerarem perfeitos (2TB.10.8-10; cf. 1TB.1.3.3) e, como dito, promoverem subornos e tramoias para sua conversão, culminantes em cerimônias de rebatismo (2TB. 14.11;1TB. 8.4-14). No exame sucessivo de 1TB e 2TB é possível inclusive perceber uma escalada na violência retórica, condizente com o alinhamento do bispo cartaginês com o argumento de “guerra sagrada” introduzido pela epístola 228 de Agostinho (Fournier, 2017: 697). Assim, Quodvultdeus concluiria sua prédica 2TB.14 conclamando a morte dos “leões” por intermédio de Davi, ele próprio rei e pastor:⁵³

E quem é que diz opróbio(s) contra o exército do deus vivo? O soberbo ariano. Qual opróbio(s) diz contra o exército do deus vivo? Diz ser menor [do que é] o filho do deus vivo. O que é grande, oh, soberbo ariano? Você se parece com [aquele] Golias. (...). Estas virtudes de Deus e sabedoria de Deus, tornam a pedra angular, colocada na funda da carne, apertada pela mão forte [de Davi],

⁴⁹ “Ecce aurum. Tollat illud malus homo : putas quid inde facit ? Audi quid : inferiores opprimunt, iudices corrumpunt, leges evertunt, res humanas turbant. Quare sic ? Quia malus homo habet aurum. Habeat illud bonus homo : quid inde faciet? Audi quid : pauperes pascit, nudos vestit, opressos liberat, captivos redimit” (1953a: 581).

⁵⁰ Sem contar a insatisfação de outras sedes com a ingerência de Arles por meio do resgate.

⁵¹ “Si se pauper quisque voluerit excusare, quod esurientem pascere, nudum vestire, captivum liberare non possit, nullatenus in veritate poterit dicere, non posse suis inimicis vel adversariis indulgere” (1937: 164-165, ver ainda 30.4,6).

⁵² Vopřada (2020: 282-290) oferece uma perspectiva geral das críticas de Quodvultdeus aos ‘arianistas’ ou, como preferimos, homoianos. A julgar por sua prédica catequética, o bispo de Cartago os teria considerado um perigo maior que judeus e donatistas – não somente por seus subornos e rebatismos, mas também por eventuais linhas tênues doutrinárias que os separariam dos nicenos.

⁵³ Munido, por sua vez, das cinco pedras lisas do Pentateuco (2TB. 14.10-11).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



e [que] superou o Platão docente, e confundiu o Cícero eloquente, e derrubará o ariano rebatizante. Amém. (2TB.14.6,7,11).⁵⁴

Os trechos 2TB.4-6 encontrados em grande parte no *sc.70* não mencionavam diretamente os “arianistas”. É possível que Cesário só tenha tido acesso a este trecho específico, que frisava a ferocidade “bárbara” na conquista de Cartago. Contudo, o contraste entre a denúncia de Quodvultdeus aos “leões” e o silêncio da pregação do bispo de Arles sobre questões de doutrina pode ser considerado estratégico. Em primeiro lugar, porque as tropas envolvidas no cerco ou na sua suspensão poderiam ser homoianas, nicenas ou ‘pagãs’.⁵⁵ Além disso, apesar de alguns reveses para Cesário,⁵⁶ o domínio ostrogodo não parece ter rearranjado a situação política e clerical de modo tão drástico quanto no caso cartaginês.⁵⁷ Ao contrário: embora homoiano, Teodorico aparentemente se preocupou em construir boas relações com as lideranças de Arles.⁵⁸ O entendimento desta situação pode ter contribuído para o silenciamento de Cesário nos *sc.* analisados, mas também para a discreta crítica ao ‘arianismo’ na sua prédica em termos gerais.⁵⁹

4. Considerações finais

Quando estudado, o tema da pregação latina sobre as incursões bárbaras continua ainda muito vinculado ao estudo do Saque de 410 e das respostas de Agostinho de Hipona e, eventualmente, de Leão de Roma ao episódio. Buscando ampliar as reflexões, este artigo colocou outros dois eventos que tiveram repercussão ao menos regional: a saber, a conquista de Cartago (439) e o cerco de Arles (507-508).

⁵⁴ “Et quis est qui obprobrium dicit aduersus exercitum dei uiui? Minorem dicit esse filium dei uiui. Quid magnum, Arriane superbe? Similitudinem geris illius Goliae. (...) Haec dei uirtus et dei sapientia, lapis angularis effectus, in fundibalo carnis collocatus, manu forti expressus, et Platonem superauit docentem, et Ciceronem confudit tonantem, et Arrianum prosternet rebaptizantem. Amen.” (1976: 486).

⁵⁵ Homoianos: burgúndios, visigodos e ostrogodos; nicenos: franco; ‘pagãos’: grupos francos ainda não convertidos ao cristianismo niceno (Klingshirn, 1985: 190). Por outro lado, deve-se lembrar que, embora anteriormente premido pelas disputas entre donatistas e nicenos e, da década de 420 em diante, pelo embate entre nicenos e homoianos, o ambiente religioso de Cartago continuava diverso e efusivo.

⁵⁶ Como a destruição do mosteiro e o presumido desconforto de parte do clero e dos cristãos em geral com o resgate de cativos inimigos.

⁵⁷ Que, de toda forma, embora oscilante, já tinha sido estabelecida décadas antes (desde 475) e que, se tomarmos o concílio de Agde (506) como referência, indicavam um ambiente de crescente entendimento entre os bispos e Alarico (Klingshirn, 2004: 97-104).

⁵⁸ Vide as sucessivas ajudas que ofereceu para a recuperação de Arles e a própria reinstalação da Prefeitura do Pretório em Arles após 510, ocupada pelo patrício Libério, um dos membros da elite local reputados no relato hagiográfico como aliados de Cesário, assim como sua esposa Agrícia (VC.II.10-13).

⁵⁹ A nosso ver, mais associada a propósitos instrutivos e/ou catequéticos (Silva, 2011: 101-124). Tal descrição a respeito das confissões e da nomeação dos “bárbaros” pode ser verificada inclusive no relato hagiográfico (VC.I.30; II.10-12). Quanto aos monarcas, percebe-se que, salvo no contexto das duas primeiras acusações, não há na Vmenção direta às suas respectivas confissões (nem sequer a Quildeberto, rei franco niceno quando da divulgação do relato (VC.I.34; cf. VC.II.45)).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Para isso, analisamos os sermões de Quodvultdeus e de Cesário indo além do tratamento anedótico que a historiografia costuma lhes atribuir, como exageradamente moralistas e/ou hiperbólicos quanto aos “horrores da guerra” no período. Ao considerarmos que, como (auto-)proclamados porta-vozes autorizados, os pregadores contavam, dentre outros meios, com os próprios sermões na busca pela resolução das crises oriundas das incursões, investigamos eventuais aproximações e distanciamentos em suas prédicas – que, de toda forma, não podem ser interpretados de forma reducionista e teleológica, à luz dos desfechos completamente distintos reservados a Quodvultdeus e Cesário.

Neste caso, se podem ser aproximados na descrição da ferocidade e no empenho na resolução das mazelas sociais (ainda que com um olhar certamente mais preocupado a grupos específicos, como as virgens consagradas), nota-se que o bispo de Cartago foi ainda mais contundente na condenação dos “bárbaros”, articulando sua presumida brutalidade a sensíveis questões doutrinárias. Por sua vez, atento aos desdobramentos do cerco de Arles e, apesar de tudo, ainda no poder, Cesário pode ter buscado enquadrar sua crítica – inclusive para ampliar suas chances de permanecer como bispo e, se possível, ampliar suas bases de apoio.

DOCUMENTAÇÃO ANTIGA E MEDIEVAL IMPRESSA

Agostinho de Hipona. (2012). *O De excidio Urbis e outros sermões sobre a queda de Roma* (C. Urbano, Trans.). Coimbra University Press.

Aurelius Augustinus Hipponensis. (1981). *Sermones (1º)* (M. Fuentes Lanero & M. Maria Campelo, Eds. & Trans.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Augustine of Hippo. (1956). *Letters* (Vol. 5, 204–270; S. Parsons, Trans.). Catholic University of America Press.

Ausonius, D. M. (1919). *Ordo urbium nobilium* (H. White, Ed. & Trans.; pp. 268–285). Harvard University Press.

Bíblia de Jerusalém. (2006). (G. Gorgulho, I. Storniolo, & A. Anderson et al., Coords. & Trans.). Paulus.

Caesarius Arelatensis. (1937). *Sermones* (Vol. 1; G. Morin, Ed.). Abbaye de Maredsous.

Caesarius Arelatensis. (1953a). *Sermones* (Corpus Christianorum Series Latina, Vol. 103; G. Morin & C. Lambot, Eds.). Brepols.

Caesarius Arelatensis. (1953b). *Sermones* (Corpus Christianorum Series Latina, Vol. 104; G. Morin & C. Lambot, Eds.). Brepols.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Caesarius of Arles. (1956–1973). *Sermons* (M. Mueller, Trans.; Vols. 31, 47, 66). Catholic University of America Press.

Caesarius of Arles. (1994). *Letters*. In W. Klingshirn (Trans.), *The life, testament and letters of Caesarius of Arles* (pp. 78–139). Liverpool University Press.

Capreolus of Carthage. (2007). *Letters on the Councils of Ephesus* (D. Curtin, Trans.). Dalcassian Publishing.

Cassiodorus. (2019). *The Variae: The complete translation* (M. Bjornlie, Trans.). University of California Press.

Cyprian of Toulon et al. (1994). *The life of Caesarius*. In W. Klingshirn (Trans.), *The life, testament and letters of Caesarius of Arles* (pp. 9–65). Liverpool University Press.

Cyprianus Tolonensis et al. (1942). *Vita Sancti Caesarii*. In *Caesarii Arelatensis opera varia* (Vol. 2, pp. 296–345; G. Morin, Ed.). Abbaye de Maredsous.

Leo the Great. (2004). *Letters* (E. Hunt, Trans.). Catholic University of America Press.

Pelagius. (413). *Letter to Demetrias*. <https://epistolae.ctl.columbia.edu/letter/1296.html>

Possídio de Calama. (1997). *Vida de Santo Agostinho* (Monjas beneditinas, Trans.). Paulus.

Quodvultdeus of Carthage. (1976). *Opera quodvultdeo tributa* (R. Braun, Ed.). Brepols.

Salvian. (1930). *On the government of God* (E. Sanford, Trans.). Columbia University Press.

St. Augustine. (1955). *Confessions* (Books I–VIII). Great Books Foundation.

Victor of Vita. (2006). *History of the Vandal persecution* (J. Moorhead, Ed. & Trans.). Liverpool University Press.

REFERÊNCIAS GERAIS

Allen, P., & Neil, B. (2013). *Crisis management in Late Antiquity (410–590 CE): A survey of the evidence from episcopal letters*. Brill.

Allen, P. (2018). Impact, influence, and identity in Latin preaching: The cases of Maximus of Turin and Peter Chrysologus of Ravenna. In A. Dupont, S. Boodts, G. Partoens, & J. Leemans

Paulo Duarte Silva

POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)



(Eds.), *Preaching in the patristic era: Sermons, preachers, and audiences in the Latin West* (pp. 135–156). Brepols.

Bourdieu, P. (1996). A linguagem autorizada: As condições sociais da eficácia do discurso ritual. In P. Bourdieu, *A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer* (pp. 85–96). Edusp.

Bourdieu, P. (1996). Os ritos de instituição. In P. Bourdieu, *A economia das trocas linguísticas: O que falar quer dizer* (pp. 97–106). Edusp.

Brown, P. (1988). *Power and persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian empire*. University of Wisconsin Press.

Brown, P. (1995). *Authority and the sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman world*. Cambridge University Press.

Brown, P. (1999). *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Presença.

Brown, P. (2008). *Santo Agostinho: Uma biografia*. Record.

Cameron, A. (1991). *Christianity and the rhetoric of empire: The development of Christian discourse*. University of California Press.

Carrié, J.-M. (2021). Prefácio: Século III, algumas reflexões para sair da “crise”. In S. Silva & M. Antikeira (Eds.), *O Império Romano no século III: Crises, transformações e mutações* (pp. 15–27). Desalinho.

Coutinho, J. (2006, 29 de março). Roma e Pavia desfizeram-se um dia. *Folha de S. Paulo*.

De Bruyn, T. (1993). Ambivalence within a “totalizing discourse”: Augustine’s sermons on the sack of Rome. *Journal of Early Christian Studies*, 1(4), 405–421.

Delage, M.-J. (1971). Introduction. In M.-J. Delage (Ed. & Trans.), *Césaire d’Arles: Sermons au peuple* (Vol. 1, pp. 13–216). Cerf.

Dey, H. (2021). *The making of medieval Rome: A new profile of the city, 400–1420*. Cambridge University Press.

Eno, R. (1989). Christian reaction to the barbarian invasions and the sermons of Quodvultdeus. In D. Hunter (Ed.), *Preaching in the patristic age* (pp. 139–161). Paulist Press.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



- Erdkamp, P. (2019). War, food, climate change, and the decline of the Roman world. *Journal of Late Antiquity*, 12(2), 422–465.
- Fournier, É. (2017). The Vandal conquest of North Africa: The origins of a historiographical persona. *Journal of Ecclesiastical History*, 68(4), 687–718.
- Fredouille, J.-C. (1998). Les sermons d’Augustin sur la chute de Rome. In G. Madec (Ed.), *Augustine prédicateur (395–411)* (pp. 439–448). Institut d’Études Augustiniennes.
- Heijmans, M., Rouquette, J.-M., & Sintès, C. (2011). *Arles antique*. Éditions du Patrimoine.
- Klingshirn, W. (1985). Charity and power: Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-Roman Gaul. *Journal of Roman Studies*, 75, 183–203.
- Klingshirn, W. (2004). *Caesarius of Arles: The making of a Christian community in late antique Gaul*. Cambridge University Press.
- Leemans, J. (2018). Religious literacy and the role of sermons in late-antique Christianity. In A. Dupont, S. Boodts, G. Partoens, & J. Leemans (Eds.), *Preaching in the patristic era* (pp. 3–7). Brepols.
- Leone, A. (2007). The Vandal period (429–534): Changing townscapes. In A. Leone, *Changing townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab conquest* (pp. 127–166). Edipuglia.
- Lepelley, C. (1981). Karthago. In C. Lepelley, *Les cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire* (Vol. 2, pp. 11–53). Études Augustiniennes.
- Mandouze, A., et al. (1982). *Prosopographie du Bas-Empire: Vol. I. Afrique (303–533)*. CNRS.
- Markus, R. (1997). *O fim do cristianismo antigo*. Paulus.
- Mathisen, R. (1989). *Ecclesiastical factionalism and religious controversy in fifth-century Gaul*. Catholic University of America Press.
- Neil, B., & Allen, P. (2020). *Conflict and negotiation in the early church: Letters from Late Antiquity*. Catholic University of America Press.
- Rapp, C. (2005). *Holy bishops in Late Antiquity: The nature of Christian leadership in an age of transition*. University of California Press.
- Rebillard, É. (2013). The “conversion” of the empire according to Peter Brown. In É. Rebillard, *Transformations of religious practices in Late Antiquity* (pp. 1–14). Ashgate.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Rebillard, É. (2018). Sermons, audience, preacher. In A. Dupont et al. (Eds.), *Preaching in the patristic era* (pp. 87–102). Brepols.

Salzman, M. (2013). Memories and meaning: Pagans and 410. In J. Lipps, C. Machado, & P. von Rummel (Eds.), *The sack of Rome in 410 AD* (pp. 295–310). Reichert.

Salzman, M. (2014). Leo the Great: Responses to crisis and the shaping of a Christian cosmopolis. In C. Rapp & H. Drake (Eds.), *The city in the classical and post-classical world* (pp. 182–201). Cambridge University Press.

Salzman, M. (2021). *The falls of Rome: Crises, resilience, and resurgence in Late Antiquity*. Cambridge University Press.

Sessa, K. (2019). *Daily life in Late Antiquity*. Cambridge University Press.

Silva, P. (2011). As heresias nos sermões de Cesário de Arles. *Plêthos*, 1, 101–124.

Silva, P. (2013). O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média. *Signum*, 14, 73–91.

Silva, P. (2014). Sermões e pregação no Ocidente medieval (séculos IV–VI). *Territórios e Fronteiras*, 7, 202–230.

Silva, P. (2018). *Secundum statuta canonum*: Poder e memória nos concílios do sul da Gália (524–529). *Opsis*, 18, 21–43.

Silva, P. (2019). O fim do Império Romano, as migrações e a formação dos reinos bárbaros. In P. Silva & R. Nascimento (Eds.), *Ensaio de História Medieval* (pp. 15–34). CRV.

Silva, P. (2022). “Ó, o infortúnio do gênero humano”: Pregação em tempos de crise. *Mosaico*, 15, 5–15.

Silva, P., & Silva, J. (2023). Transformação urbana, episcopado e hagiografia em Arles. *Romanitas*, 22, 208–233.

Silva, S., & Antikeira, M. (Eds.). (2021). *O Império Romano no século III*. Desalinho.

Silva, U. (2009). Antiguidade tardia como forma da História. *Anos 90*, 13(30), 77–108.

Simonetti, M. (1986). *La produzione letteraria fra Roma e barbari (secc. V–VIII)*. Institutum Patristicum Augustinianum.

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



Stroumsa, G. (2018). The scriptural galaxy of Late Antiquity. In J. Lössl & N. Brian-Baker (Eds.), *A companion to religion in Late Antiquity* (pp. 553–570). Wiley-Blackwell.

Vihervalli, U. (2022). Wartime rape in Late Antiquity. *Early Medieval Europe*, 30(1), 3–19.

Von Rummel, P. (2010). The archaeology of the fifth century. In P. Delogu & S. Gasparri (Eds.), *Le trasformazioni del V secolo* (pp. 157–181). Brepols.

Vopřada, D. (2020). *Quodvultdeus: A bishop forming Christians in Vandal Africa*. Brill.

Ward-Perkins, B. (2005). *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford University Press.

Watts, E. (2021). *The eternal decline and fall of Rome*. Oxford University Press.

Whelan, R. (2014). African controversy. *Journal of Ecclesiastical History*, 65(3), 504–521.

Whelan, R. (2021). Review of *Quodvultdeus* by D. Vopřada. *Journal of Ecclesiastical History*, 72(1), 149–150.

Wickham, C. (2016). The comparative method and early medieval religious conversion. In R. Flechner & M. Ní Mhaonaigh (Eds.), *The introduction of Christianity into the early medieval insular world* (pp. 13–37). Brepols.

Wickham, C. (2019). *O legado de Roma: Iluminando a Idade das Trevas, 400–1000*. Editora da Unicamp.

ANEXO – Trechos similares 2TB e sc. 70

(Morin, 1937: 282-285; Braun, 1976: 476-478, 509-510)

(entre **chaves**, itens presentes somente em 2TB; entre **colchetes** as alterações de sc. 70)

2TB	sc. 70	Trecho latino	Tradução
4.7-8	1	Non enim est iniquus deus, qui infert iram: uestris enim malis moribus atque clamoribus exagitatus est mundus. Et ista exagitatione malorum atque bonorum, sicut cenum atque unguentum, pari quidem exagitatum motu, illud exhalat, hoc suauiter flagrat.	Pois não é injusto um Deus que inflige (a) ira: por seus maus costumes e clamores o mundo foi perturbado. E esta agitação dos maus e dos bons, como a lama e o unguento, também igualmente de tal modo agitados, aquela (lama) seca, esta queima suavemente
4.10-11	1	Hanc [hoc] infideles credere noluerunt, et amore huius uitae obligati, nec istam tenere potuerunt, et illam per infidelitatem	[N]esta (vida) os infiéis não quiseram acreditar, presos pelo amor a esta vida (terrena), mesmo assim não conseguiram

Paulo Duarte Silva

POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)



		amiserunt. Quid facitis, quid agitis {, o lugendi?} Nonne urguetur mundus ? Vrguemini etiam et uos, dilectores mundi, ut exeatis, atque ad illud ueniat, quod videre non uultis, sed necesse est ut uideatis.	mantê-la, e a perderam por infidelidade. O que fazem, o que empreendem, ô, pessoas dignas de lamento? O mundo não está pressionado? Comprimam também e vocês, amantes do mundo, de modo que saiam e venham para aquilo que não desejam ver, mas é preciso que vejam.
5.1-2	1	non insultans, sed gemens et dolens ponam [haec dico] (...). [Ecce] Ponam ante oculos uestros mala ipsa quae fiunt; et qui [superbo et rebelli spiritu se emendare noluerit, impletur in eo illud quod scriptum est:] in sordibus est sordescat adhuc, iustus autem iustiora faciat, et sanctus sanctiora.	Porei diante de seus olhos os maus que aconteceram, e aquele que [cujo espírito soberbo e rebelde não quer emendar, nesse será completo o que está escrito] está na imundice/nas sujeiras que se suje mais, porém que o justo se faça mais justo, e o santo, mais santo.
5.3	1	Non enim spes bonorum in isto est mundo posita: Spes enim quae uidetur, ait apostolus, non est spes; quia et ipsa spes mundi, quae uidebatur [videtur], in amaritudinem uersa est. Amaram enim potionem mundus suis dilectoribus propinauit.	Pois a esperança dos bons não está posta neste mundo: pois a esperança que se vê, diz o Apóstolo, não é esperança; porque também esta própria esperança no mundo, que era vista [se vê], foi vertida em amargura. Pois o mundo deu aos seus amantes uma poção amarga.
5.4	2	Vos alloquitur ueritas, o dilectores mundi: Vbi est, quod amabatis? ubi est, quod pro magno tenebatis? Ubi est, quod dimittere nolebatis? {ubi est Africa, quae toto mundo fuit uelut hortus deliciarum?} ubi tot regiones? Ubi tantae splendidissimae ciuitates ?	A verdade se dirige a vocês, ô, amantes do mundo: onde está o que amavam? Onde está aquilo que mais tinham em grande estima? Onde está aquilo que não queriam abandonar? {Onde está a África, que para todo mundo era como um jardim das delícias?} Onde (estão) tantas províncias? Onde (estão) tantas cidades esplendíssimas?
5.5-16*	2	Nonne tanto haec acerbius castigata est, quanto aliis prouinciis emendatis ista corrigendo noluit suscipere disciplinam ? Lugendo ista potius dicta sint, quam insultando : neque enim alienus poterit esse ab istis calamitatibus, quem intus compassionis huius pius tangit affectus. Magno affectu ista deputarentur, si tantummodo audirentur : at cum oculos nostros dira haec calamitas feriat, mortuorumque hominum sepeliendis cadaueribus nullus occurrat, omnes uicos omnesque plateas atrox mors, totam quodammodo foedauerit ciuitatem; considerantes etiam illa mala, matres familias captiuas abductas, praegnantem abscisas, nutrices euulsas e manibus paruulis atque in uia semiuiuus proiectis, quae nec uiuos potuerunt filios retinere, nec mortuos permissae sunt sepelire ... Cruciatu in utroque magnus et dolor : hinc dolet uiuum auius canibusque proiectum suum paruulum, hinc metuit offendere dominum barbaricum; dolor et timor tortores cordis assistunt. Inposita etiam insolita humeris pondera : animam tantis cruciatibus lassatam, graui pondere fatigatur et corpus ; et maxime a talibus	Não é verdade que foi esta província tanto mais duramente castigada porque não quis aceitar a disciplina para se corrigir, enquanto outras províncias foram corrigidas? Estas coisas foram ditas mais lamentando do que insultando: porque não conseguirá ficar alheio perante tais calamidades aquele que o pio afeto da compaixão deles(as) toca intimamente. Estas coisas seriam consideradas com grande afeto, se ao menos fossem ouvidas: mas quando esta calamidade terrível atinge nossos olhos, e ninguém ocorre aos cadáveres das pessoas mortas que devem ser sepultadas. Todos os becos e todas as ruas e de algum modo a cidade inteira essa morte atroz terá poluído. Estes males que também devem ser considerados, mães de família sequestradas e (portanto,) cativas, grávidas cortadas, enquanto as lactantes, tendo seus pequenos arrancados das mãos e lançados semivivos na rua, não puderam nem reter seus filhos vivos, nem tiveram permissão para enterrá-los mortos. Há um grande tormento e dor numa e noutra: aqui sofre sua criancinha lançada viva aos cães e às aves; lá, ela teme ofender o senhor bárbaro, a dor e o temor são aliados dos

Paulo Duarte Silva
**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
 A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



		<p>feminis hoc impia barbarica potentia exegit, ut ea, quae se sciebat multorum mancipiorum fuisse dominam, barbarorum se subito sine uno pretio lugeret ancillam. Impletum est illud, quod dictum est per prophetam Daud : Vendidisti populum tuum sine pretio, et non fuit multitudo in iubilacionibus eorum. Dura ab eis seruitia sine ulla misericordia humanitatis a barbaris exiguntur. Strepitus clamoris huius cotidie in auribus nostris ab eis qui coniuges, parentes, illo impetu perdiderunt exurgit. Dum talia conspiciamus, atque talia uidemus, numquid ferreae sunt carnes hominum, etiamsi sensus ferreus in aliquibus inuenitur ? Quis ista audiens uidensque non doleat, atque in eis et qui perpassi sunt se potius quam illos plangat ? “Quis dabit capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum, et plorabo die ac nocte uulneratos filios plebis meae” (...) ? Deficiunt flendo oculi eorum, qui considerant non solum mortes corporum, uerum etiam animarum.</p>	<p>torturadores de coração. Sobre os ombros também são colocadas coisas pesadas e inusitadas: por um lado, a alma está cansada por tantos tormentos; por outro, o corpo está fatigado pelo grande peso (peso pesado). E especialmente esse poder bárbaro ímpio exigiu de tais mulheres, de que aquela que se sabia ter sido senhora de muitos escravos, se lamentou subitamente ter se tornado escrava barata dos bárbaros. Cumpru-se aquilo que foi dito pelo profeta Davi: Vocês venderam seu povo barato/por um preço vil, e não foram em muito nos júbilos deles. Duras servidões são exigidas delas pelos bárbaros sem qualquer misericórdia da humanidade. Vem aos nossos ouvidos o barulho deste grito daqueles que perderam cônjuges, parentes, com aquele ataque. Enquanto tomamos conhecimento e vemos tais coisas, será mesmo que as carnes dos homens não são feitas de ferro, embora se encontre em alguns uma sensação férrea? Quem não sofre ouvindo e vendo estas coisas, e não se lamenta mais por si do que por aqueles que (as) suportaram? Aquele que me der água a minha cabeça, e aos meus olhos uma fonte de lágrimas, e então chorarei dia e noite os filhos feridos do meu povo? Chorando, ficam feridos os olhos daqueles que consideraram não somente a morte dos corpos, mas também das almas.</p>
6.2-4	2	<p>Multos enim consideramus [cognovimus] in ista uastatione sine sacramento baptismi ex ista uita fuisse ereptos, atque inter uasa irae inxpiatas animas fuisse relictas. Quis luctus idoneior, quis planctus certior inueniri potest, quando sic ira exarsit omnipotentis, ut repelleret tabernaculum suum in quo habitauit in hominibus, et ille, qui unico filio non pepercit, sed pro nobis tradidit eum, nec pretium tanti sanguinis attenderet; Quando intus in corde nostro, templo [scilicet] quia dignatus est[,] suo {,} ita omnia uiolata esse perspexit, ut etiam ipsa sanctificata, in quibus fidelium sacramenta celebrabantur, hostibus tradere non dubitauerit ; nullae ecclesiae, nulli clerico, nullae sacratae uirgini, nullae parcere ciuitati ?</p>	<p>Pois consideramos [reconhecemos] que muitos tenham sido arrancados desta vida nesta devastação sem o sacramento do batismo, e que (su)as almas tenham sido deixadas inxpiadas entre os vasos da ira. Que luto é mais idôneo, que choro mais certo pode ser encontrado, irrompeu tanto a ira do onipotente que ele arrancou seu tabernáculo no qual habitava entre os homens, e ele que não poupou seu único filho, mas o entregou por nós, não se importando com o preço de tamanho sangue. Quando ele examinou dentro de nosso coração, [certamente] seu templo porque foi dignado desse modo, tudo estava violado, de tal que as próprias coisas santificadas, com as quais se celebravam os sacramentos dos fiéis, não hesitou entregar às hostes e em poupar nenhuma igreja, nenhum clérigo, nenhuma virgem consagrada, nenhuma cidade?</p>

Paulo Duarte Silva

POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)



Paulo Duarte Silva

Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Juntamente com as professoras Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva e Leila Rodrigues da Silva e o Professor Paulo Pachá, é Coordenador do Programa de Estudos Medievais. Além disso, é participante dos seguintes Grupos de Pesquisa registrados no CNPq: "Dominium: Estudos sobre Sociedades Senhoriais" (UFS); "REIA - Rede de Estudos Ibéricos e Íbero-Americanos" (UFG); "LEOM - Laboratório de Estudos de Outros Medievos" (UFPE) e "Repertorium" (UFES).

Paulo Duarte Silva

**POR SEUS MAUS COSTUMES E CLAMORES O MUNDO FOI PERTURBADO”: SERMÕES SOBRE
A AMEAÇA BÁRBARA EM CARTAGO E EM ARLES (437-512)**



**ENTRE O MAPA E O RITO: O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A
TRADUÇÃO SIMBÓLICA DO MUNDO**

**ENTRE EL MAPA Y EL RITO: EL ITINERARIO DE BENJAMÍN DE TUDELA Y
LA TRADUCCIÓN SIMBÓLICA DEL MUNDO**

**BETWEEN THE MAP AND THE RITE: BENJAMIN OF TUDELA'S ITINERARY
AND THE SYMBOLIC TRANSLATION OF THE WORLD**

Taís Pereira

Universidade Federal de Santa Catarina

taishannypereira@gmail.com

Resumo

Este artigo propõe uma análise historiográfica do Itinerário de Benjamin de Tudela, escrito no século XII, à luz das teorias contemporâneas sobre memória, tradição e imaginário histórico. A partir de uma leitura crítica e interdisciplinar, o texto é compreendido não apenas como relato de viagem, mas como artefato simbólico de reinscrição identitária e de resistência cultural judaica em contexto diaspórico. Argumenta-se que o Itinerário opera segundo uma lógica narrativa marcada pela temporalidade litúrgica e pela justaposição paratática, que resiste à linearidade histórica moderna. O artigo integra também os aportes da História Global de modo a evidenciar como o texto antecipa práticas de circulação e construção de sentido transregionais. A noção de regime de historicidade, tal como desenvolvida por Hartog, é mobilizada para compreender a forma como passado, presente e futuro se articulam na obra de Benjamin, numa temporalidade estruturada pela repetição ritual e pela expectativa messiânica. De igual modo, o imaginário coletivo é abordado como matriz produtiva de significações, sustentando a continuidade cultural em meio à ausência de centralidade territorial.

Palavras-chave: Benjamin de Tudela; Memória e tradição; Imaginário histórico; História Global; Regimes de historicidade.

Resumen

Este artículo propone un análisis historiográfico del *Itinerario de Benjamín de Tudela*, escrito en el siglo XII, a la luz de las teorías contemporáneas sobre la memoria, la tradición y el imaginario histórico. A partir de una lectura crítica e interdisciplinaria, el texto se comprende no solo como relato de viaje, sino como artefacto simbólico de reinscripción identitaria y de resistencia cultural judía en contexto diaspórico. Se argumenta que el *Itinerario* opera según

Taís Pereira

**ENTRE O MAPA E O RITO: O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A TRADUÇÃO
SIMBÓLICA DO MUNDO**



una lógica narrativa marcada por la temporalidad litúrgica y la yuxtaposición paratáctica, que resiste a la linealidad histórica moderna. El artículo integra también los aportes de la Historia Global con el fin de evidenciar cómo el texto anticipa prácticas de circulación y construcción de sentido transregionales. La noción de régimen de historicidad, tal como fue desarrollada por Hartog, se moviliza para comprender la forma en que pasado, presente y futuro se articulan en la obra de Benjamín, en una temporalidad estructurada por la repetición ritual y la expectativa mesiánica. Asimismo, el imaginario colectivo se aborda como matriz productiva de significaciones, que sostiene la continuidad cultural en medio de la ausencia de centralidad territorial.

Palabras clave: Benjamín de Tudela; Memoria y tradición; Imaginario histórico; Historia Global; Regímenes de historicidad.

Abstract

This article proposes a historiographical analysis of The Itinerary of Benjamin of Tudela, written in the twelfth century, in light of contemporary theories of memory, tradition, and the historical imaginary. Through a critical and interdisciplinary reading, the text is understood not merely as a travel account but as a symbolic artifact of identity reinscription and Jewish cultural resistance in a diasporic context. It is argued that the Itinerary operates according to a narrative logic marked by liturgical temporality and paratactic juxtaposition, which resists modern historical linearity. The article also incorporates contributions from Global History in order to demonstrate how the text anticipates transregional practices of circulation and meaning-making. The notion of a regime of historicity, as developed by Hartog, is employed to understand how past, present, and future are articulated in Benjamin's work, within a temporality structured by ritual repetition and messianic expectation. Likewise, the collective imaginary is approached as a productive matrix of meanings, sustaining cultural continuity amid the absence of territorial centrality.

Keywords: Benjamin of Tudela; Memory and tradition; Historical imaginary; Global History; Regimes of historicity.



Introdução

As narrativas judaicas medievais constituem uma chave interpretativa fundamental para a compreensão dos dispositivos simbólicos que moldaram o imaginário ocidental e das estratégias de resistência cultural em contextos de deslocamento. O Itinerário de Benjamin de Tudela, escrito entre 1160 e 1173, emerge nesse cenário como mais do que uma descrição factual de geografias e comunidades judaicas: trata-se de uma cartografia ritual e mnemônica da experiência diaspórica, na qual memória, tradição e imaginário articulam-se como formas de reinscrição identitária frente à fragmentação territorial e ao trauma da dispersão. A análise da obra nos revela o Itinerário como um texto liminar — situado entre a história e o rito, entre o espaço físico percorrido e o espaço simbólico construído. A organização não linear e a estrutura fragmentária da obra denunciam uma temporalidade outra, vinculada ao que Gabrielle Spiegel denomina "reencenação ritual do passado", e não à cronologia moderna do progresso linear.

Muito além da curiosidade geográfica ou do desejo de catalogação, o que se expressa no texto é um esforço deliberado de reconstrução da memória coletiva, articulado por uma linguagem ritualizada que combina observação, rememoração e esperança messiânica. O texto mobiliza o que François Hartog definiu como um regime de historicidade tradicional, no qual o passado exerce primazia normativa e o futuro é concebido como promessa escatológica, e não como projeto secular. A geografia, nesse contexto, não é apenas um dado empírico — é, sobretudo, uma topologia do pertencimento, na qual cada lugar carrega um valor de significação ritual, histórico e escatológico.

No entanto, para além da abordagem interna ao texto e à tradição historiográfica judaica, faz-se necessário compreender o Itinerário também sob a luz dos deslocamentos epistemológicos recentes no campo da historiografia, especialmente os trazidos pela História Global. Autores como François Hartog, Sebastian Conrad e Marcelo Cândido da Silva propõem repensar as formas de inscrição temporal e espacial da história, convocando-nos a ultrapassar os limites do modelo nacionalista e a considerar múltiplas escalas e regimes de historicidade. Nesse sentido, Benjamin de Tudela torna-se figura exemplar não apenas de uma memória coletiva judaica, mas de uma experiência histórica conectada, que desafia os enquadramentos convencionais e aponta para práticas de circulação, tradução e ressignificação cultural em escala intercontinental.

Assim, o presente artigo parte da hipótese de que o Itinerário de Benjamin de Tudela deve ser lido como um artefato de memória litúrgica, inserido em um regime de historicidade que privilegia a repetição e a rememoração como formas de presença do passado. A análise conjuga três eixos principais — memória, tradição e imaginário — compreendidos como operadores históricos e culturais de produção de sentido em contextos de dispersão. A memória é aqui pensada como sistema ativo de seleção e reorganização do passado, segundo Patrick Geary; a tradição, como prática performativa de reinscrição simbólica, nos termos de Spiegel e Martins; o imaginário, como campo estruturante de imagens e símbolos que organizam a inteligibilidade da experiência histórica.

Taís Pereira

ENTRE O MAPA E O RITO: O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A TRADUÇÃO
SIMBÓLICA DO MUNDO



Do ponto de vista metodológico, este estudo adota uma abordagem histórico-hermenêutica, centrada na análise interna da fonte e na relação entre forma narrativa e produção de sentido histórico. A interpretação do *Itinerário* busca compreender não apenas o que é dito, mas como e por que é dito, articulando escolhas textuais e discursivas com regimes de temporalidade e de memória ativados pelo autor. Seguem-se, nesse sentido, as orientações de Estevão de Rezende Martins para a crítica das fontes, especialmente os critérios de realismo mitigado, plausibilidade narrativa e reconstrução crítica, entendidos como mecanismos para interrogar o texto medieval para além da dimensão factual.

A análise é conduzida em três eixos complementares - memória, tradição e imaginário - tratados não como categorias abstratas, mas como operadores culturais de produção de sentido. Para tanto, o estudo articula a leitura da fonte com aportes teóricos de Gabrielle Spiegel, Patrick Geary, Paul Ricoeur, François Hartog, entre outros, considerando suas contribuições para o entendimento de temporalidades não modernas, práticas mnemônicas e mediações simbólicas. A metodologia, portanto, combina análise textual, interpretação conceitual e comparação interdisciplinar de matrizes culturais. Por fim, o procedimento de leitura busca identificar os pontos da narrativa em que o relato de viagem opera como gesto ritual e como reinscrição identitária, aproximando-se da perspectiva de Martins segundo a qual o documento histórico não apenas representa, mas produz sentidos para o passado. Nessa direção, o *Itinerário* é tratado como fonte não apenas descritiva, mas performativa, um artefato que constrói memória enquanto narra o mundo.

O contexto histórico e intelectual do século XII

A obra de Benjamin de Tudela não pode ser compreendida sem referência ao quadro de intensas transformações culturais e econômicas que caracterizou o século XII. Esse período, descrito por Charles Haskins como o “Renascimento do Século XII”, foi marcado pela rearticulação das rotas mediterrâneas, pela expansão do comércio e pelo florescimento de centros urbanos e intelectuais na Península Ibérica, na Provença e no Oriente. É nesse ambiente de mobilidade e tradução que se insere o itinerário de Benjamin: um tempo em que os saberes circulavam entre Toledo, Alexandria, Constantinopla e Bagdá, e em que judeus, cristãos e muçulmanos compartilhavam não apenas o espaço físico, mas também uma gramática comum de peregrinação, hospitalidade e escrita.

A Península Ibérica, em particular, representava um laboratório singular de convivência e tensão entre culturas. As comunidades judaicas de Sefarad - como Tudela, Toledo, Lucena e Córdoba - foram, durante séculos, centros de ensino e de exegese bíblica, mas também de filosofia e ciência, graças ao contato com a tradição greco-arábica. Nesse ambiente floresceram figuras como Maimônides e Judah Halevi, cujas obras, assim como a de Benjamin, expressam a dupla condição de enraizamento e errância. A escrita judaica do período, marcada pela tensão entre o exílio e a promessa messiânica, converte-se em um espaço de mediação entre tempos e mundos.



Do ponto de vista político, o itinerário de Benjamin também reflete o entrelaçamento de impérios e poderes locais - bizantinos, almôadas, cruzados -que configuravam uma geopolítica fragmentada e interdependente. O viajante atravessa territórios sob distintas soberanias e credos, descrevendo não apenas as comunidades judaicas, mas também os espaços de convivência entre religiões. Esse olhar transconfessional antecipa a sensibilidade comparativa que a historiografia global contemporânea busca resgatar.

Intelectualmente, o século XII foi um momento de expansão da escrita histórica e da valorização da experiência do viajante como fonte de autoridade. A figura do viajante-historiador, que observa e narra, surge como mediador entre mundos e tempos. Nesse sentido, o Itinerário participa de uma ampla tradição de textos de viagem e de relatos de deslocamento, das peregrinações cristãs às descrições muçulmanas do Rihla, mas ressignifica esse gênero ao inserir nele uma dimensão litúrgica e mnemônica. A viagem de Benjamin é, ao mesmo tempo, percurso geográfico e rito de memória: o deslocamento físico espelha uma travessia espiritual e coletiva.

Compreender esse contexto permite reconhecer o Itinerário de Benjamin de Tudela como produto e testemunho de uma cultura da mobilidade, em que o trânsito de homens e ideias se torna fundamento da própria construção histórica. A obra, portanto, situa-se no cruzamento entre o testemunho empírico e a especulação teológica, entre o comércio e o exílio, entre o mapa e o rito - dimensões que fazem de Benjamin de Tudela não apenas um viajante medieval, mas um intérprete precoce da história conectada e plural que hoje buscamos reconstituir.

Memória litúrgica e narrativa histórica no Itinerário de Benjamin de Tudela

O Itinerário de Benjamin de Tudela, composto entre 1160 e 1173, é mais do que um relato de viagem ou inventário de comunidades judaicas espalhadas pela bacia mediterrânea e pelo Oriente. Ele pode ser lido como uma prática de reinscrição simbólica do exílio, em que o movimento espacial adquire estatuto de rito e a descrição do espaço converte-se em exercício de rememoração sagrada, como escreve Benjamin ao referir-se a Jerusalém: “a porção inferior do muro da Torre de David, com a extensão de cerca de dez cúbitos, é parte da antiga fundação estabelecida por nossos ancestrais [...] Em frente a esse lugar encontra-se o muro ocidental, que é um dos muros do Santo dos Santos. Este é chamado ‘a Porta da Mercê’, e para ali vêm todos os judeus afim de orar diante do muro do pátio do Templo” (Benjamin de Tudela, p. 74-45). Nesse sentido, a obra se insere no que Gabrielle M. Spiegel define como estrutura narrativa vinculada ao “tempo litúrgico”, em que a experiência histórica é absorvida por uma temporalidade circular, sacramental, capaz de atualizar o passado sagrado no presente do narrador.

Spiegel argumenta que, na tradição judaica medieval, os textos históricos não operam com a lógica moderna da cronologia progressiva, mas sim com uma temporalidade densa e



acumulativa, marcada pela recitação de eventos fundadores e pelo retorno ritual ao tempo da Escritura. Assim, quando Benjamin visita Jerusalém, a cidade não é descrita apenas como um lugar físico devastado, mas como um locus mnemônico, impregnado pela presença ausente do Templo, uma “ruína ativa” que ancora a esperança messiânica. Cada cidade, cada comunidade mencionada, transforma-se em fragmento de um corpo disperso — o corpo de Israel — reconstituído pela escrita. Essa estrutura narrativa faz do texto um espaço de confluência entre história, memória e rito. Michel de Certeau, ao analisar o estatuto da escrita histórica, observa que “toda narração é já um gesto ritual, um modo de tornar presente o ausente” (*A escrita da história*, 1975). Em Benjamin, esse gesto assume caráter litúrgico: ao enumerar nomes, quantificar judeus, descrever sinagogas e sepulturas, ele realiza uma “contagem sagrada”, uma espécie de inventário espiritual da dispersão. A lista, aparentemente neutra, converte-se em forma de oração. A introdução do Itinerário registra que: “em cada lugar que entrou, fez um registro de tudo que viu, ou que lhe foi contado por pessoas de digna confiança – coisas que nunca se ouviu falar anteriormente na terra de Sefarad (Epanha). Ele também menciona alguns dos sábios e homens ilustres residentes em cada lugar. (Benjamin de Tudela, p. 37). O texto não apenas documenta o mundo, mas o reorganiza simbolicamente, criando uma continuidade entre o exilado e seus ancestrais.

