

# HISTÓRIA

Questões  
& Debates

---

33

IXOYC

CRISTIANISMO  
2000 ANOS



# HISTÓRIA

Questões  
& Debates

---



**Reitor**

Carlos Roberto Antunes dos Santos

**Vice-Reitor**

Romolo Sandrini

**Diretor da Editora da UFPR**

Luiz Carlos Ribeiro

*História: Questões & Debates*, ano 17, n. 33, julho/dezembro 2000  
Publicação semestral da Associação Paranaense de História (APAH)  
e do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR

**Conselho Editorial**

Marionilde D. B. de Magalhães (editor), Aldair T. Rizzi, Carlos A. Faraco,  
Carlos R. A. dos Santos, Edson da Costa, Euclides Marchi,  
Luiz Carlos Ribeiro, Magnus P. de Mello, Márnio T. Pinto, Plínio J. Smith,  
Renan Frighetto, Sérgio O. Nadalin, Sílvia Maria P. de Araújo

**Conselho Consultivo**

Ana Cleide Cesário (UEL), Caio Cesar Boschi (UFMG), Celso Fonseca (UnB),  
Eni de Mesquita Samara (USP), Edgar Salvadori De Decca (Unicamp),  
Francisco Carlos Teixeira da Silva (UFRJ),  
Luis Reis Torgal (Universidade de Coimbra), Pedro Paulo de Abreu Funari  
(Unicamp), Ronald José Raminelli (UFF), Renato Janine Ribeiro (USP),  
Sandra Jathay Pesavento (UFRGS)

Indexada por Historical Abstracts, America: History and Life e Ulrich's

# HISTÓRIA

## Questões & Debates

---

ANO 17 - N. 33 - JULHO A DEZEMBRO 2000

**Editora da Universidade Federal do Paraná**  
Centro Politécnico - Jardim das Américas  
Tel./fax (41) 361-3380 / 267-5973  
Caixa Postal 19.029  
81531-990 - Curitiba - Paraná - Brasil  
e-mail: editora@cce.ufpr.br

**Coordenação editorial:** Marildes Rocio Artigas Santos  
**Revisão:** Annalice Del Vecchio de Lima  
**Revisão de textos em inglês:** Rafael Beltrami  
**Editoração eletrônica:** Alquimia Estúdio de Arte-final  
**Capa:** Cecília Yojo

**Ilustração da capa**

Inspirada na obra *Jesus Cristo* (óleo sobre tela) de REMBRANDT (1606-1669)

A revista *História: Questões & Debates* n. 33, jul./dez. 2000  
poderá ser obtida, em permuta, junto à Biblioteca Central  
Caixa Postal 19.051 - 81531-990 - Curitiba - Paraná - Brasil  
e-mail: inter@bc.ufpr.br

**Apoio:** Livraria do Eleotério  
Rua Amintas de Barros, 140 - Centro - 80060-200 - Curitiba - PR

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

---

HISTÓRIA: questões & debates. Curitiba, PR: Ed. da UFPR,  
v. 1, n. 1, 1980

v.17, n. 33, jul./dez. 2000

1. História - Periódicos

---

Samira Elias Simões CRB-9/755

Série Revistas da UFPR, n. 92  
ISSN 0100-6932  
Ref. 285

PRINTED IN BRAZIL  
Curitiba, 2001

PEDE-SE PERMUTA  
WE ASK FOR EXCHANGE

## APRESENTAÇÃO

---

No ano 2000 comemora-se um dos acontecimentos mais importantes para a História do mundo ocidental: o nascimento de Jesus Cristo, pedra angular da religião cristã. Sua vida, confirmada por diversas fontes clássicas greco-romanas e hebraicas, transcorreu paralelamente a um dos momentos mais relevantes da História Antiga, sendo contemporâneo de Augusto nos primórdios do Império Romano. Diversas fontes tardo-antigas e medievais realçaram essa coincidência, recordando que com Cristo e Augusto inaugurava-se a “Sexta idade” da humanidade, pautando-se fundamentalmente nos escritos do Antigo e Novo Testamentos para estabelecerem uma cronologia que associava Cristo ao Império Romano e a uma época de paz e prosperidade.

A consolidação do Cristianismo até ser considerado como religião oficial do Império Romano não foi, entretanto, tão meteórica como muitos pensam. Foram 392 anos de dificuldades dogmáticas internas, disputas filosóficas, construção paulatina de uma hierarquia funcional e algumas perseguições pontuais e localizadas, culminadas com o famoso édito de Teodósio de 392 que pôs fim, ao menos nominalmente, ao paganismo panteísta greco-romano como religião imperial, sendo substituído pelo Cristianismo. Sua vinculação ao poder político e aos grupos socioculturais que o detinham demonstra a versatilidade da “nova” religião, que se manteve por toda a Antiguidade Tardia e Idade Média como principal eixo ideológico a sustentar monarquias e construções imperiais.

E que mantém-se, até os dias de hoje, com renovadas forças, a impregnar o imaginário social. Com o intuito de analisar alguns elementos configuradores do Cristianismo, a revista *História: Questões & Debates* reuniu em um dossiê, intitulado “2000 anos de Cristianismo”, artigos de especialistas que dedicam sua atividade de pesquisa a este tema tão rico e apaixonante.

O primeiro artigo do dossiê foi preparado por Antonio Piñero, catedrático de Filologia Greco-Latina da Universidad Complutense de Madrid, apresentando uma discussão sobre a recente descoberta do Papiro Magdalen de Oxford, que sugere uma nova cronologia para os Evangelhos e, conseqüentemente, para a vida de Cristo. O segundo artigo é da autoria de Arminda Lozano, catedrática de História Antiga da Universidad Complutense de Madrid e pro-

fessora visitante do programa de Pós-Graduação em História da UFPR. O estudo oferece uma análise sobre a religiosidade grega na época helenística, que influenciou diretamente na construção filosófico-religiosa e ideológica do Cristianismo. O terceiro artigo do dossiê, redigido por Pablo de la Cruz Díaz Martinez, da Universidad de Salamanca – também professor visitante do Programa de Pós-Graduação em História da UPPR –, analisa de uma forma interessante a figura do peregrino cristão e dos lugares de peregrinação por meio do estudo das fontes hispanas tardo-antigas. O quarto artigo, de Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordenadora do Programa de Estudos Medievais em sua universidade, realiza uma abordagem sobre as manifestações religiosas na Península Ibérica, com especial acento sobre o reino de Castela, no século XIII. O quinto artigo foi redigido por Euclides Marchi, professor-sênior do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, que faz uma análise interessante sobre a idéia de evangelização contida na carta de Pero Vaz de Caminha. E o sexto artigo, que encerra o dossiê, é de autoria de Etiane Caloy B. de Souza, doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR, que desenvolve um tema vinculado ao Cristianismo contemporâneo, notoriamente, a idéia da demonização do cotidiano pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Além dos artigos que integram o dossiê “2000 anos de Cristianismo”, contamos ainda, neste número, com um estudo de grande interesse, de Pierre Ansart, professor emérito da cátedra de Sociologia da Université de Paris VII, uma conferência apresentada em junho de 2000 aos discentes e docentes do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR sob o título “Em defesa de uma ciência social das paixões políticas”.

Pode-se constatar que, neste número, para além do tema proposto, agregam-se estudos de especialistas nacionais e estrangeiros de grande relevância para o debate acadêmico-científico em nosso país. Uma prática constatada também nos números anteriores de *História: Questões & debates*, o que reflete a sua importante contribuição historiográfica.

*Renan Frighetto*  
Coordenador do Programa de  
Pós-Graduação em História - UFPR



## SUMÁRIO

---

### *Dossiê: 2000 anos de Cristianismo*

- 11** ¿Una revolución en la cronología del cristianismo primitivo?

*Antonio Piñero*

- 19** La religiosidad griega en época helenística

*Arminda Lozano*

- 41** Peregrinos y lugares de peregrinación en la *Hispania* tardoantigua

*Pablo de la Cruz Díaz*

- 77** Religião e religiosidade na Península Ibérica Medieval: uma abordagem micro-histórica

*Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva*

- 103** Religião e evangelização: presenças na Carta de Pero Vaz de Caminha

*Euclides Marchi*

- 123** A demonização do cotidiano pela Igreja Universal do Reino de Deus

*Etiane Caloy B. de Souza*

### *Conferência*

- 145** Em defesa de uma Ciência Social das paixões políticas

*Pierre Anasart*

### *Resenhas*

- 165** *Cultura e poder na antigüidade ocidental* - Renan Friguetto

*Marcia Dalledone Siqueira*

- 169** *Histórias de família: entre a Itália e o Brasil; depoimentos* - Angela Castro  
Gomes (org.)  
*Ronald Raminelli Raminelli*
- 173** *The Nazi doctors: medical killing and the psychology of Genocide* - Robert  
Jay Lifton  
*Fabício Menardi*

Dossiê: 2000 *anos*  
*de Cristianismo*

---



# ¿UNA REVOLUCIÓN EN LA CRONOLOGÍA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO?

---

Antonio PIÑERO\*

## RESUMO

O presente estudo busca desvelar a possibilidade de novas hipóteses acerca da cronologia do Cristianismo primitivo, baseadas sobretudo na descoberta do Pap. Magdalen. Oxford.