A escolha de Benjamin por uma organização paratática, tal como observa Spiegel, dispensa articulações causais ou progressões teleológicas: o relato se faz por justaposições, em que o significado emerge menos da linearidade do enredo e mais da constelação de sentidos acumulados. Essa estrutura favorece o que Spiegel e Koselleck denominam de “simultaneidade do não simultâneo”, possibilitando que o presente da diáspora reverbere como nova encarnação de exílios passados — o egípcio, o babilônico, o romano. A narrativa se torna, assim, um gesto de atualização simbólica e teológica da experiência coletiva, em que o tempo sagrado se impõe sobre o tempo histórico. Essa forma de escrita aproxima o *Itinerário* daquilo que Paul Ricoeur denominou “tempo narrado”, em oposição ao tempo cronológico. Para Ricoeur (*Tempo e narrativa*, 1983), a narrativa é o lugar onde o tempo humano se torna inteligível, e o ato de contar cria uma ponte entre o vivido e o lembrado. Em Benjamin, o tempo narrado é também tempo ritual: cada fragmento de memória é reinscrito como se fosse novo, e o passado torna-se continuamente presente por meio da leitura.

A perspectiva de Patrick Geary sobre a memória como instrumento de reconstrução identitária também é fecunda para entender a lógica do Itinerário. Para Geary, a memória social não é um repositório passivo, mas um sistema seletivo, orientado pelas demandas do presente e pelo desejo de permanência. Nesse quadro, Benjamin atua como agente de preservação e reorganização de uma identidade dispersa, atribuindo inteligibilidade às comunidades visitadas não por seu papel na história universal, mas por seu vínculo com um passado fundador, um tempo mítico que ressurgue na escrita. Em outras palavras, sua obra tensiona os limites entre documento e monumento, entre crônica e midrash. O *Itinerário*, sob essa perspectiva, é mais do que testemunho — é ato de seleção e reordenação simbólica. Benjamin organiza o espaço segundo uma lógica espiritual: não busca coerência geográfica, mas coesão identitária. O mapa é substituído pela memória. Em termos metodológicos, isso confirma a tese de Estevão de Rezende Martins de que o documento histórico não deve ser tomado como reflexo do real, mas como forma de produção de sentido. Ao mobilizar o “realismo mitigado” e a “plausibilidade



narrativa” como critérios de leitura, Martins sugere que o historiador deve compreender o texto medieval como construção de inteligibilidade, não como registro factual.

Essa tensão entre passado litúrgico e experiência vivida é central também na leitura de Frances A. Yates sobre as práticas mnemônicas da Idade Média. Embora Yates se concentre na tradição cristã e escolástica, sua análise sobre a arte da memória e a formação de loci internos — estruturados por imagens vívidas e emocionais — oferece uma chave interpretativa para compreender as formas como o judaísmo diaspórico construiu seus próprios “teatros de memória”, mesmo sem os monumentos materiais do mundo cristão. No caso judaico, como destaca Yates e complementa Andreas Huyssen, a ausência de templos ou ícones não implica ausência de memória, mas exige a criação de estruturas mnemônicas textuais e litúrgicas que sustentem a coesão cultural.

A partir das categorias metodológicas de Estevão de Rezende Martins, o texto de Benjamin pode ser compreendido como uma fonte que condensa ao mesmo tempo “[...] a distância entre o vivido e o narrado, entre o autor e seu mundo, entre a construção textual e a expectativa de verdade” (Martins, 2015, p. 14). Em sua crítica da fonte, o autor propõe que a análise histórica deve trabalhar com a tensão entre o realismo mitigado e a plausibilidade narrativa, tratando os relatos não como simples repositórios de fatos, mas como “formas de construir, partilhar e disputar sentidos do passado no presente” (p. 16). O Itinerário não apenas comunica o que o autor viu — ele performa uma tradição, reconstrói genealogias e reinscreve o mundo disperso dos judeus em uma gramática de continuidade.

A obra pode, assim, ser interpretada como parte de uma historiografia não estatal, não eurocentrada, e profundamente conectada ao que Sebastian Conrad descreve como uma “historicidade conectada”, na qual diferentes regimes de tempo e de sentido convivem simultaneamente. Para Conrad, “o ponto de partida da história global é a rejeição de modelos lineares e teleológicos da modernidade” (Conrad, 2017, p. 81), permitindo pensar formas alternativas de organização do tempo histórico — como a de Benjamin —, que escapam aos critérios ocidentais de evidência, cronologia e progresso. A escrita do Itinerário funciona, assim, como gesto de tradução cultural e resgate de uma memória coletiva transregional, não subordinada ao eixo europeu.

Sob essa ótica, o texto de Benjamin atua como ritual escrito: cada parada, cada número de judeus contados, cada sinagoga mencionada, cada mártir recordado, torna-se uma espécie de candelabro aceso no mapa da dispersão. Tal operação confere à obra um duplo estatuto: por um lado, de registro factual — ainda que parcial e moldado por subjetividades —; por outro, de gesto performativo, em que o ato de narrar é já, em si, uma forma de lembrar e resistir. Como aponta Martins, “a história não pode ser confundida com o passado, nem o texto histórico com a cópia do real; mas ambos guardam, em suas formas, os vestígios do tempo vivido” (p. 9).

Esse entrelaçamento de memória, rito e narrativa permite que o Itinerário seja lido também como um artefato de historicidade não moderna. François Hartog, ao discutir os “regimes de historicidade”, propõe que diferentes culturas organizam o tempo de modos distintos — e que o presentismo contemporâneo contrasta radicalmente com o regime litúrgico ou exemplar que marcou sociedades anteriores à modernidade. Como observa o autor, “a história é uma maneira



de ordenar o tempo” (Hartog, 2014, p. 16), e no caso de Benjamin, o tempo histórico se dobra sobre o tempo sagrado, produzindo uma forma de atualização perpétua da memória. O texto de Benjamin inscreve-se, portanto, num regime de historicidade que privilegia a repetição ritual e a rememoração como modos de presença do passado, alinhando-se ao que Hartog identificaria como um tempo de espelhos, em que o futuro não é horizonte de expectativa, mas reafirmação de um passado sagrado.

Dessa forma, o Itinerário se configura como uma peça historiográfica de valor excepcional: ao mesmo tempo em que nos fornece um panorama das comunidades judaicas medievais, ele revela uma lógica de construção do tempo e do sentido alheia à historiografia moderna. Benjamin escreve como quem reza: cada nome é uma invocação, cada deslocamento é um gesto de reconstrução simbólica de um mundo em ruínas. O historiador, aqui, não apenas observa; ele participa de uma tradição, reativa imagens fundadoras, reencena o passado e assim edifica a memória coletiva como forma de sobrevivência. O gesto final do viajante, portanto, não é apenas o de quem observa o mundo, mas o de quem o recria simbolicamente. O *Itinerário* não se encerra em uma chegada; ele permanece em movimento, como o próprio povo que busca representar. A escrita é sua morada móvel, seu templo portátil. Tal interpretação segue os critérios de plausibilidade narrativa e realismo mitigado, nos termos de Estevão de Rezende Martins, privilegiando a análise do sentido histórico mobilizado pela forma textual. Ler Benjamin de Tudela, nesse sentido, é acompanhar uma peregrinação intelectual que transforma o ato de narrar em liturgia e o deslocamento em conhecimento histórico.

Práticas mnemônicas judaicas e cristãs na Idade Média

A constituição da memória na Idade Média é inseparável dos regimes de temporalidade e das estruturas simbólicas que organizam o imaginário coletivo. Tanto no universo cristão quanto no judaico, a memória desempenha um papel fundamental na construção identitária, sendo mobilizada por práticas textuais, rituais e performativas que visam a produzir continuidade e sentido frente à instabilidade histórica. No entanto, apesar de compartilharem certos dispositivos mnemônicos, como o uso de genealogias, exempla e narrativas sagradas, as duas tradições se diferenciam radicalmente quanto à sua relação com o tempo, com os espaços de rememoração e com os dispositivos materiais que sustentam suas memórias coletivas.

No Ocidente cristão, conforme mostra Frances A. Yates em seu clássico estudo sobre a arte da memória, os sistemas mnemônicos foram profundamente influenciados pela tradição retórica greco-romana, reelaborada no interior da escolástica medieval. A fixação da memória baseava-se em estruturas arquitetônicas mentais (os loci) e em imagens vivas que, organizadas em ordem lógica e visual, permitiam a recuperação de conteúdos discursivos. Tais práticas não apenas influenciaram os métodos pedagógicos e teológicos, mas também contribuíram para a monumentalização da memória através de catedrais, vitrais, relicários e hagiografias, consolidando uma cultura visual e espacial da lembrança.



No judaísmo diaspórico, por outro lado, a relação com a memória seguiu caminhos distintos, em parte devido à condição de exílio, à ausência de um centro sagrado reconstruído após a destruição do Segundo Templo e à interdição das imagens no culto. Em vez de monumentos materiais, prevaleceu o uso intensivo da tradição oral e textual como meio de transmissão da memória. A Torá, o Talmude e os comentários rabínicos funcionaram como arquivos vivos, continuamente reinterpretados e ritualizados por meio da leitura litúrgica e das práticas cotidianas. Como destaca Gabrielle Spiegel, trata-se de uma memória que se realiza na palavra e no gesto, e não na pedra; uma memória performativa, corporificada na repetição ritual e na reencenação simbólica de eventos fundadores, como o Êxodo ou a destruição de Jerusalém.

Essa distinção entre a “memória monumental” cristã e a “memória textual” judaica é essencial para compreender os diferentes regimes de historicidade que ambas as culturas desenvolveram. Enquanto o cristianismo medieval operava sob um horizonte escatológico que orientava a história em direção à parusia e ao juízo final, o judaísmo mantinha um regime de espera messiânica suspensa, em que a redenção era desejada, mas não datável. Como argumenta François Hartog, esses diferentes “regimes de historicidade” moldam não apenas as práticas historiográficas, mas também as formas de inscrever e reinscrever o passado no presente. O tempo cristão é linear, redentivo; o tempo judaico, cíclico, ritual, marcado pela repetição e pela ausência do Templo como vazio simbólico a ser preenchido pela memória.

Essa diferença se expressa também nos espaços mnemônicos. Enquanto os cristãos puderam instituir uma geografia sagrada marcada por peregrinações, sepulcros e relíquias, os judeus diaspóricos investiram na constituição de comunidades-texto, em que a coesão era garantida pela fidelidade ao estudo e à lei. Em sua passagem por Bagdá, Benjamin escreve que: “há cerca de quarenta mil judeus e eles vivem em segurança, prosperidade e honra sob o grande califa; e entre eles há grandes sábios, os chefes das academias empenhados no estudo da lei. Nessa cidade existem dez academias” (Benjamin de Tudela, p.97). Andreas Huyssen observa que a memória moderna, ao romper com as tradições orgânicas do passado, passou a buscar nos monumentos uma compensação pela fragilidade da experiência. No entanto, ele também alerta para os riscos da sobrecarga memorialística, que transforma a lembrança em culto à ausência. O judaísmo medieval parece antecipar essa tensão ao articular uma forma de lembrar que é ao mesmo tempo resistência e expectativa, ausência e promessa.

A comparação entre as práticas cristãs e judaicas de memória revela não apenas contrastes religiosos, mas diferentes concepções de espaço e tempo. Enquanto o cristianismo medieval constrói uma geografia sagrada marcada pela presença — túmulos, relíquias, peregrinações —, o judaísmo elabora uma topologia da ausência, na qual o centro está em todo lugar e em lugar nenhum. Essa dinâmica pode ser pensada à luz da noção de *não-lugar* proposta por Marc Augé: espaços de trânsito e deslocamento que, embora destituídos de monumentalidade, são carregados de sentido simbólico. A sinagoga da diáspora, o cemitério, o livro e a própria estrada tornam-se, para Benjamin, “não-lugares da memória” — pontos móveis de reconexão entre um passado sagrado e um presente disperso. Michel de Certeau oferece uma leitura particularmente fértil para compreender essa lógica. Para ele, o caminhar é uma forma de escrever no espaço, e cada deslocamento cria uma narrativa territorial. Benjamin de Tudela, ao registrar suas rotas, transforma o ato de viajar em escrita e o percurso em texto. O mapa que emerge de seu relato



é, assim, uma coreografia mnemônica: os passos do viajante são frases de uma oração que se inscreve sobre o mundo.

Neste ponto, a abordagem metodológica de Estevão de Rezende Martins oferece ferramentas cruciais para compreender o estatuto dessas práticas mnemônicas. Ao propor que a história deve ser pensada como “conhecimento dialógico” (Martins, 2015, p. 5), ele rompe com uma concepção documentalista da fonte, chamando atenção para o fato de que os registros históricos não apenas informam, mas também produzem sentidos e expectativas. Isso é particularmente evidente nas práticas judaicas de memória, onde a repetição ritual e a leitura textual não são meras recordações do passado, mas “formas de reconstrução e transmissão de sentidos em contextos mutantes” (p. 16). A memória, aqui, não é passiva — é constitutiva do presente e antecipadora do futuro.

Nesse contexto, o Itinerário de Benjamin de Tudela não apenas representa comunidades judaicas espalhadas no espaço; ele também reinscreve um corpo simbólico fragmentado e reafirma um pertencimento transnacional sustentado pelo texto. Como afirma Martins, “a narrativa histórica não apenas registra o que aconteceu, mas estrutura formas possíveis de compreender e agir sobre o mundo” (p. 10). O texto de Benjamin é, portanto, uma intervenção na tradição: ele confirma, articula e reativa uma rede simbólica cuja continuidade depende justamente da sua atualização narrativa. A ausência de monumentos materiais é compensada por uma textualidade ritualizada, em que cada nome, cada número, cada referência remete a um tempo cumulativo e denso de memória.

Benjamin de Tudela é, nesse sentido, exemplar. Sua escrita não apenas registra comunidades e territórios judaicos, mas os reinscreve num mapa simbólico que resiste à desintegração. Ao descrever sinagogas, escolas, túmulos de sábios e mártires, ele não apenas informa: ele performa a memória. Cada nome mencionado reativa uma genealogia; cada espaço visitado torna-se um elo na cadeia do pertencimento. Seu Itinerário é, assim, um texto de luto e de esperança, de rememoração e de reinscrição identitária. Diferente da monumentalidade cristã, sua obra aposta na portabilidade da memória: uma memória que cabe na mochila do viajante, que se move com o corpo e com a letra, e que se reconstrói a cada leitura e a cada novo exílio.

Do ponto de vista historiográfico, a análise das práticas mnemônicas judaicas e cristãs permite repensar o próprio conceito de fonte. Estevão de Rezende Martins propõe que o documento histórico deve ser compreendido como “forma de construção e disputa de sentidos sobre o passado”. Seguindo essa orientação, o *Itinerário* não é um repositório neutro de informações, mas uma intervenção simbólica em uma tradição viva. Benjamin atua como mediador entre o vivido e o lembrado, reordenando o passado segundo as exigências do presente. Essa dimensão ativa da memória aproxima o texto daquilo que Andreas Huyssen identifica como “política da lembrança”: um modo de resistir ao esquecimento e de afirmar identidades ameaçadas. No contexto da diáspora, a memória não é um luxo, mas uma necessidade ontológica. Essa leitura decorre da abordagem histórico-hermenêutica, em que o documento é compreendido como construção ativa de inteligibilidade, e não como espelho da realidade. Ela sustenta o pertencimento quando o território é perdido, e assegura a continuidade quando o tempo histórico se fragmenta. Ao mesmo tempo, a comparação com o cristianismo permite compreender como diferentes culturas medievais negociaram suas temporalidades. François



Hartog observa que o cristianismo opera sob um regime de historicidade escatológico, orientado pela expectativa da parusia e pelo sentido linear do tempo. Já o judaísmo se estrutura a partir de um regime litúrgico, em que o tempo se dobra sobre si mesmo e o futuro é promessa, não projeto. O primeiro projeta o fim dos tempos; o segundo celebra o eterno retorno da Aliança.

Essa diferença não impede, contudo, a existência de zonas de contato e hibridização. Benjamin de Tudela testemunha essa convivência de regimes de memória: atravessa espaços cristãos, islâmicos e judaicos, observa seus modos de culto, seus monumentos e seus livros. Sua escrita, nesse sentido, é também um exercício comparativo. Ao registrar o mundo, ele traduz e interpreta as formas diversas de lembrar e de dar sentido ao tempo. A leitura do *Itinerário* sob essa perspectiva global permite reconhecer que a memória medieval não era estática nem isolada. Circulava com os homens, os objetos e os textos. Como observa Sebastian Conrad, uma História Global deve “investigar as formas de conexão e tradução que estruturam o passado” (Conrad, 2017, p. 86). Benjamin de Tudela antecipa essa sensibilidade ao tecer uma rede simbólica que liga Bagdá a Alexandria, Roma a Jerusalém, Córdoba a Damasco. Sua narrativa é, antes de tudo, uma cartografia das memórias conectadas.

Por isso, o *Itinerário* pode ser entendido como uma resposta à fragilidade do tempo histórico e à dispersão espacial. Entre a monumentalidade cristã e a textualidade judaica, ele constrói um terceiro caminho: uma memória portátil, movediça, inscrita na linguagem e sustentada pela fé na permanência. Ao descrever sinagogas, túmulos e escolas, Benjamin não apenas informa; ele reinscreve. Seu texto é, como diria Ricoeur, um “ato de refiguração” — a transformação do vivido em narrado, do fragmento em totalidade simbólica. Assim, as práticas mnemônicas judaicas e cristãs na Idade Média, quando vistas em diálogo, não apenas revelam diferentes formas de lembrar, mas também distintas epistemologias da história. Ambas se organizam em torno da mediação entre ausência e presença, mas o fazem por caminhos opostos: o cristianismo monumentaliza, o judaísmo ritualiza. Benjamin de Tudela, ao circular entre essas tradições, as faz conversar e, ao fazê-lo, inaugura uma forma de historiografia que é, ao mesmo tempo, devocional e global.

Imaginário e construção de sentido no texto de Benjamin de Tudela

A obra de Benjamin de Tudela, lida sob o prisma das práticas mnemônicas e da organização simbólica do tempo, revela também uma dimensão fundamental: a do imaginário como operador central na construção de sentido. O *Itinerário* não se limita a descrever o mundo conhecido ou a testemunhar a presença judaica em diferentes regiões; ele fabrica um espaço simbólico em que o passado, o presente e o messiânico se entrelaçam. A geografia, nesse contexto, não é apenas um dado empírico — é, sobretudo, uma topologia do pertencimento, na qual cada lugar carrega não apenas uma função social, mas um valor de significação ritual, histórico e escatológico.



O conceito de imaginário histórico, tal como mobilizado por Paul Ricoeur e aprofundado por autores como Jacques Le Goff, permite compreender essa camada profunda do texto como um campo estruturado de imagens, símbolos e expectativas que moldam o modo como os sujeitos interpretam a realidade e nela se situam. O imaginário judaico medieval, forjado na experiência da diáspora, organiza-se em torno de polos como Jerusalém, o Templo, o Êxodo e a promessa de redenção. Ao descrever Hebron, o viajante afirma: “ali se acha a grande Igreja denominada santo Abram, e este era um sítio judaico de culto religioso no tempo do domínio maometano, mas os gentios erigiram seis tumas. Chamadas de Abraão e Sara, Isaac e Rebeca, Jacob e Lea, respectivamente” (Benjamin de Tudela, p.80-81). Benjamin mobiliza esse repertório de maneira sofisticada, inscrevendo sua trajetória num plano que transcende o deslocamento físico: seu caminho é também uma travessia mitopoética, um retorno simbólico às origens e uma antecipação do fim.

Gabrielle Spiegel, ao tratar da performatividade da escrita medieval, sublinha que a produção historiográfica desse período está frequentemente enraizada em estruturas de sentido que excedem a lógica narrativa moderna. A linguagem histórica funciona, assim, como ritual textual que atualiza modelos exemplares. No caso do Itinerário, Benjamin não apenas rememora os lugares santos ou os grandes sábios do passado: ele os reinsere num presente que ainda os necessita. Jerusalém, mesmo devastada, continua sendo o centro do mundo simbólico; Babilônia, mesmo em ruínas, ainda ressoa como memória do exílio e da profecia.

Essa persistência de imagens e lugares como estruturas de sentido ativa uma forma específica de temporalidade — aquela que François Hartog define como regime de historicidade litúrgico ou tradicional. Diferente do tempo linear do progresso ou do presenteísmo contemporâneo, esse regime organiza-se em torno da repetição, da continuidade ritual e da fidelidade à tradição. O imaginário judaico de Benjamin de Tudela opera exatamente nesse registro: ele constrói um tempo em que os mortos estão vivos, os ausentes ainda falam e os lugares perdidos continuam ativos na consciência coletiva. É um tempo denso, carregado de ecos e de ausências que exigem reinscrição constante.

Ao inscrever essas imagens num texto, Benjamin não apenas comunica, mas performa sentidos. Como propõe Estevão de Rezende Martins, a narrativa histórica, sobretudo em contextos como o medieval, deve ser lida como construção ativa de inteligibilidade, e não como simples reflexo do real. Para o autor, “não se trata de descobrir o real escondido por trás das palavras, mas de compreender o modo pelo qual os discursos constroem sentidos que se pretendem verdadeiros” (Martins, 2015, p. 10). A operação historiográfica, assim, participa da constituição dos vínculos sociais, pois “não basta que algo seja vivido ou lembrado: é preciso que se torne compreensível e transmissível” (p. 16). O texto de Benjamin cumpre precisamente essa função: transforma experiências fragmentadas em um mapa inteligível de pertencimento e esperança.

Essa lógica do retorno simbólico, no entanto, não deve ser confundida com simples nostalgia ou com um apego conservador à tradição. Como aponta Andreas Huyssen, o imaginário não é apenas uma projeção do passado sobre o presente, mas também um campo de disputa por significações futuras. Em contextos de despossessão e deslocamento — como o vivido pelas comunidades judaicas na Idade Média —, o imaginário atua como reserva simbólica de resistência e reinvenção. Ao reativar figuras e espaços da tradição, Benjamin não está apenas



conservando uma memória: ele está oferecendo um horizonte de sentido, uma gramática possível para sobreviver à descontinuidade.

Esse gesto é ainda mais notável quando observamos a multiplicidade de escalas com que Benjamin articula seu relato. Ele atravessa espaços locais e impérios, descreve desde pequenas comunidades até grandes centros urbanos, conecta o cotidiano dos judeus às dinâmicas globais do comércio e da peregrinação. Como indicam Sebastian Conrad e Marcelo Cândido da Silva, pensar historicamente em escala global não significa apenas mapear interações entre culturas, mas também reconhecer as diferentes formas de inscrição do tempo e do sentido que coexistem e se entrelaçam. O Itinerário, nesse aspecto, antecipa uma história “global antes da globalização”, ao construir um mundo judaico conectado, transregional e simbolicamente integrado por uma tradição comum.

A potência do imaginário no texto de Benjamin de Tudela reside, portanto, em sua capacidade de articular memória, identidade e desejo de futuro. Ele narra o mundo como quem o reconstrói: cada nome, cada lugar e cada prática religiosa descrita carrega o peso de uma ausência e a promessa de uma permanência. Seu olhar é ao mesmo tempo testemunhal e fabulatório — ele vê e sonha, registra e reconfigura. Assim, a análise privilegia o papel do imaginário como operador epistemológico, em consonância com a proposta de Martins de compreender a fonte como instância produtora de sentidos históricos. É essa ambivalência que confere ao Itinerário sua densidade histórica e sua força simbólica: como texto, ele é menos uma janela para o passado do que uma arquitetura de sobrevivência — uma cartografia imaginária capaz de sustentar um povo em constante travessia.

Considerações finais

A leitura do *Itinerário de Benjamin de Tudela*, à luz das contribuições da teoria da história, dos estudos da memória e da História Global, revela uma obra de notável complexidade e potência interpretativa. O texto, que à primeira vista se apresenta como um simples relato de viagem, adquire espessura epistemológica quando reconhecido como artefato de memória ritualizada e como exercício de reinscrição identitária. Benjamin de Tudela, o viajante, é também um historiador de sua própria experiência, e seu itinerário converte-se em forma de pensar o tempo e a sobrevivência. Longe de se enquadrar nas categorias modernas de relato factual ou crônica empírica, o *Itinerário* manifesta uma concepção de história que se organiza pela rememoração, pela repetição e pela liturgia. A narrativa de Benjamin encarna o que François Hartog denominou “regime de historicidade tradicional” — um modo de articulação temporal em que o passado exerce primazia normativa e o futuro se apresenta como promessa escatológica. Essa estrutura do tempo, enraizada na experiência da diáspora e na expectativa messiânica, substitui o ideal moderno de progresso por uma temporalidade de permanência. A história, nesse modelo, não é fluxo, mas retorno; não é ruptura, mas fidelidade.

Esse modo de ordenar o tempo implica também uma forma singular de escrever a história. Gabrielle Spiegel e Estevão de Rezende Martins convergem ao apontar que, na escrita medieval, a narrativa não tem função apenas representativa, mas performativa. A palavra não



descreve o mundo — ela o reconstitui. Benjamin escreve como quem reza: suas listas, suas descrições e suas repetições constituem gestos de reinscrição simbólica, em que cada nome recuperado, cada cidade recordada, reativa uma genealogia e reinstaura o elo com o passado. A história torna-se, assim, um rito de continuidade. Nessa perspectiva, o *Itinerário* de Benjamin de Tudela se insere em uma tradição historiográfica que desafia as categorias modernas de objetividade e linearidade. A obra opera segundo o princípio do “realismo mitigado” (Martins, 2015), reconhecendo a tensão entre o vivido e o narrado, entre a memória e o documento, e fazendo da narrativa um instrumento de construção de sentido. O texto não pretende oferecer uma representação totalizante do mundo medieval, mas organizar um conjunto de fragmentos em torno de uma lógica simbólica: a da dispersão e da permanência.

A pertinência contemporânea dessa leitura se amplia quando aproximamos Benjamin de Tudela das discussões promovidas pela História Global. Como propõe Sebastian Conrad, pensar globalmente não significa apenas abarcar múltiplas escalas geográficas, mas compreender as formas pelas quais o tempo e o espaço se articulam em contextos interconectados. O *Itinerário* antecipa, com séculos de distância, essa sensibilidade: ao descrever as comunidades judaicas da Península Ibérica à Mesopotâmia, o viajante cria uma rede de vínculos simbólicos e culturais que transcende fronteiras políticas e religiosas. Seu olhar é diaspórico e cosmopolita — não pela abstração universalista, mas pela experiência concreta de viver entre mundos. Marcelo Cândido da Silva denomina essa perspectiva de “história global antes da globalização”, isto é, a consciência de uma conectividade que precede o capitalismo mundial e os sistemas coloniais modernos. Benjamin, como figura histórica, encarna esse limiar: ele viaja por rotas comerciais, mas também por rotas espirituais; observa os mercados e as sinagogas, os impérios e as ruínas; narra o mundo como espaço de interdependência e tradução. Sua escrita realiza, portanto, uma operação de síntese entre o testemunho e o imaginário, entre a empiria e o mito — operação que a História Global contemporânea busca recuperar, agora sob outra chave epistemológica.

Essa dimensão de mediação é particularmente relevante no debate atual sobre descolonização do conhecimento histórico. O *Itinerário* nos obriga a repensar os parâmetros eurocêntricos de temporalidade e de racionalidade. O tempo de Benjamin não é o tempo do progresso; sua racionalidade não é a do cálculo ou da empiria pura, mas a da esperança e da repetição. Nesse sentido, o texto antecipa, em sua própria forma, um gesto epistemológico que desafia a modernidade ocidental: ele propõe uma história sem Estado, sem império e sem centro — uma história escrita a partir da margem, do trânsito e da memória. Ao lado de autores como Ricoeur, Hartog, Huyssen e Rüsen, é possível compreender que o valor da obra de Benjamin de Tudela não reside apenas no conteúdo empírico que ela oferece sobre o século XII, mas na estrutura de pensamento histórico que ela manifesta. Sua narrativa nos recorda que a história não é monopólio da modernidade: há formas pré-modernas e não ocidentais de pensar o tempo, a identidade e a continuidade. A escrita judaica medieval, ao articular memória e rito, apresenta uma alternativa epistemológica à história linear — uma história que nasce do luto, da dispersão e da esperança.

O imaginário, nesse contexto, cumpre papel decisivo. Conforme Ricoeur, o imaginário não é fuga, mas mediação — o espaço onde o passado e o possível se encontram. Benjamin mobiliza o imaginário para reconstruir o mundo: ele sonha Jerusalém enquanto descreve Bagdá, e em



cada cidade vê uma centelha do Templo. Essa operação de transfiguração é, também, uma forma de resistência simbólica. Diante da ausência material, o imaginário torna-se abrigo. Do ponto de vista da teoria da história, o *Itinerário* oferece um exemplo notável de como o discurso histórico pode funcionar simultaneamente como conhecimento e como rito. Ele realiza, no século XII, aquilo que Jörn Rüsen descreve como o núcleo da consciência histórica: a capacidade de dar sentido ao tempo. Mas Benjamin o faz não por meio da análise causal ou da cronologia, e sim pela reiteração ritual e pela fé na continuidade. Sua escrita é memória que pensa — um testemunho do poder intelectual e espiritual da rememoração.

Em tempos marcados pela fragmentação da experiência, pela crise da historicidade e pela hipertrofia do presente, visitar Benjamin de Tudela adquire um sentido renovado. O viajante medieval nos ensina que lembrar não é olhar para trás, mas reconstruir o caminho; que a história, antes de ser ciência do passado, é ética da permanência; e que a escrita, quando impregnada de rito e de imaginação, pode tornar-se um abrigo para o humano em meio às ruínas do tempo. Assim, a obra de Benjamin de Tudela deve ser lida não apenas como documento do judaísmo medieval, mas como uma proposta epistemológica: uma história construída a partir da vulnerabilidade, uma memória sem monumentos, um imaginário que substitui a ausência por presença simbólica. Ao articular tradição e deslocamento, o *Itinerário* oferece uma lição sobre o poder transformador da escrita histórica — uma lição que, longe de pertencer ao passado, ainda interroga o presente sobre o sentido da história, da identidade e da própria humanidade.

Referências

Benjamin de Tudela. (s. f.). *O itinerário de Benjamin de Tudela* (J. Guinsburg, Trad. e notas). Perspectiva. (Fonte)

Augé, M. (2012). *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade* (9. ed.). Papirus.

Bachelard, G. (1993). *A poética do espaço*. Martins Fontes.

Bloch, M. (s. f.). *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Zahar.

Bosi, E. (s. f.). *Memória e sociedade: lembranças de velhos* (15. ed.). Companhia das Letras.

Cassirer, E. (2001). *Filosofia das formas simbólicas*. Martins Fontes.

Certeau, M. de. (1982). *A escrita da história*. Forense Universitária.

Conrad, S. (s. f.). Abordagens concorrentes & história global: Uma abordagem distinta. In S. Conrad, *O que é a história global?* (pp. 53–110). Edições 70.



- Geary, P. (s. f.). *O mito da nação e da Idade Média*. UNESP.
- Hartog, F. (s. f.). Experiências do tempo: Da história universal à história global. *História, histórias*, 1(1), 164–178.
- Hobsbawm, E. (s. f.). *A invenção das tradições*. Paz e Terra.
- Huyssen, A. (s. f.). A cultura da memória em um impasse: Memoriais em Berlim e Nova York. In A. Huyssen, *Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia* (V. Ribeiro, Trad., pp. 137–164). Editora 34.
- Le Goff, J. (1990). *História e memória*. Editora da Unicamp.
- Nora, P. (1993). Entre memória e história: Os lugares de memória. *Projeto História*, (10), 7–28.
- Ricoeur, P. (2007). *A memória, a história, o esquecimento*. Editora da Unicamp.
- Ricoeur, P. (1997). *Tempo e narrativa*. Papirus.
- Rüsen, J. (s. f.). *Formação da consciência histórica*. Paulus.
- Silva, M. C. da. (2020). Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. *Revista de História*, (179), a06119, 1–19.
- Spiegel, G. M. (s. f.). Memory and history: Liturgical time and historical time. *History and Theory*, 41(2), 149–162.
- Spiegel, G. M. (s. f.). Structures of time in medieval historiography. *The Medieval History Journal*, 19(1), 21–33.
- Yates, F. A. (s. f.). *A arte da memória* (F. Bancher, Trad.). Editora da Unicamp.



Taís Pereira

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina, com bolsa CAPES (2024); Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, com bolsa CAPES (2023); e com período sanduíche em Universidad de Chile, como bolsista da Asociación de Universidades Grupo Montevideo (2022). Membro do Grupo Sacralidades Medievais; Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais MERIDIANUM UFSC/CNPq; Membro do Relicario: Red de Investigación sobre el Arte y la Historia de las Reliquias Cristianas Ibéricas; Licenciada em História pela Escola de Formação de Professores e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2020).

Taís Pereira

**ENTRE O MAPA E O RITO: O ITINERÁRIO DE BENJAMIN DE TUDELA E A TRADUÇÃO
SIMBÓLICA DO MUNDO**



**TRASLADO DAS RELÍQUIAS DE SÃO TEOTÔNIO: FESTAS, DEVOÇÃO E
POLÍTICA**

**TRANSLATION OF THE RELICS OF SAINT THEOTONIUS: CELEBRATIONS,
DEVOTION, AND POLITICS**

**TRASLADO DE LAS RELIQUIAS DE SAN TEOTONIO: FIESTAS, DEVOCIÓN Y
POLÍTICA**

José Carlos Gimenez¹
Renata Cristina Nascimento²

Resumo

Este artigo apresenta um estudo da Procissão da relíquia de São Teotônio, trasladada do Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para o Mosteiro da Viana de Lima, Portugal, no ano de 1642. Com narração em primeira pessoa, foram registrados os pormenores ocorridos nos quatro dias de celebração, com especial atenção às celebrações litúrgicas por meio do cortejo da relíquia do Santo, orações, sermões, missas, entre outras, além dos aspectos das manifestações profanas, como os torneios equestres, batalhas simuladas, bailes, apresentações musicais e teatrais, entre outros. A fonte possibilita analisar, também, como o Santo, representado pela relíquia, contribui para a projeção política do reino de Portugal.

Palabras chave: Relics- Procession- Monastery of Santa Cruz de Coimbra- Religiosity- Kingdom of Portugal.

Abstract

This article presents a study of the Procession of the relic of Saint Teotonius, transferred from the Royal Monastery of Santa Cruz of Coimbra to the Monastery of Viana de Lima, Portugal, in the year 1642. Narrated in the first person, the details of the four days of celebration were recorded, with special attention to the liturgical celebrations through the procession of the relic.

¹ Doutor em História pela UFPR. Professor da Universidade Estadual de Maringá (UEM/PR). Membro do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP/UEM), Pesquisador - Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas. E-mail: jcgimenez@uem.br

² Doutora em História pela UFPR. Professora titular da Universidade Federal de Jataí, Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Coordenadora da Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas (CNPq). E-mail: renatacristinanasc@gmail.com



Saint's relic, prayers, sermons, masses, among others, as well as aspects of the secular manifestations, such as equestrian tournaments, simulated battles, dances, musical and treatrical performances, among others. The source also allows for an analysis of how the Sains, represented by the relic, contributes to the political projection of the Kingdom of Portugal..

Keywords: Relíquias- Procissão- Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra- Religiosidades- Reino de Portugal.

Resumen

Este artículo presenta un estudio de la Procesión de la reliquia de san Teotonio, trasladada del Real Monasterio de Santa Cruz de Coímbra al Monasterio de Viana de Lima, Portugal, en el año 1642. Con una narración en primera persona, se registraron los pormenores ocurridos durante los cuatro días de celebración, con especial atención a las celebraciones litúrgicas a través del cortejo de la reliquia del santo, las oraciones, los sermones, las misas, entre otras, así como a los aspectos de las manifestaciones profanas, tales como los torneos ecuestres, las batallas simuladas, los bailes y las presentaciones musicales y teatrales, entre otros. La fuente permite analizar también cómo el santo, representado por la reliquia, contribuye a la proyección política del reino de Portugal.

Palabras clave: Reliquias- Procesión- Monasterio de Santa Cruz de Coimbra- Religiosidades- Reino de Portugal



1. Introdução

Vinda do Real Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, com grande participação de religiosos, aristocratas e populares, nos dias cinco, seis, sete e oito de agosto de 1642, a relíquia de São Teotônio foi recebida no mosteiro da Viana de Lima. O recebimento dessa relíquia, uma cana do braço do Santo, oferece, para além dos aspectos religiosos, a possibilidade para conhecermos as singularidades das festas profanas de diversas naturezas, e os discursos políticos de glorificação aos monarcas e à monarquia lusitana.

Embora não haja unanimidade entre os pesquisadores, 1082 é considerado o ano de nascimento de São Teotônio, assim como 1092 é considerado o ano de seus primeiros passos na vida religiosa, quando deixou Tardinhade, em Ganfei (Valença), um lugarejo pertencente à cidade de Tuy, província de Galiza, para acompanhar o tio materno, D. Crescônio, arcebispo de Coimbra (?-1098, bispo desde 1092). Com a ajuda do tio, foi instruído em filosofia e teologia e, após a morte deste, São Teotônio foi enviado para a diocese de Viseu, onde cumpriu as etapas da sua formação, até sua ordenação sacerdotal, em 1107. Juntamente com D. Telo, ele teve papel fundamental na fundação e no desenvolvimento inicial do Mosteiro de Santa Cruz, sendo, inclusive, o primeiro Prior da Ordem dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho ali instalada, até sua morte em 18 de fevereiro de 1162 (Silva, 2017; Nascimento, 2013).

A canonização de São Teotônio foi rápida, em 1163, exatamente um ano após sua morte. Dela participaram o arcebispo de Braga, D. João Peculiar (?-1175), os bispos de Coimbra, do Porto, de Lamego e de Viseu. Com esse ato, ele passou a ser aclamado e cultuado como o primeiro religioso nascido em solo lusitano e inscrito oficialmente entre os santos católicos. Os festejos oficiais em comemoração ao seu dia foram estendidos para todo o reino português e fixados em 14 de setembro de 1605. A popularidade de seu culto e sua ampliação também podem ser verificadas quando foi elevado a patrono da cidade de Viseu e ainda nas festas oficiais em seu nome para as dioceses das cidades de Porto, Lamego, Coimbra, entre outras. Segundo Aires Nascimento,

Comparada com outras, a legenda de Teotônio mantém-se quase unânime ao longo das gerações. Apenas por equívoco surgiram alguns traços que ficaram colados à sua figura, quando se lhe associou algum acto ou momento menos comprovado [...]. A devoção ao santo ficou expressa em escolhas de patrono que se prolongaram pelas esculturas que foram espalhadas por paróquias que replicaram o que algumas igrejas centrais haviam já feito [...] (Nascimento, 2013: 75).

A vida religiosa de São Teotônio também é marcada pela sua proximidade com o primeiro casal real português – D. Afonso Henriques (1109? -1185, rei desde 1139) e Dona Mafalda (1125-1158) – podendo ser conhecida por meio de uma hagiografia escrita logo após sua morte. Esse documento não traz o nome do autor, porém é atribuído a um dos religiosos que convivia com ele no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. A tradução e o estudo dessa hagiografia foram realizados por Aires A. Nascimento (2013), o que permite acompanharmos os diferentes momentos vividos pelo Santo.



Os aspectos da vida do Santo, presentes nessa hagiografia, foram reproduzidos no documento que narra o traslado da relíquia, em 1642, do mosteiro de Coimbra para Villa de Viana de Lima e, embora não seja nosso objetivo fazer uma leitura comparada entre essa hagiografia e o relato do recebimento da relíquia, realizações da vida do Santo foram retomadas nas descrições das procissões, dos sermões e das festas laicas durante os quatro dias de festividades. Prevalece nessas descrições a imagem de um homem com profunda vocação e vivência religiosa, qualidade moral, renúncia aos prazeres, compaixão pelos necessitados, comprometimento com as ações políticas do primeiro monarca português, entre outras, o que faz dele um exemplo de vida monástica, um importante intercessor entre os homens e Deus e, acima de tudo, um santo que dignifica o povo lusitano, os reis e a monarquia por toda a eternidade. Assim, a exaltação à relíquia de São Teotônio exprime essa ideia universal da sua potencialidade. De acordo com José Adriano de Freitas Carvalho, os anseios para possuir uma relíquia do Santo vem de longa data, uma vez que, em 1569, o bispo de Viseu, D. Jorge de Ataíde (1535-1611, bispo de 1569 a 1578), solicita relíquias de São Teotônio para a sua Sé. No entanto, apesar da aceitação do Bispo, a relíquia não seguiu para aquela Sé e, "[...] quase meio século depois, outro bispo de Viseu fará a transladação, muito festiva, de grandes relíquias do mesmo santo" (Carvalho, 2001: 111). Segundo esse mesmo autor, em 1603, essa tentativa foi efetivada quando outro bispo da mesma cidade, D. João de Bragança (?-1609, bispo desde 1599), recebeu o braço direito de S. Teotônio com cerimônias litúrgicas e festejos populares (Carvalho, 2001: 113).

O documento que estamos analisando se refere às festas para a recepção da relíquia do Santo, ocorridas em agosto de 1642. Os registros das celebrações foram publicados em 1643, sob o título "Relaçam das festas, que a notavel villa de Viana fez, na entrada, & recebimento da sagrada reliquia do glorioso Sancto Theotonio primeiro Prior do Real Mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho, no seu mosteiro, que os mesmos Conegos de novo lhe edificaraõ na mesma villa de Viana". Descrito por Pedro Arrais de Mendonça, da Ordem dos Regrantes de Santo Agostinho, o texto reproduz as particularidades dos sucedidos nos dias do evento, quando o entretenimento e as celebrações das missas se intercalam com sermões públicos³, cuja importância é destacada pelo próprio narrador: "Os sermões que nesta relação se trazem, & foram pregados na ocasião do dito recebimento desta relíquia, são muito doctos, & Católicos dignos, assim das grandíssimas pessoas, que os pregaram, como de se imprimirem, para que todos possam gozar de tão sólida, e verdadeira doutrina" (Mendonça, 1643: fls. 2).

As informações contidas no texto possibilitam um conhecimento das festas religiosas portuguesas do século XVII, nas quais sobejam temas como música, instrumentos musicais, teatro, dança, torneios, fogos de artifício, armas, religiosidade popular, fé, milagres, procissões, adornos sacros. Nelas, o sagrado e o profano, o laico e o clerical, a presença de humildes e de aristocratas se encontram com um único propósito: recepcionar com grande arrebatamento a relíquia de São Teotônio. Com o propósito de exaltar a grandeza da solenidade, o relato oferece aos leitores os motivos religiosos e políticos pelos quais a Villa de Viana Lima foi escolhida para receber a relíquia do Santo. A opção do local se justifica pelo fato de o Santo ter nascido

³ Sermões proferidos pelos padres Luís dos Anjos, Conego Regrante de Santo Agostinho; Sebastião da Graça, prior do Mosteiro de Refoios de Lima e Padre Pedro de Santo Agostinho, prior do Mosteiro de Moreira.



naquela região, e por grandes mártires no passado terem vivido na Villa. O autor também destaca que, apesar das dificuldades iniciais, a aprovação e o lançamento da pedra fundamental para a construção da nova igreja junto ao mosteiro só foi possível graças à intervenção do monarca lusitano. Na breve apresentação do relato, ainda há referências às liturgias, pedidos de donativos e uma resumida hagiografia do Santo, cuja finalidade é sensibilizar os fiéis dos favores que podem alcançar com a adoração e a participação das festas em sua homenagem.

Programadas, a princípio, para acontecerem em três dias, as comemorações se estenderam por quatro, ainda que os participantes desejassem que lhes fossem autorizados oito dias para festejar a chegada das relíquias. Pelos relatos e pelos sermões, fica evidente que foi uma grandiosa festa com participação de todos os estratos sociais. Nela, a cultura clerical e erudita, sobretudo pela pregação dos sermões com citações bíblicas e histórias da antiguidade clássica misturam-se, de maneira harmoniosa, com festas e jogos promovidos pela aristocracia, estudantes universitários, marinheiros, soldados e cavaleiros. A natureza das festas também é diversa, com torneios, competições com armas de fogo, simulações de batalhas navais e procissões com tochas que iluminam o cortejo que acompanha todo o trajeto da procissão da relíquia até o mosteiro. Todas essas festas, em última instância, almejavam marcar, de maneira memorável e triunfal, a recepção da relíquia de São Teotônio no Novo Mosteiro. Ao destacar a importância dessas festas promovidas pela Igreja, principalmente, após o Concílio de Trento, Isabel Cofiño Fernández, escreve:

De ahí que la Iglesia no escatimara en medios para ensalzar la importancia de las reliquias, sobre todo a través de la organización de diversas ceremonias relacionadas con las mismas, entre las que sobresalieron las traslaciones. La nueva piedad tridentina, de carácter exaltado y extremo, encaminada a excitar la devoción de las gentes mediante resortes visuales, convirtió estas traslaciones en actos de marcado carácter teatral (de igual manera que sucedió con otros acontecimientos religiosos, como las procesiones del Corpus, las canonizaciones o las exequias reales), cuya riqueza y esplendor eran del gusto de un pueblo que siempre se mostró atraído por lo maravilloso y lo sorprende (Cofiño Fernández, 2003: 378).

Com exceção às missas celebradas no interior da Igreja do mosteiro, os demais ritos – procissões litúrgicas, músicas, danças, torneios, batalhas simuladas, fogos artificiais, entre outras, ocupam os mesmos espaços urbano – rio, ruas, praças e paço do mosteiro –, porém elas ocorrem em diferentes horários. Embora o recebimento da relíquia seja um acontecimento pontual, o aproveitamento da tradição das festas periódicas da Câmara e de *Corpus Christi* também contribui, em boa medida, para a organização dos festejos. Segundo a fonte, “[...] tanto a sagrada relíquia desembarcasse, fosse levada em procissão debaixo de pátio, ao mosteiro, acompanhada de todos os guões e cruzeiros do termo, e todas as danças, e figuras que costumam ir às procissões da Câmara, e na principal de *Corpus Christi*” (Mendonça, 1643: 16).

Na sequência, apresentam-se os propósitos das festas do primeiro dia, a descrição do relicário onde será depositada a relíquia do Santo, bem como a participação e a presença das autoridades



religiosas e laicas na cerimônia. O encerramento dos festejos do primeiro dia, à tarde, foi reservado para a pregação do sermão do Padre Luiz dos Anjos, cujo tema versa sobre a exaltação divina e a responsabilidade humana. O segundo dia, antes da missa solene, marcada para as nove horas, também foi festejado com vários tipos de dança, bailes, desfiles de barcos com bandeiras a representar os diferentes grupos ali presentes. A programação matinal terminou com o sermão, pregado pelo Padre Sebastião da Graça, Prior do Mosteiro de Santa Maria de Refoios. À tarde, a partir das catorze horas, a solenidade é reservada ao desfile de *fidalgos e senhores* vindos de Braga, Ponte de Lima, Caminha, Barca e outras localidades. Ainda segundo o relato, o apogeu da festividade desse dia foi o desfile de cavalos equipados com suntuosos adornos, escudos e armas.

Na manhã do terceiro, dia não houve festa. Esse período foi dedicado às práticas religiosas, como missas, visitação ao novo mosteiro e à nova igreja dedicada ao Santo, com destaque para o Santo Jubileu, concedido pelo papa Urbano VIII a quem visitasse esses lugares. A comemoração dessa manhã se encerrou com a pregação do padre D. Pedro de Santo Agostinho, prior do Mosteiro do Divino Salvador de Moreira. A tarde do terceiro dia também foi destinada às festas recreativas com a encenação, no pátio da igreja, da comédia *El hombre bueno*, retirada de uma obra de Lope de Vega – todavia precedida de bailes e músicas com variados instrumentos. Para concluir as festividades dessa tarde, segundo o relato, um estudante saltou do teatro e recitou uma loa⁴ – igualmente reproduzida na fonte que estamos analisando –, a exaltar a importância da relíquia para grandeza na nação portuguesa. À noite, os festejos foram realizados com adornos colocados em muros, janelas e praças, juntamente com tochas e muita queima de fogos, sobretudo no entorno do novo mosteiro.

Como afirmamos a princípio, embora estando oficialmente programada e autorizada para três dias, os participantes conseguiram uma licença do Prior e das autoridades da Villa para que os festejos fossem dilatados para mais um dia. Com certo improviso, as festas da manhã do quarto dia ficaram a cargo de estudantes, com suas performances musicais, teatrais, trajes cômicos, entre outras. Também com certa improvisação, segundo o relato, os espetáculos tiveram a participação de cavaleiros com temáticas que misturam devoção às relíquias com festas e torneios promovidos pela aristocracia, com distribuição de prêmios aos vencedores.

No final dessa fonte, o autor relaciona “algumas coisas notáveis que sucederam nos quatro dias de Santo Teotônio” (Mendonça, 1643: 92.a), com principal relevo aos milagres e à Exaltação Rimada do significado religioso e político do traslado daquela relíquia do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra para a Villa Viana de Lima.

2. A espera da relíquia

Uma relíquia com seu relicário, colocada definitivamente em seu lugar, remetem, em primeiro lugar, a um objeto sagrado e representam a própria trajetória da vida do Santo ou da santa. A essa memória, somam-se as diferentes narrativas hagiográficas, orações, reprodução de

⁴ Loa é uma peça teatral curta, um prólogo escrito para apresentar peças da Idade de Ouro espanhola, ou Siglo de Oro, durante os séculos XVI e XVII.



imagens e objetos, festas pelo seu dia e lendas, entre outras memórias. No entanto, essa mesma relíquia ali presente, possui uma história e, às vezes, uma história pautada por interesses particulares, que podem ser de um clérigo, de uma ordem ou congregação religiosa que, em conformidade com poderes políticos, edificam santuários, mosteiros, igrejas, capelas; podem ser ainda dos que patrocinam o traslado do corpo Santo, ou parte dele, para um novo local. A construção da igreja junto ao mosteiro e as comemorações para o recebimento da relíquia de São Teotônio são exemplos desses procedimentos.

Nesse processo de edificação de espaços, também é importante estabelecer um vínculo entre um acontecimento da pessoa santa – que pode ser o nascimento maravilhoso, a realização de um milagre, uma morte excepcional ou mesmo um passado marcante que dignifique o lugar – e o local para onde a relíquia será guardada. Do ponto de vista religioso, a escolha da Villa de Viana se justifica ainda, segundo a fonte, pelo fato de ela ter sido, no passado, a Sé Episcopal e depois incorporada ao Bispado de Tuy e, posteriormente, ao Arcebispado de Braga. Além disso, a localidade foi a antiga demarcação geográfica da Villa, que se estendia até o Rio Douro, e onde foram martirizados os Santos Theóphilo, Saturnino e Revocata e os Bispos Maximiliano e Valente. Ainda sobre o aspecto religioso da eleição do lugar, não menos importante, segundo a *Relaçam*, foi o ato do monarca Afonso III, que, definitivamente, expulsou os mouros e substituiu o nome do povoado de *Atrium* pelo nome de Viana (Mendonça, 1643:1-3). Dessa forma, o passado honra o local da escolha para guardar a relíquia. "[...] Vinha com umas embarcações a santa relíquia para levar a Ganfei, terra e pátria do glorioso santo" (Mendonça, 1643: 24).

De acordo com o relato, a primeira pedra para a construção do mosteiro foi lançada em agosto de 1630, ou seja, doze anos antes da chegada da relíquia na Villa. As descrições sobre o ocorrido revelam um conjunto de imagens que combinam logística, dificuldades para iniciar a construção, arquitetura, materiais a serem usados, empenho das autoridades civis e religiosas entre outros, com eventos extraordinários e ritos sagrados, reunindo prelados, conventuais, nobreza e povo.

Preparadas, & ordenadas as sobreditas coisas, no oitavo dia de agosto, recebido em um riquíssimo Pontifical, com mitra e bago de grande preço, e chegando aonde estava a pedra angular e fundamental a benzeu com todas as cerimônias e ritos ordenados pela Igreja, para semelhante ato. E tomada em braços dos ministros com toda a reverência a foi lançar por suas mãos na larga e cumprida cava que para os alicerces na nova igreja já estava aberta: dando-lhe com isto o princípio com título e nome S. Theotonio [...] (Mendonça, 1643: 9-9b).

Com o assentamento da primeira pedra, em 1630, os moradores de Viana de Lima esperaram mais de uma década pela chegada da relíquia do Santo e pela inauguração do mosteiro. Para que isso ocorresse, o papa Urbano VII⁵ aprova que toda a Congregação, com título de Vigário

⁵ Importante observar que esse Papa, em 1642, promulga a bula *Pro obervatione festorum*, na qual se normatiza o dia do Santo patrono como um dia festivo para trabalhadores. Conferir em Eliseo Serrano Martin, 2019, p. 98-99.



Geral da Ordem do Mosteiro de São Teotônio de Viana, ficasse sob a administração do Padre Miguel de Santo Agostinho. É a partir do relato de suas ações que passamos a conhecer a natureza religiosa, cultural e política desse acontecimento. Segundo a *Relaçam*, a nomeação e a transferência do Padre Miguel do Mosteiro de Coimbra a Viana de Lima foi fundamental, pois

[...] determinou logo pôr em execução um pensamento que a muitos dias trazia, que era fazer, nesta Villa de Viana, umas soleníssimas festas ao glorioso Theotonio, e para dar causa e motivo a estas festas tratou de santificar este lugar, enobrecer o seu novo mosteiro com uma relíquia notável do Patrono deste São Theotonio [...] (Mendonça, 1643: 12.a-13).

A primeira providência, segundo a fonte, foi consultar e encomendar, em oficinas lisboetas, um relicário que estivesse à altura do Santo. Nessa passagem, o autor também oferece importantes informações sobre arte e a simetria do objeto que guardara a mão do Santo, ao descrever as três partes que compõem o relicário, a parte transparente com a colocação de vidro, o processo de escolha do estilo e dos materiais, sobretudo dos metais e das pedrarias. Tudo isso com o objetivo de que a sua beleza possa ser vista com admiração e louvor, e que "[...] A estes claros servem de portas diáfanas e transparentes famosíssimos cristais pelos quais se acaba de fartas a vista, e que se pode faltar, de tão precioso tesouro encerrado em um precioso cofre" (Mendonça, 1643: 12). Nesse aspecto, o fundamental é que arte relicária transcenda o material:

Se estima la magnificencia que rodea las reliquias, el esplendor de los relicarios, el boato de las procesiones, la veneración, la exposición en el templo, el beso a los ostensorios en las solemnidades o las fiestas patronales, la riqueza de los materiales y los elementos de ornato que les rodean: olores, o fragancias florales, el teñido de sangre, y otros prodigios que no pueden obedecer más que a un milagro indiscutible (Ibeas Gutiérrez, 2022: 301).

Com essas medidas, os religiosos do novo convento se manifestam que estão preparados para o recebimento da relíquia, faltando, porém, autorização do Convento de Santa Cruz de Coimbra e dos vereadores da Câmara da Villa de Vianna. A esse respeito o relato é breve, uma vez que a participação impositiva do monarca português é irrefutável. Quando em Alcântara, em maio de 1642, ele encaminha uma carta aos vereadores e procuradores daquela Villa, informando que determinou que os cônegos de Coimbra levassem a relíquia para o novo convento: "para que sirva de muro defesa dessa província, determinou ainda que, na ocasião que isso acontecesse, [...] porque semelhante devoção é digna de ser favorecida e ajudada, [...] que procureis de vossa parte com todo o fervor e afeto, que seja recebida e levada com demonstrações de alegrias e aplauso" (Mendonça, 1643: 15). Em face à solicitação do monarca, a Câmara de Vereadores deliberou para que a Santa Relíquia chegasse Villa em cinco de agosto, mesmo dia em que se soleniza a festa de Nossa Senhora das Neves. No entanto, a partir da introdução da relíquia na Villa deve-se, "[...] lagar o dia de sua solenidade e festas, para que em seu lugar entrasse, e fosse festejado um santo tão cortezão, e discreto que sempre lhe deu o



primeiro, não temendo mostrar por palavras e obras em matéria de serviço e honras, quando de permeio está a rainha no Céu, não tem lugar na terra” (Mendonça, 1643: 15a – 16).

Como visto no fragmento acima, o dia dedicado para a devoção à Santa foi substituído por “decreto” pelo de São Teotônio. Do ponto de vista institucional, Igreja e poderes políticos reconhecem a importância da realização de uma comemoração para o recebimento da relíquia e, para que ela seja grandiosa, planeja-se um espetáculo público que comova e, ao mesmo tempo, divirta. Para isso, ordena-se que a relíquia saia de Coimbra em uma embarcação especial acompanhada por outras tripuladas por mosqueteiros. Já em terra, a relíquia deverá ser levada em procissão até o mosteiro e ser acompanhada de danças durante a noite, devendo os moradores colocarem luminárias nas janelas de suas casas, em alto grau; ordena-se ainda que os participantes se comportem solenemente e demonstrem devoção ao Santo (Mendonça, 1643: 16).

Ainda que o relato apresente a participação da coletividade no recebimento da relíquia, é notória a diferença dispensada para “aqueles que levam tochas e bailam pelas ruas”, que espontaneamente se divertem com as comédias, danças, folias e bailes durante quatro dias, e as festas organizadas e promovidas pela aristocracia, onde prevalece o rigor, o comedimento, a fidalguia, o luxo. Nelas, cavaleiros e nobres escolheram os melhores cavalos e companheiros para apresentação de suas quadrilhas, “[...] para com todo o rigor e ordem de cavalaria melhor festejassem” (Mendonça, 1643: 16). Ao escrever sobre a festa celebrada em Bilbao por ocasião da canonização de Santo Inácio de Loyola, em 1622, Pedro María Montero Estebas destaca a hierarquização social que dela participa:

Las relaciones manejadas aportan una visión prototípica de la participación social en los festejos. Destacan el protagonismo de los estamentos eclesiásticos en multitud de actos. La villa como corporación y la nobleza de todo el Señorío acuden y participan activamente en la efeméride. La procesión será la ceremonia donde mejor se refleje la estratificación propia de una sociedad jerarquizada. Su cortejo constituye una cuidada representación del poder político y religioso. Frente a ellos, el pueblo mantendrá una actitud más pasiva (Montero Estebas, 1994: 218).

Para que a recepção da relíquia fosse um grande e festivo espetáculo, os organizadores recomendam, igualmente, o cuidado que se deve ter com pinturas e enfeites dos barcos, uma vez que eles devem ser “[...] preparados com varandas tingidas, e pinturas brutescas, para que com esta variedade de cores, e pinturas, ficasse o rio mais aprazível e alegre”. Também não podem ficar fora dos festejos os *Plebeios* da Villa, com suas máscaras e disfarces e aplausos para mostrar suas vontades para servir ao Santo (Mendonça, 1643: 16a). Neste sentido, a exposição da relíquia durante a procissão é um objeto que se soma a tantos outros objetos artísticos para engrandecer o acontecimento, encantar os participantes e glorificar a imagem de São Teotônio. Aspecto importante destacado por Paula Cristina Machado Cardona:



As procissões sacras determinaram a criação de um conjunto de objectos artísticos constituídos por uma variada tipologia de equipamentos, inúmeros objectos litúrgicos produzidos com distintas matérias-primas que se organizavam de forma complexa e aparatosa nos diferentes alinhamentos processionais e que variavam de acordo com a importância da procissão, dos seus intervenientes e dos seus espectadores. Todos estes objectos e equipamentos constituem de forma sumária o que se designa por objectos processionais e aqui as questões impõem-se: quem os encomenda, quando e como eram utilizados, que função específica servem (Cardona, 2009: 129).

Como se pode constatar, a oficialidade do evento contou com a participação da sociedade política, eclesiástica e ordens religiosas. No entanto, a participação popular dos devotos dos Santo, como barqueiros, pintores, acrobatas, dançarinos, atores, jograis, entre outros, proporcionam o verdadeiro sentido da festa, em que o lúdico e a devoção conviveram em perfeita harmonia.

Assim, o documento oferece múltiplas possibilidades de análise, porém escolhemos, para este artigo, três temas que se completam: as festas como entretenimento e manifestação do sagrado, a relíquia com um pacto religioso e social e o discurso político em favor da monarquia portuguesa. Neles, a receptividade da relíquia consolida um discurso que visa a aprofundar e aproximar, ainda mais, a interação entre os desejos dos fiéis e a proteção do Santo.

3. Uma Villa em festa

A suntuosidade da festa já se revela com a descrição da parada das luxuosas naus em Darque⁶ a caminho da Viana de Lima e a recepção da relíquia na manhã seguinte. Com descrição da pompa das diferentes embarcações, o autor narra a chegada triunfal da relíquia por meio de uma procissão náutica até o cais do porto. Dentre tantas embarcações ricamente decoradas, podemos perceber a diversidade das cores e dos ritmos que conduziam a cerimônia:

Acompanhava outra barça da mesma maneira pintada. E igualmente aprazível, sobre o qual se armou um bem largo e espaçoso teatro, onde várias danças, e entre elas uma dança de Negros, ao seu modo, com ditos composto à ocasião presente de louvar, e festejar São Theotônio, a sua sagrada Relíquia (Mendonça, 1643, 1963: 19).

Também se somam a essa embarcação outras galés com a participação de religiosos, vereadores, fidalgos estudantes, soldados. Nelas, as manifestações se repetem ao longo do texto, sempre acompanhadas de música, danças, fogos de artifício e batalhas simuladas:

⁶ O porto de Darque a que se refere a fonte é uma vila portuguesa com sede da Freguesia do mesmo nome, pertencente ao Município de Viana do Castelo.



[...] E assim começaram os tambores a dar seus repiques, acompanhados de clarins, trombetas e charamelas, a cujo som começaram todos a dar mil voltas ao redor da galé real, onde havia de vir a relíquia, dando fogo a peças e roqueitas, mosquetes, arcabuzes, espingardas, clavinhas, e pistolas, acometendo-se, e abalroando-se com tamanho estrondo, que parecia uma rigorosa batalha, o que era recreativo jogo, e festival demonstração (Mendonça, 1643: 19).

Não menos importantes são as cores e as alegorias que enfeitam e acompanham o cortejo da relíquia, com "embarcações pintadas e embandeiradas lustrosas frotas [...] E sobretudo por ver, e contemplar a beleza da capitania que, navegando na retaguarda, ia dando lustre e graça a tudo, com a presença da preciosa relíquia" (Mendonça, 1643: 20). Interessante observar, também, que o narrador tem consciência da importância da presença do festivo e do lúdico na recepção da relíquia. Segundo o narrador, a festa foi "[...] tão bizarra, tão alegre, de tanta grandeza, de tanta majestade, de tanto custo, e gasto, que só está ainda que não haverá mais outra era digna de se imprimir, e espalhar pelo mundo, para que viesse a notícia de todos" (Mendonça, 1643: 20-20a).

Para além das representações lúdicas que tomaram boa parte das comemorações do primeiro dia, o autor registra como a população espontaneamente se juntou ao cortejo oficial da relíquia que seria levada do cais ao mosteiro e que chama de "bizarra alegria" e fervor religioso exteriorizado por meio da decoração da Villa com flores, ervas perfumadas, tecidos coloridos, "mostrando os moradores da vila, que não uma, senão muitas vitórias e triunfos esperam alcançar, com a entrada dessa relíquia" (Mendonça, 1643: 23a.).

Desta feita, a Procissão da Relíquia de São Teotônio pode ser compreendida conforme as considerações de Cardona (2009) ao notar que, diferentemente de uma peregrinação em que a essência é mais circunscrita e individual, a procissão sacra é mais comunitária e possui um grande valor simbólico destinado à devoção coletiva associada às performances festivas e populares. Nela, os preceitos são múltiplos para os sujeitos que participam ativamente, assim como numerosos são para os espectadores. Assim,

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesial e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé (Souza, 2013: 44).

Ainda que a procissão da relíquia de São Teotônio tenha sido programada pelas autoridades religiosas com anuência dos poderes civis, ela nos revela a importância da participação da sociedade laica, principalmente quando se observam os ritos praticados fora das igrejas e dos



claustrros, onde o lúdico ocupa um importante espaço. Sobre este tema, afirma António Francisco Barbosa:

As demonstrações de fé levavam as pessoas a praticarem as mais diversas ritualizações face à divindade, como prova de grande devoção. Apesar de esta religiosidade popular se ancorar nos princípios oficiais do catolicismo, não dispensava momentos de grande convivência, garantidos com as mais diversas atividades lúdicas. A eloquente elaboração dos programas festivos procurava, desta maneira, cativar o público, funcionando como estratégia eficaz para demonstrar o poder dos seus organizadores, sendo reconhecido por quem participava na festa, que marcava um tempo e lugar específicos. No fundo, as festas constituíam um processo pautado por uma variedade de “ingredientes” como fogos artificiais, iluminações, música, bailes, corridas de touros e cortejos que culminava numa exultação, alegria, sociabilidade e estreitamento de laços de amizade dos seus participantes (Barbosa, 2013: 651)

Em relação ao Recebimento da relíquia de São Teotônio, as festas sempre acontecem antes ou após a pregação de um sermão. Diferentemente do primeiro dia, quando ocupou toda a manhã, no segundo dia ocorreu até às nove horas e serviu como preâmbulo do sermão que seria pregado na sequência. “[...] Acudiram nele todos ao mosteiro, a quem mais madrugaria: mas pelo grande concerto, não pôde haver lugar para todos, por mais que madrugaram” e, mais uma vez, o autor destaca os “pontos altos” dessa festa: danças, músicas, chacotas, fantasias, porém “[...] com muita graça e arte, cantavam várias letrilhas compostas ao divino para a ocasião presente, e louvores do glorioso santo, e a sua relíquia, com que alegraram toda a vila” (Mendonça, 1643: 53a).

Também, diferentemente do que ocorrera pela manhã, quando o autor não se preocupou em estabelecer distinção social entre os participantes, ele destaca que o período da tarde foi marcado por um desfile organizado pela aristocracia, o que evidencia que foi um acontecimento preparado pela elite econômica, principalmente por destacar os títulos e a riqueza dos fidalgos com seus cavalos:

[...] todos de tão boa postura, e graça, com tanta riqueza de telas, bordados, cadeas, colares de fino ouro, medalhas e joias, com poderosos cavalos tão custosamente ajaezados, assim os que iam desempedrando as ruas, como os que levavam à destra, e com pajens, e lacaios de tão vistosa libres, e curiosas marlotas, que arrebatavam e levavam após si os olhos com que eram vistos, e corações que haviam rendidos (Mendonça, 1643: 67).

O autor ressalta ainda, a presença aristocrática de outras partes do reino, como Braga, Ponte de Lima, Caminha, Barca, Arcos, sempre com grande aparato e pompa, em uma clara demonstração para demarcar a diferença entre as festas espontâneas e alegres com a



participação de todos, e os festejos programados por nobres e senhores. O alto da festa aristocrática são os jogos e a simulações como realização de uma cavallhada entre nobres e aristocratas, cujo objetivo era a exibição pública de coragem, valentia e habilidade com o animal, mas não indecoroso, "[...] A qual se seguiu o jogo muito galante, e gracioso das Alcanzias, que se fez sem algum desar, nem desatento, nem haver quem perdesse o ponto e tempo, nem ordem "[...]. Foi este jogo, e exercício cavalheiroso todo a brida, e com todas as regras da cavalaria" (Mendonça, 1643: 67b). As festas do segundo dia se encerram com grande concentração dos participantes ao redor do mosteiro, sempre acompanhadas com tochas, disparo de armas de fogo, rodas pirotécnicas e rojões.

As comemorações da manhã do terceiro dia se iniciam com uma missa solene dedicada ao Santo e sem festa, mas reservado para todos se dispusessem a "[...] ganhar o Santo Jubileu concedido pela Santidade de Urbano VIII, nosso Senhor a todas as pessoas que confessadas e comungadas visitaram a nova Igreja de S. Teotonio" (Mendonça, 1643: 68). A manhã termina com a pregação de um sermão, porém o lúdico retorna à tarde com apresentações teatrais por estudantes da Villa – aspectos que exploraremos nas discussões sobre o conteúdo políticos da festa–, e entra pela noite com desfile de tochas, queima de fogos, e salva de tiros, sobretudo no entorno do mosteiro. No quarto e último dia concedido aos participantes, embora eles desejassem mais cinco para completar oito dias de festa, os festejos se repetem com muita dança, música, jogos, desfile com tochas, queima de fogos, torneios a pé e a cavalo, mais uma vez no entorno do mosteiro, com saudações à relíquia.

O encerramento das festas em prol da relíquia nos revela não só um verdadeiro inventário das festas urbanas da época ao testemunhar a participação dos diferentes estratos sociais e culturais, mas também as manifestações de fé por meio de procissão, orações e sermões ao Santo, além da exteriorização de poder da sociedade política com participação de estratos sociais superiores a exibirem seus trajes, suas joias, seus cavalos e premiação aos vencedores, símbolos máximos da aristocracia (Mendonça, 1643: 90-92).

4. Os sermões: Um pacto entre a Villa de Viana e a relíquia de São Theotônio

Repartidos os corpos dos santos em várias, ainda que muito pequenas relíquias, para se porem em várias terras, nelas ficam os santos inteiros, com todas as suas graças e vitudes. Naquela sagrada relíquia do divino Theotonio tendes todo o santo inteiro, tendes todas as suas graças e vitudes, e tendes finalmente a honra e consolação, que tem os seus filhos de o terem entre si sepultado (Santo Agostinho, 1643: 76).



Proferidos em diferentes dias, primeiro sermão foi pregado pelo Padre Luís dos Anjos⁷, fls. 26 a 51, o segundo pelo Padre Sebastião da Graça⁸, fls. 54 a 67 e o terceiro pelo Padre D. Pedro de Santo Agostinho⁹, fls. 69 a 83. Juntamente com as missas, esses sermões compõem e representam o discurso oficial da Igreja na cerimônia de recepção da relíquia. Os temas por eles tratados são muitos, assim como são as muitas possibilidades de análise. Embora não sigam um roteiro comum, o que denota certa liberdade dos sermonistas, o caráter religioso da vida de São Teotônio ocupa a essência discursiva para os diferentes pregadores. Resgatar a história do santo – desde os primeiros contatos com a religião, passando pelos momentos de suas provações e escolhas, pelos milagres alcançados por meio da fé depositada nele – é também uma maneira de atualizar e ampliar sua história. Assim, ao dispor a relíquia do braço do santo na igreja do novo mosteiro, a Villa abrigará o mais ilustre entre os moradores e um guardião contra males que possam recair sobre os habitantes. Dessa maneira, os discursos proferidos nos sermões contribuem para sacralizar a relíquia e cobrar a fidelidade dos moradores para perpetuar a memória do Santo. Segundo Capelão, “O maravilhoso, tal como pregado nos sermões, tornou-se, ao longo dos séculos XVI e XVII, um dispositivo para a sacralização das relíquias. Isto foi aceite não só pelo leigos na sua ânsia de obter relíquias, mas também pelos próprios agentes religiosos” (Capelão, 2022: 160).

Mais que um modelo de vida austera para religiosos e religiosas seguirem, ele é um exemplo de fé para os fiéis, uma vez que a guarda da relíquia pela comunidade propicia uma série de benefícios. Sobre isso os sermões insistem, uma vez que, no plano do imaginário religioso, a relíquia sacraliza os espaços e se constitui em uma fortaleza invisível contra todo tipo de ataque externo, seja de ordem natural, seja de ordem espiritual. Como afirma Edina Bozoki, sobre a ideia de uma relíquia como proteção da comunidade: “[...] Festivais, procissões, usos apotropaicos de relíquias acentuaram esse sentimento de solidariedade entre o patrono celeste e seus protegidos desde a Antiguidade tardia” (Bozoky, 1996: 267).

Assim, a relíquia passa a representar um muro simbólico que a todos protege por meio de um pacto com São Teotônio, ou seja, não basta a presença da relíquia, há que cultuá-lo segundo os preceitos da religião, “[...] Estrategia en la que jugó un papel esencial la presencia de reliquias, como testimonios tangibles de un pasado oportuno que se busca sacar a la luz, además de los beneficios que su propiedad otorgada en el presente” (Capelão, 2022: 135).

[...] teve Deus nosso Senhor, quando com sua divina providência ordenou dar a esta notável, a muito insigne Villa a sagrada relíquia do glorioso Patriarca nosso S. Theotonio, havendo o mesmo Senhor que a prodigiosa virtude de tão excelente varão era merecedora de ser respeitada no Céu, e se oporia, por parte deste lugar, contra o rigor de sua ira quando ele ofendido quisesse castigar, assim segura pode estar daqui em diante Vianna de experimentar os castigos, calamidades e

⁷ Conego Regrante de Santo Agostino, Mosteiro da Serra de Villa Nova do Porto.

⁸ Prior do Mosteiro de Santa Maria de Refóios de Lima.

⁹ Prior do Mosteiro de Moreira.



trabalhos que partem os que ofendem Deus, pois tem muro tão forte e tão valoroso defensor (Anjos, 1643: 27).

Mais adiante, nessa mesma passagem, para justificar a importância da relíquia de São Teotônio, o autor faz referência a outros santos, São Basílio e São João Batista, como exemplo de determinação religiosa que, para proteger seus fiéis, foram decapitados. No caso de S. João Batista, *a cabeça dependia da conservação do reino* (Anjos, 1643: 27a). O autor pretende ainda mostrar aos habitantes da Villa as vantagens da instalação e da adoração à relíquia naquela cidade:

“A primeira. Porque nela tem muro e escudo para com Deus. Segunda. Porque nela tem honra para com os homens. Terceira. Porque essa honra tanto é maior, e tanto mais forte o muro, e o escudo, quanto a Santidade do glorioso Theotonio é mais superior, e mais respeitado de Deus” (Anjos, 1643: 28).

Como já destacamos, não basta a Villa abrigar relíquia; há que estar vigilante e depositar a fé no santo, pois a história, segundo o autor, tem mostrado, como a falta de fé castigou Sodoma quando os habitantes desafiaram Deus com torpezas e abraçaram como punição divina. Porém é diferente com a *ditosa* Viana, “[...] Porque tanto são o que Deus lhes dá nessa sagrada relíquia, para se defenderem, assim o castigo do Céu, como inimigos da terra” (Anjos, 1643: 28). Nessa perspectiva, projeta-se que toda a Villa seja um solo sagrado, e os moradores são os guardiões da relíquia.

Neste particular, o autor apresenta a superioridade das cidades que possuem relíquias. Elas são, acima de tudo, um presente de Deus, devendo ser defendida e guardada. “[...] Muro inexpugnável, escudo fortíssimo contra o qual nenhuma força por maior, mais superior que seja pode nunca prevalecer, e um santo ou qualquer relíquia sua, a respeito do lugar, vila ou cidade, que mereceu dar o Deus nosso senhor, para a defender e guardar” (Anjos, 1643: 28a). A esse respeito, Eleso Serrano Martin afirma que o santo patrono manifesta um poder religioso e simbólico ao mostrar toda a sua grandeza no local onde é venerado, sobretudo onde suas relíquias serão preservadas:

Sin duda alguna los santos patronos cumplirán a la perfección la demanda de las ciudades y villas, de las comunidades locales y territoriales de identidades propias que fuesen prestigiosas y que contasen con la aprobación y el beneplácito divinos. Estos santos patronos, sus reliquias, milagros y hagiografías serán solicitados, aupados y venerados por esas comunidades locales, pero también serán disputados por patrias y naciones que verán de este modo reafirmada su identidad y reconocida su antigüedad (Serrano Martin, 2019: 99)

Não com tanta frequência e veemência do primeiro sermão, o segundo também apresenta a ideia da relíquia como um símbolo de amparo “invisível” aos moradores da Villa de Viana, assim como a responsabilidade deles na defesa da relíquia, uma vez que mais que



muros e pedras, a verdearia fortaleza está nos “[...] valorosos vianezes, que são muros vivos insuperáveis, e agora muito mais inexpugnável pela assistência de tão valoroso fronteiro, e defensor santo Theotonio; que a todos agora nos quis honrar, aparar e defender” (Graça, 1643: 66a).

Nesses sermões, e como não poderia deixar de ser, o Novo Mosteiro também ocupa um lugar privilegiado nas pregações. Isso se justifica, sobretudo, pelo fato de que ele substituirá o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na guarda da relíquia. Desta feita, ele passa a representar o símbolo máximo das práticas religiosas de Viana de Lima, especialmente por ser um presente de Deus.

O mesmo pontualmente aconteceu aos padres dessa congregação religiosa os quais congregados em capítulos gerais assentaram que nessa notável vila se fundisse esse mosteiro, havendo que nela ficava o culto divino venerado, e eterno por ser terra do nosso Capitão o Patriarca S. Theotonio, o qual nasceu na Comarca dessa vila, entre Valença e Monção: e aprovou Deus este concelho, porque quis honrar esta terra, com sua sagrada relíquia, e com este grandioso mosteiro com sua invocação (Anjos, 1643: 37a).

Ao longo dos sermões, os pregadores reafirmam a importância do mosteiro como depositário da relíquia do Santo. Como ocorre no sermão do terceiro dia, ele representa um divisor de águas na história da Villa, elevando sua importância, principalmente por abrigar “[...] a sepultura aonde vem descansar os ossos daquele tão grande santo, e servo de Deus tão vigilante, o divino Theotônio. Com isso, por mais levantada e engrandecida que a vossa vila dantes fosse, muito mais levantada e engrandecida ficou” (Agostinho, 1643: 78a).

O encerramento oficial da festa – lembrando que o quarto dia foi concedido aos participantes para realização de diversas competições esportivas e apresentações teatrais –, nos revela um importante aspecto sobre a recepção e a colocação da relíquia no seu derradeiro local. Para além de um acontecimento carregado de simbolismo religioso, há todo um trabalho dos responsáveis por ela estar ali – bispos, ordens religiosas, autoridades civis, entre outras. Porém os relatos das procissões de traslados podem nos revelar, igualmente, a quão festiva foi a sua recepção, como desvela o fragmento seguinte:

O Monteiro, como mais empenhado, parecia, nesta noite, que se abraçava todo: porque já sem ordem, nem concerto, arrebatava em fogo por todas as partes, despedindo dilúvios de foguetes, uns voadores que iam buscar as estrelas, outros rasteiros, que entre tanto buscavam os pés dos mais descuidados, dando matéria de muita festa com os efeitos vários que faziam. Saíram por muitas diversas partes, uns esgrimindo montantes, que aos primeiros talhos, e golpes disparavam inumeráveis foguetes, outros brandindo lanças, que arrebatavam no mesmo; outros jogando alabardas, que ardendo com violência incrível, faziam temerosa vista, e parecia uma guerra a ferro e a fogo. [...]



Rematando-se tudo com muitos vivas ao glorioso Santo, e muitas músicas acompanhadas de muitos instrumentos alegres, e festivais (Mendonça, 1642: 88a-89).

5. A política nas pregações e nas festas

Seria um exagero afirmar que, nas Festas do Recebimento da Sagrada relíquia, exista um dissimulado discurso político. Contudo ele não está ausente, uma vez que, em algumas passagens, o texto associa a importância de São Teotônio ou sua relíquia a acontecimentos políticos quando o santo vivia, ou ao presente da política portuguesa, principalmente a restauração do reino, após 60 anos sob domínio filipino (1580-1640). A relação entre santos e/ou relíquias e a sociedade civil faz parte de uma tradição cultural europeia que vem de longa data. Ao estudar *Corpo de Santos e Controle Cívico em Bolonha* do século XIII ao início do século XVI, Kerbrat afirma que o culto cívico centrado na presença material dos restos mortais do santo e suas manifestações exige que as autoridades tenham acesso relativamente livre e fácil a eles, inclusive com possibilidade de manipulá-los. Não obstante, as relíquias eram guardadas por instituições religiosas, tão necessárias para fazer a mediação entre o corpo civil e o corpo santo (Kerbrat, 1995: 166).

Em relação à Península Ibérica, especificamente no contexto do traslado da relíquia de São Teotônio, o uso político das relíquias foi uma realidade comum aos diferentes reinos. Segundo Capelão, os Habsburgo, dinastia que governou a Espanha de 1516 a 1700, possuíam-nas como um poder simbólico e faziam delas parte do projeto supranacional filipino. Assim, segundo a autora, elas se constituíam em uma tentativa de edificação de uma identidade coletiva assentada num passado cristão, o que contribuiu para que o monarca *projetasse a sua imagem de rei católico e, em última análise, consolidasse a sua autoridade* (Capelão, 2022: 130).

Conforme o relato, o lançamento da pedra fundamental para a construção do mosteiro ocorreu em agosto de 1630, e os rituais para a festa foram aprovados, em 1638, pelo último rei filipino, Filipe III¹⁰ (1605-1665, rei dos portugueses de 1621 a 1640). Todavia a procissão da relíquia ocorreu em 1642, após a restauração bragantina, com D. João IV (1604-1656, rei desde 1640).

Escrito nesse contexto, o relato sobre o traslado da relíquia de São Teotônio reflete esses acontecimentos ao valorizar a história de vida do Santo e sua relação com o primeiro monarca português. Nessa ocorrência, sua imagem, por meio da relíquia que ora se traslada, é recuperada não somente para exaltar a pureza e a benevolência de uma pessoa santa, mas também pelas virtudes como símbolo da nação e confessor do primeiro casal real. Refletindo a hagiografia, o relato afirma que não somente os súditos gozavam dos seus favores, mas também o próprio rei, em reconhecimento à sua grandeza, fez dele seu conselheiro nas guerras contra os mouros:

¹⁰ Felipe IV de Espanha.



E não foi só nisso mostrou o cristianismo rei, o respeito que ao santo tinha, mas também tomou por seu confessor, e conselheiro, e governando-se por ele nos feitos de maior consideração, e comunicando-lhe as vilas e cidades, que com o valor das suas armas, determinava conquistar, das quais alcançou sempre gloriosas vitórias, ajudado das orações, e conselho do santo Padre (Anjos, 1643: 44a).

A ideia de um santo protetor do reino se repete em vários momentos na fonte, assim como nos sermões dirigidos aos participantes das festas, fazendo dele um verdadeiro santo guerreiro em vida, assim como combatente invisível no presente que age por meio da relíquia. "Pois este é o Santo, que rei da glória senhor Deus dos exércitos, em tal tempo, e ocasião das nossas guerras, [...] , pátria sua, e nossa. E que faça a sua assistência, de armas nessa mobilíssima Villa de Viana" (Mendonça, 1643: 66). Manifestação que se repete no sermão do padre D. Pedro de Santo Agostinho, proferido no terceiro dia de festa, ao rememorar o seu papel na luta contra os mouros:

[...] com tochas sempre na mão, quero dizer, com a luz resplandecente de sua vida, de suas obras, e de os seus exemplos; senão também com esforços de valoroso capitão, governou o povo mimoso de Deus, qual foi sempre Português, e lhe deu a posse do reino, que hoje tem como capitão valoroso, com as armas em suas mãos, e com pouca gente, que consigo levava, tomou o santo a Vila de Arronches, e outros lugares vizinhos, aos Mouros, que foram todos do real mosteiro de Coimbra (Agostinho, 1643: 73).

De maneira mais explícita, D. Pedro de Santo Agostinho faz duras críticas àqueles que, por seus pecados, permitiram que o reino caísse em desgraça e fosse governado, por quarenta anos, *por tiranos que só prejudicaram o reino português*. No entanto, graças à intervenção do poder da relíquia de São Teotônio e de D. João IV, o "verdadeiro rei", a paz foi restaurada. "Quem duvida que estando esta vila, como todas as demais vilas, e cidades deste reino, perseguido, tiranizado, em vésperas de ser todo destruído pelo inimigo [...] como foi Jerusalém e todo o reino da Judeia pelos Caldeus, o restituiu Deus [...] ao legítimo herdeiro dom João IV" (Agostinho, 1643: 79a).

Ao encerrar o sermão D. Pedro de Santo Agostinho faz um discurso deliberadamente aberto contra a convivência dos portugueses que, segundo ele, foram responsáveis pela perda da liberdade e da soberania do reino português. No entanto, em face da presença da relíquia, resgata-se o reino que outrora fora criado e mantido por Afonso Henrique com ajuda de S. Teotônio: "[...] as vitórias que deles alcançava não só as armas, mas as orações de S. Teotônio, por elas tivemos o Reino de Portugal ditoso" (Agostinho, 1643: 80a). Ainda segundo o sermão, a felicidade do reino durou muitos anos, mas, por culpa de alguns, "[...] vieram sessenta anos, em que tudo se perdeu, e ficou sem reino, e sem sacerdote", em pior estado que o reino de Judeia no tempo de Herodes (Agostinho, 1643: 80a). Contudo, com D. João IV e com ajuda divina, Portugal recupera suas virtudes naturais "[...] A estas tiranias, e desconsolescões acudiu Deus, como tinha prometido ao primeiro e santo Rei. Deu-nos Rei que não somente no sangue real, represente o primeiro, mas também nas virtudes, no esforço, na prudência, no zelo a de



representar, e representa já [...]" (Agostinho, 1643: 80a). E conclui a destacar, mais uma vez, a importância da relíquia para selar uma nova era que se inicia. "[...] O braço de Deus, e de Santo Teotônio nos deram há tantos anos Rei e Reino. O braço de Deus e de Santo Teotônio nos tornarão agora a dar, ou restituir Rei e Reino, e o ão de defender, e conservar [...]" (Agostinho, 1643: 82).

Ao findar o último sermão, encerram-se também os ritos sacros da recepção da relíquia. Ainda assim, um quarto dia foi concedido à população para participar de várias festas onde, mais uma vez, a aristocracia se apresenta com seus trajes multicoloridos, exhibe seus cavalos e expõe seus valores; também um estudante dirige ao público um monólogo sobre Santo e destaca a situação política do reino em várias passagens:

Quien el valiente Thebano. Que hoy em campo desafia, En favor de Portugal.

Los Leones de Castilla?¹¹. Efte es Theotonio (señores). Prodigiosa maravilla. De aquella celeste mano, Y eterna sabidoria. [...]. Quando libre Portugal. En Lisboa Repetia. Viva el Quarto Rey Don Iuan. Vina el de Bragança (Mendonça, 1643: 85)

A longo do documento, o relato, os sermões, ou uma apresentação teatral, como visto acima, recorrem a uma tradição hagiográfica e fazem de São Teotônio um ser que sempre favoreceu as ações e vitórias militares do primeiro rei de Portugal, principalmente na batalha de Campo de Ourique. Como destaca Capelão, relacionar o Santo com a Primeira Dinastia portuguesa e recuperar sua memória no contexto da restauração da dinastia como elemento simbólico são demonstrações da individualidade e da identidade de Portugal frente ao reino castelhano (Capelão, 2022: 137). Neste sentido, a presença do Santo, materializado pela narrativa da presença da relíquia, colocava a sociedade portuguesa sob a proteção sagrada de "líder" desde a fundação do reino.

As narrativas prodigiosas fomentavam o culto da santidade e, por intermédio de suas relíquias operavam-se maravilhas. Tesouros espirituais, a função simbólica dos fragmentos aproximava o homem comum de seu Deus. A crença na função taumatúrgica das relíquias revela como o homem se posiciona frente ao universo sobrenatural (Nascimento, 2023: 50).

No final da *Relaçam*, o autor destaca "algumas coisas notáveis que sucederam nas festas dedicadas à recepção da relíquia do santo" (fls. 93-94), principalmente os quatro milagres alcançados devido à presença da relíquia na Villa e a intermediação de São Teotônio. O primeiro ocorreu quando um mancebo que estava a assistir os festejos desde o andaime instalado para construção do mosteiro caiu e, quando todos acreditavam que tinham *despedaçado e que nem a Extrema Unção o salvaria*, foi salvo após beijar a relíquia do Santo.

¹¹ Referência ao leão estampado no brasão de armas do reino de Espanha.



O segundo milagre ocorreu quando uma Dona que estava há três dias com dores do parto foi curada e deu à luz após colocarem a relíquia do santo sobre o seu pescoço. O terceiro ocorreu quando um moço, devido à exposição ao sol, foi acometido por febre e frio e risco de morte; ele foi totalmente curado quando lhe trouxeram a relíquia do santo para que a beijasse. O quarto milagre, sentido por todos os presentes, adveio pela intervenção do Santo por atuar para que não ocorresse qualquer transtorno ou acidente durante os dias festivos, e que se manifestou quando da chegada da relíquia, pois, apesar de *chover a cântaros*, o circuito por ela percorrido apresentava um clima calmo, agradável e sem chuva. Milagre que também ocorreu por não registrar nenhum incidente com fogos de artifícios, salva de tiros, desordem entre os participantes, principalmente pela presença de mascarados e forasteiros (Mendonça 1643: 92a - 94). Ao recolher esses acontecimentos, o relato reforça a fundação fundamental daquela relíquia: os milagres operados por ela. Sobre os traslados de relíquias Bozoky afirma que elas sempre foram acompanhadas por milagres de curas e outras manifestações sobrenaturais, ou seja, “sinais que demonstraram a autenticidade do poder das relíquias e, portanto, contribuíram para a emoção criada durante a relocação das relíquias” (Bozoky, 1996: 278).