*Palavras-chave:* cristianismo, periodização.

## ABSTRACT

The present study shows some new hypothesis about primitive Christian chronology, based on the discovery of Pap. Magdalen. Oxford.

*Key-words:* christianism, chronology.

Desde hace unos años – en referencia a tres minúsculos trozos de un papiro (Pap. Magdalen. Oxford) que contienen unos pocos versículos del Evangelio de Mateo –, la prensa española en su sección de cultura ha publicado titulares como los siguientes: “La ciencia confirma que el Evangelio se escribió poco después de morir Cristo”; “Es posible... que (tres diminutos fragmentos de papiro) constituyan uno de los documentos más importantes del mundo”; “Un documento revelador para la cristiandad: el auténtico testimonio de Jesús”; El relato de un testigo presencial del Evangelio”. Con casi total seguridad estas afirmaciones son falsas, pues suponen que poseemos ahora documentos ciertos para fechar los evangelios muy cerca de la vida de Jesús y argumentos seguros para probar la total

\* Catedrático de Filología Greco-Latina da Universidad Complutense de Madrid.

veracidad de las afirmaciones de estos escritos... Veamos por qué tales asertos nos parecen erróneos.

### *El detonante*

Fue una conferencia, varios artículos y sobre todo un par de libros de Carsten Peter Thiede – un investigador alemán, fundador de un instituto propio de investigación que lleva el pomposo título de “Instituto para la investigación fundamental científico-teórica”– los que causaron la conmoción. En el primero de sus libros, *¿El manuscrito más antiguo de los evangelios? El papiro de Qumrán 7Q5 y su importancia para los estudios neotestamentarios*, de 1989, Thiede daba absolutamente por seguro lo que en principio no fue sino una modesta hipótesis del papiroólogo español José O’Callaghan, a saber que entre los documentos de Qumrán se encuentra un pequeño trozo del Evangelio de Marcos (6,52-53). De esta suposición se deducía lo siguiente: como Qumrán fue destruido en el 68 d.C., ese evangelio hubo de componerse bastante antes; por tanto mucho más cerca de la vida de Jesús de lo supuesto hasta el momento. Para Thiede la propuesta de O’Callaghan era cierta sin oposición posible..., aunque el mundo científico casi en su totalidad se empeñara en rechazarla. No contento con tanta seguridad, Thiede deducía de su datación temprana del Evangelio de Marcos que éste debía contener recuerdos verdaderos de la vida de Jesús..., como si adelantar unos años la fecha de composición de un evangelio fuera ya una garantía de la total exactitud de su contenido.

La segunda publicación, de 1996, *El Papiro Jesús. El testimonio más sensacional sobre el origen de los evangelios después de los descubrimientos del Mar Muerto*, fue el detonante definitivo que produjo las reacciones que más arriba hemos transcrito. En ella viene a decir Thiede que el Papiro Magdalen de Oxford (P<sup>64</sup> = Papiro 64, en terminología científica) y el Papiro de Barcelona (P<sup>67</sup> = Papiro 67, trozo del mismo manuscrito aunque conservado en otro lugar) son parte de una obra de mediados del siglo I, en concreto hacia el 60, y *por tanto*, escrita *años antes* (hacia el 40: hay que suponer tiempo para la difusión) por Mateo mismo, como testigo ocular y verdadero de lo que vivió con Jesús.

El que haya estudiado tan sólo un poco el tema del origen de los evangelios sabe que estas afirmaciones suponen una revolución seria en la reconstrucción de la historia y cronología del cristianismo primitivo. Tales propuestas niegan que el primer evangelista fuera Marcos; que la obra de éste, el llamado primer evangelio, se escribiera hacia el 70 d.C., es decir unos cuarenta años después de la muerte de Jesús; que Mateo es posterior y que se inspira o copia de Marcos, por lo que debió componerse hacia el 80, más o menos...; que el Evangelio de Mateo no es obra de ningún testigo ocular... (puesto que se basa en fuentes escritas), y que probablemente no fue el apóstol Mateo quien la compuso, sino un discípulo de la segunda o tercera generación cristiana.

Todas estas ideas, firmemente asentadas entre los investigadores – protestantes, católicos, independientes o agnósticos – caerían por los suelos de ser cierto lo que Thiede afirma.

## *La crítica*

Desgraciadamente para los sensacionalistas, las tesis de Thiede no se sostienen si se examinan con un poco de atención. Lo único que ha hecho este personaje, con gran vista comercial, es construir una teoría atrayente con debilísimos y disputados argumentos..., y casi diría que con alguna que otra rotunda falsedad. Vamos a comenzar nuestra crítica por la segunda y más importante publicación, en la que se recogen parte de los argumentos de la primera.

La primera observación concierne al título de la obra. No hay ningún papiro que lleve ese nombre, “Papiro Jesús”. Resulta absurdo que Thiede lo denomine así puesto que se trata de breves trozos del Evangelio de Mateo. Si se admitiera tal denominación, todos los manuscritos de este evangelio (y son centenares) deberían portar el mismo título. En segundo lugar, es preciso hacer también una apostilla al subtítulo: cualquier interesado sabe hoy que los manuscritos de Qumrán contienen mucha información sobre el judaísmo anterior y más o menos contemporáneo de Jesús, pero ni una sola palabra sobre el cristianismo, ¡ni mucho menos sobre el origen de los evangelios!

Las siguientes críticas conciernen ya al contenido de la argumentación de Thiede..., que – por cierto – tarda mucho en concretarse en su libro, engrosado con muchas páginas de poco interés para con el tema principal, que empieza a substantiarse después de más de cien páginas de preliminares... (!)

La teoría básica y fundamental del libro es que el Papiro Magdalen y el de Barcelona son de mediados del siglo I d.C. Ahora bien, esta teoría flaquea, hace agua por todas partes. Por si acaso alguien me acusara de puntos de vista personales en la refutación de estas hipótesis aparentemente revolucionarias voy a criticarlas con palabras del único español que conozco que ha discutido en serio las teorías del libro que comentamos, A. Rodríguez Carmona (quien se inspira, me parece, en observaciones de J.K. Elliott en su reseña en la revista especializada *Novum Testamentum*). El teólogo español resume así las observaciones que dan al traste con toda la construcción de Thiede:

El primer argumento del profesor alemán es que los dos papiros hermanos (Magdalen y Barcelona) tienen una escritura muy parecida al rollo encontrado en Qumrán sobre el *Levítico* (4QLXXLev<sup>a</sup>) que es del siglo I d.C.: “Las letras en los dos papiros están escritas de la misma manera, los trazos verticales y horizontales son del mismo grueso”. Pero “los especialistas replican que esto no es verdad, pues la misma foto del P<sup>64</sup> que se ofrece en el libro de Thiede muestra claramente que los trazos verticales son más gruesos que los horizontales”. Por tanto, la semejanza o igualdad de escritura falla. ¡Son las manos de dos escribas distintos!

El segundo argumento de Thiede es la comparación de los dos papiros, P<sup>64</sup> y P<sup>67</sup>, con el rollo en griego de los ‘profetas menores’ (es decir, de Oseas a Malaquías), encontrado también en la zona del Mar Muerto, en Nahal Hever en concreto, datado en el siglo I d.C. El autor alemán “advierte que en los tres manuscritos se emplea en determinadas letras un estilo decorado (que pertenece al siglo I de nuestra era, y no después)”. Pero los expertos en papirología replican a Thiede que esto tampoco es verdad; basta con observar atentamente las fotografías de los dos manuscritos (P<sup>64</sup> y P<sup>67</sup>) y contrastarlas con la del texto de Nahal Hever para darse cuenta de que el tipo de escritura no tiene que ver casi nada una con otra.

“Finalmente presenta Thiede otro manuscrito, el papiro de Oxirrinco 246, que es en su opinión, casi gemelo con el P<sup>64</sup> y que se puede datar en el



66 d.C. De nuevo los expertos rechazan el parecido y argumentan tras un estudio comparativo que no hay relación importante entre ellos.”

## *Nuevo estudio*

A estos serios argumentos podemos añadir, por nuestra parte, los resultados del contundente trabajo de T.C. Skeat, papirólogo renombrado, aparecido en el número 43,1 de la revista *New Testament Studies* de enero de 1997 (pp. 1-34). Skeat llevaba ya un par de años estudiando estos manuscritos antes de que apareciera la tesis de Thiede. Quedó sorprendido por las ideas de éste, por lo que decidió adelantar en un artículo parte de sus resultados.

Argumenta Skeat, tras un análisis codicológico exhaustivo de los textos imposible de resumir aquí, que los papiros Magdalen y Barcelona pertenecen a un antiguo códice del que se conserva también otro fragmento, el llamado P<sup>4</sup>, y que el manuscrito en conjunto (es decir, el formado por los tres trozos) no puede datarse de ningún modo antes de finales del siglo II o a comienzos del III.

Después de exponer los resultados de su propio estudio y de comparar las opiniones sobre el papiro de otros eminentes especialistas concluye: “Para resumir: sobre la base de lo anteriormente dicho la única diferencia real de opinión respecto a la datación de los papiros P<sup>4</sup> y P<sup>64</sup> + P<sup>67</sup> es si (en la opinión de *todos* los especialistas menos Thiede) han de catalogarse como de ‘finales del siglo II’ o ‘hacia el 200’”.