O último ritual de encerramento dedicado à recepção da relíquia ficou sob a responsabilidade de D. Próspero, Cônego Regrante de Santo Agostinho. Em sua exaltação, realça os principais momentos da vida de São Teotônio, a partir da fixação no Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, e a importância desse lugar como núcleo sagrado, onde o primeiro monarca lusitano buscava proteção divina para as vitórias, principalmente do sucesso do rei contra os muçulmanos na batalha de Ourique, de 1139. Nessa saudação, da relíquia, fica evidente, também, a importância religiosa do recém-fundado Mosteiro da Villa Viana como um novo lugar de proteção aos súditos contra investidas estrangeiras, ao rei e ao reino lusitano.

Referências bibliográficas

Fontes.

Agostinho, P. de S. (1643). Sermão do reverendo padre Dom Pedro de Santo Augustinho, prior do Mosteiro de Moreira. En P. A. de Mendonça, *Relaçam das festas, que a notavel villa de Viana fez, na entrada, & recebimento da sagrada reliquia do glorioso Sancto Theotonio primeiro prior do Real Mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho*, no seu mosteiro, que os mesmos Conegos de novo lhe edificaraõ na mesma villa de Viana (fls. 69–83). Officina de Domingo Lopes Rosa.

Anjos, L. dos. (1643). Sermão do reverendo padre Luís dos Anjos. En P. A. de Mendonça, *Relaçam das festas, que a notavel villa de Viana fez, na entrada, & recebimento da sagrada reliquia do glorioso Sancto Theotonio primeiro prior do Real Mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho*, no seu mosteiro, que os mesmos Conegos de novo lhe edificaraõ na mesma villa de Viana (fls. 26a–51). Officina de Domingo Lopes Rosa.



Graça, S. da. (1643). Sermão do reverendo padre Dom Sebastiam da Graça, prior do Mosteiro de Refoyos do Lyma. En P. A. de Mendonça, *Relaçam das festas, que a notavel villa de Viana fez, na entrada, & recebimento da sagrada reliquia do glorioso Sancto Theotonio primeiro prior do Real Mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho, no seu mosteiro, que os mesmos Conegos de novo lhe edificaraõ na mesma villa de Viana* (fls. 54–67). Officina de Domingo Lopes Rosa.

Mendonça, P. A. de. (1643). *Relaçam das festas, que a notavel villa de Viana fez, na entrada, & recebimento da sagrada reliquia do glorioso Sancto Theotonio primeiro prior do Real Mosteiro de Sta. Cruz de Coimbra dos Conegos Regulares de Santo Augustinho, no seu mosteiro, que os mesmos Conegos de novo lhe edificaraõ na mesma villa de Viana*. Officina de Domingo Lopes Rosa.

Bibliografia

Barbosa, A. F. D. (2013). *Tempos de festa em Ponte de Lima (séculos XVII–XIX)* (Tesis doctoral en Historia Moderna). Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais.

Bozóky, E. (1996). Voyages de reliques et démonstration du pouvoir aux temps féodaux. En *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* (26e congrès, Aubazine), *Voyages et voyageurs au Moyen Âge* (pp. 267–280).

Capelão, R. M. dos S. (2013). Trento y el culto de reliquias: Un difícil disciplinar. En E. Serrano Martín (Coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna* (pp. 177–189). Institución Fernando el Católico.

Capelão, R. M. dos S. (2022). A dimensão social del culto de reliquias. En *El culto de reliquias en Portugal en los siglos XVI y XVII: Contexto, norma, función y simbolismo* (pp. 113–168). CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória; Museu de São Roque; Santa Casa da Misericórdia de Lisboa.

Cardona, P. C. M. (2009). Procissões sacras: Arte e equipamentos no universo das confrarias. *Revista da Faculdade de Letras. Ciências e Técnicas do Património*, I, 7–8, 127–149.

Carvalho, J. A. de F. (2001). Os recebimentos de relíquias em S. Roque (Lisboa 1588) e em Santa Cruz (Coimbra 1595): Relíquias e espiritualidade. E alguma ideologia. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 95–155.

Cofiño Fernández, I. (2003). La devoción a los santos y sus reliquias en la iglesia postridentina: El traslado de la reliquia de San Julián a Burgos. *Studia Historica. Historia Moderna*, (25), 351–378.



Ibeas Gutiérrez, M. (2022). *Assula Crucis*: Reliquias en relación con los *lignum crucis* y *spina Christi*. En F. Alfaro Pérez, C. Naya Franco y J. Postigo Vidal (Dirs.), *El culto de las reliquias: Interpretación, difusión y ritos* (pp. 290–304). Universidad de Zaragoza; Universidad de Salamanca.

Kerbrat, P. (1995). Corps des saints et contrôle civique à Bologne du XIIIe siècle au début du XVIe siècle. En *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*. Actes du colloque (Nanterre, 21–23 juin 1993) (pp. 165–185). École Française de Rome.

Montero Estebas, P. M. (1994). La fiesta barroca en Bilbao: Arte y devoción en las celebraciones acaecidas con motivo de la canonización de San Ignacio de Loyola. *Eusko Ikaskuntza: Cuadernos de Sección. Artes Plásticas y Documentales*, (12), 209–234.

Nascimento, A. A. (2013). *Vida de São Teotônio*. Edições Colibri.

Nascimento, R. C. de S. (2023). *Os sentidos do sagrado no Ocidente medieval: Emoções, devoções e culto às relíquias cristãs*. CRV.

Rodríguez-Escolona, M. P. (2020). El relato de la traslación de la reliquia de San Hilario de Carcasona. *Revista de Estudios Latinos (RELat)*, 20, 111–132.

Schmitt, J.-C. (2007). As relíquias e as imagens. En *O corpo das imagens: Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média* (pp. 279–299). EDUSC.

Serafim, J. C. G. (2001). Relíquias e propaganda religiosa no Portugal pós-tridentino. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 157–184.

Serrano Martín, E. (2019). Santos patronos y reliquias en la España de la Contrarreforma. En F. J. Alfaro Pérez y C. Naya Franco (Eds.), *Supra devotionem: Reliquias, cultos y comportamientos colectivos a lo largo de la historia* (pp. 98–120). Universidad de Zaragoza.

Silva, A. M. H. R. (2017). *São Teotônio: Vida, obra e iconografia* (Disertación de maestría integrada en Teología). Universidade Católica Portuguesa.

Souza, R. L. de. (2013). Procissões: Ritos religiosos, expressões de poder, discursos sociais. En *Festas, procissões, romarias, milagres: Aspectos do catolicismo popular* (pp. 44–79). IFRN.



José Carlos Gimenez – jcgimenez@uem.br

Graduado e mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), campus de Assis/SP, e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é professor na Universidade Estadual de Maringá, Paraná. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Medieval Ibérica, atuando principalmente nos seguintes temas: História das Instituições e História da Península Ibérica na Baixa Idade Média. Participa do Projeto Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas, Pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (UFPR); Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade (UEM) e Membro do Laboratório de Estudos do Império Português (LEIP/UEM).



Renata Cristina de Sousa Nascimento

renatacristinanasc@gmail.com



Possui doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2005). Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/ 2023). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo- Espanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez de 2015- 2016, com patrocínio da Capes), e na Universidade Federal do Paraná (2012). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Jataí (UFJ/ 20 horas), da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós- Graduação em História- mestrado e doutorado. Linha de pesquisa: Poder e Representações) e da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Representante brasileira e membro titular do *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*. Coordenadora da rede internacional de pesquisa: RELICARIO. RED DE INVESTIGACIÓN SOBRE ARTE E HISTORIA DE LAS RELIQUIAS CRISTIANAS IBÉRICAS. Idealizadora e coordenadora do grupo de pesquisa e divulgação científica- Sacralidades Medievais.



**A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO
E SUAS MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI**

**LA TRANSLATIO DE LO SAGRADO ENTRE CHIUSI Y PERUGIA: EL SANTO
ANELLO Y SUS MOVILIDADES EN LOS SIGLOS XV Y XVI**

**THE TRANSLATIO OF THE SACRED BETWEEN CHIUSI AND PERUGIA: THE
SANTO ANELLO AND ITS MOBILITIES IN THE FIFTEENTH AND SIXTEENTH
CENTURIES**

Fernandes, F.

Universidade Federal de São Paulo
fabiano.fernandes@unifesp.br

Romualdo, W. S.

Universidade Federal de São Paulo
wemerson.romualdo@unifesp.br

Resumo

Este artigo analisa o *Santo Anello*, identificado pela tradição católica como o anel nupcial da Virgem Maria, a partir de suas múltiplas mobilidades materiais, textuais e simbólicas entre os séculos XV e XVI. O estudo propõe uma leitura metodológica que articula a teoria da dádiva e os estudos sobre materialidade e circulação de relíquias, compreendendo o objeto como um mediador de poder, fé e identidade. A análise das fontes evidencia como as narrativas concorrentes em torno do roubo e da posse do anel, entre o frade Vinterio e as autoridades locais, expressam uma disputa mais ampla por prestígio espiritual e inserção nas rotas de peregrinação ligadas a Roma e Assis. Além das fontes textuais, as imagens demonstram o uso iconográfico do anel como instrumento de legitimação territorial e devocional. Assim, o artigo propõe compreender o *Santo Agnello* não apenas como relíquia, mas como ponto de convergência entre narrativas, rituais e redes de poder no cristianismo medieval e moderno.

Palavras-chave: Relíquias, Mobilidade, Translatio, Chiusi, Perugia.

Resumen

Este artículo analiza el *Santo Anello*, identificado por la tradición católica como el anillo nupcial de la Virgen María, desde sus múltiples movilidades materiales, textuales y simbólicas entre los siglos XV y XVI. Se propone una lectura metodológica que articula la teoría del don y los estudios sobre materialidad y circulación de reliquias, entendiendo el objeto como mediador de poder, fe e identidad. El análisis de las fuentes revela cómo las narrativas rivales

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

**A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI**



sobre el robo y la posesión del anillo, entre el fraile Vinterio y las autoridades locales, expresan una disputa más amplia por prestigio espiritual e inserción en las rutas de peregrinación vinculadas a Roma y Asís. Junto con los textos, las imágenes muestran el uso iconográfico del anillo como instrumento de legitimación territorial y devocional. Así, el artículo propone comprender el *Santo Anello* no sólo como reliquia, sino como punto de convergencia entre narrativas, rituales y redes de poder en el cristianismo medieval y moderno.

Palabras clave: Reliquias, Movilidad, Translatio, Chiusi, Perugia.

Abstract

This article analyzes the Santo Anello, identified by Catholic tradition as the nuptial ring of the Virgin Mary, through its multiple material, textual, and symbolic mobilities between the fifteenth and sixteenth centuries. The study proposes a methodological approach that brings together gift theory and scholarship on materiality and the circulation of relics, understanding the object as a mediator of power, faith, and identity. The analysis of the sources shows how competing narratives surrounding the theft and possession of the ring—between the friar Vinterio and local authorities—express a broader dispute over spiritual prestige and inclusion within pilgrimage routes connected to Rome and Assisi. In addition to textual sources, visual materials demonstrate the iconographic use of the ring as an instrument of territorial and devotional legitimation. Thus, the article proposes to understand the Santo Anello not merely as a relic, but as a point of convergence between narratives, rituals, and networks of power in medieval and early modern Christianity.

Keywords: Relics; Mobility; Translatio; Chiusi; Perugia.



Introdução

A circulação de objetos sagrados constitui um fenômeno importante para compreendermos as dinâmicas religiosas, culturais e políticas do cristianismo medieval. As relíquias, ao mesmo tempo em que evocam a presença do sagrado como *pignora sacra* (penhor ou garantia sagrada), participam de redes complexas de trocas simbólicas e materiais, por meio das transladações (*translatio*), que atravessam fronteiras geográficas, sociais e religiosas. Longe de se restringirem à dimensão devocional, estes objetos operam como instrumentos de mediação entre poderes, como bens de prestígio e como marcadores de identidade coletiva. Tal perspectiva, inspirada nos estudos sobre mobilidade e materialidade, também nas teorias da dádiva e da reciprocidade (Mauss, 1925; Brown, 1981; Geary, 1986), permite compreender as relíquias como objetos em trânsito, cujos deslocamentos constroem e reconfiguram sentidos, vínculos e disputas.

Todavia, esses sentidos ao serem negociados envolvem conflitos que vão bem além do campo que na atualidade denominamos por religioso. Em boa medida, as relíquias podem assumir a condição social de presentes, agregando riqueza, prestígio e capital simbólico tanto para quem doa quanto para quem recebe.

Os historiadores das sociedades antigas utilizam a teoria antropológica da troca de presentes desde, pelo menos, o século XIX, em conjunto com as contribuições dos historiadores do direito alemães. No entanto, é fundamental, desde já, definir com mais precisão como compreendemos as relações de troca. Para além das relações de mercado e do tributo compulsório, existe uma ampla gama de interações a ser explorada. O paradigma maussiano constitui o ponto de partida (cf. Algazi, prefácio, 2003).

1. Nos permite focar a atenção na circulação de riquezas e serviços e seus papéis na formação dos laços sociais.
2. Nos convida a focar nas mudanças das relações entre pessoas e coisas.
3. Propõe enfatizar as relações de reciprocidade e o estabelecimento de obrigações mútuas.

Contudo, é necessário ter cautela e evitar aplicação automática desse modelo de análise e “sobredeterminar” a realidade que se deseja explorar, partindo do princípio de que as trocas são necessariamente geradoras de reciprocidade. Nem sempre um dom gera automaticamente um contra dom. Segundo Algazi (2003), mesmo quando os participantes concordam que determinado ato é um presente, isso não implica automaticamente um consenso sobre em que consiste esse presente, o que sua entrega acarreta ou que tipo de legitimação ele proporciona. Em última instância, um presente pode ser entendido como um gesto puro e simples, sem necessariamente implicar um compromisso de reciprocidade, um contra-dom. É preciso ter em mente que o presente é, antes de tudo, um processo de constituição de sentido, por vezes, resultado de conflitos e oriundo de uma negociação (Algazi, Groebner, Jussen, 2003). Esse processo de negociação não é arbitrário: está vinculado a repertórios culturais que moldam as interações, bem como a vocabulários específicos

Os presentes não são algo dado, entidades fixas, mas fruto de uma dinâmica construção social de transações. De partida o sentido e a implicação das transações não são evidentes nem



inerentes nos atos por si mesmos. O sentido não precisa ser explicitamente negociado, mas faz parte de um diálogo nos campos simbólico, ritual e gestual (Algazi, Groebner, Jussen, 2003).

Nesse contexto, o *Santo Anello* ou *Santo Anel*, identificado pela tradição do catolicismo como o anel de noivado da Virgem Maria, apresenta-se como um caso exemplar de como um objeto pode condensar múltiplas camadas de significação. Sua trajetória, segundo as fontes hagiográficas e cronísticas, estende-se de Jerusalém a Perúgia, passando por Roma e Chiuse entre os séculos IX e XIX. O anel teria circulado entre mercadores judeus e cristãos, sido ocultado em conventos, roubado em atos de *furta sacra* e, finalmente, elevado à condição de relíquia insigne na Catedral de São Lourenço em Perugia. Cada etapa desse percurso, ou poderíamos dizer *translatio*, reflete não apenas deslocamentos físicos, mas transformações simbólicas e institucionais, em que se entrecruzam interesses devocionais, políticos e econômicos.

A partir do século XIX, com as visões místicas de Ana Catarina Emmeric, o *Santo Anello* ganhou nova centralidade na religiosidade popular, atraindo peregrinos, especialmente noivos e recém-casados, e sendo incorporado às práticas litúrgicas locais. Mais do que uma simples relíquia de culto, o anel tornou-se um elo entre passado e presente, uma peça que liga a tradição bíblica à construção medieval e moderna do culto às relíquias.

Este artigo propõe, portanto, analisar o *Santo Anello* em duas perspectivas complementares. Na primeira parte, serão discutidos os fundamentos teóricos sobre a circulação de objetos e as relações de poder implicadas nas trocas de presentes e relíquias, considerando as intersecções entre dom, sacralidade e autoridade. Na segunda parte, a análise se concentrará na trajetória histórica e simbólica da relíquia, observando como seus deslocamentos e reinterpretções textuais e imagéticas configuraram dinâmicas de mobilidade, apropriação e legitimação dentro da cultura cristã medieval e moderna.

Mais do que questionar a autenticidade do objeto, o presente estudo propõe uma hipótese de leitura: compreender o *Santo Anello* como um ponto de convergência entre práticas de troca, devoção e poder, em que o sagrado se constrói na interseção entre movimento e memória. A *translatio*, tanto material quanto discursiva, é aqui entendida como um processo dinâmico de produção de sentido, no qual cada deslocamento, cada narrativa e cada rito reconfiguram o estatuto simbólico da relíquia. O anel não é, portanto, apenas testemunho da fé, mas também dispositivo de negociação entre esferas religiosas, sociais e políticas.

Esta proposta não busca oferecer uma resposta definitiva sobre a origem ou o significado último do objeto, mas abrir um campo de reflexão sobre como as relíquias, enquanto objetos em circulação, criam vínculos e tensões que ultrapassam o âmbito do religioso. Ao situar o *Santo Anello* entre as teorias da dádiva, da mobilidade e da materialidade, pretende-se sugerir caminhos possíveis para futuras investigações sobre a economia simbólica do sagrado e suas transformações históricas. Trata-se, antes de tudo, de um exercício interpretativo: observar, no itinerário de uma relíquia, os modos como o cristianismo medieval e moderno elaborou as trocas entre o visível e o invisível, o poder e a graça, a posse e a doação.

A circulação das relíquias e a economia simbólica do sagrado

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSE E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI



A circulação de objetos religiosos no cristianismo medieval não pode ser compreendida apenas como um fenômeno devocional. As relíquias, os ícones e os objetos litúrgicos integravam um sistema mais amplo de trocas simbólicas, no qual o valor não se reduzia ao econômico, mas se manifestava em dimensões espirituais, políticas e afetivas. Tal sistema aproxima-se, sob certos aspectos, da lógica da dádiva descrita por Marcel Mauss em *Essai sur le don* (1925): o objeto oferecido ou recebido nunca é neutro, pois carrega consigo a presença e o poder de quem o doa. Dar, receber e retribuir tornam-se, assim, gestos que produzem vínculos duradouros, estabelecendo alianças e hierarquias que se projetam inclusive sobre a relação entre o humano e o divino. É neste sentido que a ideia de relíquia enquanto *pignora sacra*, ou, na formulação de Guiberto de Nogent (c. 1055–1125), *pigneribus sanctorum*, ganha significado: as relíquias são “garantias” da presença e do poder sobrenatural, selando um pacto simbólico entre o santo, seus devotos e a comunidade de fé.

Aplicada ao universo cristão, essa teoria permite compreender as relíquias como “presentes sagrados” que circulam entre pessoas, comunidades e instituições, reforçando laços de fidelidade e devoção. Quando uma relíquia é transferida de um local a outro, por doação, intercâmbio diplomático ou furta sacra, o gesto não é apenas o de mover um fragmento santo, mas o de redistribuir graça, poder e prestígio. Essa “economia do sagrado”, na expressão de Peter Brown (1981), articula piedade e autoridade: possuir uma relíquia significava deter uma parcela da santidade que ela materializava, mas também reivindicar domínio sobre o espaço e a memória que a cercavam. Nesse sentido, o culto das relíquias foi um dos principais mecanismos de construção da *res publica christiana*, pois criou redes de interdependência entre o local e o universal, o político e o espiritual.

Patrick Geary (1986) demonstrou que os episódios de furta sacra (os roubos de relíquias entre mosteiros e cidades) revelam uma lógica de circulação semelhante à da dádiva maussiana. O ato de apropriação só é legítimo quando interpretado como inspirado pela vontade divina, transformando o conflito em comunicação sagrada. Cada *translatio*, nesse sentido, é também uma tradução simbólica: uma passagem de poder, uma reconfiguração das fronteiras da santidade. A relíquia não é apenas objeto de culto, mas instrumento de mediação entre comunidades que negociam sua relação com o transcendente.

A partir do final do século XX, os estudos sobre materialidade e agência dos objetos ampliaram essa compreensão. Para Arjun Appadurai (1986), os objetos possuem “vida social”, movendo-se entre diferentes “regimes de valor” e adquirindo novos significados conforme os contextos de uso e apropriação. Alfred Gell (1998), por sua vez, propõe a noção de “agência artística”, segundo a qual os objetos religiosos agem sobre o mundo social tanto quanto são moldados por ele. As relíquias, por sua natureza liminar entre corpo e signo, matéria e espírito, são exemplares dessa condição: nelas, a materialidade não é obstáculo à transcendência, mas seu veículo. Elas transformam espaços, legitimam instituições e articulam comunidades em torno de narrativas partilhadas.

A circulação das relíquias, portanto, é inseparável da circulação de discursos e de poder. Cada *translatio* implica a reescrita de uma história, a redefinição de um centro de autoridade e a reconfiguração das fronteiras entre o sagrado e o profano. Como observa Hans Belting (1990),



o valor do objeto devocional não está em sua imobilidade, mas em sua capacidade de ser visto, tocado, movido e reinterpretado. A mobilidade é a própria condição de sua eficácia simbólica: o movimento confirma a presença e, ao mesmo tempo, renova o significado.

Um ponto importante para o debate sobre as relíquias é vê-las como mediadoras de memória e poder. De acordo com Tatsch e Nascimento (2022) e Nascimento (2018), as relíquias não são apenas objetos de culto, mas estruturas simbólicas capazes de produzir espaço sagrado e identidade coletiva. Segundo Nascimento, a presença física da relíquia consagra o lugar e o transforma em centro de devoção e legitimidade, articulando as dimensões estética, política e espiritual. Essa leitura reforça a ideia de que a circulação das relíquias não se limita ao trânsito material, mas envolve a criação de territórios simbólicos, onde o sagrado é constantemente reinscrito por meio de narrativas e rituais.

A reflexão sobre o tempo é fundamental para compreender as dinâmicas simbólicas que envolvem a circulação das relíquias. Como observou Jacques Le Goff (1979), a Idade Média foi marcada por uma tensão entre o tempo da Igreja e o tempo do mercador, entre o ritmo cíclico da liturgia e o tempo linear da produção e do lucro. No entanto, como sugere Chris Jones (2023), o tempo medieval não pode ser reduzido a uma oposição binária: ele constitui um tecido complexo de ritmos coexistentes, o tempo litúrgico e festivo, o tempo da peregrinação e o tempo da memória. As relíquias, ao circularem entre espaços e contextos distintos, participam ativamente dessa pluralidade temporal, condensando em si o passado sagrado e o reatualizando no presente por meio das cerimônias de translação e veneração. O *Santo Anello*, nesse sentido, não apenas atravessa fronteiras geográficas, mas também reordena o tempo devocional, inscrevendo a experiência do sagrado em um regime de temporalidade que é, simultaneamente, histórico, ritual e comunitário.

Essas perspectivas permitem propor que o *Santo Anello*, identificado pela tradição como o anel de noivado da Virgem Maria, seja analisado como um objeto em rede, atravessado por trocas, apropriações e reinterpretções sucessivas. Sua trajetória, de Jerusalém a Perúgia, passando por Roma e Chiusi, constitui um microcosmo das dinâmicas de dom, disputa e devoção que caracterizam o cristianismo medieval e moderno. Mais do que um vestígio sagrado, o anel é um dispositivo de circulação simbólica: um ponto em que o sagrado se move, e ao mover-se, constrói história, memória e autoridade.

O *Santo Anello*: trajetórias, narrativas e disputas de sentido

A história do *Santo Anello* constitui um exemplo paradigmático de como um objeto sagrado pode condensar múltiplas camadas de circulação, material, simbólica, textual e imagética, e operar como mediador entre devoção, poder e memória. A trajetória do anel, desde suas supostas origens em Jerusalém até sua fixação definitiva em Perúgia, revela as articulações entre fé, comércio, dom e autoridade que moldaram a cultura cristã medieval e continuaram a ressoar na modernidade.

Segundo a narrativa textual da *Ystoria Sacri Anuli*, provavelmente escrita em Perugia no século XI, o *Santo Anello* teria sido conservado em Jerusalém desde o matrimônio da Virgem Maria com São José, passando, em tempos incertos, às mãos de mercadores judeus que o venderam a



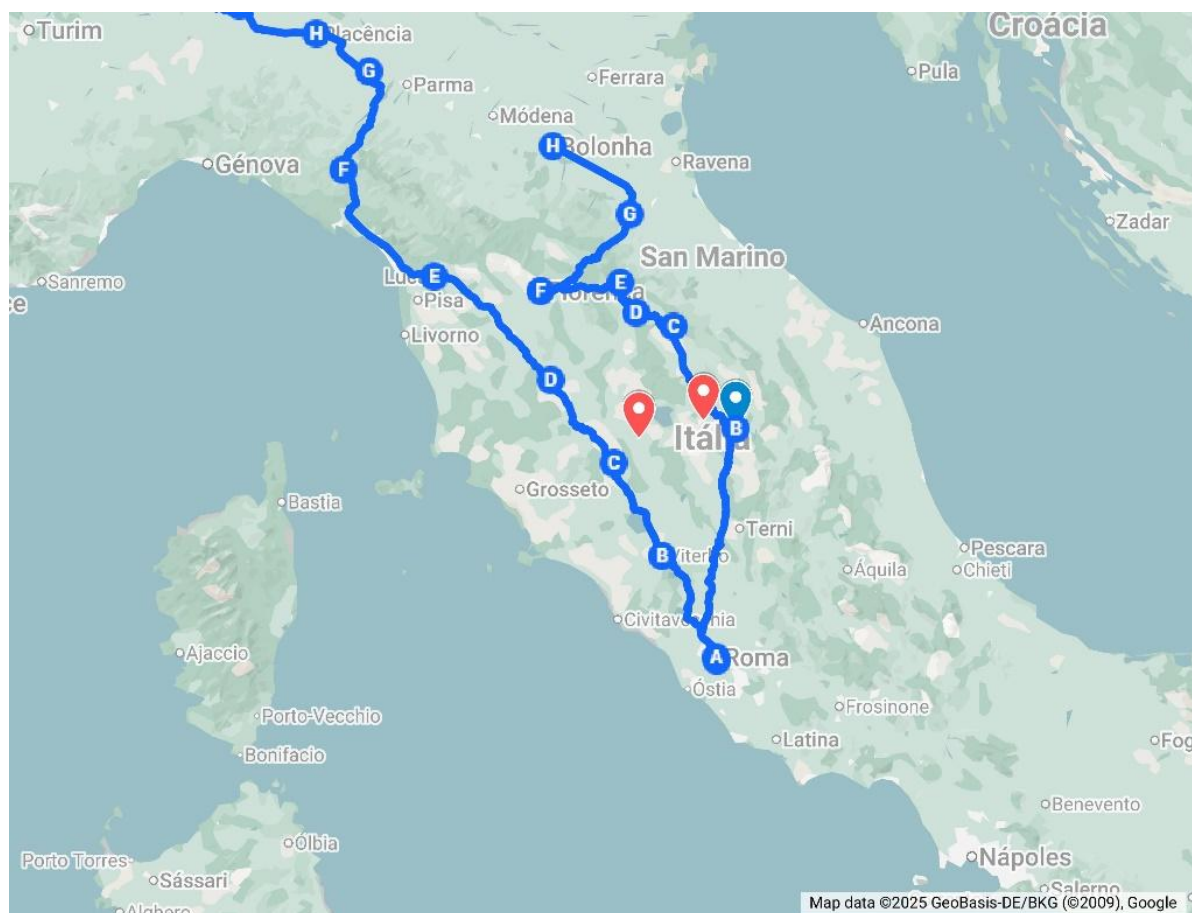
cristãos na península Itálica. Essa passagem entre comunidades religiosas, de judeus a cristãos, já evidencia o papel do objeto como ponto de contato entre universos simbólicos distintos. A transação não deve ser entendida como um simples ato comercial, mas como uma transferência de poder e sacralidade, na qual o valor material do ouro cede lugar ao valor espiritual e identitário que o objeto adquire ao mudar de mãos.

Contudo, é necessário esclarecer que a apropriação da referida relíquia se dá em meio a disputas político-religiosas significativas, envolvendo duas cidades muito próximas geograficamente na Itália central. Chiusi, localizada na região fronteira entre a Toscana e a Úmbria, possui origens etruscas e tornou-se sede episcopal desde o século IV. Entre os séculos XI e XIII, conservava certa relevância religiosa regional, ligada ao culto de Santa Mustiola e à presença de antigas catacumbas cristãs, mas sua influência política declinou progressivamente com a expansão dos domínios de Siena e Orvieto. Perugia, consolidou-se como uma das principais cidades da Úmbria a partir do século XII, com um governo comunal autônomo, marcada pela presença de ordens religiosas, universidade e confrarias. Foi sede episcopal desde o século V e palco de intensas disputas eclesásticas, tornando-se, a partir do século XIII, um importante centro de articulação entre o papado e os poderes locais (Vigueur, 1994), além de um polo de produção artística e teológica. Essa diferença de escala e influência política (Chiusi tendo sido conquistada por Siena, em oposição a Perugia que manteve sua autonomia) explica, em parte, o contraste entre a devoção mais local de Chiusi e a ambição de Perugia em consolidar-se como centro de peregrinação e autoridade espiritual.

A posição geográfica dessas cidades poderia privilegiar a sua inserção na geografia sagrada. Ambas se situavam entre as duas importantes rotas de peregrinação da Itália central (Figura 1): a *Via Francigena*, que ligava o norte da Europa a Roma e passava pelo vale de Chiana, e a *Via Amerina*, que cruzava a Úmbria em direção à Roma. Essa localização fazia de Chiusi e Perugia pontos de passagem ou de desvio para os peregrinos que buscavam as indulgências romanas ou, mais tardiamente, visitavam a Porciúncula em Assis. A partir do século XIII, com o florescimento do culto franciscano, essas rotas se tornaram ainda mais movimentadas, conectando mosteiros, igrejas e relíquias em um vasto território devocional. A circulação de pessoas, relíquias e imagens consolidava a região como um espaço de intensa mobilidade religiosa, onde os objetos sagrados, como o *Santo Anello*, ganhavam novo sentido à medida que se integravam a esse cenário de deslocamentos e trocas (Stopani, 1988).



Figura 1 - Vias Francigena e Amerina



À direita a Via Francigena e à esquerda a Via Amerina. O marcador vermelho à esquerda localiza Chiusi e à direita Perugia. Ambas as cidades facilmente poderiam inserir-se em um desvio das rotas de peregrinação e se estabelecer como importantes centros devocionais. Roma sendo o ponto 'A' de ambas as rotas. Fonte: Criação nossa – Google Maps.

A disputa entre Chiusi e Perugia pela posse do *Santo Anello* deve ser compreendida também nesse contexto de circulação e concorrência espiritual. A transladação da relíquia, em meados do século XV, coincide com o esforço das cidades italianas em fortalecer sua identidade religiosa e atrair peregrinos. Em Perugia, a instituição de uma festa litúrgica própria, celebrada no início de agosto, contribuiu para inserir o culto do *Santo Anello* no calendário devocional da região. Essa celebração aproximava-se da data do Perdão de Assis (*Perdono d'Assisi*) no início de agosto, solenidade franciscana que atraía multidões de peregrinos. Essa coincidência (criada) reforça a hipótese de que Perugia buscava integrar-se às rotas de peregrinação, associando a relíquia mariana ao itinerário penitencial e às indulgências ligadas a São



Francisco, em um esforço para ampliar seu prestígio religioso e simbólico frente às cidades vizinhas.

A tradição de Chiusi afirma que o anel foi conservado durante séculos em um convento local, até ser objeto de um episódio de furta sacra que o levou a Perúgia em meados do século XV. O roubo, reinterpretado posteriormente como *translatio* miraculosa, foi legitimado por narrativas que atribuíam à vontade divina o deslocamento do objeto, reconfigurando a geografia do sagrado e reforçando o prestígio da nova sede custodial. Assim como em outros casos analisados por Patrick Geary (1986), o conflito pela posse de uma relíquia implicava uma disputa por legitimidade e visibilidade dentro da hierarquia eclesiástica e urbana. A relíquia tornava-se, portanto, objeto de negociação simbólica, capaz de deslocar centros de poder e redefinir os limites entre o sagrado e o político.

A disputa entre Chiusi e Perúgia não se deu apenas no plano narrativo, mas também no campo das imagens. Desde o século XV, ambas as cidades desenvolveram repertórios iconográficos distintos em torno do *Santo Anello*, convertendo o visível em instrumento de memória e legitimação. Em Chiusi, as representações mais antigas, preservadas em afrescos e códices locais, enfatizam o caráter custodial e monástico do anel, frequentemente situado em contextos litúrgicos fechados, sob a guarda de monges ou figuras angelicais. A imagem reforça a ideia de fidelidade e preservação: o anel é um depósito da fé, não um objeto em movimento. As imagens que buscam construir a posse do *Santo Anello* a Chiusi ou a Perugia não se limitam a ilustrar os eventos: elas atuam como agentes de legitimação.

No contexto perugino do século XV, a legitimação operada pelas imagens tinha uma dupla função. Por um lado, reforçava a autoridade do bispo de Perúgia Iacopo Vagnucci¹ e da elite política da comuna, que reivindicavam a custódia legítima da relíquia e tentavam se estabelecer politicamente em relação à Siena. A oposição de Vagnucci era mais direta ao episcopado do franciscano Gabriele Piccolomini, eleito bispo de Chiusi em 1463 e cuja família provavelmente era muito influente em Siena. A proximidade do bispo de Perugia com papado desde Nicolau V, passando por Calisto III, Pio II e Paulo II foi decisiva na disputa pela relíquia, o papa Sisto IV o promoveu a camerlengo e este mesmo pontífice, confirmado por Inocêncio VIII posteriormente e oficialmente, deu à posse da relíquia à cidade de Perugia, durante a disputa (Caracciolo, 2005; Caracciolo 2008).

Por outro lado, essa legitimação conferia prestígio à própria comuna de Perugia, que utilizava o *Santo Anello* como emblema cívico nas festas e procissões, por meio das irmandades e confrarias. Assim, o visível servia como uma forma de confirmação pública do direito de posse, uma legitimação simultaneamente religiosa e política, que convertia a imagem em instrumento de afirmação urbana frente a Chiusi e às demais cidades da Úmbria, como Siena. Como exemplo concreto, na festa da Descida do Anel (*Calata del Santo Anello*), cada uma das 14 chaves que fecham o baú do século XV em que a relíquia fica guardada, pertencem às

¹ Pertencia a uma rica família de comerciantes da Toscana, que patrocinou a construção de muitas igrejas e produções artísticas. Tendo estudado em Perugia e depois retornado à corte em Florença, recebeu influência de seu tio cartuxo, Fra Niccolò Vagnucci, que era muito próximo ao cardeal que viria se tornar o Papa Nicolau V. Ver Raffaele Caracciolo, *Giacomo Vagnucci, Dizionario Biografico degli Italiani (Istituto della Enciclopedia Italiana)*.



autoridades e/ou instituições eclesiásticas e civis, demonstrando que a posse da relíquia importava (e poderíamos dizer, ainda importa) tanto à elite religiosa, quanto política de Perúgia (Caracciolo, 2005; Caracciolo 2008).

Em Chiusi, a iconografia de Santa Mustiola apresenta a santa segurando o anel preso a uma corrente, imagem que associa diretamente a relíquia ao seu túmulo e à tradição local, reforçando a legitimidade da cidade como guardiã do objeto sagrado (Figura 2). Já em Perugia, a partir do século XV, a iconografia passa a ser reformulada: o *Santo Anello* é transferido da mão da mártir para a de São José, que o segura próximo ao peito, sinalizando o deslocamento da relíquia e a redefinição do centro de culto (Figura 3). Por fim, gravuras e pinturas posteriores, como a representação da Virgem Maria entregando o anel a São Lourenço e Santo Hércules, padroeiros de Perugia, consolidam o triunfo visual da cidade sobre Chiusi (Figura 4). Nessa imagem, a entrega do anel se transforma em uma investidura celestial, legitimando a posse da relíquia como um dom divino à catedral perugina. Assim, a disputa não se deu apenas em documentos e sermões, mas também nas imagens, que operaram como instrumentos de afirmação política, teológica e territorial dentro da dinâmica devocional e das rotas de peregrinação medievais.

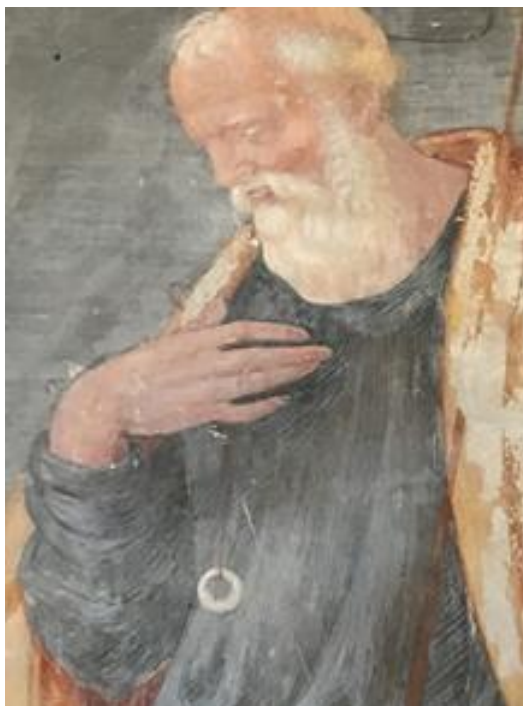
Figura 2



Santa Mustiola, afresco do século XIV. Fonte: ILUOGHIDELSILENZIO.IT. Chiesa di Santa Maria Assunta – Mongiovino Vecchio di Panicale. Disponível em: <https://www.iluoghidsilenzio.it/chiesa-di-santa-maria-assunta-mongiovino-vecchio-di-panicale-pg/>.



Figura 3



Recorte da imagem de São José na Igreja de Santa Maria di Ancaelle. Afresco de Giovan Battista Caporali, 1527. Fonte: Visit Perugia (2024). Disponível em: <https://www.visitaperugia.it/en/perugia-the-street-of-trasimeno/>.



Figura 4



Virgem com o Santo Anel e os Santos Herculano e Lourenço, padroeiros de Perugia. Carlo Spiridione Mariotti, cerca de 1750. Perugia: Catedral de Perugia. Fonte: Wikimedia Commons. “File: Madonna col Santo Anello e Santi Ercolano e Lorenzo Patroni di Perugia”. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna_col_Santo_Anello_e_Santi_Ercolano_e_Lorenzo_Patroni_di_Perugia.jpg.

Para Hans Belting (1990), o valor da imagem sagrada está em sua “vida”, isto é, em sua capacidade de tornar presente o invisível e de mobilizar o olhar devocional. Do mesmo modo, David Freedberg (1989) lembra que as imagens religiosas não apenas representam, mas provocam respostas corporais, emocionais e rituais. Assim, cada afresco, iluminura ou pintura



do *Santo Anello* opera como um gesto performativo que reforça a posse espiritual e o poder simbólico da cidade que o representa, a imagem, aqui, é também uma forma de disputa.

Em Chiusi, o culto estava tradicionalmente ligado ao mosteiro de Santa Mustiola e às comunidades de frades franciscanos, que zelavam pela relíquia como parte de sua identidade espiritual e econômica. Já em Perugia, o protagonismo coube ao clero catedralício e às confrarias laicas vinculadas à Catedral de São Lourenço², como a *Confraternita del Santissimo Sacramento, di San Giuseppe e del Sant'Anello*. Esses grupos mobilizavam o culto tanto para fortalecer a coesão devocional local quanto para garantir recursos provenientes de peregrinos e doações. A disputa pelo anel, portanto, não opunha apenas duas cidades, mas refletia interesses concorrentes entre clero regular e catedralício (secular), autoridades eclesiásticas e civis, entre a economia do clerical e a política urbana comunal.

A iconografia produzida em Perugia após o furto sacra assume um tom triunfal e processional. As representações do anel, dos santos que o portavam e do casamento entre Maria e José, especialmente na Catedral de São Lourenço e nas gravuras devocionais dos séculos XVI e XVII, enfatizam a posse da relíquia à Chiusi. O anel aparece envolto em luz, sustentado por anjos ou conduzido por clérigos e cidadãos, simbolizando a escolha sobrenatural de Perugia como nova guardiã da relíquia. Esse imaginário visual se tornou parte do patrimônio identitário da cidade, inscrito tanto nas celebrações litúrgicas quanto nas festas cívicas.

Assim, enquanto Chiusi constrói uma iconografia da memória e da perda, marcada pela saudade e pela ideia de usurpação injusta, Perugia elabora uma iconografia da posse e da eleição divina³. O confronto entre essas imagens revela o modo como a arte sacra participa da disputa pelo sagrado: o visível se torna argumento teológico e político. O espaço pictórico substitui o documento jurídico e a imagem, como lembra Hans Belting (1990), torna-se “prova da presença”, uma forma de tornar o invisível tangível.

Com a chegada do *Santo Anello* a Perugia, a relíquia foi gradualmente integrada às celebrações cívico-religiosas da cidade. A partir do século XVI, consolidou-se como símbolo de identidade urbana e espiritual. Casais recém-casados peregrinavam à Catedral de São Lourenço para venerá-lo, transformando o anel em símbolo da aliança conjugal e da graça matrimonial. A devoção articulava o plano íntimo e o público, o doméstico e o litúrgico, numa ritualização que reforçava a união entre o humano e o divino.

² A Catedral de São Lourenço começou sua construção no século XIV e foi concluída no século XV. Utilizando antigas fundações de uma igreja românica anterior, o templo está localizado ao lado do Palazzo dei Priori, constituindo juntos o centro espiritual e político de Perugia. No interior, destacam-se a Cappella del Santo Anello, erigida no século XV para abrigar a relíquia mariana, e no exterior púlpito medieval, tradicionalmente associado às pregações de São Bernardino. A fachada inacabada, voltada para a Piazza IV Novembre, com elementos artísticos diversos, testemunha o longo processo construtivo e a contínua adaptação do edifício às necessidades do culto e da representação cívica.

³ É importante reconhecer que ambas as cidades possuíam dinâmicas sociais políticas e de poder muito próprias, obviamente não se constituindo como um todo uníssono, possuindo seus próprios conflitos e tensões. No entanto, nosso artigo privilegia a análise da mobilidade material e simbólica da relíquia, sem aprofundar as dinâmicas específicas de cada cidade. Não estamos ignorando essa dimensão, no entanto o foco na disputa pela relíquia já reflete parte dessa complexa dinâmica de poder.



O século XIX marca um novo ciclo de mobilização simbólica. As visões místicas de Ana Catarina Emmerich reacenderam o interesse pelo anel e revitalizaram a peregrinação a Perúgia. Nesse contexto, a relíquia voltou a articular diferentes esferas de poder e devoção: a piedade popular, a autoridade eclesiástica e a reafirmação do matrimônio cristão como instituição sagrada. A sua presença no imaginário devocional moderno demonstra que o *Santo Anello* não é apenas uma herança medieval, mas um objeto de longa duração simbólica, continuamente reinterpretado conforme as sensibilidades religiosas e as necessidades culturais de cada época.

As fontes que sustentam essa trajetória, códices medievais, crônicas, livros de milagres e iconografia devocional, formam um tecido intertextual e intervisual em que o anel é constantemente reinscrito e ressignificado. Cada narrativa e cada imagem reformulam sua função simbólica, seja como sinal de pureza mariana, relíquia nupcial ou emblema urbano. As divergências entre as versões de Chiusi e Perúgia não são meras variações locais, mas expressões de diferentes regimes de legitimidade e memória, em que a posse de um objeto sagrado implica o poder de narrar e representar o milagre.