Skeat aporta, además, otro argumento: el tipo de escritura de los dos papiros en discusión (P<sup>64</sup> + P<sup>67</sup>) se parece en verdad a la de otros dos manuscritos griegos (Pap. Vindobonensis G 29768 y 29784), de caligrafía prácticamente igual (tanto que las manos “pueden describirse como idénticas”), y que son sin duda ninguna de finales del siglo II d.C.

En síntesis, Thiede no parece tener razón en ninguno de sus argumentos. La pretendida revolución cronológica y sus consecuencias caen por los suelos al fallar su base. Los papiros Magdalen y Barcelona son con seguridad de finales del siglo II o comienzos del III. Sobre el origen y fecha del Evangelio de Mateo habrá que investigar por otro lado.

## *La teoría del testigo visual*

Queda aún una idea que va unida a la tesis principal de Thiede, y es: un evangelio escrito tan poco tiempo después de la muerte de Jesús sólo puede haber nacido de la pluma de un testigo visual. Y si es así hubo de ser fidedigno. Por tanto, todo lo que cuenta sobre la vida de Jesús es verdadero. Por poner unos ejemplos: han de ser cierta la matanza de los inocentes por parte de Herodes, o la visita al niño Jesús de los Reyes magos...

Pensado fríamente, es difícil entender cómo pueden esgrimirse tales argumentos dentro del ámbito científico. Aunque el Evangelio de Mateo se hubiera escrito en una fecha temprana (hemos visto ya que a partir de los datos de Thiede no es posible..., pero concedámoslo), ¿se sigue de ello necesariamente que el autor del escrito evangélico *hubo de ser testigo visual* de todo lo que narra? ¿Hay algún nexo lógico en tal deducción? No lo parece.

Concedamos también que el autor del evangelio fuera contemporáneo de algunos hechos de Jesús. ¿Se deduce de ello sin remisión que todo lo que él hubo de escribir diez o veinte años más tarde había de ser *necesariamente verdadero*? Ciertamente no, salvo que se argumente que el autor estaba inspirado por el Espíritu Santo..., pero entonces nos salimos del ámbito de la historia. ¿Cuántas narraciones de periódicos o de revistas hay, cuyos autores son contemporáneos de los hechos que se narran, de las que se descubre más tarde que o son falsas, o que su óptica está distorsionada, o sesgada, o sencillamente que en ellas se cuenta mal lo acaecido omitiendo datos importantes o añadiendo otros impertinentes? Por tanto, del hecho de que un escritor sea más o menos contemporáneo de lo que escribe no se deduce que todo lo que él narra haya de ser fidedigno y verdadero. Y volviendo a los ejemplos antes mencionados, la historia de los Magos... o la matanza de los Inocentes..., noticias del evangelio llamado de Mateo de cuya historicidad incluso los estudiosos católicos serios dudan, ¿han de ser verdad simplemente porque las escribió alguien que vivió más o menos unos treinta años después de esos sucesos? Y una última consideración: ¿cómo una fecha teórica de un manuscrito hacia el 60 d.C. *prueba* que fue Mateo y no otra persona quien escribió el evangelio? Creo que no es necesario insistir más en lo endeble de toda esta argumentación.

## ¿El Evangelio de Marcos en Qumrán?

Como dijimos antes, otra de las tesis que va unida con la persona de Carsten P. Thiede y con esta pretendida revolución cronológica del cristianismo primitivo es la defensa a ultranza de la teoría (de 1972) de José O'Callaghan de que en las cuevas de Qumrán se han encontrado restos del *Evangelio de Marcos* (el manuscrito llamado 7Q5).

A este respecto se imponen algunas observaciones elementales que arrojan dudas serias sobre la veracidad de esta hipótesis. En ese pequeño fragmento hallado en Qumrán la reconstrucción de las letras que faltan o se leen mal es muy dudosa. En primer lugar, no puede estarse absolutamente seguro del número de letras que contenía cada línea de ese manuscrito de la cueva 7, con lo cual la posición de las que quedan es muy discutible. Por tanto, el orden de ellas —fundamental a la hora de establecer por medio de un computador una secuencia de letras que coincida con algún texto conocido— no es totalmente seguro. Segundo, de las aproximadamente 20 letras conservadas en el fragmento 7Q5 sólo se identifican bien 14; las otras 6 deben leerse de un modo algo distinto al usual, y, lo que es más grave, para que concuerde este fragmentito con nuestro evangelio actual habría que suponer en un texto tan breve, Mc 6,52-53, nada menos que la omisión de tres palabras, variante que no parece en ninguno de los múltiples manuscritos que poseemos de ese Evangelio. Por si esto fuera poco, diversas combinaciones con las letras legibles, efectuadas por un ordenador, han dado la posibilidad de que ese pequeño fragmento fuera identificable, también con leves diferencias, con otros textos del Antiguo Testamento, de los Apócrifos, o incluso con algún pasaje de la literatura griega clásica.

Por todo ello la hipótesis de O'Callaghan ha sido generalmente abandonada por insegura.

Recientemente, según me ha comunicado personalmente el editor español de los textos de Qumrán, Florentino García Martínez, un nuevo descubrimiento ha venido a zanjar, quizás definitivamente, esta cuestión de si hay o no un trocito del Evangelio de Marcos en Qumrán. Recientemente ha quedado confirmado científicamente que cada planta de papiro tiene una configuración especial de las fibras internas que es propia y sólo suya. Esta configuración especial de cada ejemplar de papiro puede compararse exactamente con las huellas digitales entre los seres humanos: no hay dos

exactamente iguales. Pues bien, los rasgos peculiares de las hojas de papiro donde están escritos 7Q4 y 7Q5 son exactamente iguales. Se trata, pues, del mismo manuscrito. Respecto a 7Q4, tras laboriosos tanteos y estudios, sabemos que ha sido identificado por fin por Émile Puech (Director de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique de París) como perteneciente al final del llamado *Libro I de Henoc*. Por tanto, si 7Q4 pertenece al Libro I de Henoc..., ¡7Q5 también! *Por consiguiente, no al Evangelio de Marcos*.

Con ello otro pretendido argumento para la revolución cronológica de los escritos del cristianismo primitivo se desvanece también.

En conclusión: nos confirmamos en que las afirmaciones transcritas al comienzo de este artículo son exageradas, apresuradas, falsas y propias de un afán sensacionalista. Hoy por hoy no hay peso en los argumentos sobre la pretendida antigüedad de los papiros del Magdalen College y de Barcelona, o sobre el descubrimiento de textos cristianos en Qumrán (7Q5) que nos permitan afirmar que los evangelios de Marcos y Mateo se escribieron muy pronto tras la muerte de Jesús y que son el producto de un testigo visual. Nada de ello es verosímil. El cuadro temporal del cristianismo primitivo que la filología, la historia y los estudios cronológicos han ido componiendo lentamente a lo largo de casi doscientos años de investigaciones no se ha modificado.

# LA RELIGIOSIDAD GRIEGA EN ÉPOCA HELENÍSTICA

Arminda LOZANO\*

## RESUMO

A religiosidade grega na época helenística apresenta-se, indubitavelmente, como um dos grandes motores filosófico-religiosos que influenciaram e configuraram o Cristianismo primitivo. No estudo que se segue buscamos apresentar tais correntes que ultrapassam os elementos puramente religiosos.

*Palavras-chave:* cristianismo, helenismo.

## ABSTRACT

Greek religiosity in Hellenistic era undoubtedly influenced the primitive Christianity, in terms of philosophical and religious principles. In this study we point out such precepts, which went beyond the religious elements.

*Key-words:* christianism, helenism.

## *Introducción*

Pretender ofrecer una panorámica completa del conjunto de ideas, cultos, costumbres etc. que conforman lo que denominamos «la religiosidad» de época helenística es evidentemente un objetivo demasiado ambicioso y escapa al espacio concedido a este capítulo. No obstante, dado que esta contribución está concebida como necesaria introducción al tema capital del origen ideológico del cristianismo, intentaré centrarme fundamentalmente en aquellos puntos que pudieron tener a priori una mayor incidencia

\* Catedrática de História Antiga da Universidad Complutense de Madrid.

en el nacimiento y desarrollo del fenómeno cristiano, pasando por alto los temas que vayan a recibir un tratamiento monográfico en el presente curso.

La época que vamos a considerar, el Helenismo, no constituye un bloque monolítico en ninguno de los aspectos que lo definen y mucho menos en el religioso. En el transcurso de estos tres siglos, se registró por el contrario una evolución constante en consonancia con las nuevas ideas imperantes, en parte gestadas y apuntadas en el período anterior, pero que encontraron un campo abonado para su florecimiento en ese ámbito griego engrandecido extraordinariamente tras las conquistas alejandrinas<sup>1</sup>. Una de las consecuencias de todo este proceso multiforme fue la conformación de una religiosidad distinta a la imperante en etapas anteriores y que encontraría su total desarrollo en época imperial romana. Sus rasgos más sobresalientes los vamos a considerar ahora<sup>2</sup>.

### *La decadencia de la polis*

Máximo exponente de la religión griega habían sido hasta entonces los cultos ligados a la vida política de las ciudades (*poleis*). Por ello, las vicisitudes por las que atravesaron las ciudades en el transcurso de los siglos helenísticos afectaron directamente a los aspectos religiosos. Habitualmente se suele calificar este proceso como «declive», conectando éste a las secuelas de la obra realizada por Alejandro Magno, es decir, la conformación

1 Suelen establecerse metodológicamente períodos cronológicos en la evolución religiosa del Helenismo. A título general, cf. la obra ya clásica pero abrumadora e imprescindible sobre religión griega de M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I-II, Beck, Munich, 1961-1967. K. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, Beck, Munich, 1967-1969, esp. 770ss, diferencia cuatro etapas: 1º) hasta el 280 a.C., donde se ponen los fundamentos que evolucionarán posteriormente; 2º) desde el 280 al 220 a.C. inclusive, en la que se registra una afirmación del culto al soberano, sobre todo en Egipto, y lo que es especialmente importante, un aumento del interés por las religiones extranjeras; 3º) entre 220-168 a.C., en cuyo transcurso se modifica el cuadro de la religión: pérdida de brillo del culto al monarca, florecimiento de los apocalipsis religiosos, sincretismo religioso subsiguiente a la mezcla y aumento de población, especialmente en Egipto, prestigio de las religiones autóctonas, auge de las religiones místicas etc.; 4º) 168-130, comienza la época de dominio romano.

2 Una panorámica de la cuestión puede verse en por A. Piñero, «El ambiente filosófico-religioso en el mundo helenístico precristiano» en A. Piñero (ed.), *Orígenes del Cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 1991. p. 46-66.

de espacios estatales mucho más extensos, con una población heterogénea y gobernados por monarcas absolutos. Este hecho determinó – según esta concepción – que los dioses particulares de la *polis* quedaran, a su vez, oscurecidos y su fuerza, mermada. No es que desaparecieran o fueran sustituidos por otros, no. Continuaron presentes y su culto siguió vivo en cuanto que se les seguían dispensando honores tradicionales, pero se trataba más bien de mantener las formas, pues ya no eran expresión de una religiosidad sentida realmente. De este proceso se derivó que tales cultos ciudadanos fueran convirtiéndose paulatinamente en algo vacío de auténtico contenido. Con otras palabras: las divinidades ciudadanas, precisamente por su origen local en muchos casos, identificadas con las ciudades-estado, soportaron mal la ampliación geográfica del horizonte griego y presentaron múltiples problemas para su adaptación a las nuevas circunstancias. En síntesis: se habrían quedado desfasadas y su fuerza mermada por la crítica racionalista a los antiguos dioses realizada por los filósofos. Ahora bien, la gravedad de estas conclusiones creo que justifican algunas precisiones adicionales.

En principio, conviene matizar el sentido de esta supuesta decadencia de la *polis* en un momento histórico, el Helenismo, caracterizado precisamente por la fundación de ciudades, tarea a la que tanto el mismo Alejandro como sus sucesores dedicaron buena parte de sus esfuerzos como gobernantes. Se podría, por tanto, hablar de cambios ideológicos en lo relativo al contenido del concepto de ciudadanía o de Estado, pero no de decadencia de la ciudad. En cuanto al contenido religioso, los dioses de la *polis* no sólo mantuvieron un lugar preponderante en la vida ciudadana, sino que conocieron un extraordinario desarrollo en consonancia con las dimensiones alcanzadas por la expansión del propio proceso de urbanización efectuado por los monarcas helenísticos.

Toda ciudad, antigua o nueva, tenía sus dioses tutelares, siendo los nombres y epítetos a ellos atribuidos una guía excelente a la hora de considerar su origen, raigambre y conexión de tales cultos con la población puesta bajo su patrocinio. Pero lo más importante es que tenían verdaderamente la representación de la ciudad, conservando por tanto su característica esencial de ser el auténtico fundamento del conjunto de la comunidad cívica. Símbolo y al propio tiempo instrumento de esta cohesión ciudadana lo constituían las fiestas religiosas, organizadas para alabanza y gloria de los cultos poliádicos, y cuyos aspectos más significativos los encontramos reiteradamente citados a

veces en las inscripciones griegas procedentes de las ciudades. De acuerdo con este tipo de documentación fue la época imperial romana el momento de máximo apogeo de estas celebraciones, no sólo por su esplendor sino por su número y variedad, así como por el apoyo a ellas otorgado por las élites poderosas, sus auténticas propulsoras a la par que sostén financiero. Pero es claro que sin la participación entusiasta de la ciudadanía y población en general en los actos inherentes a tales celebraciones festivas, como comidas, procesiones, sacrificios y un largo etcétera, no hubieran tenido sentido. Eran, pues, sus auténticos protagonistas.

En qué medida constituían todas estas manifestaciones externas la expresión de una auténtica piedad es cuestión discutida, pero resulta exagerado, en todo caso, negarles contenido religioso auténtico y reducirlos, así, a meras formas. Que las festividades fueran instrumentalizadas social y políticamente por determinadas familias o individuos no significa que los participantes y fieles de dichos cultos no lo hicieran guiados por un auténtico sentimiento religioso.

Todo lo dicho hasta aquí no es óbice para asumir que desde comienzos de época helenística asistimos a un vasto proceso de transformación ideológica que tendrá su expresión en lo que a la vertiente religiosa se refiere en la asunción de otras formas religiosas que se desarrollarán junto a las existentes hasta entonces y que son las que definirán la religiosidad helenística: aumento de cultos extranjeros, sobre todo los de carácter entusiástico y misterico, la omnipresencia de Týche (La Fortuna) en los documentos oficiales, el culto a los monarcas reinantes, la difusión de divinidades que alcanzarán la categoría de universales, como Sarapis e Isis y por fin, de manera muy especial, la enorme influencia de la astrología así como de las prácticas de tipo mágico. Por lo demás, es necesario mencionar ahora, aunque lo veremos después con mayor detalle, la decisiva influencia ejercida por las teorías difundidas por los filósofos, los cuales no sólo hicieron posible el desmantelamiento de la antigua religiosidad, sino que constituyen el referente imprescindible sin el que no es posible explicar la nueva mentalidad helenística.

Es cierto también, que la sociedad no resultó afectada en la misma medida por todos los elementos mencionados. En efecto, respecto al desarrollo de ellos podemos hablar de dos ámbitos diferentes, el público y el privado e incluso cabría establecer diferencias entre los estratos sociales poderosos y cultos y los inferiores, pues es claro que los componentes de



unos y otros manifiestan a veces unas necesidades religiosas distintas, si bien la difusión de las ideas conllevó una progresiva equiparación en este terreno.

## *El culto al soberano*

De entre las ideas religiosas características del período que nos ocupa destaca, como se ha apuntado, la del culto al soberano<sup>3</sup>. La atención dispensada por la investigación se debe en gran medida a la influencia que tuvo en la conformación del culto al emperador, de vital importancia política durante el Imperio, y principal foco de discrepancia entre el cristianismo primitivo y el paganismo. Se trataba, en todo caso, de un fenómeno nuevo en el mundo griego, cuyo nacimiento tiene unas connotaciones marcadamente políticas al obedecer a las nuevas circunstancias imperantes: la población de los territorios puestos bajo soberanía de los monarcas helenísticos era un conglomerado de gentes de muy distintas culturas y tradiciones. Para gobernar se necesitaba crear un nexo capaz de cohesionar a todos ellos y éste se encontró en la figura del monarca divinizado. Los antecedentes, sin embargo, se pueden encontrar dentro del propio ámbito ideológico griego, sin recurrir a explicarlo mediante la actuación de posibles influencias orientales, materializadas en los modelos que a Alejandro y a sus sucesores ofrecían de manera fundamental Egipto, pero también las antiguas monarquías del Próximo Oriente.

3 Existe una abultada bibliografía al respecto de la que sólo voy a citar alguna de las obras más interesantes: NOCK, A. D. «Notes on Ruler Cult I-IV», *Journal of Hellenic Studies* 48, 1928, p. 21-43. La monografía fundamental sobre el culto de los soberanos helenísticos sigue siendo la debida a Chr. Habicht, *Gottmenschentum und griechische Städte* (Zetemata 14), Munich, 1956. Véase también L. Cerfaux- J. Tondriaux, *Le culte des souverains dans la civilisation greco-romaine*, Tournai, 1957; F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes I- II*, Stuttgart, 1957-60. Sobre el culto imperial, W. Den Boer (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Ginebra, 1973; P. Herz, «Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)», *Aufstieg und Niedergang des römischen Welt* II, 16, 2, p. 833-910. Obras de conjunto recientes consagradas a una u otra parte del Imperio son las de S. R. F. Price, *Rituals and Power. The imperial Cult in Asia Minor*. University Press: Cambridge, 1984; D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, Brill, Leiden, 1987.