Assim, o *Santo Anello* exemplifica de modo singular as múltiplas dimensões de mobilidade propostas neste estudo: mobilidade material (o trânsito físico da relíquia), mobilidade textual e imagética (a multiplicação de narrativas e representações), e mobilidade simbólica (a transformação constante de seus significados). Como presente e como poder, o anel articula redes de pertencimento e devoção que conectam comunidades, instituições e imaginários através dos séculos, constituindo um testemunho privilegiado da vitalidade das trocas sagradas no cristianismo ocidental.

A análise dessas disputas narrativas e iconográficas conduz, portanto, ao exame direto das fontes escritas que sustentam e perpetuam a memória do *Santo Anello*. Mais do que simples registros devocionais, esses textos são agentes de construção simbólica, por meio dos quais o anel adquire novos sentidos e legitimidades. Cada documento participa de uma negociação entre o visível e o invisível, entre a tradição e o presente, convertendo o relato em gesto de posse e interpretação. A seguir, serão apresentadas as principais fontes conhecidas sobre o *Santo Anello*, com atenção especial às suas origens, versões e reescritas, de modo a evidenciar como a palavra, assim como a imagem, atua na disputa pela definição do sagrado.

A análise iconográfica e narrativa pode evidenciar que o *Santo Anello* não apenas circulou materialmente, mas também se deslocou por meio das palavras e das imagens que o reinterpretaram. Cada tentativa de narrar sua origem e trajetória é, em si mesma, um ato de posse simbólica. É nesse horizonte que se inscrevem as fontes escritas e visuais que documentam, reformulam e disputam a memória do anel, não apenas como relíquia, mas como signo de poder e de mediação entre comunidades.

Fontes e versões do *Santo Anello*: entre a invenção hagiográfica e a legitimação histórica

A tradição do *Santo Anello* desenvolveu-se ao longo de mais de mil anos, atravessando gêneros textuais, linguagens e contextos devocionais diversos. Suas versões, desde o século XI até o XIX, combinam elementos históricos, hagiográficos e lendários, revelando tanto o interesse



pela materialidade da relíquia quanto as estratégias narrativas utilizadas para legitimar sua veneração.

Nesse contexto, a escrita assume também uma função de poder. Como destaca Michel de Certeau (2011), o ato de escrever sobre o sagrado não é apenas descritivo, mas instituinte: ele fixa o milagre, ordena o espaço da fé e legitima as vozes autorizadas a narrá-lo. Cada crônica ou registro hagiográfico sobre o *Santo Anello* deve ser entendida, portanto, como parte de uma estratégia de autoridade, uma maneira de estabilizar a presença do objeto no discurso, ao mesmo tempo em que se define quem pode falar em nome do sagrado.

A mais antiga narrativa conhecida sobre a origem do *Santo Anello* encontra-se no códice latino *Ystoria Sacri Anuli*, conservado em Perugia e datado provavelmente do século XI. Essa versão, de autoria anônima, apresenta a estrutura típica das *inventiones* de relíquias: o relato do “escondimento” do objeto desde os tempos apostólicos, sua redescoberta milagrosa e a designação do local onde deveria ser venerado. O texto narra que um judeu romano, comerciante de pedras preciosas, presenteou o ourives chiusino Ainerio com o anel de casamento de Maria e José. Incrédulo, o ourives guardou o objeto, que mais tarde foi identificado como sagrado por meio do milagre da ressurreição momentânea de seu filho, episódio que confirmaria a autenticidade da relíquia e legitimaria sua conservação na igreja de Santa Mustiola em Chiusi.

Essa narrativa situa os fatos no episcopado de Arialdo, bispo de Chiusi entre 998 e 1027, e vincula o achado à época de Otão III, reforçando a legitimidade imperial e eclesiástica da relíquia. A versão latina é escrita em um latim fluente e elegante, e segundo Crisóstomo Trombelli (1765), que transcreveu o texto a partir de um manuscrito da Biblioteca Angelica de Roma, o códice original incluía um prólogo ausente em outras versões, iniciado pelas palavras “*Sicut pretiosarum rerum materies*” (Assim como a substância das coisas preciosas). Esse prólogo, que discorria sobre o valor espiritual dos objetos preciosos, situava teologicamente o relato no contexto da teologia das relíquias do século XI.

O texto latino foi conhecido sobretudo por meio de três vias principais. Pompeo Pellini, em 1664, publicou uma tradução vernacular da *Ystoria Sacri Anuli* no segundo volume da sua *Historia di Perugia*. Essa edição é fundamental por adaptar o latim medieval ao vernáculo italiano, preservando a estrutura narrativa original, mas com uma tonalidade mais cronística e menos devocional. Crisóstomo Trombelli, em *Mariae sanctissimae vita ac gesta* (Bolonha, 1765), oferece uma edição crítica baseada em um códice da Biblioteca Angelica. Atribui o manuscrito ao século XI e inclui o prólogo teológico ausente na versão perugina. Sua edição reforça o caráter hagiográfico da lenda e situa o anel dentro da tradição dos *miracula Mariae*.

Adamo Rossi, erudito perugino do século XIX, publica em 1857 uma nova edição, cotejando o texto de Trombelli com o exemplar perugino e eliminando o prólogo. Rossi também reelabora a narrativa em um estilo parenético⁴, típico da pregação oitocentista, e propõe uma interpretação alegórica segundo a qual a mártir Santa Mustiola teria sido a portadora do anel a

⁴ A arte de pregar e discursar por meio de sermões com o objetivo de exortar, instruir e aconselhar o público, também podendo significar a compilação ou reunião de sermões e textos com ensinamentos morais.



Chiusi. Essa hipótese, inspirada na iconografia da santa, frequentemente representada segurando uma corda com um anel, buscava integrar a tradição mariana à devoção local.

Apresentadas as versões das fontes, gostaríamos de destacar duas que constroem uma trajetória inicial da relíquia de maneira diversa, ambas centradas na figura de Santa Mustiola, cuja memória foi essencial para legitimar a presença da relíquia em Chiusi. A primeira, de caráter erudito e editada por Adamo Rossi no século XIX, relata que Maria teria confiado o anel a São João Evangelista, que o levou consigo até Roma. Perdido durante as perseguições imperiais, o objeto teria passado ao tesouro de uma parente do imperador, Mustiola, sendo mais tarde sepultado com ela e encontrado junto de suas relíquias.

A segunda narrativa, registrada no códice perugino *Ystoria Sacri Anuli*, apresenta uma versão mais popular. Segundo o relato, um comerciante judeu de pedras preciosas teria oferecido o anel da Virgem a um ourives de Chiusi, chamado Ainério, que o desprezou e o guardou sem atenção. Anos depois, durante o funeral do filho, o jovem teria retornado brevemente à vida para ordenar ao pai que tratasse o objeto com a devida veneração. Desde então, a relíquia teria sido guardada na igreja de Santa Mustiola, tornando-se símbolo da fé local.

Essa associação entre o anel e Mustiola parece resultar de um esforço de legitimação hagiográfica, empreendido já no século XI pelos cônegos da igreja que levava seu nome. Inserir o culto do *Santo Anello* em torno da santa permitia dar coerência à tradição e reforçar o prestígio do santuário. Com o tempo, a imagem de Mustiola segurando o anel tornou-se parte de sua iconografia devocional, consolidando a ligação entre a relíquia e a identidade religiosa da cidade.

No século XV, contudo, a trajetória do anel sofreu uma reviravolta. Em 1420, a relíquia foi trasladada para a igreja de São Francisco, de onde seria furtada em 1473 por Fra Vinterio. A perda do anel foi um golpe profundo para Chiusi, tanto espiritual quanto econômico, pois comprometia sua posição nas rotas de peregrinação que ligavam a Via Francigena à Via Amerina. A tentativa de recuperar prestígio levou as autoridades locais, em 1474, a promover a exumação das relíquias de Santa Mustiola, procurando reafirmar a cidade como centro de devoção e resistência simbólica diante do novo protagonismo de Perugia, que passava então a reivindicar a posse legítima do *Santo Anello*. Essas narrativas, ao circularem entre Chiusi e Perugia, ultrapassam a dimensão meramente devocional: tornam-se também instrumentos de disputa e reinterpretação, tanto no plano textual quanto no visual.

A tradição literária e devocional em torno do *Santo Anello* prolongou-se, entre os séculos XVII e XIX, em uma série de publicações eruditas e apologéticas que procuraram fixar, legitimar ou reinterpretar a história da relíquia. Entre elas, destacam-se as obras de Francesco Ciatti (1637) “*Breve racconto dell’istoria del sacro Anello con cui fu sposata Maria Vergine*”; Stefano Fantoni Castrucci (1673) “*Del pronubo anello della Vergine il quale si conserva in Perugia: Istoria illustrata*”; Giuseppe Vincioli (1737) “*Del santo anello di Maria Vergine*”; Vincenzo Cavallucci (1783) “*Istoria critica del sacro anello con cui fu da san Giosefo sposata Maria Vergine, e che religiosamente si conserva nel duomo di Perugia*”; e Domenico Venti (1828) “*Compendio storico riguardo il pronubo anello di Maria SS. che si conserva nella chiesa cattedrale di Perugia*”; cada qual refletindo a sensibilidade religiosa e historiográfica de seu tempo. Já no início do século XX, Enrico Ricci (1920) em “*La leggenda di Santa Mustiola e il*



furto del Santo Anello. Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria” retoma o tema sob uma ótica histórica, relacionando-o à lenda de Santa Mustiola e ao conceito medieval de furta sacra.

Conjuntamente, esses textos não apenas preservam a memória do anel, mas documentam a transformação do discurso sobre o sagrado, da hagiografia à crítica erudita, e a continuidade das disputas simbólicas entre Chiusi e Perúgia

As narrativas textuais se entrelaçam com eventos históricos documentados, como o furto da relíquia em 1473 pelo frade agostiniano Wintherius Roberti de Mainz, que a levou de Chiusi para Perugia. O episódio conhecido como a Guerra do Anel, gerou disputas políticas e diplomáticas entre as duas cidades envolvendo o Papa Sisto IV e, posteriormente, Inocêncio VIII que confirmou a posse perugina da relíquia em 1486. Esses acontecimentos intensificaram a produção textual e iconográfica em torno do objeto, transformando-o em símbolo de identidade cívica.

A *Ystoria Sacri Anuli*, impressa em compêndios de milagres marianos, fixou a versão em que o anel permanecia em Chiusi, demonstrando que a lenda já era conhecida e difundida antes do furto. A incorporação do relato em coleções de milagres e sua tradução para o vulgar indicam que o culto ao anel havia ultrapassado o âmbito local, tornando-se parte do imaginário mariano europeu.

A devoção ao *Santo Anello* foi reavivada no século XIX, em parte pelas visões místicas da beata Ana Catarina Emmerich (1821), que descreveu em detalhes o anel: sua aparência, material e local de custódia em uma igreja italiana. Embora não identificasse Perugia, suas revelações foram lidas retrospectivamente como confirmações visionárias da relíquia, reforçando o prestígio de seu culto. Paralelamente, estudiosos como Giacomo Bersotti ofereceram versões em italiano moderno, de caráter devocional, suprimindo o aparato erudito das edições anteriores e adaptando o texto à sensibilidade católica contemporânea.

As fontes que narram a trajetória do *Santo Anello*, não apenas registram um passado sagrado, mas encenam e legitimam continuamente a sua presença. Cada nova versão, cada reelaboração textual ou imagética, opera como um rito discursivo que reativa a relíquia e reinscreve seu poder no presente da comunidade. Assim, as disputas narrativas entre Chiusi e Perugia não se restringem ao campo da memória: elas se traduzem em gestos, procissões e cerimônias que corporificam, no espaço e no tempo, a autoridade do relato. Essa sobreposição entre o texto e o rito, entre o que se escreve e o que se celebra, revela que a circulação da relíquia não é apenas material, mas também performativa. Passa-se, portanto, da palavra ao corpo, do manuscrito ao movimento, do discurso ao rito, onde o conflito entre tradições se transforma em liturgia e o dom em espetáculo da fé.

Os ritos religiosos, especialmente aqueles que envolvem relíquias, não são apenas expressões de unidade e continuidade da fé. Eles emergem, com frequência, como produtos de dissensos, tensões e reconfigurações culturais. A experiência ritual não é, portanto, o oposto do conflito, mas uma forma de dar-lhe forma simbólica e de reinscrevê-lo em um horizonte de sentido. Conforme observa Victor Turner (1969), o rito opera em um espaço liminar, entre a ordem e a



crise, transformando o desequilíbrio social em comunhão performativa. Em vez de apagar o conflito, o ritual o traduz, o dramatiza e o reconcilia simbolicamente.

No mundo medieval, as relíquias e suas transladações oferecem exemplos paradigmáticos desse processo. A circulação de um corpo santo ou de um objeto venerado raramente se fazia sem contendas: monges, bispos e cidades competiam pela posse, enquanto os fiéis reinterpretavam cada deslocamento como um sinal da vontade divina. Como demonstrou Patrick Geary (1978), os episódios de furta sacra não são apenas roubos, mas atos fundacionais, seguidos de cerimônias que transformam o conflito em legitimidade. O novo possuidor não nega o embate anterior, ele o ritualiza. A procissão que celebra a chegada de uma relíquia não é uma simples festa devocional, mas o rito de pacificação de um desacordo, inscrito na memória coletiva como milagre.

A trajetória do *Santo Anello* confirma esse padrão. O episódio de sua transferência de Chiusi para Perugia, narrado como furto, foi reinterpretado como *translatio* miraculosa, e essa releitura tornou-se o núcleo de um rito cívico-religioso que ainda hoje reencena a apropriação inicial. A procissão anual em honra do anel, acompanhada de bênçãos nupciais e cânticos marianos, celebra não apenas a relíquia, mas a própria vitória narrativa de Perugia sobre Chiusi. Trata-se, portanto, de um rito nascido do conflito, e que perpetua sua memória sob a forma de devoção.

As fontes que tratam do episódio do furta sacra do *Santo Anello* permitem observar como cada cidade o interpretou de acordo com seus próprios interesses simbólicos e institucionais. Um relato proveniente de Chiusi descreve o roubo com elementos calamidade cósmica: enquanto a relíquia esteve oculta com o ladrão, “o sol jamais brilhou claramente [...] nem a lua resplandeceu”, e a claridade só retornou quando o frade foi preso. O fenômeno celeste atua, nesse contexto, como sinal divino de desordem, quase uma lamentação, legitimando a leitura teológica do acontecimento. Ao enfatizar o caráter prodigioso do episódio, este texto apresenta a importância da relíquia para Chiusi e como o roubo feriu o vínculo entre a cidade e sua relíquia tutelar.

*“Per venti giorni circa che il S. Anello stette occultato presso il ladro, il sole non splendé mai chiaro ma fu sempre tempo caliginoso e neppure splendé mai la luna, ma tornarono subito a splendere appena eseguito l’arresto di fra’ Vinterio a dì 5 Agosto 1473 ora seconda noctis circha”.*⁵

Caracciolo, 2005:33.

O registro produzido em Perugia, por outro lado, reflete a perspectiva vencedora da disputa de uma nova posse. O documento, redigido como uma comunicação oficial da cidade, informa que em 6 de agosto de 1473 “chegou a Perugia um frade franciscano de além dos Alpes, preso em Santa Maria Novella por ter furtado o anel de Santa Mustiola em Chiusi”, e que o anel foi “entregue ao nosso Comuno por intermédio de Luca Delle Mine”. O texto conclui afirmando

⁵ “Durante cerca de vinte dias em que o Santo Anel permaneceu oculto junto ao ladrão, o sol jamais brilhou claramente, mas o tempo permaneceu sempre enevoadado; tampouco brilhou a lua. No entanto, logo tornaram a resplandecer assim que foi efetuada a prisão de frei Vinterio, no dia 5 de agosto de 1473, por volta da segunda hora da noite”.



que os magistrados peruginos enviaram embaixadores ao papa Sisto IV, para assegurar a legitimidade da posse. Aqui, o tom é de providência e não de crime, a chegada da relíquia é descrita como dádiva divina e reconhecimento político, um presente que eleva a cidade ao estatuto de guardiã da relíquia

“A dì 6 de agosto in venerdì vene a Perugia un frate de l’ordine de santo Francesco oltramontano, e fo preso in S. Maria Novella, perochè aveva furato lo anello de Santa Mustiola a Chiusci, e alchuni dicevano, che era lo anelo de la vergine Maria, e finalmente donò lo detto anello al Comuno nostro per mezzanità de Luca da le Mine [...] per la qual cosa el nostro Comuno subito mandò li ambasciatori al papa Sisto IV”⁶

Caracciolo, 2005:37.

Entre esses dois polos narrativos, a perda e a aquisição, situa-se a voz (ao menos atribuída a ele) de Fra Vinterio, cuja carta autografa, datada de 6 de outubro de 1473 e conservada no *Archivio di Stato di Perugia*, revela um tom penitente e retórico. Preso havia dois meses, o frade suplica aos priores e camerlengos sua libertação, lembrando que fora “por suas mãos, mediadas por Deus, que esta excelsa e magnífica cidade recebeu o Sacratíssimo Anel da gloriosa Virgem Maria”. Reconhece o sofrimento da prisão, mas declara aceitar todas as penas “contanto que veja esta Santíssima Relíquia perpetuamente firmada” em Perugia, que agora considera “minha pátria e minha salvação”. A carta evidencia a ambiguidade de sua posição: simultaneamente ladrão e instrumento da vontade divina. A súplica, portanto, não é apenas um pedido de perdão, mas uma tentativa de reconfigurar a narrativa do furto em chave providencial, apresentando o crime como missão.

“ASP, Acquisti e doni, 6 ottobre 1473

V. M. S.

Suplicase humilmente et devotamente per parte del vostro fidellissimo servitori e perpetuo subiecto de le vostre excelse Signorie et oratore frate Vinterio de la provintia de Lamagnia,

che conciosia cosa che già doi mesi lui sia stato con grandissimi adfanni detenuto in carcere, non per altro che per essere lui stato quello per le chui opere, mediante Idio, in questa vostra excelsa et magnifica città è pervenuto el Sacratissimo Anello de la gloriosa Vergene Maria.

E parendo al ditto vostro fedelissimo servo et oratore ricevere in questa vostra città grandissimo torto, adtento al singulare et pretiosissimo dono che per le suoi mano Idio v’à mandato a possedere,

humilissimamente se recomanda alle vostre excelse Signorie e alle magnifiche Signorie de’ Signori Camorlenghi, che vi piaccia provvedere a lliberarme di questa carcere, com questo mostrando la vostra clemenza, benignità et gratitudine ad me,

⁶ “No dia 6 de agosto, uma sexta-feira, chegou a Perugia um frade da Ordem de São Francisco, oriundo de além dos Alpes, e foi preso em Santa Maria Novella, porque havia furtado o anel de Santa Mustiola em Chiusi; e alguns diziam que era o anel da Virgem Maria. Finalmente, o referido anel foi entregue ao nosso Comuno por intermédio de Luca Delle Mine [...] por essa razão, o nosso Comuno imediatamente enviou embaixadores ao papa Sisto IV.”



che di omne passato adfanno so' contento, puoi ch'io veggio questa Sanctissima Relequia essere perpetualmente fermata nella vostra magnifica città.

Advisando le vostre excelse et magnifiche Signorie che io non disidero usscire de pregione per partirme de Peroscia, ma voglio continuamente vivere et morire in quella, né mai per alchuno tempo partirme, canoscendo che in niuno luoco del mondo posso stare sichuro se non in quista città, la quale da mo innanze reputo che sia mia patria et mio salvamento.

E perciò, com prieghi humilissimi, in ginochioni denanti da voi, magnifici et excelsi Signori Priori et magnifici Signori Consoli, Auditori et Camorlenghi, recorgo a impetrare questa singulare gratia: che a tucti piaccia renderme libertà et cavarme di questa carcere, nella quale insino ad mo, per amore de le vostre magnifiche Signorie, ò portato com patientia omne pena.

Recomandomi finalmente alla infinita clemença de le vostre Magnifiche Signorie, le quale l'altissimo Idio conserve in lunga felicità et salute”⁷

Caracciolo, 2005:44.

Esses três testemunhos formam, em conjunto, um corpus documental singular, no qual o mesmo evento é transfigurado por diferentes regimes discursivos: o milagroso em Chiusi, o político e devocional em Perugia, e o confessional na voz do próprio frade. Essa multiplicidade de perspectivas revela como o *Santo Anello* foi um objeto de negociação simbólica, em que fé, poder e mobilidade se entrelaçam para produzir versões concorrentes de um mesmo acontecimento. Não surpreende, portanto, que alguns estudiosos, como sugere Caracciolo (2005), tenham levantado a hipótese de que o próprio processo do roubo e certos documentos relacionados possam ter sido elaborados ou moldados posteriormente, de modo a legitimar a narrativa de posse defendida por Perugia. Longe de desautorizar o valor das fontes, essa possibilidade evidencia o quanto elas participam ativamente da construção discursiva do sagrado, funcionando não apenas como registros do passado, mas como instrumentos de

⁷ “Às Vossas Excelências e Magníficas Senhorias

Suplico humildemente e devotamente, em nome de vosso fiel servidor e perpétuo súdito, o orador frade Vinterio, da província da Langônia, que, como sabeis, já há dois meses se encontra detido com grandes sofrimentos na prisão, não por outra razão senão por ter sido ele aquele por cujas ações, com a ajuda de Deus, nesta vossa excelsa e magnífica cidade, chegou o Sacratíssimo Anel da gloriosa Virgem Maria.

Parecendo ao vosso fiel servidor e orador que sofre um grande prejuízo nesta cidade, considerando o singular e preciosíssimo dom que, por suas mãos, Deus vos enviou para possuir, ele se recomenda humildemente às vossas excelências e às magníficas senhorias dos senhores Camerlengos, pedindo que vos agrade providenciar a sua libertação desta prisão, mostrando assim vossa clemência, bondade e gratidão para comigo.

Pois, apesar de todos os sofrimentos do passado, estou satisfeito ao ver que esta Santíssima Relíquia permanecerá perpetuamente em vossa magnífica cidade.

Informo às vossas excelências e magníficas senhorias que não desejo sair da prisão para deixar Perugia, mas quero continuamente viver e morrer nela, nunca me afastando por qualquer período, sabendo que em nenhum outro lugar do mundo posso estar seguro senão nesta cidade, que há muito considero minha pátria e meu salvamento.

Por isso, com humildíssimas preces, de joelhos diante de vós, magníficos e excelsos senhores Prior e Magníficos Senhores Consoli, Auditores e Camerlengos, venho solicitar esta singular graça: que a todos agrade conceder-me liberdade e retirar-me desta prisão, na qual, até agora, por amor às vossas magníficas senhorias, tenho suportado com paciência todo sofrimento.

Finalmente, recomendo-me à infinita clemência de vossas magníficas senhorias, que Deus Altíssimo conserve em longa felicidade e saúde”.



memória e poder — uma construção que se manifesta de maneira particularmente concreta no traslado da relíquia, cuja circulação material reforça, negocia e visibiliza as complexas relações simbólicas entre devoção, autoridade e prestígio.

Nas transladações, culto e procissões, esses ritos de legitimação são, como argumenta Caroline Walker Bynum (2011), “formas materiais de pensamento teológico”: maneiras pelas quais o sagrado se encarna nas tensões sociais e políticas. A relíquia não circula apenas no espaço físico, mas também entre regimes de autoridade, economias simbólicas e afetos comunitários. A cada novo deslocamento, o rito reorganiza as fronteiras entre o permitido e o profano, entre o centro e a periferia da fé. Assim, o movimento das relíquias não é mero transporte: é um processo cultural de negociação que brota do conflito e do dissenso de sentidos.

Tomando por base a discussão de Nascimento (2020) sobre o corpo santo e a espacialidade do sagrado, é possível compreender essa passagem entre o texto e o rito. A autora propõe que as relíquias instauram uma verdadeira geografia da graça, em que o espaço urbano e o espaço litúrgico se tornam extensões do corpo venerado. A transladação, o culto e a exposição pública de uma relíquia, portanto, não são apenas práticas devocionais, mas rituais de territorialização do sagrado ou sacralização do espaço. Aplicada ao caso do *Santo Anello*, essa perspectiva permite ver como a disputa entre Chiusi e Perúgia ultrapassa a questão da posse do objeto e se converte em disputa pela autoridade do espaço, sobre qual cidade detém, em sua materialidade e em sua liturgia, o verdadeiro centro da memória da relíquia em disputa.

Fernandes (2014), ao examinar os ritos públicos tardo-medievais, também reconhece essa ambiguidade. Para o autor, os símbolos religiosos e políticos são “fenômenos culturais dinâmicos, desenvolvidos em redes de interação”, capazes de articular disputas em gestos cerimoniais que simultaneamente ordenam e questionam a hierarquia. Aplicada ao caso do *Santo Anello*, essa perspectiva revela que o culto não nasce do consenso, mas da complexa dialética entre conflito, narrativa e ritualização. O anel é, portanto, não apenas um vestígio do passado sagrado, mas a materialização de uma história disputada, continuamente reencenada em sua circulação, nas palavras e nas formas do rito.

Conclusão

A análise conjunta das fontes textuais, visuais e rituais permite compreender o *Santo Anello* não como objeto isolado, mas como um nó de relações históricas. Em torno dele se organizam narrativas de fé, representações de poder e práticas rituais que atravessam séculos. A relíquia, ao ser narrada e disputada, revela a vitalidade das trocas simbólicas que sustentam o cristianismo ocidental, e a permanência do sagrado como força social em movimento. Paul Ricoeur (2011) lembra que narrar é também uma forma de configurar o tempo: toda narrativa histórica organiza o passado em uma trama de sentido. Ao reconstruir a trajetória do *Santo Anello*, o historiador participa dessa configuração, reinscrevendo o tempo do milagre na temporalidade do relato. A história da relíquia, portanto, não é apenas objeto da memória, mas memória em ato, em constante reinterpretação, um elo entre o acontecimento e sua rememoração, entre o fato e sua refiguração simbólica.

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI



Desse modo, o estudo do *Santo Anello* contribui para ampliar o campo das análises sobre as relíquias cristãs, mostrando que elas não são apenas objetos de culto, mas também agentes históricos de conexão e transformação. Entre Jerusalém e Perúgia, entre a dádiva e o furto, entre o casamento de Maria e a devoção dos fiéis modernos, o anel permanece como elo entre mundos, tempos e linguagens, uma metáfora viva da própria circulação do sagrado na história. Mais do que uma relíquia estática, o *Santo Anello* deve ser compreendido como um objeto em movimento, cuja história é a própria história das relações que o sustentaram, entre judeus e cristãos, entre monges e prelados, entre fiéis e autoridades, entre o passado da fé e sua contínua reatualização.

O estudo do *Santo Anello* permite compreender como um único objeto pode concentrar e irradiar sentidos múltiplos: entre fé e poder, gesto e palavra, presença e ausência. Sua trajetória, marcada por deslocamentos físicos e simbólicos, revela a força das relíquias como agentes de produção de memória e espaço, e como instrumentos de negociação entre comunidades e instituições. Ao articular circulação, narrativa e rito, esta pesquisa não busca oferecer uma resposta definitiva, mas abrir caminhos para futuras discussões sobre a vitalidade dos objetos sagrados na história cristã. O anel, signo da aliança e da mediação, permanece, assim, metáfora do próprio historiador diante do sagrado: entre a fidelidade ao texto e o desejo de compreender o invisível que o move.

Referências

- Algazi, G., Groebner, V., & Jussen, B. (Eds.). (2003). *Negotiating the gift: Pre-modern figurations of exchange*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Appadurai, A. (1986). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.
- Belting, H. (1990). *Likeness and presence: A history of the image before the era of art*. University of Chicago Press.
- Biblioteca Apostolica Vaticana. (n.d.). *Barb. lat. 4032* [Codex Vaticanus Barberinianus Latinus 4032]. Recuperado el 6 de octubre de 2025.
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. University of Chicago Press.
- Bynum, C. W. (2011). *Christian materiality: An essay on religion in late medieval Europe*. Zone Books.
- Caracciolo, R. (2008). *Iacopo Vagnucci: Vescovo e committente d'arte nel secondo Quattrocento*. Provincia di Perugia. Recuperado el 21 de octubre de 2025.
- Caracciolo, R. (2005). *Il Santo Anello: Legenda, storia, arte, devozione*. Comune di Perugia.



Certeau, M. de. (2011). *A escrita da história*. Forense Universitária.

Emmerich, A. K. (1852). *La vita della Madonna: Visioni della Beata Anna Caterina Emmerich* (C. Brentano, Trad.). Tipografia Salviucci. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Fernandes, F. (2014). Insurreições urbanas e ritos públicos em fins do século XIV. *Anos 90*, 21(40), 333–361.

Freedberg, D. (1989). *The power of images: Studies in the history and theory of response*. University of Chicago Press.

Geary, P. J. (1986). *Furta sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages*. Princeton University Press.

Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Clarendon Press.

Guibert de Nogent. (1853). *De pigneribus sanctorum*. In *Patrologia Latina* (Vol. 156). Migne.

Jones, C. (2023). *Alle thyng hath tyme: Time and medieval life*. Oxford University Press.

Le Goff, J. (1979). *Para um novo conceito de Idade Média*. Editorial Estampa.

Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas (P. Neves, Trad.). In M. Mauss, *Sociologia e antropologia*. Cosac Naify.

Nascimento, R. C. de S. (2018). As relíquias cristãs e a apropriação simbólica do território. *Opsis*, 18(1), 142–153.

Nascimento, R. C. de S. (2014). As santas relíquias: Tesouros espirituais e políticos. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 1(6), 56–67.

Pellini, P. (1664). *Historia di Perugia* (Vol. 2). Costantini. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Richard, J. (1996). Les récits de voyages et de pèlerinages. In *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* (Vol. 38). Brepols.

Ricœur, P. (2011). *Tempo e narrativa* (Vol. 1: A intriga e a narrativa histórica). WMF Martins Fontes.

Rossi, A. (1857). *L'anello sponsalizio di Maria Vergine che si venera nella Cattedrale di Perugia*. Tipografia Vagnini Diretta da Giuseppe Ricci.

Stopani, R. (1988). *La Via Francigena: Una strada europea nell'Italia del Medioevo*. Le Lettere.



Tatsch, F. G., & Nascimento, R. C. de S. (2022). Relíquias e relicários na Idade Média: Arte e história. *Revista Mosaico – Revista de História*, 15(2), 57–66.

Trombelli, C. (1765). *Mariae sanctissimae vita ac gesta ex antiquissimis monumentis collecta*. Typis Laelii a Vulpe. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Vigueur, J.-C. M. (1994). Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo). In *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento* (pp. 65–83). École Française de Rome. (Publications de l'École française de Rome, 201).



Fabiano Fernandes

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Pós-Doutor pela USP (2016). Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1999), Estágio de Doutorado na Universidade do Porto (2004). Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996). Professor de História Medieval da Universidade Federal de São Paulo. Membro do LEME-UNIFESP (Laboratório de Estudos Medievais). Coordenador do Laemeb (Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos). Pesquisador Associado do Projeto Temático Uma História Conectada da Idade Média. Comunicação e Circulação a partir do Mediterrâneo. Pesquisador da Relicário - Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas.



Wemerson dos Santos Romualdo

Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Participante do Projeto e Grupo de Estudos "Sacralidades Medievais". Participante do "OUTREMER" (Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares). Estudante/Pesquisador da "Rede Relicário" - Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas. Participante do "Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos" (LAEMEB - UNIFESP). Membro pesquisador iniciante (early-career researchers) da Society for the Study of the Crusades and the Latin East (SSCLE). Membro da 'Associação Brasileira de Estudos Medievais' - ABREM.



**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS
RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS
SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN**

**PODER POLÍTICO, MASACRE Y GENOCIDIO: REFLEXIONES SOBRE LAS
RELACIONES ENTRE COLONIZADOR Y COLONIZADO EN LAS MINAS DE GOIÁS
DEL SIGLO XVIII, A LA LUZ DE JACQUES SÉMELIN**

**POLITICAL POWER, MASSACRE, AND GENOCIDE: REFLECTIONS ON THE
RELATIONS BETWEEN COLONIZER AND COLONIZED IN THE EIGHTEENTH-
CENTURY MINES OF GOIÁS, IN LIGHT OF JACQUES SÉMELIN**

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone
Pontifícia Universidade Católica de Goiás
simoneschmaltz@gmail.com

Resumo

Este texto propõe uma reflexão sobre os conceitos de massacre e genocídio apresentados pelo historiador Jacques Sémelin. Outros conceitos como imaginário, representação e poder político serão brevemente utilizados, buscando relacioná-los com a administração do Império português na América e as ações do Governador e Capitão general da Capitania de Goiás, D. Marcos José de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos, na criação e estruturação na Capitania de Goiás no século XVIII. O Conde dos Arcos recebeu diretrizes da Coroa portuguesa para a estruturação da nova Capitania e, dentre elas constava a questão dos povos originários que habitavam a região. A partir da historiografia e da documentação manuscrita do período referente à temática, será elaborada uma reflexão a respeito da relação entre os europeus colonizadores da então denominada América portuguesa e os indígenas da região das minas, buscando refletir sobre os conceitos à luz do contexto vivido.

Palavras-chave: Capitania de Goiás setecentista, massacre, genocídio, povos originários, poder político.

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone
**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN**



Abstract

This text proposes a reflection on the concepts of massacre and genocide as presented by the historian Jacques Sémelin. Other concepts—such as the imaginary, representation, and political power—will be briefly employed, seeking to relate them to the administration of the Portuguese Empire in the Americas and to the actions of the Governor and Captain General of the Captaincy of Goiás, Dom Marcos José de Noronha e Brito, the Count of Arcos, in the creation and structuring of the Captaincy of Goiás in the eighteenth century. The Count of Arcos received directives from the Portuguese Crown for organizing the new Captaincy, which included addressing the issue of the Indigenous peoples who inhabited the region. Drawing on the historiography and the manuscript documentation of the period concerning the theme, a reflection will be developed on the relationship between the European colonizers of the then-called Portuguese America and the Indigenous peoples of the mining region, aiming to revisit these concepts in light of the historical context experienced.

Keywords: 18th-century Captaincy of Goiás, massacre, genocide, Indigenous peoples, political power.

RESUMEN

Este texto propone una reflexión sobre los conceptos de masacre y genocidio presentados por el historiador Jacques Sémelin. Otros conceptos —como imaginario, representación y poder político— se emplearán brevemente, buscando relacionarlos con la administración del Imperio portugués en América y con las acciones del Gobernador y Capitán General de la Capitanía de Goiás, don Marcos José de Noronha y Brito, el Conde de los Arcos, en la creación y estructuración de la Capitanía de Goiás en el siglo XVIII. El Conde de los Arcos recibió directrices de la Corona portuguesa para organizar la nueva Capitanía, entre las cuales se incluía la cuestión de los pueblos originarios que habitaban la región. A partir de la historiografía y de la documentación manuscrita del período relativa a la temática, se elaborará una reflexión sobre la relación entre los colonizadores europeos de la entonces denominada América portuguesa y los pueblos indígenas de la región minera, con el objetivo de reconsiderar estos conceptos a la luz del contexto histórico vivido.

Palabras clave: Capitanía de Goiás setecentista, masacre, genocidio, pueblos originarios, poder político.

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN



Introdução

No dia 7 de fevereiro, celebra-se o Dia Nacional de Luta dos Povos Indígenas em Goiânia, capital do Estado de Goiás. A Câmara Municipal da cidade promoveu um evento que reuniu representantes indígenas de diversas regiões do Brasil. Houve exposições de artesanato, apresentações de cantos tradicionais e momentos de fala, onde os povos originários refletiram sobre sua luta e participação no cenário político. A iniciativa configurou-se como um momento de troca de saberes e reafirmação da resistência dos povos indígenas frente aos desafios históricos e contemporâneos.

Ao ser criada uma efeméride cujo tema é um dia de luta, evidencia-se o contexto de violência e resistência vividos pelos povos originários no Brasil desde a conquista e colonização portuguesa das terras americanas a partir de abril de 1500. Para além de seu caráter simbólico, esse marco rememora séculos de enfrentamento diante da sistemática violação de direitos, da expropriação territorial e das tentativas de apagamento cultural. As efemérides referentes ao colonizador e ao colonizado, nos chamam a atenção na medida em que apresentam as tensões existentes na relação entre o poder político instituído pelos portugueses e mantido por seus descendentes e os povos indígenas considerados, a partir da conquista, brasileiros. Os povos indígenas são parte da história e da memória do estado de Goiás. Diversas etnias habitaram e habitam esse território e hoje, mantendo vivos seus modos de vida e tradições, seguem mobilizados na reivindicação de seus direitos.

O presente artigo propõe tratar brevemente sobre os conceitos de massacre e genocídio, conforme apresentados pelo historiador Jacques Sémelin, em diálogo com os conceitos de imaginário, representação e poder político. A articulação desses conceitos visa construir uma base teórica de análise de processos históricos relacionados à colonização do território e dominação dos povos indígenas no contexto colonial luso na América.

O genocídio, de maneira geral, pode ser definido como qualquer ato perpetrado com a intenção deliberada de destruir, total ou parcialmente, um grupo enquanto tal. Entre os atos que caracterizariam essa prática podem ser citados o assassinato de membros do grupo, a imposição de graves danos físicos ou mentais aos seus integrantes e a submissão do grupo a condições de existência calculadas para ocasionar sua destruição. Busca-se no presente artigo, conhecer e relacionar os conceitos de massacre e genocídio com a historiografia e a documentação manuscrita que trata sobre as ações do Governador e Capitão General da Capitania de Goiás, D. Marcos José de Noronha e Brito, o Conde dos Arcos, no processo de criação e estruturação da referida capitania no século XVIII, que teria atuado sob as diretrizes estabelecidas pela Coroa portuguesa, dentre elas o tratamento da questão relativa aos povos originários que habitavam a região.

Assim, neste artigo, buscamos responder a seguinte questão: em que medida as ações da administração colonial na Capitania de Goiás, em especial sob o governo do conde dos Arcos,

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN**



podem ser compreendidas como práticas de massacre e/ou genocídio, conforme os conceitos propostos por Jacques Sémelin? Na busca de respostas, este estudo delimita como recorte espaço-temporal o período que abrange a década de 1730 até 1755, com destaque para o governo do conde dos Arcos, entre os anos de 1749 a 1755, e a região das minas de Goiás, abrangendo Vila Boa, futura sede da capitania, se estendendo aos arraiais mencionados na documentação manuscrita, onde encontram-se as informações referentes às ações da administração colonial em relação aos grupos indígenas.

Serão utilizadas as categorias de massacre e genocídio tal como trabalhadas por Jacques Sémelin, reconhecendo que estes conceitos foram formulados na era contemporânea, e estão sendo utilizados para analisar práticas coloniais setecentistas, sem apagar a especificidade histórica do contexto em que tais práticas se deram. Nesse sentido, coloca-se em primeiro plano a pergunta sobre em que medida o uso das categorias de massacre e genocídio pode ser entendido como um recurso heurístico e analítico, voltado à interpretação das formas de violência de massa e de destruição do outro, e não como uma descrição utilizada por aqueles que viveram na região das minas de Goiás do século XVIII.

Do ponto de vista historiográfico, o artigo se propõe ao utilizar os parâmetros conceituais elaborados por Sémelin no caso específico da Capitania de Goiás, identificar em que pontos eles se aproximam das formas de violência ali praticadas pois, embora a historiografia goiana já discuta essas guerras e conflitos como manifestações de violência extrema contra os povos originários, nem sempre essas experiências são nomeadas à luz dos estudos sobre genocídio e das reflexões propostas por este historiador.

Por fim, a problemática que orienta sua análise parte da ideia de que, as práticas de “guerra justa” e a desumanização discursiva dos indígenas na Capitania de Goiás, podem ser interpretadas como formas de violência que se aproximam das categorias de massacre e genocídio trabalhadas por Sémelin. Busca-se assim, verificar, em que medida a combinação entre determinadas políticas coloniais portuguesas e seus modos de representar o outro, contribuiu para produzir um quadro de destruição simbólica e física dos povos originários.

Em relação à metodologia, o artigo foi estruturado a partir de uma análise qualitativa, articulando abordagem documental e bibliográfica em um enfoque analítico-conceitual. Em relação às fontes, utilizou-se manuscritos oriundos da administração monárquica portuguesa do século XVIII, recolhidos ao Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) em Lisboa, Portugal, referentes à colônia Brasil e a região das minas e capitania de Goiás, em diálogo com a historiografia relativa à administração colonial e os povos indígenas em Goiás e com a obra de Jacques Sémelin, cujas categorias de massacre e genocídio orientam a reflexão. O objetivo é reconstituir eventos e compreender como determinados dispositivos de poder e formas de representação do outro foram mobilizados, razão pela qual o uso das categorias de massacre/genocídio, com também de

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



imaginário, de representação e de poder político ocupa lugar central nos procedimentos analíticos adotados neste texto.

O *corpus* documental analisado compõe-se de documentos oficiais manuscritos avulsos da Capitania de Goiás, sobretudo cartas régias, cartas de governadores e outros funcionários régios e relatórios do Conselho Ultramarino que tratam das relações entre a Coroa portuguesa e a administração lusa no ultramar no tocante às ações relativas às etnias indígenas que habitavam a região. A seleção desses documentos utilizou como critério a presença de referências explícitas a relação entre colonizadores e indígenas, conflitos, guerras, representações desumanizantes dos povos originários, bem como de termos e expressões como “infestar”, “guerra justa” e “pacificação”, que permitem observar as formas pelas quais os indígenas são construídos discursivamente como não civilizados, violentos e, portanto, uma ameaça à ordem colonial. Esse recorte não traz a totalidade, mas busca constituir um conjunto representativo de peças documentais capazes de evidenciar as dinâmicas de poder e destruição analisadas no artigo.

No tratamento das fontes manuscritas, recorre-se aos instrumentos da Diplomática para identificar a natureza dos documentos, seu produtor, destinatário e função administrativa, situando-os na cadeia burocrática do Império português. A análise diplomática permite conhecer a posição de poder ocupada pelos agentes coloniais que redigem os documentos, como governadores, oficiais régios, conselheiros, além de compreender como essa posição define o discurso produzido sobre os povos indígenas e as políticas de colonização. Em complemento, empregam-se procedimentos de análise do discurso voltados à identificação de estratégias de representação: examinam-se o vocabulário, as metáforas que criam as imagens recorrentes de “inimigo”, “infestação”, “barbárie”, que operam a partir da palavra escrita a desumanização do outro, que servem como justificativas para a naturalização de medidas administrativas eivadas de violência contra os indígenas.

Por fim, a metodologia adotada reconhece seus limites, na medida em que a análise documental se baseia exclusivamente em fontes manuscritas produzidas por agentes coloniais, o que implica a ausência de testemunhos indígenas escritos e exige uma leitura crítica das fontes, consideradas registros e instrumentos de poder. Enfim, o objetivo essencial é o de perceber que a capitania se caracterizou pelo exercício de uma política caracterizada pela aniquilação do outro a partir da análise de um vocabulário sistematicamente desumanizante, da recorrência de decisões políticas que naturalizam os ataques aos primeiros habitantes de Goiás, e da leitura dos documentos à luz das categorias de Sémelin, tomadas como chave heurística para compreender a articulação entre poder político, produção de alteridades e violência extrema.

1. Massacre, genocídio e seus usos políticos: imaginários de destrutividade social em Jacques Sémelin

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



Jacques Sémelin, historiador e cientista político francês, é um intelectual que se dedica à docência, pesquisa e produção científica relacionadas principalmente à violência em massa, ao genocídio, a sobrevivência e a resistência. Entre suas obras destacamos o livro “Purificar e Destruir, Usos políticos dos massacres e dos genocídios”, com ênfase para o primeiro capítulo intitulado “Imaginários de destrutividade social”.

Em seu texto, o autor aborda os massacres e os genocídios como fenômenos políticos intencionais e sistemáticos, inseridos em contextos ideológicos, sociais e históricos específicos. O autor constrói sua narrativa ao procurar identificar e refletir sobre cada motivo que porventura possa ser considerado como explicação para que um massacre ou genocídio aconteça. Ele reflete que em um determinado contexto pode haver um, dois ou mais motivos para o início de um massacre, mas que nem sempre ele ocorre. Desta forma, na busca do que te fato desencadearia um massacre ou um genocídio, Sémelin estrutura seu texto partindo da afirmação de que, embora a palavra massacre evoque o sentido da ação, na verdade ela surgiria a partir de uma operação do espírito, na maneira de enxergar o outro como diferente, que seria sistematicamente diminuído ao ponto de ser preciso aniquilá-lo. De acordo com o historiador

“Massacre? A palavra evoca a pura barbárie do ser humano: sangue jorrando de todos os lados, atrocidades incríveis, corpos explodindo ... No entanto, gostaria de defender aqui a ideia de que o massacre provém sobretudo de uma operação de espírito: uma forma de ver um Outro, de estigmatizá-lo, de rebaixá-lo, de aniquilá-lo antes mesmo de matá-lo.”(Sémelin, 2009:1)

As práticas do massacre e do genocídio, portanto, são compreendidas pelo autor como formas extremas de violência coletiva, direcionadas à destruição deliberada de um grupo humano, definido a partir de critérios étnicos, religiosos, culturais e/ou políticos. A principal característica dessas ações residiria na intenção clara de exterminar ou enfraquecer de maneira radical a existência do grupo-alvo. Na visão de Sémelin, haveria uma lógica que desencadearia os atos de violência, baseada em multifatores que abrangeriam, ao mesmo tempo, formas específicas e aspectos de universalidade. O autor destaca que *“Felizmente, existe um longo caminho entre a ideia e o ato”* (Sémelin, 2009:1), e que o contexto e as circunstâncias políticas seriam fundamentais para o desencadear de atos de violência em massa.

Em suas pesquisas, Sémelin afirma que foram identificadas diversas causas que levariam à deflagração de um massacre ou genocídio, e que elas estariam ligadas a decisões das elites políticas com objetivos claros de dirimir crises internas, manter ou expandir o poder, que seria caracterizada pela racionalidade, possuidora de um planejamento estratégico, reforçada por discursos políticos pré-determinados, com propagandas direcionadas a uma construção simbólica e ritualística de motivos pelos quais o outro não poderia coexistir. Serão sintetizadas a seguir cada uma dessas causas como forma de lhes atribuir maior clareza.

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



O historiador afirma que massacres e genocídios são, em grande medida, organizados e legitimados por estruturas estatais ou por grupos que detêm o poder, os quais se apoiam em ideologias políticas ou nacionalistas que fornecem a base moral e política para a execução dos atos violentos. Assim, a violência massiva é interpretada não como fruto do caos social ou da espontaneidade coletiva, mas como resultado de decisões políticas deliberadas e cuidadosamente planejadas.

Nesse contexto, o discurso político e a propaganda assumiriam um papel central. Os discursos ideológicos e propagandísticos atuam na construção simbólica dos grupos-alvo como inimigos ou ameaças existenciais, promovendo uma preparação psicológica e moral da população, de forma que indivíduos comuns seriam levados a perceber como legítimas – e até necessárias – as ações violentas dirigidas contra esses grupos. Adicionalmente, destaca-se que genocídios e massacres são frequentemente estruturados com alto grau de racionalidade e planejamento. Tais ações envolvem logística, hierarquias operacionais e objetivos previamente definidos, o que as distanciaria da concepção popular de violência como algo espontâneo ou desorganizado. A sistematicidade da violência dependeria, portanto, do funcionamento da burocracia, da atuação de estruturas administrativas e da mobilização estratégica de recursos humanos e materiais.

Outro aspecto destacado pelo autor seria a dimensão simbólica e ritualística das ações violentas. Os massacres são frequentemente representados como atos de purificação da sociedade, com o objetivo de eliminar elementos considerados impuros ou perigosos à coesão e à pureza nacional. Tais práticas adquirem um caráter ritualizado, contribuindo para o fortalecimento do sentimento de união e identidade coletiva entre os perpetradores.

O papel das elites políticas e dos líderes é também enfatizado. Elas desempenhariam uma função decisiva na instrumentalização da violência, utilizando-se das estruturas estatais e das forças sociais disponíveis para a realização dos massacres e genocídios. Em muitos casos, tais ações visariam a consolidação ou a expansão do poder político, bem como a resolução de crises internas por meio da criação de inimigos internos ou externos. E por fim, o autor reflete sobre as dificuldades associadas à responsabilização histórica e jurídica desses crimes e que, uma vez desencadeados, os processos genocidas tornam-se extremamente difíceis de interromper, especialmente quando recebem apoio significativo da sociedade ou do próprio Estado. Nesse sentido, destaca-se o desafio constante de reconhecer sinais precoces e de implementar medidas preventivas eficazes, capazes de conter a escalada da violência antes que ela se consolide.

O historiador apresenta as causas que levariam a um massacre ou genocídio. Seu texto foi estruturado de maneira que o leitor possa refletir, a partir de sua narrativa, de que haveria os por ele denominados de “leads falsos”, ou pistas falsas. Em primeiro lugar, Sémelin adverte sobre ser temerário privilegiar um fator em detrimento de outros, como a cultura, a demografia ou a economia. E fundamentalmente acena para o fato de que, mesmo em situações em que todos estes fatores estão presentes, a coexistência pacífica prevaleceu. Sémelin afirma que

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN**



“Esta tese dita “primordialista” interpreta o desenvolvimento e manutenção de relações hostis entre grupos por causa de suas diferentes identidades religiosas ou étnicas.

(...)

Em outras palavras, a identificação de tensões históricas, étnicas ou religiosas em uma determinada região provavelmente não explica por que, quando e como ocorrem os massacres. Os grupos podem experimentar tensões e conflitos uns com os outros sem se matar: não há relação direta de causa e efeito. Pode-se então pensar que o processo que leva ao massacre resulta não de uma dessas chamadas “causas”, mas sim de sua acumulação.

(...) No entanto, essa conjunção de causas “objetivas” ainda está longe de levar inevitavelmente ao massacre.” (Sémelin, 2009:3)

Sémelin identifica os motivos e reflete sobre os momentos e circunstâncias do advento de massacres e genocídios na história, percebendo a intrínseca relação entre imaginário e realidade social. A seguir será abordado o contexto da colonização portuguesa na América setecentista na região das minas, buscando relacionar a obra do autor ao tratamento violento dispensado pelos colonizadores lusos aos povos originários, refletindo sobre as práticas do poder político na garantia de dominação e manutenção do poder.

2. Poder colonial e violência contra os povos originários na Capitania de Goiás no governo do conde dos Arcos: os usos políticos dos massacres e dos genocídios em Jacques Sémelin.

A criação da Capitania de Goiás, juntamente com a criação da Capitania do Mato Grosso em 1748, fazia parte da reestruturação da administração colonial a partir do deslocamento da atenção da Coroa portuguesa do litoral para o interior da colônia, visto o desenvolvimento da atividade mineradora na região centro-sul. As duas recém-criadas capitanias faziam parte da Capitania de São Paulo, que já havia reduzido significativamente seu território em 1722 com a criação da Capitania de Minas Gerais. O objetivo era o de descentralizar a administração para possibilitar a ampliação do controle do poder político, de forma que a vasta região, antes administrada por apenas um governador e capitão-general no início do século XVIII, foi subdividida e passa a possuir quatro governadores.

Sob o ponto de vista das funções exercidas pelos governadores na América portuguesa, a literatura e a documentação mostram que o papel exercido por um governador de Capitania não teria sido o mesmo durante todo o período colonial. Suas funções não foram explicitamente definidas e

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



variaram de acordo com a região, o período e as situações vividas na prática cotidiana. De acordo com Caio Prado Júnior, o único traço de uniformidade no exercício da função de governador poderia ser percebido no caráter militar de que se revestia o cargo.

“O "governador" é uma figura híbrida, em que se reuniram as funções do "Governador das armas" das províncias metropolitanas; um pouco das de outros órgãos, como do "Governador da Justiça", do próprio rei. Contudo, nunca se caracterizou nitidamente, e sua competência e jurisdição variaram sempre com o tempo, de um governador para outro, de uma para outra capitania; variaram sobretudo em função da personalidade, caráter e tendências dos indivíduos revestidos do cargo. E como o único modelo mais aproximado que se tinha dele do reino era o do governador das armas, ele sempre foi, acima de tudo, militar, com prejuízo considerável para o bom funcionamento da administração colonial.” (Prado Júnior, 1999:301-302.)

Durante os séculos XVI e XVII, havia a estrutura das Capitanias hereditárias. Estes territórios foram retornando ao poder da Coroa portuguesa e adquirindo a estrutura de Capitanias régias no século XVIII e eram administradas pelos Governadores e Capitães Gerais, funcionários régios escolhidos pelo monarca com poderes administrativos, judiciais e militares. A partir do estudo dos manuscritos, a Diplomática evidencia o caráter militar no qual o cargo era revestido, uma vez que o documento que investia a pessoa no cargo era uma “Carta Patente”, emitida para conceder um cargo militar, onde constava a remuneração ora denominada de “Soldo”, pagamento recebido por militares.

Em relação aos povos originários que habitavam a América, desde os primeiros séculos da colonização lusa, pode-se afirmar que foram considerados como diferentes e primordialmente adjetivados de ingênuos/incapazes. A carta escrita pelo funcionário régio Pero Vaz de Caminha em 1500 a D. Manoel I, então rei de Portugal, evidencia as diferenças culturais, ao mesmo tempo em que avalia o modo de ser europeu como o padrão a ser seguido, visto ser considerado como modo de ser civilizado. O documento traz descrições aonde a comparação viria sempre no sentido do outro (indígena) sempre estar em falta: sem roupa, sem malícia, sem religião. E, partindo da premissa que a colonização foi efetivada para extrair riquezas da terra seguindo a estrutura de dominação da era moderna, os povos originários teriam feito parte da empreitada como colaboradores voluntários ou compulsórios, do contrário foram considerados como inimigos. Não há na documentação evidências de tentativas de estabelecimento de parcerias, de trocas de saberes ou de repartição de poderes com os nativos.

Sobre as formas de representação do outro, Sémelin afirma que o

““Outro” toma forma de inimigo para destruir. O bom senso metodológico, portanto, requer que nos concentremos principalmente neste imaginário, sua

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



estrutura e seus temas fundamentais - a fim de compreender a forma como o processo de violência em massa começa.” (Sémelin, 2009:8)

Assim, durante o período colonial, o “Outro” assumiria a configuração simbólica e social de inimigo, cuja existência foi percebida como uma ameaça que deveria ser neutralizada ou eliminada. Nesse sentido, o autor afirma que o rigor metodológico impõe que a análise se concentre, prioritariamente, na investigação desse imaginário, compreendendo sua estrutura interna, seus elementos constitutivos e seus temas centrais. Tal aprofundamento serve para elucidar as lógicas discursivas e representacionais que sustentam a construção dessa alteridade hostil, associado a atributos negativos que justificam práticas de exclusão, opressão ou mesmo violência. Esta alteridade hostil foi central em discursos coloniais, que fabricavam inimigos reais ou imaginários para legitimar a dominação e a violência.

2.1 A relação entre a administração colonial e os povos indígenas na região das minas dos Guayazes antes da criação da Capitania.

O primeiro arraial a se formar a partir da descoberta das minas dos Guayazes foi o arraial de Sant’Anna, no ano de 1726, às margens do rio Vermelho, local onde foram encontradas as primeiras jazidas minerais. As minas de ouro ou de pedras preciosas, como a esmeralda e o diamante, foram as responsáveis pela formação dos diversos arraiais pelo território. Desde a sua criação, o arraial de Sant’Anna serviu de residência para a elite administrativa das minas de Goiás. Em 1736, o arraial foi elevado à categoria de vila, passando a se chamar Vila Boa de Goiás, sede da futura capitania.

As fontes manuscritas contêm documentos da comunicação entre os funcionários régios e a coroa portuguesa, que descrevem, por exemplo, que colonizadores denunciavam hostilidades e insultos cometidos contra eles por diversas etnias indígenas, com destaque para os Caiapó e os Acroá-Mirin. As ações dos colonizadores na documentação em relação aos indígenas são geralmente descritas como as de “domesticar”, reduzir, aldear, capturar, guerrear. Percebe-se também que, sob o ponto de vista do colonizador, o indígena é o “outro” que é diferente, não pertencente à cultura considerada como modelo de civilização. Em alguns casos, a documentação chega a definir os indígenas como seres menos humanos, ao utilizarem termos como “índios que infestam os caminhos”.

Temos como exemplo, uma Carta de 1735 enviada pelo superintendente-geral das Minas de Goiás, Gregório Dias da Silva, ao rei D. João V, na qual relata as hostilidades porventura praticadas pelos indígenas Caiapós nas jazidas minerais descobertas em Pilões e Tocantins. O documento, oriundo do Arraial de Sant’Anna, descreve a reação dos moradores da região diante da formação de uma bandeira armada com o objetivo de afugentar os referidos indígenas; e

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



solicita instruções régias quanto à possibilidade de lhes declarar guerra.¹ As hostilidades ocorriam pelo fato dos indígenas não aceitarem a invasão de seu território, a escravização e o aldeamento.

Na documentação existente sobre o tema, percebe-se que há uma relevante quantidade de correspondências encaminhadas à Coroa, e que o assunto era considerado relevante, uma vez que em um Parecer datado de 1744, O Conselho Ultramarino relata os insultos e hostilidades cometidos pelos indígenas nas circunvizinhanças das Minas de Goiás e das guerras que se tem feito contra eles.²

Outro exemplo pode ser percebido em uma fonte de 1745, escrita em Vila Boa pelo ouvidor-geral das Minas de Goiás, Manuel Antunes da Fonseca, que se dirige ao rei D. João V por meio de correspondência oficial, na qual expõe a decisão de empreender guerra contra os grupos indígenas que vinham “infestando” a região mineradora. Na missiva, relata a determinação transmitida ao capitão-mor Antônio Gomes Leite para que organizasse e liderasse uma expedição contra os índios Acroá-Assu. Registra, ainda, a formalização de um termo de ajuste e paz celebrado pelo referido capitão-mor com esses indígenas, com o propósito de aldeá-los, buscando assim integrá-los a uma estrutura de convivência. Por fim, menciona o auxílio prestado às Minas de Natividade, motivado pela recorrência de ataques e investidas dos mesmos grupos indígenas, que comprometiam a estabilidade da ocupação portuguesa na região.³

Esses documentos exemplificam a percepção de que havia uma narrativa sendo construída, caracterizada por qualificar o nativo como violento e o desqualificar como ser humano, o que gera um sentimento de temor aos indígenas, ao ponto de ser estabelecida a necessidade de se fazer guerra. O indígena seriam então o outro que impedira a sobrevivência da civilização europeia, um ser que hostiliza o colonizador. Ao destruir esse “outro”, o colonizador se reconstruiria. Sémelin afirma que

“A partir dessa “transmutação” da angústia latente em medo concentrado em uma “figura” hostil, desenvolve-se o ódio contra esse “Outro” maligno. O ódio não é aqui um dado básico, que definiria primeiro as relações “naturais” entre os grupos. (...)

Focar a atenção em um “inimigo a ser destruído” é procurar se reconstruir às custas desse perigoso “Outro”. Para além do medo e do ódio surge, pois, uma fantasia da onipotência deste “nós” triunfante: é pela destruição “deles” que ele se regenera. A morte dos maus “eles” torna possível a onipotência do “nós”. ”(Sémelin, 2009:5-6)

¹ Documento 17, de 1735, Goiás. AHU.

² Documento 237, de 1744, Lisboa. Parecer do Conselho Ultramarino – AHU.

³ Documento 281, de 13 de setembro de 1745, Vila Boa (AHU).



O historiador explica que seria, a partir do que denomina como “transmutação” da angústia latente, um medo direcionado e concentrado na figura de um “Outro” percebido como hostil, que seria instaurado o ódio contra esse sujeito ou grupo identificado como maligno. Ele, porém, alerta que tal ódio, contudo, não deve ser compreendido como um dado originário ou essencial, capaz de, por si só, determinar as relações “naturais” entre coletividades distintas. Trata-se, antes, de um constructo social e simbólico, que se alimenta de processos históricos, políticos e culturais específicos.

O foco da atenção em um “inimigo a ser destruído” revela, nesse contexto, uma estratégia de reconstrução identitária, pela qual o grupo que se identifica como “nós” busca reafirmar-se e redefinir-se à custa da suposta eliminação desse “outro” perigoso. Nessa lógica, a morte do outro torna-se não apenas desejável, mas apresentada como condição necessária para a realização e a plenitude do “nós”.

2.2. A criação e estruturação da Capitania de Goiás: a administração do conde dos Arcos e a relação com os povos indígenas.

No século XVIII, o reinado de D. João V voltou sua atenção para a região centro-sul da colônia, visto a descoberta de minas e a possibilidade de muitos ganhos para a coroa. Em 1749, um ano após a nomeação de D. Marcos⁴ como o primeiro Governador e Capitão-General da Capitania de Goiás, o rei remeteu a ele uma Carta Régia, com instruções sobre as ações que deveriam ser priorizadas para a estruturação do governo da Capitania, intitulada *Instruccam que S. Mag.^e he servido mandar dar a Dom Marcos de Noronha nomeado Governador e Capp.^m General da Capitania dos Goiaz, cujo governo vai criar na forma que (...) se declara.*⁵

O soberano, entre as diretrizes passadas, destacou aquelas a serem seguidas por D. Marcos em relação às diversas etnias que habitavam a região⁶. A principal regra a ser observada pelo novo

⁴ D. Marcos José de Noronha e Brito, até então Governador e Capitão General da Capitania de Pernambuco, foi nomeado em 1748 para governar Goiás, mas só chega à capitania em 1749 e permanece até 1755, quando é nomeado vice-rei do Estado do Brasil.

⁵ Documento n.º 396, de 19 de janeiro de 1749 (AHU).

⁶ As principais etnias que habitaram Goiás no século XVIII foram: Acroá, Araé, Araxá, Bororo, Crixás, Goiá, Kaiapó, Karajá, Tapirapé, Xakriabá, Xavante e Xerente. (SILVA E SOUZA. Memória sobre o descobrimento, governo, população e coisas mais notáveis da Capitania de Goiás, In: MENDONÇA, **Vida e obra de Silva e Souza**. Goiânia: Oriente: 1978. ROCHA, Leandro Mendes (Org.). **Atlas histórico: Goiás pré-colonial e colonial**. Goiânia: CECAB, 2001.



governador e seus sucessores ia ao encontro do que já tinha sido determinado aos antigos administradores da região, qual seja, de se procurar inicialmente, a convivência pacífica entre nativos e colonizadores.

“(...) q'se tentem primeiro todos os meios de suavidade, e persuazão para reduzir os índios bravos a viver civilizados, e não se procurem domar por armas, senão quando seus insultos forem por outro modo irremediáveis e estiverem exaustas todas as esperanças de os domesticar de outra sorte; tendo sempre na consideração que a divina providência não permitiu estender o poder desta monarquia nessa vastas regiões para destruir, ou reduzir a escravidão os naturais habitantes delas, mas para os trazer ao conhecimento da religião, e para mudar os seus barbaros costumes em outros mais humanos, e mais úteis para a sua própria conservação.”⁷

Ao mesmo tempo a monarquia lusa enviou instruções referentes especificamente à etnia Caiapó. A Coroa já tinha conhecimento do comportamento dos Caiapós, considerados como agressivos com aqueles que percorriam os caminhos de São Paulo para as minas de Goiás e do Mato Grosso. O monarca designou que o conde dos Arcos conversasse com o então governador e capitão general da capitania do Rio de Janeiro, Gomes Freire de Andrade, futuro conde de Bobadela e decidisse se haveria ou não a necessidade de enviar aparato militar contra eles. A justificativa apresentada era a de impedir as ações dos Caiapós, consideradas hostis tanto em relação aos colonizadores quanto a outras tribos consideradas pacatas. Também foram encontrados no documento, observações em relação aos indígenas da etnia Acroá. Foram enviadas instruções reais, para que fossem observados com respeito e, ao mesmo tempo com certa cautela, uma vez que não eram considerados “uma tribo confiável”. Sémelin, ao escrever sobre Figuras do inimigo dentro, afirma que

“A pressão de identidade pode se tornar mais poderosa à medida que aqueles que a encorajam realmente obtêm os instrumentos de poder. Pois a força redutora desse processo certamente não depende apenas das fontes da psicologia coletiva. Sua dinâmica é fundamentalmente política: aqueles que acreditam que seu país pode sair da crise por meio dessa “solução identitária”.”(Sémelin, 2009:13)

A documentação setecentista evidencia que a guerra feita contra os indígenas era considerada como uma solução eficaz por parte dos detentores do poder, na medida em que os nativos que não se submetiam ao jugo colonial, representavam um empecilho à conquista e colonização do Império português.

⁷ Documento n.º 396, de 1749, Lisboa. (AHU)



Em 1749, ano em que o conde dos Arcos assume de fato o governo da Capitania, escreve uma Carta ao rei D. João V, relatando a dificuldade de se fazer guerra contra os indígenas Caiapós. Em seu texto, o conde relata que os Caiapós viviam no território e, seriam povos que “infestam” os caminhos de São Paulo a Goiás, devido à falta de armas e munições. D. Marcos também relata sobre a falta de aldeamentos para conterem as investidas dos Caiapós e dos indígenas Acroá-Assú e Acroá-Mirim.⁸ O verbo “infestar”, reincidente na documentação manuscrita, faz alusão não a ações humanas, mas sim a de insetos. Sémelin, ao discorrer sobre a pureza de identidade e a pureza política, afirma que “*Começamos a matá-lo com palavras que desqualificam sua humanidade.*” (Sémelin, 2009:19)

Durante sua administração, o conde dos Arcos demonstra estar seguindo as diretrizes gerais a ele repassada. Conforme consta em Carta de 1751, evidencia a violência colonial contra os indígenas, justificada sob o argumento de que seria uma resposta à ataques sofridos pelos colonos em diversas regiões da capitania.

“Carta do governador e capitão-general de Goiás, conde dos Arcos, D. Marcos de Noronha, ao rei D. João V, sobre os ataques dos índios Acroás aos moradores dos arraiais de Natividade, Remédios, Terras Novas e Ribeira do Paranã, matando brancos e negros, destruindo roças e roubando gado; a capitulação que Antônio Gomes Leite fez com uma nação destes índios; a revolta dos mesmos índios se dever ao não cumprimento da capitulação por parte dos brancos que os têm matado em grande número e escravizado seus filhos e acerca da necessidade de se contratar algum sertanista de Cuiabá, o qual, com grande número de índios mansos, possa defender aquela região da invasão dos Acroás.” (Catálogo de Verbetes, 2001, documento 466).

Ao escrever sobre a necessidade de contratação de um sertanista, O conde dos Arcos evidencia ser usual o uso da estratégia de se contratar um indivíduo especializado em adentrar os denominados sertões, para atividades que objetivavam permitir a efetivação da colonização sistemática do território. No documento, o governador afirma

A mim parece que o único hé vir de Cuyabá algum sertanista daqueles que tem graúdo N° de Gentio manço, p^a que este convidado de algumas Mercês que Vossa Magestade lhe queira fazer, se queira citar no distrito que parecer mais commodo a defender a invasão do Gentio; a experiencia tem mostrado, que fazer guerra a gentio Bravo, só deve ser com gentio Manço, porque estes

⁸ Documento n.º 417, de 1749, Vila Boa (AHU).



estão acostumados a sofrer as calamidades do sertão a que se não sujeytão nem podem sujeytar os brancos, sendo também de grande exploração, que gentio contra gentio briga com armas iguais, o que não sucede com os brancos, porque estes não uzão senão das armas de fogo, [----] naquelas campanhas [----] [----] Rios, e hé preciso passallos a nado, as mesmas armas, lhe servem mais de embarço, que defesa. Hé o que se me oferece dizer a Vossa Magestade que determinará o que for servido. Vila Boa 10 de fevereiro de 1751.⁹¹⁰

O trecho do documento descreve como, na prática, a colonização do território passava pelo domínio das etnias pelos colonizadores, através do que pode-se denominar de instrumentalização dos povos indígenas, que serviam como recurso militar fundamental ou eram vítimas dele. Ao propor que como eficaz para enfrentar o “gentio bravo” o deslocamento de um sertanista de Cuiabá com grande número de “gentio manso”, o governador naturaliza a utilização de grupos indígenas já submetidos contra outros grupos resistentes ao domínio português.

O documento revela também que os ditos indígenas “mansos” estariam habituados às “calamidades do sertão”, suportando condições de deslocamento e combate e que “gentio contra gentio briga com armas iguais”. Assim, os sertanistas, apoiados por indígenas “mansos”, apresentavam-se como agentes adequados à condução da guerra, uma vez que possuíam domínio do sertão, condição fundamental para seguir com os rastros dos indígenas “bravos”, sabiam como sobreviver com os recursos oferecidos pela natureza e manejar o arco e a flecha. Em contraste, as armas de fogo e as munições, além de exigirem investimentos elevados e não serem produzidas na colônia, tornavam-se um obstáculo em travessias de rios e possuíam baixa eficácia em períodos de chuva. Assim, o documento revela uma visão hierárquica e utilitária, em que os colonizadores controlam as estratégias do uso da violência para a dominação indígena e da política ao distribuírem mercês aos que porventura servirem aos interesses reais lusos.

Os documentos referentes à Capitania, em geral evidenciam uma maneira de colonizar. A Administração colonial objetivava a conquista e controle do território, e aos indígenas cabia assumir o papel de coadjuvante, aceitando ser retirado de sua terra, ter sua cultura considerada como não civilizada, caso contrário, se oferecesse resistência, de veria ser eliminado, pois representaria um risco à empreitada colonial em curso.

Considerações finais

⁹ Documento 466, 10 de fevereiro de 1751, Vila Boa, AHU.

¹⁰ Nesta transcrição manteve-se a translineação, bem como a grafia original do documento, mas desenvolveu-se as abreviaturas para melhor compreensão do documento pelo leitor.



O objetivo deste artigo foi problematizar as formas de violência de massa praticadas contra diferentes etnias indígenas na Capitania de Goiás, examinando-as à luz das categorias de massacre e genocídio formuladas por Jacques Sémelin, em diálogo com a historiografia sobre a colonização na América portuguesa. Ao articular a análise de documentos manuscritos da administração colonial com a reflexão conceitual sobre imaginários de destrutividade social, buscou-se evidenciar como a combinação entre “guerra justa”, aldeamento forçado e desumanização discursiva dos indígenas estruturou uma forma de exercício de poder sobre os territórios e seus habitantes originários. Considera-se, portanto, mais que episódios pontuais de conflito, os confrontos descritos nas fontes evidenciam um padrão de decisões e de atuação que integram a lógica da expansão colonial e a afirmação da autoridade régia nas minas de Goiás.

A partir da leitura dos documentos, é possível perceber ações cotidianas de violência contra etnias indígenas como *modus operandi* da colonização na América portuguesa. No caso específico da Capitania de Goiás, a documentação evidencia um modelo de administração caracterizado pela efetivação de ataques contra os indígenas. Houve investidas constantes contra diversas etnias, como os Caiapó e os Acroá, uma vez que não se adequavam ao sistema colonial de dominação. À resistência a resposta era apenas uma: guerra, pois o massacre era racionalmente percebido como uma solução para o entrave ao exercício pleno do poder dos colonizadores no território.

Embora houvesse uma política de aldeamentos, em Goiás a guerra justa era considerada uma saída para a manutenção do poder do colonizador sobre o colonizado. As fontes contêm informações sobre guerras realizadas contra diversas etnias, o que evidencia uma relação entre colonizador e colonizado permeada pela violência. Para a historiadora Juciene Ricarte Apolinário, preservar e garantir acessibilidade à memória indígena, em qualquer suporte, ultrapassaria interesses individuais, uma vez que a memória histórica e o direito à informação sobre os povos originários valorizam toda a sociedade. A historiadora afirma que

“Destaca-se a problemática da localização, difusão e democratização das fontes de história indígena e do indigenismo no Brasil, levando em consideração a importância dos primeiros trabalhos de instrumentos de pesquisa como guias e catálogos que surgem a partir da década de 1990. A importância da preservação e acessibilidade da memória indígena no Brasil em qualquer suporte transcende aos interesses individuais, pois a memória histórica e direito a informação dos povos diferenciados que compõe uma nação, representa o alicerce e valorização de toda a sociedade.” (Apolinário, 2011:235)

Ao buscar na obra do historiador Sémelin as características de massacres e genocídios, percebemos o quanto o exercício do poder e a busca de sua manutenção transforma grupos humanos diferentes em grupos rivais e por fim em inimigos. As ações de violência só de fato irão ocorrer se o imaginário estiver permeado por representações de aniquilação, de medo, ameaça, barbárie.

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES SÉMELIN



A Capitania de Goiás foi palco de uma administração cuja política efetivada era, desde a conquista do território séculos antes, caracterizada pela aniquilação do outro, considerado como bárbaro, para a sobrevivência do colonizador, considerado civilizado. Seria, portanto, a colonização a efetivação da ação civilizatória lusa nos trópicos, sendo o aldeamento dos indígenas a aniquilação cultural e a guerra justa a ação que dizimaria corpos daqueles considerados menos humanos.

Sejam oriundas de causas demográficas, culturais ou econômicas, tomadas isoladamente ou em conjunto, a violência dos massacres e genocídios precisa, para de fato acontecer, de um contexto e de detentores de poder. A era moderna, seus atores e o processo de colonização foram o palco para a implementação do extermínio pensado e deliberado dos indígenas na América portuguesa, com o território da capitania de Goiás inserido nesse contexto de violência contra os povos originários.

A análise do vocabulário desumanizante presente na documentação, marcada por termos que animalizam, criminalizam e inferiorizam as populações indígenas, evidencia a construção de um inimigo cuja eliminação física e simbólica se torna pensável e justificável. A recorrência de decisões políticas que naturalizam a guerra como resposta à resistência indígena reforça essa lógica, ao inscrever a violência no horizonte das soluções legítimas para os “entraves” à colonização. Por fim, a leitura dos documentos à luz das categorias propostas por Jacques Sémelin, especialmente no que se refere às suas reflexões no texto sobre as operações do espírito e aos imaginários de destrutividade social, permite compreender como esses elementos se articulam na produção de um quadro em que o extermínio do outro é racionalmente incorporado ao exercício do poder colonial.

Fontes

Documentos manuscritos avulsos da Capitania de Goiás (1731-1822) existentes no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) □ Lisboa □ Portugal, disponíveis em CD-ROM no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC) – Sociedade Goiana de Cultura (SGC) – Goiânia – Go. 2001.

Documento n.º 17, de 1735, Goiás. AHU.

Documento n.º 237, de 1744, Lisboa. Parecer do Conselho Ultramarino – AHU.

Documento n.º 281, de 13 de setembro de 1745, Vila Boa - AHU.

Documento n.º 396, de 19 de janeiro de 1749 - AHU.

Documento n.º 417, 1749, Vila Boa - AHU.

Documento n.º 466, 10 de fevereiro de 1751, Vila Boa, AHU.

Referências

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone
**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN**



- Apolinário, J. R. (2011). Indígena no Brasil e instrumentos de pesquisa: Esforços conjuntos e interdisciplinares. *Revista Mosaico*, 4(2), 235–243.
- Câmara Municipal de Goiânia. (2025). Dia Nacional de Luta dos Povos Indígenas: Pelo direito de existir!. Recuperado el 5 de agosto de 2025.
- Boxer, C. R. (2000). *A idade de ouro do Brasil: Dores de crescimento de uma sociedade colonial* (3. ed.). Nova Fronteira.
- Catálogo de verbetes dos documentos manuscritos avulsos da Capitania de Goiás: Existentes no Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa – Portugal. (2001). (J. M. Teles, Coord.; A. C. C. Pinheiro & J. R. Apolinário, Colab.). Ministério da Cultura; Sociedade Goiana de Cultura, Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil-Central.
- Chain, M. M. (1983). *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749–1811*. Nobel.
- Garcia, R. A. A. (1975). *Ensaio sobre a história política e administrativa do Brasil: 1500–1810* (2. ed.). J. Olympio; INL.
- Gomez, L. Palacin. (1976). *Goiás: 1722–1822: Estrutura e conjuntura numa capitania de minas* (2. ed.). Oriente.
- Guedes, A. L. (1962). *História administrativa do Brasil* (Vol. 4). Dasp.
- Hespanha, A. M. (Dir.). (1984). *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Prado Júnior, C. (1999). *Formação do Brasil contemporâneo*. Brasiliense.
- Rémond, R. (Org.). (1996). *Por uma história política*. Editora UFRJ.
- Rocha, L. M. (Org.). (2001). *Atlas histórico: Goiás pré-colonial e colonial*. Editora do Cecab.
- Sémelin, J. (2009). *Purificar e destruir: Usos políticos dos massacres e dos genocídios* (J. Bastos, Trad.). DIFEL.
- Silva, F. R. da. (2000). A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil. In M. B. Nizza da Silva (Org.), *Brasil, colonização e escravidão*. Nova Fronteira.



Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva

Historiadora. Graduada em História pela Universidade Federal de Goiás e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Mestre em História Social pela Universidade de Brasília. Doutoranda em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Professora Assistente do curso de Licenciatura em História e pesquisadora do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, onde dedica-se às áreas de América Portuguesa, Historiografia Brasileira e Didática da História. Possui experiência em arquivos permanentes nas áreas de Diplomática e Paleográfica, com destaque para transcrição de documentação manuscrita do século XVIII referentes à América Portuguesa.

Cristina Schmaltz de Rezende e Silva, Simone

**PODER POLÍTICO, MASSACRE E GENOCÍDIO: REFLEXÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
COLONIZADOR E COLONIZADO NAS MINAS GOIANAS SETECENTISTAS À LUZ DE JACQUES
SÉMELIN**



**CAMINHO BRASILEIRO SANTIAGO DE COMPOSTELA: ENTRELAÇANDO
ELEMENTOS ANTIGOS E TEMPORALIDADES EM UM NOVO ESPAÇO**

**CAMINO BRASILEÑO SANTIAGO DE COMPOSTELA: ENTRELAZANDO
ELEMENTOS ANTIGUOS Y TEMPORALIDADES EN UN NUEVO ESPACIO**

**BRAZILIAN WAY OF SANTIAGO DE COMPOSTELA: INTERTWINING
ANCIENT ELEMENTS AND TEMPORALITIES IN A NEW SPACE**

Éderson José de Vasconcelos
Raisa Sagredo

Resumo

Em 2022, a prefeitura da cidade de Florianópolis, no Brasil, sancionou legislação reconhecendo oficialmente o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela idealizado anteriormente, em 2017. Unido ao clássico circuito internacional de peregrinação da Península Ibérica do Caminho de Santiago de Compostela, tal trecho traz para o Brasil elementos de um passado medieval hispânico, através da religiosidade cristã, que levanta discussões em torno da categoria de usos do passado, conectando o Brasil a uma rota de turismo europeu. Ao nos aproximarmos deste novo espaço criado com fins turísticos/religiosos, surge a pergunta: de que forma se entrelaçam os aspectos históricos e antigos compostelanos aos elementos locais de Florianópolis que estão presentes nesse Caminho Brasileiro? Partindo do objetivo de compreender de forma panorâmica essa dinâmica de tensões e negociações temporais que se configuram neste novo espaço, lançamos mão, metodologicamente, de uma pesquisa de campo, percorrendo o caminho e identificando elementos culturais locais do chamado folclore ilhéu presentes, junto a uma pesquisa historiográfica, problematizando a figura de Santiago, seus usos e ressignificações em diferentes contextos históricos. Dentre os elementos folclóricos da Ilha, destacam-se as bruxas, referenciadas pela cultura local em toponímias do entorno do Caminho Brasileiro, compondo um novo espaço perpassado por diferentes temporalidades e elementos paradoxais: bruxas, um santo e negociações de memórias. Partindo de uma ideia de fluidez de temporalidades – ou seja, o tempo como é percebido, agenciado e experienciado –, a pesquisa se embasa no aporte teórico da categoria de “turismo religioso” como proposta por Sandra de Sá Carneiro (2004).

Palavras-chave: Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, Franklin Cascaes, turismo religioso, Florianópolis.



Resumen

En 2022, el ayuntamiento de Florianópolis, Brasil, sancionó la legislación que reconoce oficialmente el Camino Brasileño de Santiago de Compostela, concebido a principios de 2017. Vinculado al circuito clásico internacional de peregrinación de la Península Ibérica, este camino trae a Brasil, a través de la religiosidad cristiana, elementos de un pasado medieval hispánico, suscitando debates sobre el uso del pasado y conectando a Brasil con una ruta turística europea. Al acercarnos a este nuevo espacio creado con fines turísticos y religiosos, surge la pregunta: ¿cómo se entrelazan los aspectos históricos y antiguos de Compostela con los elementos locales de Florianópolis presentes en este Camino Brasileño? Partiendo del objetivo de comprender, de forma panorámica, la dinámica de tensiones y negociaciones temporales que se configuran en este nuevo espacio, empleamos metodológicamente la investigación de campo, recorriendo el camino e identificando elementos culturales locales del llamado folclore isleño, junto con la investigación historiográfica, problematizando la figura de Santiago, sus usos y resignificaciones en diferentes contextos históricos. Entre los elementos folclóricos de la Isla, destacan las brujas, referenciadas por la cultura local en topónimos a lo largo del Camino Brasileño, componiendo un nuevo espacio permeado por diferentes temporalidades y elementos paradójicos: brujas, un santo y negociaciones de la memoria. Partiendo de la idea de la fluidez de las temporalidades —es decir, del tiempo tal como se percibe, se gestiona y se experimenta—, la investigación se basa en la contribución teórica de la categoría de “turismo religioso” propuesta por Sandra de Sá Carneiro (2004).

Palabras clave: Camino Brasileño Santiago de Compostela, Franklin Cascaes, turismo religioso, Florianópolis.

Abstract

In 2022, the city hall of Florianópolis, Brazil, sanctioned legislation officially recognizing the Brazilian Way of Santiago de Compostela, conceived earlier in 2017. Linked to the classic international pilgrimage circuit of the Iberian Peninsula, this route brings elements of a Hispanic medieval past to Brazil through Christian religiosity, raising discussions about the use of the past and connecting Brazil to a European tourism route. As we approach this new space created for tourism/religious purposes, the question arises: how do the historical and ancient aspects of Compostela intertwine with the local elements of Florianópolis present in this Brazilian Way? Starting from the objective of understanding, in a panoramic way, this dynamic of tensions and temporal negotiations that are configured in this new space, we methodologically employed field research, traversing the path and identifying local cultural elements of the so-called island folklore, along with historiographical research, problematizing the figure of Santiago, its uses and resignifications in different historical contexts. Among the folkloric elements of the Island, witches stand out, referenced by the local culture in toponyms around the Brazilian Way, composing a new space permeated by different temporalities and paradoxical elements: witches, a saint, and negotiations of memories. Starting from an idea of fluidity of temporalities — that is, time as it is perceived,



managed, and experienced – the research is based on the theoretical contribution of the category of "religious tourism" as proposed by Sandra de Sá Carneiro (2004).

Keywords: Santiago de Compostela Brazilian Way, Franklin Cascaes, religious tourism, Florianópolis.



Introdução

A sacralização de novos espaços e a ampliação das experiências turísticas e de lazer têm remodelado o cenário das peregrinações no Brasil, perpassado cada vez mais por conexões, globalidades e temporalidades. A construção de uma rota cristã de turismo religioso localizada na Ilha da Magia, apelido de renome nacional e internacional para Florianópolis, a capital catarinense, suscita muitas questões relativas à dinâmica de elementos culturais e religiosos que passam a se entrelaçar neste novo espaço geográfico: o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela.

Neste artigo, a proposta consiste em compreender, de uma forma inicial, essa dinâmica de tensões e negociações temporais que se configura no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela pensando-o enquanto um novo espaço criativo que conecta o sul do Brasil com a rota de turismo internacional e global. Para tal, lançamos mão de uma pesquisa de campo junto a uma pesquisa historiográfica, propondo reflexões teóricas dialogando História e Antropologia. Na pesquisa empírica, feita no ano de 2023, percorremos os 21 quilômetros que compõem o trajeto, identificando, em um primeiro levantamento, os principais elementos folclóricos locais que apareceram na rota. O que mais destacou-se foi a presença de elementos que faziam referência às bruxas, protagonistas do folclore local, universo fantástico que rendeu à cidade o famoso epíteto de “Ilha da Magia” (Michelmann, 2015). A seguir, problematizamos a figura de Santiago, seus usos e ressignificações históricas, pois seus usos remetem a diferentes contextos históricos – paradoxalmente, como “Santiago Matamoros” durante a chamada Reconquista ibérica medieval, “Santiago Mataíndios” durante a colonização da América, e que passa a ser resgatada no Caminho Brasileiro em sua faceta de peregrino e de pescador do Velho Testamento, conectando-se com o ofício tradicional e identitário de Florianópolis: a pesca artesanal, conectada com a própria história da colonização açoriana e madeirense da cidade marcada pela presença de rendeiras e pescadores como ícones da cultura e da identidade local. Acessamos esse substrato folclórico e cultural através de uma fonte escrita pelo folclorista e artista local Franklin Cascaes, a coletânea *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* (1946- 1975), trabalho icônico reconhecido atualmente como essencial para a preservação do patrimônio imaterial ilhéu. A fim de melhor compreendermos o Caminho Brasileiro como um novo espaço, pensando tanto em nossa abordagem teórica como metodológica, ou seja, de percorrer o trajeto, tivemos em mente a natureza desse projeto dentro da conjuntura contemporânea – o âmbito turístico para pensar o aspecto histórico-social do Caminho Brasileiro –, encontramos um aporte da Antropologia para dar conta da complexidade referente às múltiplas funções e dimensões da criação da rota.

Ao analisar rotas de peregrinação brasileiras que foram inspiradas em Compostela¹, a antropóloga Sandra de Sá Carneiro diferencia o fenômeno das peregrinações do turismo religioso na contemporaneidade:

¹ Segundo Carneiro (2004), é possível identificar no Brasil diferentes rotas de turismo religioso cuja inspiração, de diferentes formas, provém de Compostela, a saber: o Caminho da Luz, o Caminho das Missões Jesuítas nos Sete Povos das Missões Orientais, o Caminho do Sol, o Caminho Passos de Anchieta e o Caminho da Fé.



Estamos diante de experiências rituais que no sentido “mais tradicional” poderiam ser denominadas de peregrinações, mas que no contexto atual de uma sociedade moderna (brasileira), se constituem em polos de atração de pessoas, justamente por assumirem também, em sua expressão, um aspecto turístico e de lazer. Na construção dessas espacialidades, a relação entre religião e turismo pode ser considerada como um dos elementos centrais. Neste sentido, ao invés de entender o universo ou mundo do turismo como separado (exterior) ao universo ou mundo da peregrinação [...], procuro compreender o diálogo e as possíveis tensões entre estes dois campos, como a emergência de uma expressão moderna de “peregrinação”, que estou chamando de turismo religioso. Estamos assim, diante de uma área polissêmica, espaços transformados em atrativos turísticos e/ou sacralizados” (2004: 93).

Lançamos, então, mão da categoria de turismo religioso como um novo campo que consiste em uma conjugação de elementos religiosos com uma estrutura turística de significados, onde não há uma sobreposição entre um e outro – religiosidade e turismo – e sim uma relação de diálogo entre as partes como proposto por Carneiro (2004). Soma-se a esse novo espaço que nos propomos a analisar o campo cultural de Florianópolis, que possui de forma marcante uma cultura de prática de trilhas. Partimos de uma percepção da multiplicidade do fenômeno de peregrinação, onde essa prática – o turismo religioso – pode ser entendida como “[...] um espaço ritual capaz de acomodar significados e práticas [...]. O que confere à peregrinação ou ao templo um caráter essencialmente universalista, seria sua capacidade de absorver e refletir uma multiplicidade de discursos [...]”, e para além disso, “o Universalismo é fundamentalmente constituído pela capacidade de um culto entreter e responder a uma pluralidade, em vez de ser constituído por uma unificação de discurso” (Eade & Sallnow, 1991: 15).