En Grecia existía un antiquísimo culto a los héroes<sup>4</sup>, aunque había una diferencia esencial entre éstos y el dispensado al monarca: en los primeros se trataba de hombres ya muertos, heroizados bien por los beneficios conferidos a otras personas o por los méritos realizados durante su vida; y en el segundo, de hombres vivos. El realizar acciones positivas y benefactoras a los seres humanos era la prueba más fehaciente de divinidad, de suerte que los cultos a gobernantes y otros mortales constituían actos de homenaje a ellos en agradecimiento de los beneficios recibidos. A través de esta vía se pudo abrir camino la posibilidad de que seres humanos extraordinarios recibieran en vida honores divinos<sup>5</sup>. No obstante, las reticencias de los griegos a dar un paso en este sentido eran enormes como demuestra la oposición presentada por los macedonios en el caso de las pretensiones de divinización por parte de Alejandro Magno.

Serían, por tanto, otras concepciones las que harían posible más directamente el nacimiento del culto al monarca. Ciertamente los progresos de la ciencia desde el s. VI promocionaron una visión del universo y de la realidad mucho más antropocéntrica, que alcanzaría su plasmación más categórica en el famoso principio de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas». Las ideas sobre el *logos* que gobierna tanto al hombre como al universo, la figura del sabio etc. contribuyeron asimismo a desdibujar la línea de separación existente entre hombre mortal y divinidad, extendiéndose paralelamente la idea de que hombres dotados de un exceso de *areté* (virtud; excelencia) podían llegar a convertirse en dioses<sup>6</sup>.

Avanzando por este camino, Evémero de Mesenia en su novela utópica sobre el estado formuló la teoría de que los dioses griegos habían sido anteriormente reyes cuyos méritos terrenales les elevaron a la categoría de dioses<sup>7</sup>. Había así asestado el golpe de gracia definitivo a la creencia en

4 Cf. los capítulos correspondientes en M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, Munich, 1961-1967.

5 Cf. Las precisiones sobre este aspecto de Ph. Gauthier, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs*, De Boccard, Paris, 1985, p. 60-66.

6 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145A.

7 Su tratamiento de los mitos es además absolutamente prosaico, en cuanto que se habla de los dioses como de hombres, con sus amores e intrigas. En este sentido, no es, de hecho, sino el continuador de una tradición ya entonces larga de crítica racionalista de los mitos, y el que de modo definitivo desposeyó a los dioses de su fuerza y aureola al rebajarlos a la categoría de simples héroes. Esta humanización tendría, además de la mencionada, otras consecuencias en la esfera religiosa.

los dioses. No había, por tanto, ningún inconveniente en aumentar la lista con nuevos personajes de similar trayectoria. Quedaba así abierta definitivamente la posibilidad de reconocer a los grandes monarcas helenísticos como dioses<sup>8</sup>. Por lo demás, la idea de contar con dioses manifiestos en la tierra, encarnados en los reyes, a los que poder dirigir físicamente las peticiones de ayuda era muy atractiva para hombres obligados a abdicar de sus antiguas creencias por la ciencia y el pensamiento racionalista<sup>9</sup>. Se trataba, pues, de una transición factible tanto desde el punto de vista político<sup>10</sup> como psicológico, si bien fueron los espíritus más cultivados los que pudieron en principio asumirla. Los componentes de estratos más humildes o bien continuaban aferrados a sus tradicionales ideas religiosas o buscaron su satisfacción por otro lado. Pero lo importante en este apartado es señalar cómo en el mundo helenístico la religiosidad general, de la que queda excluida naturalmente la mentalidad judía, había abierto un camino para la deificación de los humanos. No era un absurdo la proclamación de que un hombre dotado de acción o cualidades extraordinarias fuera en realidad, a la vez, un ser divino.

8 Sobre la evolución del culto al monarca en las diferentes dinastías helenísticas, además de las obras generales ya citadas pueden verse las siguientes: Para los Lágidas: W. Schubart, «Das Königsbild des Hellenismus», *Antike* 13 (1937), p. 272-278; C. E. Visser, *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandria*, Amsterdam, 1938; P. M. Fraser, «The Foundation Date of the Alexandrian Ptolemaicon», *Harvard Theological Review* 54 (1961), p. 141-145. Para los Seleúcidas: E. Bickerman, *Institutions des Seleucides*, Paris 1938, esp. p. 236-257; J. Tondriau, «Souverains et souverainetés séleucides en divinités», *Le Mousséon*, 61 (1948) 171-182; B. Lifshitz, «Sur le culte dynastique des Séleucides», *Revue Belge* 70 (1963), p. 75-81. Sobre el caso de Demetrio Poliorketes: K. Scott, «The Deification of Demetrius Poliorketes», *American Journal of Archaeology* 49 (1928), p. 137-166 y 217-239; V. Ehrenberg, «Athenischer Hymnus auf Demetrios Poliorketes», *Antike* 7 (1931), p. 279-297; E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorkete*, Turín, 1954.

9 Resulta bastante sintomático a este respecto y como indicio de la caracterización atribuida a los reyes que los principales epítetos asignados a ellos son los de *euergetes*, «benefactor», *epiphanés*, «manifiesto, visible», y *sotér*, «salvador».

10 Conviene señalar en este punto que el culto al monarca representa a su vez la culminación de ese rasgo ya señalado cual es la conexión existente en el mundo griego entre religión y vida cívica, asumiendo el rey la simbología que otrora había tenido la divinidad protectora y patrona de la *polis*. Este mismo significado pasará al culto al emperador en Roma, naturalmente ampliado en la misma medida que lo había sido el espacio político gobernado por este mandatario. De ahí su arraigo y su carácter universalista, rasgos ambos absolutamente fundamentales.

## *La Buena Fortuna*

Entre los rasgos característicos de la vida religiosa durante el Hellenismo he aludido ya al protagonismo alcanzado por *Týche*. Se trata de una de esas abstracciones divinizadas que tanto éxito obtendrían en este período y que constituyen el último paso en la secularización de la religión en lo referente a la concepción de los poderes que determinan el mundo. Ya no era una divinidad al estilo antiguo. *Týche* representaba a la Fortuna, el Destino, ese destino al que los hombres no pueden sustraerse, conducido por los dioses<sup>11</sup>. Sólo la filosofía ofrecía a los mortales la posibilidad de liberarse con su esfuerzo de la arbitrariedad de *Tyche*<sup>12</sup>. Puede así afirmarse, como lo hace Nilsson, que la filosofía sustituyó a la religión como consoladora y directora del hombre, aunque teniendo muy presente que por motivos inherentes a la estratificación social tal aserto distaba de ser general. En todo caso, ello nos conduce a considerar con más atención este aspecto.

## *Ideario religioso de las filosofías de la época*

Dentro de las líneas de pensamiento activas entonces, las dos tendencias o escuelas más influyentes durante el período que nos ocupa fueron el epicureísmo y el estoicismo, surgidas ambas en época helenística.

### *a) La Academia*

Muy importante seguía siendo asimismo la Academia, algunas de cuyas ideas, fundamentalmente platónicas, y en especial la demonología,

11 La politización de *Týche* puede apreciarse en el patronazgo ejercido sobre muchas de las nuevas ciudades fundadas en esta época. El caso más sobresaliente es el de Antioquía. También en Alejandría existía un importante culto a *Agathe Tyche*, la «buena Fortuna».

12 Cf. M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 108.

fueron asumidas y reelaboradas después, ejerciendo una influencia determinante en el pensamiento religioso posterior<sup>13</sup>. En todo caso, y de acuerdo con las tendencias establecidas por Sócrates y la sofística, fue el giro al individualismo la característica más importante y rica en consecuencias de las escuelas filosóficas helenísticas. Desposeídos de la protección de los antiguos dioses, era necesario encontrar soluciones para poder cumplir con el destino y afrontar la vida sin sobresaltos, es decir, para lograr la *areté* (virtud) y la *eudaimonía* (felicidad). No es extraño por tanto, que fuera la ética el centro de las preocupaciones de los filósofos, convertidos en médicos del alma. Esta parte no material del hombre, su alma, era lo único seguro, poniéndosela en estrecho contacto con Dios y declarándola parte de la divinidad. Repasemos brevemente algunas de las líneas de pensamiento de cada una de estas escuelas.

Ya he aludido a la importancia de la filosofía platónica<sup>14</sup>. Un discípulo de Platón, Jenócrates, hombre con tendencias ascéticas e insatisfecho con muchas de las prácticas culturales existentes, desarrolló las ideas esbozadas por su maestro a propósito de las dos almas existentes en el mundo y de los demonios, como seres intermedios entre los dioses y los hombres. Para Jenócrates, el espacio de estas entidades estaba en la atmósfera por debajo de la luna, siendo su naturaleza, en parte divina, espiritual, en parte corporal. Había demonios buenos y malos, siendo responsables unos y otros de los actos buenos y malos ejecutados por los hombres. Los platónicos de época imperial, como Plutarco, y los cristianos hicieron amplio uso de esta teoría, llegando a utilizarla como instrumento apologético. Así, el mártir Justino afirmó que los cultos paganos habían sido inventados por los demonios malos para simular el cumplimiento de los vaticinios del Antiguo Testamento<sup>15</sup>.

13 Consideraciones de carácter general sobre la importancia de la filosofía en el mundo helenístico, cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III, Leipzig, 1909; C. J. de Vogel, *Greek Philosophy. A Collection of Texts*, III, Brill, Leiden, 1964; G. Boas, *Rationalism in Greek Philosophy*, Baltimore, 1961; M. P. Nilsson, *GGR II* (cit. en n. 1), p. 249-268; F. Copleston, *Historia de la filosofía I*, Ariel, Barcelona, 1981; W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1981.