Com origens medievais que remontam ao século IX, e inspirada na narrativa lendária do traslado do corpo do mártir Tiago Maior da Galileia para o território da *Hispania* ainda na Antiguidade, o Caminho de Santiago de Compostela europeu constitui-se de uma gigantesca rede viária, formada por diversos itinerários, cujas rotas principais são: o Caminho Francês (800 quilômetros), o Caminho Inglês (112,4 quilômetros) e o Caminho Português (625 quilômetros). O caminho compostelano teve seu auge entre os séculos XI e XIII, quando consolidou-se como centro de peregrinação internacional. Já na contemporaneidade, a rota foi enfraquecida durante a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais e pela Guerra Civil Espanhola; para em seguida, a partir da década de 80, ganhar mais popularidade e impulso. O Caminho compostelano foi declarado Patrimônio da Humanidade pela UNESCO em 1985 e considerado o Primeiro Itinerário Cultural pelo Conselho da Europa em 1987.



Em solo ilhéu, o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela foi criado no ano de 2017 em Florianópolis, capital catarinense, por dois peregrinos, e desenvolvido em parceria com a ACACSC – Associação Catarinense dos Amigos de Santiago de Compostela. O Caminho é reconhecido pela Catedral de Santiago de Compostela e foi oficialmente integrado ao Caminho de Santiago de Compostela europeu. Este Caminho Brasileiro possui a proposta de ser um complemento do trajeto histórico de *A Coruña*, na Espanha, como parte do Caminho Inglês. Desta forma, seus 21 quilômetros suplementam os 80 quilômetros da rota mencionada, totalizando então os 100 quilômetros necessários para a obtenção do certificado de peregrinação, *la Compostela*, tão almejado pelos peregrinos.²

Como aporte teórico da pesquisa, utiliza-se a categoria de usos do passado; bem como a concepção de multiplicidade do fenômeno de peregrinação (Eade & Sallnow, 1991) e o conceito de turismo religioso trabalhado pela antropóloga Sandra de Sá Carneiro (2003). A metodologia proposta consiste em analisar a historiografia acerca de São Tiago (Rui, 2003; Viçose, 2016), em diálogo com estudos empíricos e pesquisa de campo percorrendo o Caminho Brasileiro em Florianópolis. A pesquisa de campo permitiu que fossem identificadas múltiplas temporalidades, elementos populares e folclóricos³ locais que perpassam esse caminho, percorrido por quilômetros em asfalto; pelas belíssimas praias de Canasvieiras, Cachoeira do Bom Jesus, Ponta das Canas, Praia da Lagoinha, Praia Brava e Praia dos Ingleses; passando por 4 igrejas – Paróquia Nossa Sra. de Guadalupe, Igreja de São Pedro, Igreja Nossa Sra. dos Navegantes, e Santuário do Sagrado Coração de Jesus –; e trilhando trajetos mais desafiadores para os caminhantes – a Trilha do Morro das Feiticeiras e na Trilha do Morro do Rapa, trilhas famosas que foram incorporadas a esse trajeto –. Tais trilhas, conforme será explicado mais adiante, guardam nas toponímias esse fantástico folclórico, apresentando-se também em diversos dos contos escritos por Franklin Cascaes (1908-1983), célebre folclorista e artista local como a Pedra da Feiticeira, Morro do Rapa e outros que fazem parte dos entornos do Caminho.

O Caminho de Santiago europeu também possui como analogia a Via-Láctea (Guimarães, 2020), e vai aparecer com essa característica simbólica, na escrita de Cascaes, percorrendo um caminho inverso ao da nossa pesquisa empírica que partiu do Caminho para os registros do folclore; como será explicado, nesse caso a própria literatura partiu de Santiago para o mundo fantástico. Segundo Carneiro, uma das principais forças de atração do Caminho de Santiago, reside em “sua permanente ‘recriação’ e ‘reinvenção’”, capaz de incorporar a diversidade do

² A ACACSC disponibiliza credenciais aos peregrinos, reconhecidas pela Sé de Compostela na Espanha, carimbadas assinalando as igrejas pelas quais os peregrinos passam, certificando assim a passagem pelo trajeto. Detalhes sobre as credenciais em: <https://amigosdocaminho.com.br/credencial/>. Acesso em: 21 Set. 2023.

³ Optamos por utilizar o termo folclore, pontuando que existe um recente debate pela perspectiva decolonial em torno do termo que critica o conceito em função dos usos colonialista e eurocêntrico que tiveram. Nossa justificativa é a de que, como Franklin Cascaes – o grande responsável pelo resguardo e divulgação do patrimônio imaterial de Florianópolis – era um folclorista muito alinhado de alguma forma com ideias do Romantismo europeu e seus folcloristas, e por ter ele vivido na virada do século, o termo folclore se adequa ao seu trabalho e à nossa abordagem para tratar do tema de crenças populares que misturam a religiosidade do catolicismo popular (as benzedadeiras da Ilha), crenças em bruxas causadoras de malefício naquela época pesquisada por ele, crença em lobisomens, dentre outros.



campo católico e mesmo de ressignificá-lo como também de responder a outras demandas "religiosas" ou não", conferindo "uma abrangência transnacional e multicultural" (2003).

Tal recriação de caráter transnacional e multicultural apresenta-se no Caminho em solo brasileiro, como será intentado demonstrar. Pontuadas tais questões e tendo foco nos diálogos culturais da categoria turismo religioso, o artigo propõe, em um primeiro momento, historicizar o Caminho de Santiago de Compostela na Península Ibérica e os usos em torno da figura de São Tiago. Logo, atentamo-nos para a religiosidade popular e o imaginário ilhéus, registrados pelo folclorista Franklin Cascaes na coletânea *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina*. Dentre estes elementos presentes no caminho, destacamos a pesca artesanal e diversas toponímias referentes ao universo bruxólico de Florianópolis. Desta forma, busca-se compreender a dinâmica inicial dessa relação entre os elementos ilhéus e ibéricos no novo espaço do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela.

Usos e abusos do passado: Santiago

O uso do passado não é um fenômeno exclusivo da contemporaneidade. Este recurso desenvolveu-se em diferentes balizas temporais e em distintas localidades do mundo. Na atualidade, essa nomenclatura quando referente ao período medieval, passou a ser denominada como Medievalismo. Tais concepções referem-se ao uso e abuso do período medieval, como instrumento de exemplo, legitimação ou mesmo de entretenimento. Logo, estes conceitos podem ser compreendidos pelo aporte dos usos do passado. É neste contexto, que buscamos compreender, em nossa proposta, o uso e o abuso da imagem do Apóstolo Tiago, frente a distintos períodos históricos.

De origens medievais, o Caminho de Santiago de Compostela na Península Ibérica constitui-se de uma gigantesca rede viária, formada por diversos itinerários, cujas rotas principais são: a partir da década de 80, ganha mais impulso e popularidade – a rota havia sido enfraquecida durante a Primeira e a Segunda Guerras Mundiais e pela Guerra Civil Espanhola. A rota de peregrinação possui raízes no século IX, quando começaram a circular narrativas de evangelização em torno do apóstolo Tiago Maior, em *Hispania*, a partir da suposta descoberta de seus restos mortais pelo ermitão Pelágio ou Pelaio.⁴ Tiago Maior, segundo a narrativa bíblica, havia sido um pescador da região da Galileia que tornara-se apóstolo de Cristo, e tendo sido, segundo a mesma fonte, o primeiro a sofrer o martírio em função de sua fé. Empenhado em peregrinar espalhando a doutrina cristã, surgiram narrativas no século IX, de que após ter sido morto, os judeus teriam impedido o sepultamento do apóstolo, e seu corpo teria sido trasladado de barco até a Hispania, para repousar escondido. Após um hiato de séculos de silêncio, no século X, na *Crônica de Sampiro*, encontra-se um dos primeiros

⁴ Segundo a tradição jacobea, o ermitão teria avistado luzes no bosque de Libredón durante várias noites, que lhe indicaram o caminho até a tumba do apóstolo. Após chamar o bispo Teodomiro, de Iria Flávia, e ter-lhe narrado o ocorrido, o bispo encontra o sepulcro de Tiago Maior e seus dois discípulos, enviando emissários a Oviedo. Prontamente, Alfonso II, rei de Astúrias, reconheceu o milagroso achado, que começa a ser explorado politicamente.



relatos do achamento do corpo do apóstolo (Rui: 2012), fortalecendo o reino de Astúrias e estabelecendo um vínculo sagrado entre as relíquias e as terras ibéricas.

O encontro milagroso da suposta tumba encontra-se presente também em fontes como *Concórdia de Antealtares* (1077), *Cronicão Iriense* e no *Privilégio de Gelmírez a São Martinho Pinário* (1115) (López Alzina, 1988: 1109-110 apud Singul, 1999: 41). Posteriormente, entre os séculos X e XI, a Europa Ocidental vivia um contexto de divergências dentro do Cristianismo, que apresentava suas especificidades em várias localidades da Europa. Na Península Ibérica, o Cristianismo desenvolvido relacionou-se com as especificidades de um contexto transcultural, fruto da convivência entre as três religiões monoteístas (Silveira: 2022), logo, o Caminho de Santiago de Compostela foi um importante instrumento nesse processo de disputas, principalmente a partir das Reformas Gregorianas.

A documentação em torno da formação do Caminho de Santiago remete também ao expoente do Cristianismo de Roma, Carlos Magno, evidenciando as conexões entre a França e a Hispânia medieval, e como essas relações influenciaram o desenvolvimento do mito de Santiago. Pode-se pensar, ainda, em outros eventos fundamentais que estão ocorrendo simultaneamente naquele contexto, e que relacionam-se diretamente como o mito de Santiago, como o processo expansionista cristão que ganhou fôlego após o século X. De forma mais detalhada, estes processos históricos são influenciados por agentes externos e internos: como perspectiva externa, destacam-se as reformas Gregorianas e as Cruzadas; no âmbito interno, destaca-se a legitimação do papa Urbano II para o processo expansionista cristão e o fim do Califado de Córdoba em 1031. É dentro deste cenário que o mito de Santiago passa a se apresentar como o santo Guerreiro denominado de “Mata Mouros” ou “Matamoros”.⁵

Na Península Ibérica, a imagem de Santiago matamoros era difundida como forma de exaltar a força dos espanhóis frente à ameaça muçulmana [...] na América, a representação de Santiago mataíndios colaborava no fortalecimento dos próprios conquistadores e no temor dos nativos e mestiços que passavam a ver nessas imagens a presença da ameaça constante, que acompanhava a chegada dos invasores (Rui, 2003: 187).

A representação de Santiago não se limitou aos tempos medievais. Tal imagem também estará presente no processo brutal de colonização da América, concepção que se refere à mentalidade medieval, e que adquiriu diferentes contorno com a chegada na América. Por exemplo, Le Goff (2012) apresentou uma concepção de longa Idade Média, apresentando através da História da mentalidade, que o imaginário medieval não havia se modificado com o tempo moderno; assim, podemos perceber tais nuances nos usos do apóstolo Tiago na conquista da América, uma vez que o apóstolo subjugava os indígenas que não aceitavam a conversão ao Cristianismo. Desta forma, o apóstolo de Cristo ganhou uma nova roupagem

⁵ Uma das imagens que ilustram essa representação é a iluminura que destacamos a seguir. Disponível em: https://www.uc.pt/bguc/novidades_exposicoes/Santiago Acesso em: 21 Set. 2023.



denominada de Santiago Mataindios, representando, de alguma forma, uma continuidade com a ideia de Santiago Matamoros.

Trilhando o Caminho Brasileiro: elementos e temporalidades

Na etapa de pesquisa de campo percorrendo os 21 quilômetros do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, foram identificados pontos da cultura e do folclore local. Dentro do Caminho, como parte constitutiva do mesmo, encontraram-se elementos do folclore nativo ligado ao fantástico – alusões às bruxas, a um universo encantado, tanto em toponímias do relevo como no local mencionado em um dos contos de Cascaes como tendo sido a moradia de uma das bruxas. Morros, cavernas e pedras dentro e em torno do Caminho fazem com que elementos diversos, marcados por diferentes temporalidades, coexistam e se relacionem. Curiosamente e inversamente, o Caminho de Santiago ibérico também apareceu nos escritos de Cascaes.

É interessante perceber que a consciência das múltiplas identidades de São Tiago se fez presente na fala dos peregrinos idealizadores do Caminho Brasileiro, Fabio Tucci e Mariana Mansur, que conectaram a cultura da pesca temporalmente de uma forma muito criativa. A pesca é um elemento de muito destaque na ilha em função da prática cotidiana por parte dos nativos, considerada uma das heranças culturais da colonização açoriana da cidade, considerada um ofício tradicional de Florianópolis. A primeira das identidades de São Tiago, enquanto pescador na região da Galileia, é então relacionada pelos idealizadores do Caminho Brasileiro com o ofício dos pescadores ilhéus, presente nas praias do Caminho Brasileiro através da pesca em si, na presença dos botes na água e na areia, nas grandes redes de pesca expostas e nos ranchos (locais onde são guardadas as embarcações) ao longo das praias. Segundo eles, “Os barcos de pesca que permeiam a nova rota recordam o ofício mundano do apóstolo e de seus companheiros [...]. Enquanto as belezas naturais enchem os olhos [...] o horizonte lembra que a viagem prossegue do outro lado do mundo ” (Mansur & Tucci apud Becker, 2019: 13). Dentro das narrativas dos antigos nativos de Florianópolis os pescadores são, a propósito, antagonistas das bruxas, como explica a antropóloga Sônia Maluf em sua icônica Dissertação *Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Tanto na oralidade como na obra de Cascaes, as bruxas aparecem como perturbadoras dos pescadores, dando nós em suas redes e depredando embarcações. Segundo ela, “de um lado, a bruxa representa uma ameaça à identidade e ao poder feminino, relacionado aos espaços domésticos [...]. De outro lado, a bruxa aparece como uma ameaça à identidade masculina e desperta nos homens um sentimento de medo (Maluf, 1989: 195).

É muito interessante perceber um entrelaçamento de elementos de diferentes temporalidades na formação desse novo Caminho Brasileiro:

São Tiago, o protagonista do Caminho, carrega em si a temporalidade de narrativas da Antiguidade, em que destaca-se seu papel como apóstolo e evangelizador; depois, é convertido em



guerreiro, combatendo “infiéis” na Reconquista e posteriormente, na colonização da América. Como sintetizado por Adailson J. Rui, encontrou-se na figura do apóstolo uma “sustentação para integrar e mobilizar os castelhanos e outros cristãos” (2012) (Harz & Sagredo, 2023).

Essas múltiplas facetas, os usos e abusos da figura de Santiago, nos ajudam a compreender um pouco sobre as ressignificações e seus usos como políticos, perpassados por diferentes interesses e projetos. A partir do uso de Santiago mobilizado no Caminho Brasileiro, é possível perceber que Antiguidade, Medievo e Contemporaneidade também estão de alguma forma entrelaçadas gerando algo novo: o primeiro Caminho reconhecido por Compostela fora da Europa, lidando com elementos locais. Além disso, podemos pensar também que, assim como destacado no trecho acima, a imagem de Santiago foi utilizada com fins sociais (nefastos e intolerantes), integrando e mobilizando sujeitos; o que a imagem de Santiago evocará hoje? Como se dará, no campo cultural e simbólico, a convivência e as negociações de memória entre os elementos ibéricos evocados na figura do santo e os elementos folclóricos da cultura local de Florianópolis?

As toponímias dentro e ao redor do Caminho igualmente revelam essa presença marcante de um universo fantástico como parte integrada da cidade, presente em sua geografia. Rodeada por muita mata, há a Trilha do Morro das Feiticeiras, que consiste em uma leve caminhada de 45 minutos. Escondida nessa trilha, encontra-se a pouco conhecida Caverna das Feiticeiras, chamada também de Toca da Feiticeira e Gruta da Feiticeira. A caverna possui um grande salão denominado Caverna do Rei II, sendo também conhecida por esse nome (Tomazolli et al., 2012: 79-80).

Outro trecho que o Caminho engloba é a chamada Trilha do Morro do Rapa – que liga a Praia da Lagoinha à Praia Brava, consistindo em 2.800 metros em mata fechada e sendo considerada o trecho mais difícil do Caminho. A trilha do Morro do Rapa foi cenário literário de um encontro noturno, o sabá das bruxas, aparecendo no conto *Madame bruxólica e o sacipererê* (1975) na obra *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina* de Cascaes. Neste conto, o Morro do Rapa era a morada de uma bruxa, chamada Irineia. No conto, o local foi cenário do voo da bruxa Irinéia que sobrevoou o céu montada em um gato preto (metamorfoseado em Sacipererê), no qual o autor traz suas críticas ao progresso – prédios, aviões, tecnologia. A bruxa Irineia morava no Morro do Rapa e escandalizava as mulheres antigas em função das roupas que usava (Cascaes, 2015: 118). Além da referência a bruxas como mulheres subversivas, mais uma vez, Cascaes utilizou do folclore local para levantar críticas aos prédios que estavam sendo construídos, aos aviões que pairavam sobre a terra e à tecnologia que chegava à Ilha de Santa Catarina (Flores, 2021). O trecho em que a personagem é introduzida no conto traz também, de forma sutil, elementos típicos da concepção da bruxaria diabólica da Primeira Modernidade, como é possível ver no trecho a seguir:

A Irineia, cada vez que vinha na cidade, aparecia no sítio onde morava desfilando as modas jovens que copiava [...]. As tais modas que ela exibia lá nos caminhos do Morro do Rapa, onde morava, escandalizavam as mulheres antigas [...], quando ela passava,



retorcendo-se sinuosamente que nem a serpente que iludiu a nossa coitada mãe Eva, lá em riba dos geométricos canteiros floridos dos famosos e discutidos jardins do Éden (Cascaes, 2015: 218, grifo nosso).

Como é possível perceber, a bruxa Irineia é relacionada às mulheres tidas como subversivas pelas suas roupas e seu modo de caminhar, remetendo ao processo de longa duração de demonização do feminino – através de seu corpo – e relacionada também com a serpente tentadora da narrativa judaico-cristã. O trecho é testemunho dos relatos em torno de bruxaria na Ilha, que versam sobre metamorfoses, voos noturnos, malvadezas, embruxamentos⁶ e sedução, elementos formadores do estereótipo do sabá (Ginzburg, 2012). Como destacado por Maluf, tal presença no folclore ilhéu possui raízes na Bruxaria Europeia Medieval e Moderna que se relaciona com Açores e com a colonização do litoral catarinense, mas que, no entanto, é muito mais complexa se estudada a partir de uma análise morfológica comparando as narrativas ilhoas e as europeias. Segundo ela, ao analisar diversos relatos, “as proximidades e as diferenças mostram que, apesar de possuir uma raiz no imaginário europeu, essas histórias foram reelaboradas à luz das mudanças que viveram as comunidades açorianas da Ilha desde sua formação em meados do século XVIII” (1989, p. 16-17).

Nossa pesquisa de campo nos levou até a região da praia Brava, onde há uma caverna chamada Caverna da Encantada, mais conhecida como Toca da Onça (Tomazolli et al., 2012), de difícil acesso. Perto dali, há um costão rochoso chamado de Ponta das Feiticeiras, localizado entre a Praia dos Ingleses e a Praia Brava, contendo um elevado número de blocos em terreno predominantemente acidentado, onde se pratica o esporte de escalada *boulder*⁷. Neste costão, há também uma pedra chamada de Pedra da Feiticeira. Tais toponímias circulam na oralidade da população nativa da região e chamam a atenção para esse aspecto do fantástico. Tanto a Pedra da Feiticeira como a Ponta da Feiticeira também aparecem nos registros de Cascaes: no conto *Congresso bruxólico* (1964) e *Bruxas metamorfoseadas em bois* (1964); o primeiro, vale mencionar, conta a história de dois pescadores de um encontro noturno, descrevendo um sabá das bruxas com a presença do próprio Lúcifer, aos moldes do clássico sabá europeu da Primeira Modernidade. No segundo, o personagem Zé João desmascarou bruxas que estavam em seu encontro noturno, metamorfoseadas em luzes e labaredas, em cima da Pedra das Feiticeiras. Percebe-se que as toponímias são reveladoras de presenças bruxólicas⁸ que resistiram na cultura imaterial.

Inversamente, descobrimos que o Caminho de Santiago de Compostela como metáfora astronômica para a Via-Láctea, se fez presente na obra de Cascaes *O Fantástico na Ilha de*

⁶ Embruxamento é como os nativos chamam o ataque das bruxas, em forma de doença (Maluf, 1989: 69).

⁷ *Boulder* consiste em uma modalidade de escalada praticada em pequenas formações rochosas, que se caracteriza pela não utilização de equipamentos tradicionais de proteção.

⁸ Cascaes utiliza esse termo “bruxólica” ou “bruxólico” para referir-se a algo relativo às bruxas da Ilha. Logo, nos apropriamos do termo como uma forma também de marcar a presença do folclorista e artista Cascaes, mas reconhecendo também sua agência criativa, pois a princípio o termo foi criado por ele. Vale ressaltar que Cascaes não apenas registrava, mas utilizava sua imaginação a fim de criar coisas novas com base no material coletado, como é o exemplo da sua representação de boitatás e vacatátás (Flores, 2021).



Santa Catarina, mais especificamente nos contos *Balanço bruxólico* (1950), *O estado fadórico das bruxas* (1955) e *Orquestra Selenita bruxólica* (1970). Tal detalhe é indício de que, provavelmente, a analogia entre a galáxia espiral e Santiago de Compostela era conhecida na Ilha. Segundo Guimarães, os nomes populares pelos quais a Via Láctea é conhecida são “Caminho de Santiago, Caminho de São Tiago, Carreira e/ou Carreiro de São Tiago, Estrada de Santiago e Estrada de São Tiago” (Guimarães, 2020, p. 291), sendo essa analogia uma possível homenagem ao padroeiro de Compostela, São Tiago, onde as estrelas seriam, nessa interpretação, comparadas às almas dos mortos em peregrinação.⁹ Nas palavras da autora, “A Via-Láctea aparece como um local de passagem, de origem divina, unindo os mundos divino e terrestre [...] Marca também uma fronteira entre o mundo do movimento e a imóvel eternidade” (Guimarães apud Chevalier; Gheerbrant, 2020, p. 291). Desta forma, identificou-se de forma inédita que além do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela ter sido delimitado, passando dentro e perto de espaços e toponímias do fantástico bruxólico, Santiago já se fez presente, também, nos escritos de Cascaes décadas antes do próprio Caminho ter sido pensado em solo brasileiro.

A fim de ancorar a pesquisa para um mapeamento futuro sobre os desdobramentos da nova rota, conseguimos identificar em nossa pesquisa de campo uma sutil mudança ocorrida como consequência do Caminho Brasileiro: a presença de São Tiago na Catedral Metropolitana de Florianópolis. Assim como Santiago Matamoros que ganhou uma nova roupagem na contemporaneidade, na Capela de Santiago em Compostela, parcialmente coberta por flores e respondendo a questões sociais do seu tempo presente, São Tiago que não fazia parte da estética da Catedral de Florianópolis, se faz agora presente em sua representação de peregrino, refletindo um novo contexto da cidade. O vitral foi inserido na parede da Catedral Metropolitana em uma reforma realizada no ano de 2018, e foi fruto de uma doação feita pela ACACSC, que encomendou a obra ao artista Roberto Petrelli da IRIS Arte Vítrea, especializada em criação, restauração e confecção de painéis artísticos nas técnicas de Vitral, Vidro-Fusão, Gravação e Mosaico, e que trabalhou em parceria com a artista plástica Jandira Lorenz.¹⁰

⁹ Sobre o tema, existem duas hipóteses para a origem do nome Compostela: a primeira seria uma derivação da expressão *Campus Stella* ou “campo estrelado”, já a outra teria origem na palavra *compositum* que significa “cemitério” (Guimarães, 2020, p. 288).

¹⁰ Além do vitral, a associação também doou uma estátua de 70 cm esculpida em madeira de carvalho, produzida pelo artista catarinense Werner Thaler. Disponível em: <https://amigosdocaminho.com.br/2018/08/02/sao-tiago-esculpido-em-madeira-e-gravado-em-vitral-exposto-na-catedral-metropolitana-de-florianopolis/>. Acesso em: 03 Ago. 2023.



Figura 1: Montagem elaborada pelos autores com fotos do vitral da Catedral.



Fonte: Arquivo Pessoal, Outubro de 2023.



Fonte: 1 Parte do acervo fotográfico do MERIDIANUM - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da UFSC. O novo vitral é parte da Catedral Metropolitana de Florianópolis.

No Medievo, os vitrais refletiam questões políticas e sociais de seu tempo, como o poderio de famílias que doavam vitrais, por exemplo; na manifestação em Florianópolis, a mudança e a incorporação de um novo vitral, que não existia, corresponde a questões do contexto social da própria construção do Caminho Brasileiro na cidade. A coexistência entre esses elementos, memórias cristãs e não cristãs no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, levanta a seguinte questão: como se dará a dinâmica entre tais elementos por parte do poder Público, responsável por zelar pelo patrimônio imaterial da Ilha da Magia?

Considerações finais

De alguma forma, o Caminho Brasileiro, aos moldes das demais rotas de turismo religioso identificadas por Carneiro, parece ser capaz de conjugar diversos sentidos, em uma busca por novas experiências a partir do entrelaçamento de antigos elementos e englobando perfis de caminhantes/peregrinos que não se restringem ao perfil religioso. Nas antigas peregrinações medievais, onde destacaram-se Jerusalém, Meca, Roma, e Santiago de Compostela (França; Lima; Nascimento, 2017), havia um vínculo relacionado a dogmas e preceitos religiosos das maiores religiões abraâmicas, além de sentidos específicos do Medievo. Ainda, é preciso ressaltar que mesmo no passado medieval, não há um único sentido no peregrinar. Como explica Renata C. Nascimento ao discorrer sobre o campo afetivo na obra *Os sentidos do sagrado no Ocidente medieval* (2021), uma cultura afetiva está socialmente em construção



constante, ou seja, os sentidos do sagrado são, no Medievo, múltiplos. Além disso, refletindo sobre os significados da invenção de rotas novas inspiradas ou conectadas com o Caminho de Compostela ibérico, (re)pensamos os espaços que remetem a Compostela como sugerem Carneiro e Steil, como “pontos convergentes e divergentes entre o catolicismo e as religiões do self” (2008: 103). O aspecto global e transcultural do Caminho na contemporaneidade pode ser percebido em um texto de um dos sites oficiais do mesmo: *“la peregrinación jacobea es, más que nunca, un fenómeno transversal: por una parte, espiritual y ecuménico, también abierto al conocimiento, a la amistad y la comprensión mutua”*.¹¹ A transculturalidade é outro aporte interessante para se pensar em futuras análises no aspecto contemporâneo, pois “entrelaçamento transculturais é um conceito desenvolvido a partir da medievalística alemã [...]. Pode ser definido como o movimento de enredamento e fusão cultural, que constitui o tecido histórico por uma perspectiva mais complexa” (Silveira, 2019: 15).

Em nossa pesquisa de campo, realizada em agosto de 2023, encontramos a placa que marca o início da Trilha do Morro das Feiticeiras em mau estado de conservação, cuja escrita apresentava-se ilegível, como é possível observar na fotografia que é parte do acervo pessoal do laboratório Meridianum – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da UFSC –, na pesquisa de campo preliminar feita de forma colaborativa no início de 2023 por alguns pesquisadores e pesquisadoras que compõem o Núcleo.

¹¹ Disponível em: <https://www.caminodesantiago.gal/es/descubre/origenes-y-evolucion/de-los-primeros-peregrinos-a-la-actualidad>. Acesso em: 04 Ago. 2023.



Figura 2: Montagem elaborada pelos autores comparando as placas da entrada da trilha nos anos 2019 e 2023.

2019



Fonte: BECKER, Lúcia, 2019.

2023



Fonte: Arquivo Meridianum, 2023.

Fonte 2: Acervo fotográfico do MERIDIANUM - Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais da UFSC. Ao lado esquerdo, fotografia da entrada da trilha tirada no ano de 2019. Ao lado direito, fotografia tirada em 2023 durante a pesquisa de campo.

O registro acima é bastante provocativo a se pensar o tema de memória e esquecimento dentro do cenário social de Florianópolis. Os pescadores, como explicado anteriormente, são antagonistas das bruxas dentro desse substrato folclórico, porém, ao mesmo tempo, foram agenciadas por Cascaes enquanto artista, aparecendo nos contos como resistindo de forma crítica à Modernidade representada pela televisão, pelos prédios e pelos aviões, os boitatás, como imaginados por ele, eram gigantes bois alados que cuidavam e protegiam a natureza. A antiga Trilha do Morro das Feiticeiras, que antes era uma trilha independente, agora faz parte do Caminho Brasileiro de Santiago, mas continua a existir enquanto uma trilha paralela. No entanto, no momento em que esta pesquisa foi feita, a placa de identificação da Trilha do Morro das Feiticeiras em péssimo estado de conservação e ilegível, enquanto por sua vez, a placa de identificação do mesmo trecho indicando que o trajeto pertence ao Caminho Brasileiro de Santiago de Compostela, é feito de um material mais durável (aço inoxidável) e resistente às intempéries, dentro da identidade visual padrão do circuito europeu, nas cores azul e amarelo. Logo, nesse primeiro levantamento de informações, encontramos tensões simbólicas iniciais sobre de que forma estão se relacionando os elementos típicos da Ilha da Magia – no caso, a figura da bruxa – com um caminho dedicado a um santo católico.

Nesse sentido, o exemplo do descaso do Poder Público municipal com a placa da Trilha do Morro das Feiticeiras é ilustrativo de discussões sobre memória. Como muito bem debatido pela História Cultural, espaços são memórias, e como lembrado por Aleida Assmann (2011), as disputas pela nomeação dos espaços sociais envolvem relações de poder e esquecimento. O apagamento das placas da Trilha do Morro das Feiticeiras – como é visível, fruto da ação das



intempéries como sol e chuva – é revelador da relação das políticas públicas da cidade com relação a seu patrimônio histórico imaterial. Os lugares de memória, mesmo que nas toponímias da Ilha evoquem as bruxas do substrato folclórico local, são exemplos de presenças ausentes, onde o conhecimento se faz necessário para recordar. Logo, as discussões tecidas aqui convidam-nos a refletir sobre a importância da manutenção dessas memórias e permanência dos elementos nativos, para que o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis possa ser de fato uma rota transcultural de turismo religioso, manifestando aspectos globais e transcendendo balizas temporais e culturais, tendo seus elementos locais e antigos respeitados, valorizados e lembrados.

Bibliografia

Amigos do Caminho. (2022). *Amigos do Caminho*. Recuperado el 27 de septiembre de 2023.

Assmann, A. (2011). *Espaços da recordação: Formas e transformações da memória cultural* (P. Soethe, Trad.). Editora da Unicamp.

Becker, M. L. K. (2019). *Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: Um caminho na Ilha da Magia*. [Publicación independiente].

Cascaes, F. (2015). *O fantástico na Ilha de Santa Catarina*. Editora da UFSC.

Carneiro, S. M. C. de Sá. (2004). Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo. *Ciências Sociais e Religião*, 6(6), 71–100.

Dias, L. G. (2013). *O poder da e na voz delas: Benzedeiras da Ilha de Florianópolis (SC)* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina).

Eade, J., & Sallnow, M. (1991). *Contesting the sacred: The anthropology of pilgrimage*. Routledge.

El Camino de Santiago. (2023). *El Camino de Santiago*. Recuperado el 21 de septiembre de 2023.

Flores, B. (2021). Franklin Joaquim Cascaes: Do desejo de saber à representação do ser. *Saeculum – Revista de História*, 26(44), 10–29.

Guimarães, S. S. S. (2020). Caminho de “São Tiago” ou “Via Láctea”: Por onde passam as escolhas lexicais no atlas linguístico do Paraná? *Scripta*, 24(50), 283–307.

Ginzburg, C. (2012). *História noturna: Decifrando o sabá*. Companhia das Letras.



Harz, C., & Sagredo, R. (2023). Entre bruxas e São Tiago: O fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis. In *Anais da 13ª Semana Acadêmica de História UDESC*. UDESC.

Maluf, S. W. (1989). *Encontros perigosos: Análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina).

Michelmann, A. C. (2015). *Franklin Cascaes, a divulgação turística de Florianópolis e a invenção da “Ilha da magia”* (Trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal de Santa Catarina).

Reghin, S. C. (2018). Antes reinar em Desterro do que servir na Europa: Possíveis aproximações entre magia e bruxaria na Europa moderna e na atual Florianópolis. *Revista Santa Catarina em História*, 12(1–2).

Record, R. I. C. (2016). *Gruta das Feiticeiras* [Reportagem]. Recuperado el 3 de agosto de 2023.

Rui, A. J. (2017). O Caminho de Santiago no século XII: Espaço de propagação dos ideais reformistas da Igreja. *Projeto História*, 59, 43–73.

Rui, A. J. (2012). O culto a São Tiago e a legitimação da Reconquista Espanhola. *Anais dos Simpósios da ABHR*, 13.

Rui, A. J. (2003). *O mito de São Tiago: Da Reconquista Espanhola à conquista da América* (Tese de doutorado). UNESP.

Sagredo, R. (2025). Caminhos de Santiago de Compostela ontem e hoje: Turismo religioso em contexto global. In T. N. Silva et al. (Orgs.), *Sacralidades medievais: Relíquias, devoções e sensibilidades*. Tempestiva.

Santos, J. de O. (2008). São Tiago Maior: O Apóstolo Mataíndios (séculos XVI e XVII). In *Anais eletrônicos do VIII Encontro Internacional da ANPHLAC*.

Singul, F. (1999). *O Caminho de Santiago: A peregrinação ocidental na Idade Média*. EdUERJ.

Silveira, A. D. da S. (2019). Política e magia em Castela (século XIII): Um fenômeno transcultural. *Topoi*, 20(42), 604–626.

Tomazolli, et al. (2012). Espeleologia na Ilha de Santa Catarina: Um estudo preliminar das cavernas da Ilha. *Espeleo-Tema*, 23(2).



Torras, B. F. (2012). Do apóstolo ao peregrino: A iconografia de São Tiago na escultura devocional medieval em Portugal. *Medievalista*, (12).

Viçose, J. (2016). *Latinização litúrgica e peregrinações: A ascensão eclesiástica da Igreja de Santiago de Compostela no decorrer do século XII* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Alfenas).



Éderson José de Vasconcelos

Éderson José de Vasconcelos: Bolsista CAPES. Sob a orientação da medievalista Dra. Aline Dias da Silveira. Doutorando em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Membro do grupo de pesquisa Meridianum (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais) e Ihsan (Islã: História e Sociedade em Análise – UFRJ). Doutorado Sanduíche na Universidade Autônoma de Madrid (UÁM) sob orientação do Professor Dr. José Santiago Palacios Ontalva. É membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (Abrem). Licenciado e Mestrado em História pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail de contato: ederson_vasconcelos@hotmail.com. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/5399437172693888>.



Raísa Sagredo

Raísa Sagredo é Doutora em História Global pela UFSC; Mestra em História Cultural (UFSC); Bacharela e Licenciada em História (UFSC) e Pedagoga. É Vice-coordenadora do NUPEMBO (Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Magia, Bruxaria e Ocultismo) e Co-coordenadora dos encontros 2024-2025 do GEFEM (Grupo de Estudos entre o Feminino e o Masculino na Longa Duração/UFSC). É membro do Meridianum (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais/UFSC) e do projeto de extensão Meridianum Complexus, atuando com História Pública e Divulgação Científica. Pesquisa a Pré-Modernidade e usos do passado, bem como História das Religiões, História da Bruxaria e *Pagan Studies*. E-mail: raisawsagredo@gmail.com. Currículo: <http://lattes.cnpq.br/3620744321564382>.



REVISTA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

**Ciencias Sociales, Artes, Humanidades
Argentina... Brasil... Latinoamérica toda...**

ISSN: 2718-8310

DIÁLOGOS Y REFLEXIONES



**HORAS DE TRABAJO INDEPENDIENTE EN LA FORMACIÓN MÉDICA EN
LATINOAMÉRICA:
UN COMPONENTE DEL SISTEMA NACIONAL DE CRÉDITOS ACADÉMICOS**

**INDEPENDENT WORK HOURS IN MEDICAL EDUCATION IN LATIN AMERICA:
A COMPONENT OF THE NATIONAL ACADEMIC CREDIT SYSTEM**

***HORAS DE TRABALHO INDEPENDENTE NA FORMAÇÃO MÉDICA NA
AMÉRICA LATINA:
UM COMPONENTE DO SISTEMA NACIONAL DE CRÉDITOS ACADÊMICOS**

Lourdes Raquel Servin Ocampos

raquel_servin@uni.edu.py

Escuela de Posgrado - Universidad Nacional de Itapúa,
Paraguay

Lucila Bogado de Shai

Correo: lucilabogadogutmann@gmail.com

Escuela de Posgrado,
Universidad Nacional de Itapúa,
Paraguay

Resumen

Este artículo aborda la importancia de las horas de trabajo independiente en la formación médica en Latinoamérica, en el contexto del sistema nacional de créditos académicos. El objetivo general analizar las horas de trabajo independiente en estudiantes en proceso de formación médica en Latinoamérica.

Se llevó a cabo una revisión sistemática de literatura siguiendo el protocolo PRISMA, que permitió identificar y sintetizar estudios relevantes sobre esta temática. Los principales hallazgos indican que el trabajo independiente es valorado como una fuente significativa de aprendizaje y que su incorporación en los sistemas de créditos académicos facilita la transparencia y movilidad estudiantil. Sin embargo, se advierte la necesidad de equilibrar cuidadosamente la carga académica presencial con el trabajo independiente del estudiante a los efectos de armonizar los currículum y la carga del estudiante durante su proceso de formación. Las conclusiones subrayan la importancia de diseñar planes de estudios equilibrados que

Lourdes Raquel Servin Ocampos y Lucila Bogado de Shai

**HORAS DE TRABAJO INDEPENDIENTE EN LA FORMACIÓN MÉDICA EN LATINOAMÉRICA:
UN COMPONENTE DEL SISTEMA NACIONAL DE CRÉDITOS ACADÉMICOS**



promueva la formación integral en equilibrio con las horas de presenciales, autónomas e independientes.

Palabras claves: Horas de Trabajo Independiente (HTI), Formación Académica, Crédito Académico

Abstract

This article addresses the importance of independent work hours in medical education in Latin America, within the context of the national academic credit system. The general objective is to analyze the independent work hours of students undergoing medical training in Latin America.

A systematic literature review was conducted following the PRISMA protocol, which allowed for the identification and synthesis of relevant studies on this topic. The main findings indicate that independent work is valued as a significant source of learning and that its incorporation into academic credit systems facilitates transparency and student mobility. However, there is a need to carefully balance the classroom workload with the student's independent work in order to harmonize curricula and student workload throughout their training process. The conclusions emphasize the importance of designing balanced curricula that promote comprehensive education in harmony with classroom, autonomous, and independent study hours.

Keywords: Independent Study Hours (ISH), Academic Credits, Medical Training.

Resumo

Este artigo aborda a importância das horas de trabalho independente na formação médica na América Latina, no contexto do sistema nacional de créditos acadêmicos. O objetivo geral é analisar as horas de trabalho independente dos estudantes em formação médica na América Latina.

Foi realizada uma revisão sistemática da literatura seguindo o protocolo PRISMA, o que permitiu a identificação e a síntese de estudos relevantes sobre o tema. Os principais achados indicam que o trabalho independente é valorizado como uma importante fonte de aprendizagem e que sua incorporação aos sistemas de créditos acadêmicos favorece a transparência e a mobilidade estudantil. No entanto, destaca-se a necessidade de equilibrar cuidadosamente a carga horária presencial com o trabalho independente do estudante, de modo a harmonizar os currículos e a carga de trabalho ao longo do processo formativo. As conclusões enfatizam a importância de elaborar currículos equilibrados que promovam uma formação integral, em consonância com as horas de estudo presencial, autônomo e independente.

Palavras-chave: Horas de Estudo Independente (HEI), Créditos Acadêmicos, Formação Médica.



Introducción

En el contexto latinoamericano, la formación médica se caracteriza por su diversidad y por estar en un proceso constante de adaptación para responder a las necesidades sociales y de salud pública de la región; la formación se orienta progresivamente hacia modelos basados en competencias, con un énfasis creciente en la atención primaria de salud y la promoción de la salud, aspectos fundamentales para mejorar el desempeño profesional en contextos complejos de servicios sanitarios (*Generalidades de Promoción y Educación para la Salud* - 299, s. f.).

El sistema de créditos académicos en Latinoamérica establece que un crédito representa el volumen total de trabajo del estudiante necesario para alcanzar los resultados de aprendizaje, incluyendo tanto las horas presenciales con el docente como las horas de trabajo independiente o autónomo. Según el Proyecto Tuning América Latina y diversas normativas regionales, una hora de clase con acompañamiento docente debe complementarse con al menos dos horas de trabajo independiente, lo que implica que el estudiante debe dedicar considerable tiempo fuera del aula para consolidar y profundizar los conocimientos adquiridos (Hanne A., 2014); (Resolución Cones N° 221/2024 – CONES, s. f., p. 221). Esta equivalencia refleja la importancia que se otorga al trabajo independiente como un componente esencial de la formación académica.

La incorporación y valoración de las horas de trabajo independiente en la formación médica se vuelve un elemento de atención, especialmente bajo la influencia de iniciativas regionales como el Proyecto Tuning América Latina y el Sistema de Créditos Académicos, que buscan homologar y elevar la calidad educativa a estándares internacionales, respetando las particularidades socioeducativas de Latinoamérica (Ortiz Rodríguez & Valdés Collazo, 2024).

Según el Proyecto Tuning América Latina, un crédito académico equivale a un rango aproximado de 24 a 33 horas de trabajo total del estudiante, incluyendo tanto las horas presenciales como las horas de trabajo independiente (Hanne A., 2014). Este cálculo se basa en un año académico que puede variar entre 1,440 y 1,980 horas de trabajo distribuidas en 60 créditos anuales, dependiendo del número de semanas lectivas y la modalidad específica del programa educativo.

En Paraguay, la Resolución (Resolución Cones N° 221/2024 – CONES, s. f.) define las “Horas de Trabajo académico Independiente” como aquellas necesarias para actividades como preparación de sesiones, elaboración de trabajos, lecturas, investigación y análisis crítico, que consolidan el aprendizaje esperado en los planes de estudio. La medición adecuada de estas horas permite una evaluación más precisa del esfuerzo y la carga real del estudiante, facilitando la planificación curricular y la flexibilidad académica.

Sin embargo, la heterogeneidad en la interpretación y aplicación del sistema de créditos en los países latinoamericanos representa un reto para su armonización y para la movilidad académica regional. En algunos países se reconoce de manera explícita el tiempo dedicado al trabajo independiente, mientras que en otros las horas autónomas reciben una valoración insuficiente, lo que limita el reconocimiento del esfuerzo real de los estudiantes (Ortiz Rodríguez & Valdés Collazo, 2024).



Autores referentes en educación, las horas de trabajo independiente del estudiante se definen como aquellas actividades académicas realizadas por el alumno sin la participación directa del docente, pero bajo su orientación, en un tiempo establecido (: : *thesaurus: Horas de trabajo*, s. f.), estas horas implica que el estudiante planifique, aplique conocimientos y capacidades para cumplir con tareas intelectuales o prácticas, manifestando resultados que evidencien su aprendizaje (Román-Cao & Herrera-Rodríguez, 2010).

Las Horas de trabajo independiente del estudiante se definen como el tiempo que dedica el alumno a actividades académicas autónomas fuera del horario presencial, esenciales para profundizar conocimientos, desarrollar competencias clínicas, investigativas y éticas, y complementar el aprendizaje recibido en clases y rotaciones clínicas. Generalmente se considera que por cada hora de clase o práctica con acompañamiento docente, corresponden dos horas de trabajo independiente del estudiante, reflejando la importancia de este tiempo para la formación integral (Isaza Restrepo et al., 2006)

El trabajo independiente constituye una estrategia pedagógica esencial para el desarrollo de competencias clínicas, investigativas y éticas, complementando la formación teórica y práctica. Además, contribuye al desarrollo de hábitos de estudio autónomo y autorregulación que favorecen el aprendizaje continuo durante la carrera y la práctica profesional (Delgado-Fernández, 2025).

En este proceso, el estudiante asume un rol activo, realizando una actividad cognoscitiva que se desarrolla fuera del horario de clases, con intencionalidad y disciplina para alcanzar los objetivos formativos, y contribuyendo a la adquisición, consolidación y autonomía del saber (: : *thesaurus: Horas de trabajo*, s. f.). Así resalta el valor del trabajo independiente como un proceso didáctico-formativo que motiva un aprendizaje desarrollador en los estudiantes universitarios y moviliza a los agentes educativos para fomentar la autonomía estudiantil y la gestión del conocimiento.

Ante la importancia del trabajo independiente como componente esencial en la formación médica y su reconocimiento en los sistemas de créditos académicos en Latinoamérica, resulta pertinente realizar una revisión sistemática de la literatura científica sobre cómo se concibe, implementa y valora las horas de trabajo independiente del estudiante en la formación médica en Latinoamérica; el propósito es construir un marco teórico comprensivo que sirva de base para desarrollar propuestas metodológicas e institucionales orientadas al fortalecimiento de la formación autónoma y su integración curricular en la educación médica.

Esta revisión buscará identificar los principales enfoques conceptuales sobre:

¿Cómo valoran las horas de trabajo independiente en la formación médica en Latinoamérica?

¿Cuál es la equivalencia establecida entre horas presenciales y horas de trabajo independiente en el sistema de créditos académicos latinoamericanos?

¿Cuáles son los principales desafíos en el reconocimiento de las horas de trabajo independiente dentro del sistema de créditos académicos en los distintos países de Latinoamérica?



El presente artículo se estructura siguiendo las directrices del modelo PRISMA (Preferred Reporting Items for Systematic Reviews and Meta-Analyses), desarrollando las secciones de metodología, resultados, discusión, conclusiones y referencias. Su finalidad es contribuir a la sistematización y claridad del conocimiento existente sobre las horas de trabajo independiente en la formación médica y su relación con el sistema de créditos académicos en Latinoamérica, y ofrecer una base teórica sólida y útil para orientar decisiones institucionales que fortalezcan la autonomía estudiantil y la planificación curricular en la educación superior.

Metodología

Este artículo se desarrolló como una revisión sistemática de la literatura, siguiendo las directrices del protocolo PRISMA, con el objetivo de identificar, evaluar y sintetizar la evidencia disponible sobre las horas de trabajo independiente (HTI) durante la formación de estudiantes de medicina en Latinoamérica y su articulación con el sistema de créditos académicos. Como estrategia de búsqueda se utilizó, bases de datos consultadas: SciELO, LILACS, Redalyc, ResearchGate y repositorios institucionales de universidades latinoamericanas. Las palabras clave utilizadas: horas de trabajo independiente, créditos académicos y formación médica en Latinoamérica.

Los criterios de inclusión considerados fueron publicaciones entre 2005 y 2024, estudios en español, artículos revisados por pares, libros académicos, resoluciones oficiales y manuales institucionales, investigaciones centradas en carreras de medicina en Latinoamérica. Los criterios de exclusión son los documentos sin acceso completo, opiniones editoriales sin respaldo empírico. estudios centrados en otras disciplinas no relacionadas con ciencias de la salud.

Durante el proceso de selección se identificaron inicialmente 150 documentos, tras la eliminación de duplicados y evaluación de títulos y resúmenes, se seleccionaron 32 textos para lectura completa y finalmente, se incluyeron 25 documentos que cumplieran con todos los criterios de calidad y pertinencia.

Para garantizar la evaluación de la calidad se aplicaron criterios de validez metodológica, relevancia temática y nivel de evidencia; así mismo se consideraron indicadores como el impacto de la revista, la claridad en la definición de HTI y la presencia de datos empíricos sobre carga académica.

Los textos seleccionados fueron sistemáticamente organizados en una matriz de extracción que permitió registrar autoría, año, tipo de documento, país, ejes temáticos y hallazgos principales relacionados con las horas de trabajo independiente y su valoración en el sistema de créditos académicos en la formación médica latinoamericana.

A partir de esta base, se aplicó un análisis temático inductivo, agrupando los hallazgos en cinco ejes: 1) conceptualización de las horas de trabajo independiente, 2) metodologías utilizadas para



su medición y valoración, 3) impactos en la formación médica, 4) organización curricular y créditos académicos y 5) estrategias y recomendaciones para el fortalecimiento institucional.

Este abordaje responde a recomendaciones metodológicas para revisiones sistemáticas cualitativas, como el modelo SALSA (Search, Appraisal, Synthesis and Analysis), que permite integrar diversas fuentes y enfoques en la síntesis académica (Grant & Booth, 2009). El proceso completo de identificación, evaluación y selección se resume en la Figura 1.

Figura 1
Registros identificados en bases de datos N=150
Registros después de eliminar duplicados: N = 130 registros
Registros evaluados por título y resumen: N = 130
Registros excluidos por irrelevancia temática o falta de acceso: N = 70
Registros seleccionados para lectura completa: N = 32
Registros excluidos por criterios de inclusión (no corresponden al tema, no cumplen criterios metodológicos, falta de datos completos): N = 35
Registros incluidos en la síntesis cualitativa y análisis temático: N = 25



Resultados

Horas de Trabajo Independiente

Según (Reyes-González et al., 2022), el incremento de responsabilidades adicionales a las académicas, como el trabajo laboral, afecta significativamente la planificación del tiempo académico de los estudiantes universitarios. Este fenómeno se refleja en un aumento de conductas de procrastinación, dado que la demanda de actividades múltiples se presenta como un obstáculo para el cumplimiento de las tareas de estudio.

Las Horas de Trabajo Independiente o Autónomo (H.T.I.) del estudiante, acompañadas por el docente, corresponden al tiempo que dedica por sí mismo, pero bajo la supervisión del profesor, para reforzar y consolidar los conocimientos adquiridos en clase. Durante estas horas, el estudiante realiza actividades que le permiten afianzar su aprendizaje o mejorar áreas señaladas como deficientes, sin una dirección directa del docente, aunque con su respaldo y apoyo. Estas horas deben estar debidamente planificadas y registradas (*RESOLUCIÓN-CONES-N°-280-2022-SISTEMA-NACIONAL-DE-CREDITOS- (1)*, s. f.)

El tiempo destinado al trabajo independiente del estudiante incluye diversas actividades esenciales para su formación médica, tales como preparar las próximas sesiones académicas, realizar lecturas especializadas, y estudiar para evaluaciones clínicas o teóricas. También comprende la elaboración de trabajos individuales o en equipo, redacción de ensayos científicos, y búsquedas bibliográficas tanto en bibliotecas físicas como virtuales. Los estudiantes pueden desarrollar informes clínicos, trabajos monográficos o proyectos de investigación, además de ejecutar protocolos experimentales en laboratorios de ciencias básicas o clínicas.

Otras tareas incluyen la construcción de modelos anatómicos o maquetas, presentaciones orales, trabajos grupales o individuales, así como el desarrollo de tecnologías aplicadas a la salud. Entre las estrategias de estudio están el análisis de casos clínicos, resolución de problemas médicos, planteamiento de diagnósticos y visitas técnicas a centros de salud, todo acorde con las demandas del programa académico y la formación integral del estudiante de medicina. (*RESOLUCIÓN-CONES-N°-280-2022-SISTEMA-NACIONAL-DE-CREDITOS- (1)*, s. f.).

Esta variedad de actividades busca fomentar tanto la autonomía como la consolidación del conocimiento aplicado en contextos reales y teóricos propios de la carrera de medicina, preparando al estudiante para un desempeño profesional competente (Juviel Rodríguez & Trujillo Juviel, 2015).

El trabajo independiente del estudiante es un punto elemental en el proceso formativo de los profesionales de la salud, permite desarrollar habilidades de análisis crítico y razonamiento clínico, el enfoque activo y reflexivo fortalece su autonomía intelectual en la búsqueda de fundamentos científicos en la toma de decisiones favoreciendo la transformación en una experiencia formativa continua, permanente, comprometida y orientada hacia la excelencia profesional



El estudio autónomo refuerza la idea de un modelo educativo centrado en el estudiante, quien, a través de un proceso activo, innovador y auténtico, es capaz de generar sus propios argumentos, opiniones y la construcción de saberes; esta acción de aprendizaje fomenta el desarrollo de habilidades profesionales y fortalece su capacidad para desempeñarse con eficacia en distintos contextos (Fuentes González et al., 2016)

El proceso formativo en el área de salud implica la exploración detallada de los datos clínicos obtenidos en los procesos del interrogatorio de examen físico, así como el estudio profundo de los mecanismos patológicos y fisiopatológicos de las enfermedades; éstas acciones exigen una capacidad reflexiva para interpretar adecuadamente los resultados de pruebas de laboratorio e imagen, confirmar diagnósticos desde una perspectiva clínica o epidemiológica y justificar científicamente las decisiones terapéuticas y la planificación de los cuidados enfermeros (Rodríguez Fernández et al., 2017).

La articulación entre el sistema de crédito académico y las horas de estudio autónomo e independiente en la formación médica surge con la intención de armonizar la carga de trabajo estudiantil, y asegurar la adquisición de competencias de manera más equilibrada y transparente. Inspirado inicialmente por el modelo europeo (*Sistema Europeo de Transferencia y Acumulación de Créditos (ECTS) - European Education Area*, 2022), el sistema de créditos cuantifica las horas presenciales, y el esfuerzo no presencial requerido para alcanzar los objetivos de aprendizaje, incluye la dedicación autónoma del estudiante fuera del aula.

Este enfoque pretende estandarizar la equivalencia de la formación en distintos contextos universitarios y promover la autogestión del conocimiento, aspecto especialmente relevante en medicina donde la complejidad y el volumen de información exigen habilidades de aprendizaje independiente (Palou y Montaña 2008).

La dedicación a horas de trabajo independiente en las carreras de medicina en Latinoamérica se ha formalizado en el marco del sistema de créditos académicos, que busca equilibrar la carga académica y fomentar competencias como la autonomía y el aprendizaje auto-dirigido.

Estudios indican que gran parte del tiempo asignado en los planes de estudio no solo corresponde a actividades presenciales, sino que también incluye el estudio autónomo, preparación de casos, lectura crítica y práctica autónoma, componentes fundamentales para la formación médica integral (Orellano & Revilla, 2017)

El reconocimiento de las horas de trabajo independiente también se vincula a la evolución normativa y curricular en la región, que establece criterios claros para la medición de la carga académica y busca asegurar la calidad educativa. Este enfoque implica que, además de las horas de contacto directo con docentes, se contabilicen tiempos dedicados a la preparación individual, investigación y autoevaluación, aspectos esenciales para adaptarse a la complejidad del conocimiento médico. La incorporación de este componente ha sido gradual y está respaldada por instrumentos de medición validados, lo que contribuye además a la transparencia en la planificación curricular y a la mejor gestión del tiempo y recursos educativos (Wiedmann, Gerometta, y Paniagua González 2023).



El trabajo independiente en medicina implica una diversidad de actividades, que incluyen lectura crítica, resolución de casos, preparación para exámenes y participación en proyectos de investigación o intervenciones sociales comunitarias. Estas actividades fortalecen la autonomía del estudiante y la capacidad de aprendizaje autorregulado, habilidades esenciales para el futuro desempeño profesional en entornos clínicos complejos (Garriga Alfonso et al., 2019)

La sobrecarga de horas de estudio independiente se asocia con mayores niveles de estrés y riesgo de burnout en estudiantes de medicina, lo que afecta negativamente su calidad de vida y salud mental. Diversas investigaciones han demostrado una correlación significativa entre la cantidad de horas dedicadas a estudio autónomo y la presencia de agotamiento emocional y estrés psicológico (Domínguez-González et al., 2017)

A nivel nacional, los currículos de medicina están en proceso de actualización para incorporar metodologías activas, herramientas digitales y perspectivas interdisciplinarias, buscando responder a las demandas de una atención sanitaria integral y orientada hacia la equidad y la cobertura universal (RES.CONES N 166.PDF s. f.) (*RES.CONES-116-17.pdf*, s. f.)

Crédito Académico

El origen del sistema de crédito académico en las instituciones de educación superior se inicia en el siglo XIX en universidades de Estados Unidos, se creó una estructura que permitiera cuantificar la carga de trabajo de los estudiantes y la equivalencia de asignaturas entre distintas instituciones.

El sistema tradicional se consolidó a finales del siglo XIX y principios del XX gracias a la propuesta de Charles W. Eliot en Harvard, que planteó el crédito como una medida del tiempo invertido tanto en clase como en actividades autónomas, facilitando así la flexibilidad curricular y la movilidad estudiantil (Aguilar Ramos & Hijano Del Río, 2010).

El crédito académico como una unidad que reflejaba el esfuerzo total requerido para aprobar una asignatura, incluyendo horas de clase, estudio personal y preparación, facilitando así la flexibilidad curricular y la movilidad estudiantil entre instituciones permitiendo superar los esquemas rígidos (Sánchez Escobedo & Martínez Lobatos, 2011) de la época promoviendo la personalización del aprendizaje y la evaluación basada en resultados.

En Europa, el ECTS estandarizó el crédito como una unidad que mide el trabajo total del estudiante, incluyendo horas presenciales y trabajo independiente, para promover la transparencia, compatibilidad y reconocimiento internacional de estudios, esta referencia europea inspiró sistemas similares en América Latina y otras regiones, que comenzaron a adoptar el enfoque de créditos para armonizar sus estructuras educativas y facilitar el reconocimiento mutuo de títulos (Aguilar Ramos & Hijano Del Río, 2010)

El Proyecto Tuning América Latina inició formalmente en 2004 con la colaboración de varias universidades del continente americano y europeo, y fue rápidamente aceptado por la Comisión



Europea en ese mismo año (González et al., 2004). Este proyecto se propuso contextualizar en la región latinoamericana los principios y herramientas del Tuning europeo, estableciendo perfiles profesionales y competencias específicas, junto con la definición y equiparación de créditos académicos para fortalecer la calidad, transparencia y movilidad académica en la región (Hanne A., 2014)

Un eje central del Proyecto Tuning América Latina ha sido la valorización del aprendizaje basado en competencias y la estandarización del sistema de créditos académicos que no solo mide la carga presencial sino también el trabajo autónomo del estudiante, promoviendo una formación integral y flexible (Flores, 2023). El proyecto ha contribuido a establecer marcos de referencia comunes para diversas disciplinas, apoyando el diseño curricular, evaluación y aseguramiento de calidad, impactando positivamente en la internacionalización y homologación educativa en la región.

El sistema de créditos académicos en Latinoamérica recibió gran impulso y consolidación a través del Proyecto Tuning América Latina, creado a partir de la experiencia europea que buscaba armonizar la educación superior bajo el modelo del Espacio Europeo de Educación Superior surgido con la Declaración de Bolonia.

El sistema de crédito académico en educación superior busca cuantificar el tiempo total que un estudiante dedica a su proceso de formación, incluyendo tanto las horas presenciales como aquellas independientes o autónomas (Cañar, 2012). En las carreras de medicina, este equilibrio es esencial debido a la alta exigencia tanto teórica como práctica del currículo, y su repercusión en la calidad de la formación profesional.

El sistema de créditos académicos tiene sus raíces en iniciativas internacionales para organizar y homologar la educación superior, destacándose el Proceso de Bolonia iniciado en Europa a principios de los años 2000. En Latinoamérica, la adopción y adaptación del sistema de créditos ha estado vinculada a procesos de integración regional y reformas educativas que buscan armonizar la carga académica y el reconocimiento internacional de títulos universitarios. La intención es cuantificar no solo el tiempo en clases, sino también las horas de trabajo independiente que el estudiante debe dedicar para alcanzar competencias profesionales.

El sistema de créditos académicos utilizada en Latinoamérica reconoce la importancia del trabajo independiente, estableciendo que por cada hora presencial el estudiante debe dedicar al menos dos horas a actividades autónomas de estudio y práctica (*Consultas frecuentes – Resolución CONES N° 280/2022 – CONES*, s. f.)

Formación médica en Latinoamérica

La formación médica en Latinoamérica enfrenta múltiples desafíos y transformaciones en un contexto de creciente demanda social y expansión de las instituciones educativas. Esta formación es fundamental para fortalecer los sistemas de salud de la región, respondiendo a las diversas necesidades de atención sanitaria y sociales. En las últimas décadas, se ha observado



un aumento significativo en la cantidad de facultades de medicina, especialmente en el sector privado, lo que ha generado preocupaciones respecto a la calidad y pertinencia de la educación médica ofrecida (*Informe-sobre-el-diagnostico-del-contexto-de-la-educacion-medica-en-paraguay_- analisis-sociodemografico-para-la-evaluacion-de-la-calidad.pdf*, s. f.)

La educación médica en la región está en transición desde modelos tradicionales centrados en la enseñanza magistral hacia enfoques más integrales y basados en competencias, que promueven el aprendizaje activo, la autonomía del estudiante y el desarrollo de habilidades clínicas, éticas y humanísticas. La incorporación de sistemas de créditos académicos, la evaluación continua y la regulación de la formación práctica se han convertido en elementos clave para garantizar una formación de calidad y para facilitar la movilidad académica y profesional en un marco internacionalizado (Jerez et al., s. f.)

El establecimiento de un sistema de créditos académicos es fundamental para la internacionalización de la educación superior en Paraguay. Según el Libro Blanco de la Educación Superior la cooperación interinstitucional y la movilidad estudiantil son esenciales para mejorar la calidad educativa y promover la equidad en el acceso a oportunidades educativas (Libro Blanco para la Educación Superior - CONES (1) s. f.)

En programas en universidades peruanas y chilenas, se ha identificado que la mayor parte de la carga de trabajo real del estudiante trasciende el tiempo en el aula, asignando un porcentaje significativo de los créditos a actividades de estudio y preparación independiente, lectura crítica, resolución de casos y autoevaluación, entre otras. La experiencia reportada en implantaciones piloto muestra que los estudiantes perciben un aumento en la carga de trabajo autónomo y reconocen su impacto en el desarrollo de competencias profesionales y habilidades transversales (Palou & Montaña, 2008).

Un estudio en estudiantes de primer año en la Escuela Latinoamericana de Medicina describe un uso subóptimo del tiempo de estudio independiente: 42.3% de los estudiantes refirió un mal aprovechamiento, mientras solo el 18.5% reportó un manejo adecuado. Las dificultades están asociadas a la planificación y los hábitos de autoestudio (Rodríguez & Collazo, s. f.)

Estudios demuestran que los estudiantes perciben que el aprendizaje más significativo lo obtienen mediante el trabajo autónomo e independiente, más allá de las exposiciones realizadas por el docente en el aula; (Obregón et al., s. f.), los créditos asignados en los programas formativos de las carreras medicina reconoce su importancia en el desarrollo de habilidades de clínica, razonamiento lógico, autogestión y aprendizaje permanente; responde a la necesidad de fomentar la autonomía del estudiante, un aspecto fundamental para el desempeño en escenarios clínicos dinámicos y complejos. (*Res. N° 536-18 - Por la cual se establece los criterios para la aplicación del sistema de crédito académico*, s. f.)

Investigaciones recientes evidencian que, en carreras de ciencias de la salud, una proporción significativa de las horas de formación corresponde al estudio y preparación fuera del aula; un estudio sobre programas de estomatología en Perú, se ha identificado que el promedio de horas semanales dedicadas al estudio independiente alcanza cifras relevantes, lo que refleja la



presencia y valoración institucional de este componente en los planes de estudio (Paulino et al., 2023).

La mayoría de las universidades planifican entre 32 y 40 semanas de trabajo académico anualmente, estimando entre 40 y 55 horas semanales de dedicación total del estudiante, con al menos la mitad asignada al trabajo independiente. Sin embargo, existe una considerable variabilidad según país, programa y contexto institucional, afectando la proporción real de trabajo autónomo. (CLAR, crédito latinoamericano de referencia, 2013)

Se ha encontrado que las actividades autónomas relacionadas con casos clínicos, búsquedas bibliográficas y discusiones con pares son valoradas por los estudiantes como de alto impacto educativo. En Colombia, por ejemplo, un estudio mostró que el 44.5% del tiempo efectivo semanal se dedica a trabajo independiente durante las rotaciones clínicas, y los estudiantes reconocen el autoestudio como una de las actividades más educativas (Isaza Restrepo et al., 2006).

Discusión

Los resultados de esta revisión bibliográfica evidencian que las horas de trabajo independiente (HTI) constituyen un componente esencial en la formación médica en Latinoamérica, especialmente en el marco del Sistema Nacional de Créditos Académicos. En el contexto paraguayo, la implementación de este sistema ha permitido una planificación curricular más coherente y transparente, reconociendo explícitamente el tiempo que los estudiantes dedican fuera del aula a actividades de estudio autónomo, investigación y preparación académica (Res. N° 536-18, s. f.).

Diversos estudios han demostrado que el aprendizaje más significativo en medicina ocurre durante el trabajo independiente, donde los estudiantes desarrollan habilidades de razonamiento clínico, autogestión y pensamiento crítico (Obregón et al., s. f.; Fuentes González et al., 2016). Esta modalidad fomenta la autonomía intelectual y fortalece la capacidad de tomar decisiones fundamentadas en evidencia científica (Rodríguez Fernández et al., 2017).

La articulación entre créditos académicos y HTI ha sido impulsada por reformas internacionales como el Proceso de Bolonia y el Proyecto Tuning América Latina, que promovieron la estandarización del esfuerzo estudiantil y la movilidad académica (González et al., 2004; Hanne, 2007; Flores, 2023). En este sentido, el sistema ECTS europeo ha servido como referencia para cuantificar el trabajo total del estudiante, incluyendo entre 25 y 30 horas por crédito (Monelos & Sánchez, s. f.).

En Paraguay, la evolución normativa ha permitido delimitar con mayor precisión las horas de estudio independiente, lo cual es clave para el aseguramiento de la calidad educativa (Libro Blanco para la Educación Superior - CONES, s. f.; Mejía González et al., 2022). Sin embargo, se identifican desafíos como la sobrecarga académica, la valoración de las horas y el equilibrio en el curriculum, lo que exige una revisión constante de las cargas horarias y el diseño de



entornos de aprendizaje más equilibrados (Wiedmann et al., 2023; El tiempo de los estudiantes de medicina en las rotaciones clínicas, s. f.).

Se destaca que el trabajo independiente contribuye el desarrollo de competencias clínicas y metacognitivas; representa una estrategia pedagógica para responder a las demandas sociales y sanitarias del país. La incorporación de metodologías activas, herramientas digitales y enfoques interdisciplinarios en los currículos médicos es fundamental para consolidar una educación médica centrada en el estudiante y orientada hacia la equidad y la cobertura universal (Valenzuela et al., 2024; RES.CONES-116-17.pdf, s. f.).

Conclusiones

Tras la revisión y análisis de la literatura respecto al objetivo general planteado: analizar las horas de trabajo independiente en estudiantes en proceso de formación médica en Latinoamérica del cual resulta que las horas de trabajo independiente constituyen un elemento de atención en la formación médica en Latinoamérica, ya que fomentan la autonomía del estudiante y el aprendizaje autorregulado, competencias esenciales para enfrentar escenarios clínicos complejos. La adopción del sistema de créditos académicos, inspirado en modelos europeos y adaptado regionalmente a través del Proyecto Tuning América Latina, ha permitido formalizar y reconocer esta dedicación autónoma, promoviendo la armonización curricular y la movilidad estudiantil. Sin embargo, es imprescindible balancear cuidadosamente la carga de estudio independiente para evitar la sobrecarga que puede derivar en estrés y burnout, asegurando así la calidad de vida y salud mental de los futuros médicos. En consecuencia, las instituciones educativas deben continuar desarrollando estrategias que integren el trabajo independiente dentro de un plan de estudios equilibrado, transparente y flexible, que respalde el desarrollo integral y permanente de competencias en el ámbito médico.

Referencias

- Aguilar Ramos, M. C., & Hijano del Río, M. (2010). Espacio Europeo de Educación Superior y docencia universitaria: Análisis de la política institucional en Andalucía. *Revista Iberoamericana de Educación*, 54(3), 1–10. <https://doi.org/10.35362/rie5431668>
- Cañar, C. A. P. (2012). A propósito de la educación médica: Propuesta para estandarización de un sistema de créditos para programas de especializaciones médicas. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 41, 150S–162S. [https://doi.org/10.1016/S0034-7450\(14\)60187-6](https://doi.org/10.1016/S0034-7450(14)60187-6)
- CLAR: Crédito Latinoamericano de Referencia. (2013). *Servicio de Publicaciones*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=732745>



Consultas frecuentes – Resolución CONES N.º 280/2022 – CONES. (s. f.). Recuperado el 4 de agosto de 2025, de <https://cones.gov.py/consultas-frecuentes-resolucion-cones-n-280-2022/>

Domínguez-González, A. D., Velasco-Jiménez, M. T., Meneses-Ruiz, D. M., Guzmán Valdivia-Gómez, G., & Castro-Martínez, M. G. (2017). Síndrome de burnout en aspirantes a la carrera de medicina. *Investigación en Educación Médica*, 6(24), 242–247.
<https://doi.org/10.1016/j.riem.2016.11.007>

Flores, J. H. (2023). Proyecto Tuning América Latina: Reflexiones y perspectivas de la educación superior en América Latina. *Dia-Logos*.
<https://doi.org/10.5377/dialogos.v1i2.16201>

Fuentes González, H. C., García Céspedes, M. E., & Rodríguez Fernández, Z. (2016). El trabajo independiente: Su trascendencia en la formación de los profesionales de la medicina. *MEDISAN*, 20(12), 2568–2577.

Garriga Alfonso, N. E., Salabert Tortoló, I., García Soto, J., Mestre Cárdenas, V. A., Naípe Delgado, M. C., & Alfonso Prince, J. C. (2019). Guías en función del trabajo independiente para estudiantes de las Ciencias Médicas. *Revista Médica Electrónica*, 41(5), 1205–1216.

Generalidades de promoción y educación para la salud—299. (s. f.). *Studocu*. Recuperado el 29 de septiembre de 2025, de <https://www.studocu.com/es-mx/document/universidad-popular-autonoma-del-estado-de-puebla/salud-publica-y-epidemiologia/generalidades-de-promocion-y-educacion-para-la-salud/72953248>

González, J., Wagenaar, R., & Beneitone, P. (2004). Tuning-América Latina: Un proyecto de las universidades. *Revista Iberoamericana de Educación*, 35, 151–164.
<https://doi.org/10.35362/rie350881>

Hanne A., C. (2014). El proyecto Tuning latinoamericano: La experiencia del área de Medicina. *Revista Hospital Clínico Universidad de Chile*, 25(1), 19–31.
<https://doi.org/10.5354/2735-7996.2014.72936>

Informe sobre el diagnóstico del contexto de la educación médica en Paraguay: Análisis sociodemográfico para la evaluación de la calidad. (s. f.). Recuperado el 10 de agosto de 2025, de https://cones.gov.py/wp-content/uploads/2025/03/Informe-sobre-el-diagnostico-del-contexto-de-la-educacion-medica-en-paraguay_-analisis-sociodemografico-para-la-evaluacion-de-la-calidad.pdf

Isaza Restrepo, A., Pérez-Olmos, I., Martínez, L. E., Velásquez, A., & Mercado, M. A. (2006). El tiempo de los estudiantes de medicina en las rotaciones clínicas y el sistema de créditos. *Revista Ciencias de la Salud*, 4(2), 136–146.



Jerez, Ó., Herrera, Á., Bonilla, J., Kim, E., & Montalvo, F. (s. f.). *Panorama temático de la educación médica en América Latina (2020–2025): Una revisión de alcance sobre producción científica.*

Juviel Rodríguez, M. N., & Trujillo Juviel, P. (2015). Sistema de tareas docentes para el trabajo independiente en Medicina Natural y Tradicional. *EDUMECENTRO*, 7(2), 36–50.

Obregón, T. C., Pacheco, C. D., Pando, J. A. G., Pérez, M. T., & Camargo, J. F. M. (s. f.). *El estudio independiente como componente esencial en el proceso enseñanza-aprendizaje.*

Orellano, C., & Revilla, J. (2017). Horas académico-asistenciales en el nuevo Reglamento del Residentado Médico en Perú. *Revista Médica Herediana*, 28(4), 285–286.
<https://doi.org/10.20453/rmh.v28i4.3235>

Ortiz Rodríguez, F., & Valdés Collazo, L. (2024). El estudio independiente en estudiantes de primer año de la Escuela Latinoamericana de Medicina. *Panorama Cuba y Salud*, 19(1), 86–95.

Palou, M., & Montaña, J. J. (2008). Análisis del trabajo presencial y no presencial de profesores y alumnos bajo el concepto del Sistema de Transferencia Europeo de Créditos (ECTS). *Formación Universitaria*, 1(4). <https://doi.org/10.4067/S0718-50062008000400002>

Paulino, J. I. A., Caceres, D. N. G., Lazo, A. A. S., Julian, L. K. H., Safora, M. M. H., & Elizarbe, I. R. C. (2023). Uso de técnicas de estudio basadas en evidencia científica en estudiantes de medicina, Perú. *Medicina Clínica y Social*, 7(3), Article 3.
<https://doi.org/10.52379/mcs.v7i3.326>

Reyes-González, N., Meneses-Báez, A. L., & Díaz-Mujica, A. (2022). Planificación y gestión del tiempo académico de estudiantes universitarios. *Formación Universitaria*, 15(1), 57–72.
<https://doi.org/10.4067/S0718-50062022000100057>

Rodríguez Fernández, Z., Rizo Rodríguez, R., Mirabal Fariñas, A., Nazario Dolz, A. M., & García Céspedes, M. E. (2017). Educación en el trabajo en la enseñanza médica superior. *MEDISAN*, 21(7), 913–925.

Román-Cao, E., & Herrera-Rodríguez, J. I. (2010). Aprendizaje centrado en el trabajo independiente. *Educación y Educadores*, 13(1), 91–106.

Sánchez Escobedo, P., & Martínez Lobatos, L. (2011). El Sistema de Asignación y Transferencia de Créditos Académicos (SATCA) en México: Origen, seguimiento y prospectivas. *Revista Iberoamericana de Educación Superior*.
<https://doi.org/10.22201/iisue.20072872e.2011.4.40>

Sistema Europeo de Transferencia y Acumulación de Créditos (ECTS). (2022, 13 de septiembre). *European Education Area*. <https://education.ec.europa.eu/es/education->



[levels/higher-education/inclusive-and-connected-higher-education/european-credit-transfer-and-accumulation-system](#)

Tesaurus de la UNESCO. (s. f.). Recuperado el 29 de septiembre de 2025, de <https://vocabularies.unesco.org/browser/thesaurus/es/>

UNESCO. (s. f.). *Thesaurus: Horas de trabajo*. Recuperado el 29 de septiembre de 2025, de <https://vocabularies.unesco.org/browser/thesaurus/es/page/?uri=http%3A%2F%2Fvocabularies.unesco.org%2Fthesaurus%2Fconcept8565>



Lourdes Raquel Servin Ocampos

Lic. en Ciencias de la Educación con Énfasis en Evaluación Educativa; Especializaciones en: Evaluación Institucional, Evaluación Institucional de Organizaciones Públicas, Metodología de la Investigación Científica y Tecnológica, Formación por Competencias en las Ciencias Agrarias, Maestría en Educación. Actualmente culminando de cursar el segundo año del Doctorado en Investigación Educativa. Experta en proceso de evaluación y acreditación en carreras de grado, programas de postgrado y procesos de licenciamiento de Institutos de Formación Docente. Cargos desempeñados en Educación Superior: Jefe del Departamento de Evaluación, Evaluadora de los Proceso de Enseñanza y Aprendizaje, Encargada de Aseguramiento de la Calidad, Docente Universitaria, Integrante de Mesa Examinadora de Tesis, Integrante de Comités Curriculares y de Autoevaluación de Carreras; Directora del Instituto Técnico Colonias Unidas



REVISTA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

**Ciencias Sociales, Artes, Humanidades
Argentina... Brasil... Latinoamérica toda...**

ISSN: 2718-8310

IMÁGENES DE LATINOAMÉRICA



¡MÉXICO Por Siempre!

O México é um país em que passado e presente se entrelaçam em cada esquina, revelando uma história poderosa e uma vitalidade cultural única. Dentro da própria capital, os Canais de Xochimilco mantêm viva uma herança lacustre ancestral. Ali, entre trajineras coloridas, música e flores, percebe-se como a tradição indígena convive com o cotidiano moderno, criando um cenário vibrante, complexo e festivo. A força da identidade mexicana também se revela no Día de los Muertos, celebração em que o país inteiro se cobre de cempasúchil, altares, papel picado e memórias. Longe de ser um momento triste, é uma festa que honra a continuidade da vida e reafirma o vínculo entre gerações. No coração histórico da capital, o Templo Mayor lembra a grandeza de Tenochtitlán; suas ruínas, reveladas sob camadas de construções coloniais, mostram a complexidade religiosa e urbana do antigo Império Asteca. A poucos passos dali o Palácio Nacional abriga murais que narram a história do México – das origens indígenas às transformações sociais do século XX.

A vida intelectual floresce na Biblioteca Central da UNAM, cuja fachada em mosaico é um manifesto visual da cultura mexicana. Dentro e fora dela, respira-se o espírito crítico e artístico que moldou tantas gerações de pensadores. Também a literatura encontra seus espaços de memória; o túmulo de Octavio Paz, ou o local onde se homenageia sua passagem, mantêm viva a lembrança do poeta que deu ao mundo reflexões profundas sobre identidade, solidão e modernidade. Por fim, nenhum percurso cultural estaria completo sem uma visita à Casa de Frida Kahlo, em Coyoacán. A Casa Azul preserva cores, objetos e atmosferas que revelam a intensidade criativa e emocional de uma das artistas mais marcantes do México e do mundo. Assim, entre pirâmides antigas, canais floridos, festas ancestrais e casas que guardam a essência de seus artistas, o México se revela como um mosaico vibrante de história, arte e memória. Ao norte da Cidade do México, erguem-se as Pirâmides de Teotihuacán, monumentais testemunhas de uma civilização anterior aos astecas. Caminhar pela Calçada dos Mortos e observar a imponência da Pirâmide do Sol é mergulhar em mistérios que ainda hoje inspiram arqueólogos e viajantes. Localizado no distrito sagrado de Tenochtitlán, atualmente Cidade do México, o Templo Mayor era o principal centro religioso da cidade até ser destruído e saqueado pelos colonizadores espanhóis. As escavações arqueológicas, iniciadas no século XX, e ainda em curso, tem revelado a riqueza artística e cultural dos Astecas e dos demais povos que habitavam a região, revelando uma cultura milenar repleta de beleza e signos. O Templo era dedicado aos deuses Huitzilopochtli e Tlaloc. Estar neste espaço era um desejo antigo, lugar simbólico que produz uma vivência única, fronteira entre história, arqueologia e encantamento.



Renata Cristina de Sousa Nascimento

renatacristinanasc@gmail.com

Possui doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2005). Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/ 2023). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo- Espanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Porto (dez de 2015- 2016, com patrocínio da Capes), e na Universidade Federal do Paraná (2012). Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Jataí (UFJ/ 20 horas), da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós- Graduação em História- mestrado e doutorado) e da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Representante brasileira e membro titular do *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*. Coordenadora da rede internacional de pesquisa: RELICARIO. RED DE INVESTIGACIÓN SOBRE ARTE E HISTORIA DE LAS RELIQUIAS CRISTIANAS IBÉRICAS. Idealizadora e coordenadora do grupo de pesquisa e divulgação científica- Sacralidades Medievais.



REVISTA DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS

**Ciencias Sociales, Artes, Humanidades
Argentina... Brasil... Latinoamérica toda...**

ISSN: 2718-8310

RELATOS DE FICCIÓN



MARCEL, O AÇOUGUEIRO, E A ROUPA ESPIRRADA DE SANGUE

Lucas Ferreira Rodrigues

Eles ficam no meio da cidade. O sangue corre pelas ruas; coagula sob seus pés, e os sapatos se tingem de vermelho. Ao passar, você é repentinamente atingido por um grito agonizante. Um novilho é atirado no chão, seus chifres são amarrados; um malho pesado quebra o crânio dele; um facão enorme penetra até o fundo de sua garganta; seu sangue desprendendo vapor escoa-se com sua vida numa densa corrente. [...] Então braços ensanguentados mergulham em suas entranhas fumegantes; seus membros são retalhados e pendurados para a venda. Por vezes o novilho, atordoado mas não derribado pelo primeiro golpe, rompe as cordas e escapa furiosamente da cena, dizimando tudo pelo seu caminho. [...] E os açougueiros que correm atrás de sua vítima fugitiva são tão perigosos quanto ela. [...] Esses açougueiros têm aparência violenta e sanguinária: braços nus, pescoços intumescidos, os olhos vermelhos, as pernas imundas, os aventais cobertos de sangue, carregam junto consigo seus grandes cacetes sempre dispostos a uma briga. O sangue que espalham parece inflamar seus rostos e temperamentos. [...] Nas ruas próximas aos matadouros, um odor cadavérico paira pesadamente no ar; e prostitutas vulgares – coisas gordas, enormes, monstruosas sentadas na rua – expõem sua devassidão em público. Estas são as beldades que aqueles carnicheiros acham encantadoras (DARNTON, 1990, p. 31)¹

Além da elite intelectual burguesa, do famoso conflito entre os advogados e políticos revolucionários Danton e Maximilien Robespierre (“o incorruptível”), um povo simples pertenceu a França da Revolução Francesa. Marcel (1752-1821) foi um personagem dessa história.² Um açougueiro que, em idade madura, viveu os densos anos da queda do Antigo

¹ O trecho selecionado é uma descrição dos matadouros de Paris feita apenas alguns anos antes da Revolução Francesa pelo dramaturgo Louis Sébastien Mercier. Robert Darnton trouxe uma testemunha daquele tempo para lembrar-nos do caráter sangrento daquela época. “Mas, em comparação a nossos antepassados, nós vivemos num mundo onde a violência foi retirada de nossa experiência cotidiana. Os parisienses viviam passando por cadáveres pescados do Sena e pendurados pelos pés ao longo da margem” (DARNTON, 1990, p. 31)

² Para o historiador Odair Silva, o iluminismo serviu ideologicamente as três revoluções do século XVIII que operaram uma grande transformação econômica, social, política e cultural nas sociedades humanas, a partir da



Regime ao início da República. Não foi político profissional, mas foi “político” nas ruas.³ O Terceiro Estado, “o restante” depois do clero e da nobreza, agiu à sua maneira. Marcel agiu, existiu e resistiu à sua maneira.

A crise econômica e a desigualdade social separavam perucas suntuosas e banquetes de calções rasgados e fome. A população sobrevivia enquanto os nobres festejavam. Havia uma indignação burguesa. Havia estômagos roncando. Havia um sentimento de injustiça. Havia altos impostos. Havia murmúrios. Mais murmúrios. Reclamações. Mais reclamações. Uma revolução nasceu de estômagos famintos. Assim foi derrubada a Bastilha. Foi necessária bastante insatisfação. E Marcel estava insatisfeito.

A sua profissão garantia somente duas coisas: comida e repúdio. Nunca faltou carne em seu prato, por mais que faltasse todo resto. Por outro lado, a roupa espirrada de sangue e a aparência sisuda convidavam olhares tortos vindos da rua, da praça e das casas. Os açougueiros não eram bem-vistos pelas pessoas, especialmente pelos banqueiros, comerciantes e políticos, que achavam o trabalho deles nojento. “Açougueiros são violentos e sanguinários”⁴, pensavam. E Marcel se acostumou com esse preconceito. E Marcel não era só a roupa respingada de sangue, tampouco só um carrancudo. A sua posição dentro da sociedade não pressupunha, mas acomodava um generoso coração.

Marcel não era o verdadeiro carrasco. Ele matava animais, mas não condenava pessoas à guilhotina. Ele, na verdade, não era violento, nem sanguinário. Achava isso moralmente terrível. Só não achou tão terrível as cabeças dos reis e padres descoladas do corpo. Ele desconfiava dos homens e mulheres pomposos. Teriam eles um coração? Mas isso não significa que Marcel era carrancudo. Talvez estivesse irritado com *a vida como ela é*. O carmesim escorrendo pelas praças e calçadas, a cor e o cheiro do sangue em nenhum momento lhe causaram espanto, pois

consolidação do pensamento liberal, da sociedade industrial e do cientificismo. Podemos concordar com ele. Sim, a visão de mundo iluminista transcorreu às revoluções modernas. Mas, **neste texto ficcional**, é válido dizer, estou trabalhando em menor escala, usando uma expressão de Jacques Revel. A variação de escalas, da macro-história, o *background* teórico que uso para criar meu personagem, e a micro-história, de onde visualizamos a biografia de Marcel, é recomendada. “É preciso salientar – o que terei a oportunidade de tratar melhor mais adiante – que a escala micro não goza, a este respeito, de nenhum privilégio particular. É o princípio da variação de escala que importa, e não a escolha de uma escala peculiar de observação.” (REVEL, 2010, p. 438)

³ “Em suma, as identidades políticas não dependeram apenas da posição social; tiveram componentes culturais importantes.” (HUNT, 2007, p. 10. Apud. ARAÚJO, 2021). Por mais que Hunt não esteja se referindo a um açougueiro, um sujeito culto, ele pertencia à cultura. É isso que pretendo enfatizar. Não há muitos documentos sobre que descrevem especificamente a condição dos profissionais açougueiros, mas sabemos que ele era um trabalhador urbano, mal visto pela sociedade - como pode se observar na descrição de Louis Sébastien -, e que esteve em meio a um cenário de extrema tensão social e política. Esse contexto é a base da minha imaginação.

⁴ Releia a descrição que Louis Sébastien Mercier fez dos açougueiros citada no início do texto.



aquilo era do seu dia a dia. Não por insensibilidade; por costume. E a despeito do cenário mórbido de violência que se instituiu, quando podia, partilhava do seu novilho com o próximo.

À sua maneira, durante os seus anos de sua vida, Marcel encontrou em protestos públicos e, no privado, com o repartir de sua carne, a sua forma de dizer *liberté, égalité et fraternité*. Os conceitos “república” e “republicanismo” não compuseram o seu vocabulário, porém, um novo *horizonte de expectativas* se abria diante dele.⁵ Os seus dias tornavam-se, assim, um pouco mais vermelhos, repetindo o matiz de suas jornadas de trabalho, azul e branco. Não aprendeu a *La Marseillaise*, mas o tempo, que passava por uma época intensa, dava um compasso novo ao cotidiano. Marcel não sabia a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Sabia, contudo, no fundo do coração, sabia, que o matadouro francês ainda iria alimentar muita gente.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ARAÚJO, George Zeidan. HUNT, Lynn. **Política, cultura e classe na Revolução Francesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Disponível em: <<https://www.companhiadasletras.com.br/detalhe.php?codigo=11856>> Acessado em: 07/06/2021.

CHARTIER, Roger. As revoluções têm origens culturais? In: As origens culturais da Revolução Francesa. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.

DARTON, Robert. O beijo de Lamourette. In: O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HUNT, Lynn. Introdução: uma interpretação da Revolução Francesa. *Política, cultura e classe na Revolução Francesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007: 21-37.

KOSELLECK, Reinhart. Espaço de experiência e horizonte de expectativas. In: Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos, Contraponto, Rio de Janeiro, 2006, p. 311-337.

REVEL, Jacques. “Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. Tradução de Anne-Marie Milon de Oliveira. Revista Brasileira de Educação, vol. 15, no 45, set.-dez. 2010, p. 434-444.

⁵ O espaço de experiência estava em transformação. Marcel sentia as mudanças culturais e sociais, mesmo que não soubesse expressá-las bem. Isso certamente provocava novas expectativas quanto ao futuro.



SILVA, Odair Vieira. As grandes revoluções do século XVIII e o Iluminismo. A Revista Científica Eletrônica do Curso de Licenciatura em Pedagogia - FAEF e Editora FAEF. Ano XVII – Número 30 – janeiro de 2018.



Lucas Ferreira Rodrigues

Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professor de História no ensino fundamental e médio. Áreas de interesse: Teoria da História, Didática da História, História intelectual e das Ideias.