14 Una exposición detallada del contenido doctrinal platónico puede verse en H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, de Gruyter, Berlin, 1971; Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960; K. Flasch (ed.), *Parusia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt M., 1965.

15 Cf. H. Köster, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 192.

### b) *El epicureísmo*

Las teorías de Epicuro son bastante difíciles de reconstruir al haberse perdido sus obras, a excepción de tres cartas doctrinales, y conservarse en estado muy fragmentario las de sus discípulos<sup>16</sup>. Por lo que a nuestra temática importa, los epicúreos fueron considerados en la Antigüedad ateos, pues sostenían que lo único existente es la materia. Dependientes en su física del presocrático Demócrito, creían que el universo estaba compuesto de átomos en incesante movimiento en el espacio vacío, eternos e indestructibles, es decir, no hay una realidad espiritual fuera del mundo material compuesto de átomos. Por tanto, los acontecimientos naturales obedecen a unas leyes derivadas de los movimientos de los átomos. No había en esta concepción espacio para los dioses, puesto que no se les requería para nada. De hecho, esta concepción implicaba la no necesidad de la religión. Epicuro, sin embargo, no rechaza la existencia de los dioses, pero les niega cualquier ingerencia en los asuntos humanos; en el sistema de Epicuro nada se explica por el actuar divino. Es más, niega la providencia. Los dioses aparecen, pues, degradados, viviendo en los espacios interestelares, completamente fuera del mundo y sin contacto con él. No había lugar para las plegarias ni se podía esperar ninguna respuesta a ellas. Era inútil adorar a los dioses o efectuar sacrificios u otras prácticas culturales. Epicuro no podía, pues, asociar la idea de religión y de piedad con ningún tipo de poderes trascendentales.

En conexión con lo expuesto debemos considerar otras ideas, dentro del campo de la ética, que constituyen la parte más influyente del sistema elaborado por Epicuro. Así, la doctrina de la verdadera felicidad y el ideal de la amistad, conceptos que los epicúreos interpretaron de manera que podríamos llamar profundamente religiosa o ética, pues no era otra en realidad la intención de su propia asociación de amigos en el “Jardín”. Ésta idea de la amistad, como otras de carácter similar – incluyendo aquí los “misterios”, en los que los hombres podían iniciarse para la consecución de su salvación personal–, no eran para los epicúreos un fin en sí mismo, sino que estaban en función del individuo, como un medio para poder conseguir

16 Para los textos, cf. H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887. Estudios sobre la ideología epicúrea W. Schmid, *Epikur*, Real Lexikon für Antike und Christentum 5, 1961, cols. 681-819; E. Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, Russel, New York (reimpr. de edic. de 1892), 1962; A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946; G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975.

la verdadera felicidad, la *eudaimonía*, y el placer, *hedoné*. Estaba éste caracterizado por la *alypía*, o ausencia de cualquier disgusto, y consistía en un sentimiento de felicidad profundo, basado en la imperturbabilidad del alma o *ataraxía*. Esta verdadera felicidad epicúrea era concebida lógicamente, de acuerdo con su base materialista ya mencionada, para este mundo, puesto que no se concebía un más allá. El gozo supremo de la vida es la meditación filosófica, susceptible de ser alcanzada por el sabio, que de acuerdo con el famoso principio *látthe biósas*, «vive y pasa desapercibido», ha desistido de intervenir activamente en los acontecimientos cotidianos. Gracias a esa vida retirada y tranquila, el sabio podía hacer realidad el dominio de todos los afectos y vivencias, hasta llegar verdaderamente a anularlos. De ahí se deduce la superación, típicamente epicúrea, de la muerte, al concebirla como una mera descomposición, una disolución del alma en sus componentes atómicos. La muerte no era, por tanto, nada temible. No había, pues, ni renacimiento, ni recompensas, ni castigos. Después de la muerte no había nada, sino de nuevo la materia.

El sistema de Epicuro tuvo gran repercusión en la Antigüedad hasta el s. IV, si bien su influencia se circunscribió a la gente más culta. Después, precisamente por su ateísmo, pasó a ser el centro de la polémica tanto pagana como cristiana contra él que condujo a su abandono.

### c) *El Estoicismo*

De mayor relevancia por el impacto y repercusión alcanzados fueron las doctrinas desarrolladas por la Estoa, la otra gran escuela filosófica nacida en época helenística<sup>17</sup>. Además de su importancia para la historia de la filosofía, este sistema de pensamiento representa una de las posibilidades que se ofrecen al hombre de superar la inseguridad de la existencia, mediante la decisión de afirmarse en el mundo y de buscar un acceso al absoluto. Su acción decisiva estriba en haber formado una determinada imagen del hombre y un estilo de vida inconfundible.

17 Para la colección de textos de los estoicos, J. V. Armin (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, Teubner, Leipzig, 1903-1905. Estudios importantes sobre sus doctrinas, diferencias existentes en las tres fases de la Estoa etc., E. Zeller, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, New York, 1962 (reimp. de 1982); J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, Univ. Press, Cambridge, 1969; L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard Univ., Cambridge, Mass. 1966; A. Bridoux, *Le Stoicisme et son influence*, Paris, J. Vrin, 1966.

Al igual que los epicúreos, los estoicos interpretaban el mundo desde una óptica totalmente materialista, pero a diferencia de ellos no imaginaban el curso del mundo como un proceso puramente fatal y mecánico. Aceptaban un principio universal, racional, rector de todo: el *Lógos*, la Razón, noción básica del sistema. El dios estoico se identificaba con él, representado en el fuego, que penetra todo y está presente en todo. Es por tanto, una teología panteísta, que podía conectarse con la vieja fe en los dioses en cuanto éstos eran símbolo del dominio de la razón universal. Los diferentes dioses no eran sino nombres diferentes de una única Razón. Ésta guiaba al mundo conforme a un plan racional, y deber de los hombres era someterse a dicho plan, a la Providencia, y vivir de acuerdo con él. Así, objetivo (*télos* = fin) de la ética estoica era señalar el camino conducente a lograr la paz interior y al cumplimiento del quehacer querido por dios (*lógos*) o, lo que es lo mismo, por la naturaleza (*phýsis*), entendiendo por naturaleza no el mundo natural, visible, sino la naturaleza específica del hombre, es decir, el logos o el discernimiento racional, que se identifica, como he señalado, con la Razón que gobierna el cosmos. Por lo demás, se consideraba que el bien moral, la *areté*, bastaba para procurar la *eudaimonía*, la felicidad, esto es, el equilibrio feliz del individuo que se encuentra en perfecto estado consigo mismo y ha superado el imperativo del destino. Esta felicidad no dependía de cosas externas que no están en nuestra mano, como la riqueza, el poder o la salud, sino en lo que está en nosotros – juicio, impulso, apetencia, abstención –, de acuerdo con la separación formulada por Epicteto.

Como sujeto de la acción verdaderamente moral, la Estoa construyó el ideal de sabio, a cuya formación contribuyeron igualmente, según hemos visto, los epicúreos. La diferencia entre ellos estriba en que mientras para éstos la retirada del mundo es el presupuesto inevitable para alcanzar la *eudaimonía* perfecta, el sabio estoico se caracteriza por lo contrario, por su relación con las cosas mundanas. Pero dentro de ellas, en cualquiera de las actividades que su origen y educación le hubiera deparado, el sabio demuestra su impasibilidad e imperturbabilidad ante todo, es decir, la posesión de la felicidad. Por tanto, el sabio estoico puede participar activamente en los acontecimientos de su entorno, puesto que la *eudaimonía* nada tiene que ver con las circunstancias externas de la existencia.

En relación con este punto de vista debemos mencionar la doctrina estoica de los «afectos», es decir, de los *páthe*, en latín, *affectus*, *passiones*



o *perturbationes*. Se les definió como «mociones irracionales y antinaturales del alma» o como «impulsos» que sobrepasan la medida; en una palabra, estados enfermizos del alma. La meta de la filosofía como medicina del alma estribaba en la total exclusión de los afectos, en la *apaátheia* (o *ataraxía* en Epicteto). Para soslayar el aparente individualismo de sus puntos de partida, la Estoa insistió en los deberes respecto a los demás hombres, estando el ser humano obligado a vivir en comunidad con los demás mortales. A su vez, considerando que había un *lógos* común a todos, no existían diferencias entre griegos y bárbaros, libres y esclavos. Esta idea de comunidad de la naturaleza humana, de la igualdad esencial de los seres humanos, nació en el mundo helenístico de la mano de los estoicos.

Una de las figuras que más influyó en la evolución del pensamiento estoico fue Posidonio de Apamea, pues lo remodeló, convirtiéndolo en un sistema filosófico general que ejerció su influencia grandemente en la evolución de las concepciones de los ambientes cultos de época imperial. Su labor consistió en recoger muchos elementos ideológicos formulados anteriormente por presocráticos, platónicos y aristotélicos, a la par que marcaba las distancias respecto a las doctrinas de Epicuro. Ello contribuyó en no poca medida al aislamiento filosófico de éste y su escuela, favoreciendo a su vez en los siglos siguientes la mezcla de concepciones filosóficas de diferentes procedencias. Los efectos se pueden apreciar en pensadores posteriores, tanto paganos, Plutarco por ejemplo, judíos, así Filón de Alejandría y cristianos como Justino mártir, todo lo cual condujo finalmente a la aparición de una nueva síntesis filosófica: el neoplatonismo.

La reconstrucción del pensamiento de Posidonio sólo es posible a través de fuentes indirectas<sup>18</sup>. Así, aparte de citas textuales, sólo lo conocemos por su influjo tanto entre sus adeptos como entre sus rivales. Para él, el objeto de la filosofía era la *sophía*, el conocimiento de las cosas divinas y humanas y sus causas, es decir, todas las ciencias. Sus doctrinas cosmológicas, formuladas a partir de sus propias observaciones y de los avances experimentados por las ciencias, tendrían gran repercusión en época posterior. Así, su concepción del sol como el fuego más puro del que

18 Sobre la obra de Posidonio y sus aportaciones al Estoicismo, además de las obras generales citadas, cf. K. Reinhardt, *Poseidonios*, Real Encyclopaedie (Pauly-Wisowa) XXII, cols. 558-826; A. Dihle, «Posidonius System of Moral Philosophy», *Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), p. 50-75.

procede el espíritu<sup>19</sup>, mientras que la luna rige el alma y la tierra el cuerpo, se volverá a encontrar en la antropología cósmica de la gnosis.

A diferencia de la Estoa antigua, que se esforzó en eliminar la vida emocional e impulsiva, Posidonio reconocía que en el hombre, además del *lógos*, hay una parte anímica irracional, la *ormé*, el impulso, común al hombre y a los animales, por la que, sin embargo, no debe dejarse arrastrar<sup>20</sup>. La razón ha de ejercer un dominio absoluto sobre los impulsos, pero éstos no deben extirparse, sino ponerse al servicio de la conservación de todo el organismo. De su sumisión al *logos* procede la paz interior del alma. Por lo demás, el alma es, en su doctrina, preexistente; tras la muerte, el cuerpo se descompone, pero el alma, como un *pneuma*, se mantiene todavía bastante tiempo en el espacio sublunar. Puede apreciarse, así, cómo Posidonio admite aunque no de una manera clara, un dualismo que cada vez era más fuerte en la etapa final de la época helenística. El mundo sublunar es para el filósofo un mundo de rango inferior, mientras que el sol y el mundo celeste son idénticos con el ámbito puramente divino.

También durante el Imperio, el pensamiento estoico alcanzaría gran repercusión, como nos recuerdan los nombres de Séneca, Epicteto o Marco Aurelio. En los escritos de todos ellos se aprecia un común sentimiento relativo a la inseguridad de la vida humana, el deber del filósofo respecto a los semejantes, el escuchar la voz interna de la conciencia así como una religiosidad marcadamente monoteísta, que, sin renunciar al panteísmo, puede llevar a la creencia en un dios paternal. El pesimismo, que reaparece reiteradamente, se supera con la fe en la divina providencia y en la personalidad moral del hombre. Epicteto y Marco Aurelio mencionan a los cristianos, aunque de forma condenatoria. No obstante, sus semejanzas son evidentes – lo que acabo de mencionar tiene unos ecos claramente familiares a nuestros oídos –, aunque son innegables sus múltiples discrepancias. Siempre fueron dos mundos análogos, pero diferentes.

19 Conviene señalar aquí que en el s. III a.C. Aristarco de Samos enunció la teoría de que la tierra gira alrededor de su eje y se mueve en torno al sol, como el resto de los planetas, y que el sol es el centro de un universo infinito. Uno de sus seguidores, el astrónomo Seleuco, demostró la exactitud del sistema heliocéntrico y explicó las mareas por la fuerza de atracción de la Luna. Cf. M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, 122s.

20 Así Panecio, citado por Cicerón, *De officiis* I, p. 101.

Las ideas hasta aquí esbozadas, si bien fundamentales para trazar la evolución del pensamiento en este período intermedio entre el clasicismo y la aparición del cristianismo, formaban parte únicamente del patrimonio espiritual de un grupo de elegidos. La filosofía como medicina del alma era un remedio accesible sólo a unos pocos. Por tanto, la gran mayoría de la gente, el pueblo llano, ante el desmantelamiento de las antiguas creencias hubo de buscar consuelo espiritual por otros derroteros.

#### d) *El Cinismo*

Como figuras intermedias entre los filósofos de corte tradicional, puros intelectuales por tanto, y el pueblo llano podemos citar a los seguidores de Diógenes de Sínope, el «perro», *kyón*, así llamado por su falta de pudor, fundador del cinismo<sup>21</sup>. Eran hombres que siguiendo la línea marcada por Sócrates, no en sus ideas sino en su forma de actuar, se dedicaban a una predicación popular, dirigida a los no iniciados, cuyo contenido era más bien una forma de vida que unas teorías más o menos perfiladas. Rechazaban todo convencionalismo social, insistiendo en la bondad de seguir normas naturales de comportamiento, como ellos mismos hacían y ejemplificaban. Parte importante de su actividad estaba volcada al servicio de los demás, prestando su ayuda y consuelo tanto espiritual como material. De esta predicación practicada por los filósofos mendicantes surgiría la diatriba, método de discusión que alcanzaría gran fortuna tanto en este período como en el siguiente. En las epístolas de S. Pablo tiene la diatriba un lugar destacado. Es digno de destacarse el papel de estos predicadores porque difundieron entre el pueblo ideas y conocimientos sobre el universo y el hombre a los que de otro modo nunca hubieran tenido acceso, contribuyendo así notablemente a la conformación de la religiosidad popular en el sentido que lo hizo.

21 Aparte de las obras de filosofía de carácter general ya citadas, un buen estudio general sobre los cínicos es el de F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948.

## *Otras características de la religiosidad antigua*

### *a) Hacia una religión más individualista*

Hemos señalado ya la tendencia individualista como una característica típica y general de este período. Su proyección religiosa se tradujo en la búsqueda de una religión personal que respondiera a las necesidades físicas y espirituales de los hombres, independientemente de su extracción social. Este individualismo se concentraba en el ansia de salvación personal, de pervivencia feliz en el mundo futuro, de unión dichosa con la divinidad. El auge de los cultos que prometen esta salvación, considerados en sentido amplio e incluyendo entre ellos, claro está, los místicos, es una buena muestra de lo dicho. Aparte de éstos, a los que no vamos a mencionar ahora porque serán objeto de tratamiento aparte en un capítulo de este libro, existe una religiosidad popular, compuesta de múltiples facetas, como la magia, la astrología, la mántica etc., donde se entremezclan elementos distintos que van desde los filosóficos, o una degeneración de los mismos, a la superstición.

### *b) Ansias de salvación*

La aspiración a hallar ayuda y consuelo en los dioses, frente a las adversidades de la vida y especialmente frente a su manifestación física más negativa, el dolor, encuentra reflejo en la preferencia evidenciada por los hombres helenísticos hacia las divinidades de carácter salutar. Entre ellos, sobresale la figura de Asclepio, el dios griego de la Medicina, y al que se atribuían curaciones sorprendentes, realizadas mediante el sistema de la *incubatio*, según los relatos directos que de ellas podemos encontrar en algunas estelas<sup>22</sup>. Junto a Asclepio hay que mencionar a Isis y Sarapis, sobre todo este último, pues uno de sus más relevantes atributos es esa

22 Sobre Asclepio, cf. K. Kerényi, *Asclepios. Archetypal Image of the Physician's Existence*, New York, 1959. P. Roesch, «Les miracles d'Asclépios à l'époque romaine», *Mémoires du Centre Jean Palerne*, III, Saint-Etienne 1982, 171ss; Id, «Les grandes sanctuaires d'Asclépios: du miracle à la thérapeutique», *Conférences d'histoire de la médecine*, Lyon, 1983, p.1-21.

faceta como dioses sanadores. En esta faceta recurrían también para efectuar sus curaciones a la *incubatio*. En el famoso Sarapeum de Canopo se anotaban tanto las curaciones milagrosas habidas en él, las *therapeiai*, como los oráculos salutíferos recibidos durante la incubación<sup>23</sup>. También Apolo tenía entre sus cualidades más destacadas la de médico, *iatrós*, uno de los epítetos con que puede aparecer. Aparte de estas grandes figuras, existían una multiplicidad de héroes locales con atributos de esta naturaleza.

### c) *Los milagros*

Vemos, pues, la enorme popularidad de que gozaban los milagros. Pero entre los dispensadores de tales hechos, aparte de los dioses curanderos, figuraban asimismo algunos hombres. Nosotros, por nuestra civilización cristiana, estamos familiarizados con estos actos milagrosos por las narraciones del Nuevo Testamento referidas a Jesús de Nazaret, y al no iniciado le puede parecer como algo extraordinario e incluso novedoso. Sin embargo, como vemos, se trataba de unos fenómenos relativamente frecuentes en la época anterior al nacimiento del cristianismo. Sus protagonistas, en general, se nos presentan como personas sobresalientes, admirados por sus cualidades, que responden al tipo llamado desde muy pronto *theios anér*<sup>24</sup>. Su prototipo fue Pitágoras y después su discípulo Empédocles<sup>25</sup>. Éstos, como otros conocidos<sup>26</sup>, tienen algunas características comunes: una pretendida ascendencia divina, una indumentaria especial y desde luego dotes sanadoras y taumatúrgicas. El más próximo al cristianismo primitivo fue Apolonio de Tiana, contemporáneo de Pablo, cuya

23 Estrabón, *Geografía* XVII 1, 17. Todo lo relacionado con la medicina popular está tratado espléndidamente en el libro de L. Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*, Guadarrama, Madrid, 1969.

24 La obra clásica al respecto es la de L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Viena, 1935-1936 (Darmstadt 1976). Cf. C. Padilla, "Hombres divinos y taumatúrgos en la Antigüedad. Apolonio de Tiana", par. 1º "Estado de la cuestión", en A. Piñero (ed.), *En la frontera de lo imposible. Magos, médicos y taumatúrgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba, 2000, \*; también en el mismo libro, J. Peláez, "Los milagros de Jesús en los evangelios sinópticos", \*, y L. Gil, "Las curaciones milagrosas del Nuevo Testamento a la luz de la medicina popular" \*, H. C. Kee, "¿Hay magia en el Nuevo Testamento?" \*.

25 Cf. Diógenes Laercio VIII 1ss y 56 ss respectivamente.

26 Por ejemplo, el médico Menécrates de Siracusa, quien no sólo se consideraba divino sino que incluso se autodenominaba Zeus, era conocido por curar a los epilépticos. Cf. Ateneo VII 289.

vida escribió Filóstrato por encargo de Julia Domna<sup>27</sup>. Apolonio tenía fama de hechicero y mago, pero Filóstrato trató de presentarlo como *theios*, en cuanto que poseía un poder y una sabiduría semejante a la de los dioses. Igualmente poseía el don de la previsión profética, de curar enfermos y resucitar muertos<sup>28</sup>. Otros detalles asombrosos de su vida son su desaparición de la sala en la que se celebraba un juicio contra él y su ulterior reaparición, como había predicho, en otro lugar, para desaparecer definitivamente tras ascender a los cielos<sup>29</sup>.

A una etapa posterior corresponden otras figuras, cuyo recuerdo conservamos gracias a Luciano de Samosata, como la de Peregrino Proteo<sup>30</sup> o el pseudoprofeta Alejandro de Abonutico. Este último, en el s. II d.C., llegó a montar en torno al culto de la serpiente Glicón, una especie de Asclepio, todo un negocio centrado en los oráculos sanadores, que le produjo pingües beneficios, puesto que se emitían previo pago. El caso de Alejandro sirve para ilustrar algunas de las características religiosas de la época, como la influencia de los oráculos y los sueños, y evidencia el papel importante que podía desempeñar un charlatán inteligente en las esperanzas de la gente sencilla.

#### d) *La magia*

Estas creencias en poderes sobrenaturales tenían en realidad una cierta base científica o mejor dicho, son la perversión de una idea científica. Su fundamento no es otro que el concepto griego de *dýnamis*, fuerza. La ciencia helenística explicaba a través de esta fuerza, como la *sympátheia* o simpatía de los estoicos, la capacidad de atracción observada entre distintos elementos, por ejemplo el imán respecto al hierro etc., pero no podían

27 En general puede verse G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1969, y la obra citada de C. Padilla, *Los milagros en la Vida de Apolonio de Tiana*, El Almendro, Córdoba, 1992.

28 Tal el ejemplo de la recién casada de Roma, resucitada por Apolonio cuando ya era llevada en el féretro a su tumba (Filóstrato, *Vida de Apolonio* IV 45).

29 Filóstrato, *Vida de Apolonio*, VIII, 10, 12, 19, 30.

30 Cf. F. Gascó, «Vida y muerte de Peregrino Proteo», en F. Gascó - J. Alvar (eds.), *Heterodoxos, reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*, Universidad, Sevilla, 1991, p. 91-106. Véase también la aportación del Prof. Gascó en el presente volumen.

explicar las distintas clases de fuerza, ni concebirla en abstracto. Así se la representaban como un efluvio o *apórrhoia*, como un soplo, *pneuma* etc. Precisamente por su imprecisión, la idea de energía estuvo desde el comienzo cercana a lo maravilloso, a lo milagroso, algo por lo que se sentían enormemente atraídos los hombres de entonces. Es así como la energía se pensó secreta, oculta. Fue Bolo de Mendes, un egipcio que vivió en torno al 200 a.C., quien a partir de las ideas expresadas, fundaría una pseudociencia. Escribió sobre muchos temas conexos, medicina, agricultura, magia, adivinación, de lo que se derivó, como consecuencia más perversa, el haber dado mediante sus explicaciones «físicas», una justificación a múltiples supersticiones. Es así como el lugar de la investigación seria, científica, de los fenómenos naturales fue ocupado ahora por la tendencia a descubrir en ellos las fuerzas secretas y maravillosas, las propiedades ocultas de los objetos naturales de toda índole. Vemos, por tanto, cómo llegó a producirse la paradoja que primero la ciencia griega y después la pseudociencia construida sobre ella contribuyeron enormemente a despertar en el campo religioso la casi desaparecida idea de fuerza misteriosa y la creencia en ella. Sus consecuencias serían fatales para la evolución de la religión en los últimos siglos de la Antigüedad, dando paso a un enorme desarrollo de la superstición así como de toda serie de prácticas mágicas ligadas a ella, tan características de esa etapa. La afición a los amuletos tiene su base precisamente en el convencimiento del poder sobrenatural de que estaban dotados y lo mismo cabe decir respecto a las imágenes de dioses o demonios, en cuyo poder creían firmemente los antiguos. La idea de fuerza es, por tanto, fundamental en la renovación religiosa operada en época helenística. Como dice Nilsson, es la que marca realmente la frontera entre la religión griega antigua y la tardía<sup>31</sup>.

### e) *La astrología*

Otro aspecto a destacar en esta panorámica religiosa helenística es la afición a la astrología. Su ascenso como fuerza religiosa de primera magnitud se debe a los mismos factores presentes en el nacimiento de otros

31 M. P. Nilsson, *Historia de la religiosidad griega*, p. 133.

fenómenos religiosos de la época, a los que debe añadirse la difusión en el mundo griego a partir del s. IV a.C. de ideas o concepciones sobre los astros y su deificación procedentes de ámbito mesopotámico. Pero fue en especial un sacerdote babilonio de Bel, Beroso, quien a través de su historia de Babilonia, dedicada a Antíoco I, escrita en griego, donde trataba de astrología, dio a conocer a los griegos este tipo de creencias. No obstante, el sistema llegado a nosotros es sincrético, pues por un lado contiene nociones propiamente babilónicas, así la creencia en el influjo de las estrellas sobre la vida terrestre y sobre la suerte de los hombres, pero, por otra parte, recoge y sistematiza la imagen del mundo que había sido perfilada por la ciencia griega, de la cual recibe su envoltorio matemático y astronómico<sup>32</sup>. La compilación y desarrollo de dicho sistema, del que se derivarán los posteriores, se encuentra en unos tratados místicos del s. II a.C., obra, se pensaba, del rey egipcio Nequepsón y su sacerdote Petosiris. Un segundo libro, el *Hermes Trimegisto*<sup>33</sup>, recoge las revelaciones astrológicas, supuestamente recibidas por él, si bien hay que esperar al s. II de nuestra era para tener la obra más completa de astrología griega, debida a Claudio Ptolomeo: la *tetrábiblos syntaxis*.

La astrología sirvió de marco a una nueva reinterpretación religioso-filosófica del mundo. En ella, y de acuerdo con el espíritu y las necesidades de la época, los antiguos dioses adquirieron nuevas formas de poder universal, equiparándoseles a diferentes planetas: Zeus era Júpiter, Afrodita = Venus, Cronos Saturno, Hermes = Mercurio. Los días de la semana se fijaron según estos planetas junto al sol y la luna. El sol, en la ordenación planetaria griega, tenía el papel central: Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Mercurio, Luna. Así, esta teoría, compartida por astrólogos y estoicos, del predominio del sol sobre los restantes cuerpos celestes, impulsó decididamente el culto solar que más tarde habría de convertirse en el símbolo más poderoso del paganismo (Sol Invictus) en su lucha con-

32 Estudios sobre esta importante faceta de la religión durante el Helenismo y el Imperio romano: F. Boll y otros, *Stern Glaube und Sterndeutung: die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Wiss. Buchg., Darmstadt, 1966; H. G. Gundel, *Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri*, Beck, München, 1968; E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Stern Glauben*, Teubner, Leipzig, 1916; F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York - London, 1912; W. Gundel, *Astralreligion und Astrologie*, *Real Lexikon für Antike und Christentum* I, 810ss.

33 Cf. J. A. Festugière, *La revelation d'Hermes Trimegiste*, 4 v. Paris, 1945-1954.



tra el cristianismo. No obstante, para que cualquier idea sea realmente importante e influyente debe gozar de una acogida generalizada en la población y no ser patrimonio sólo de unos pocos entendidos. Cabe señalar en este aspecto que un refuerzo definitivo para la inserción de dicho culto al Sol en las creencias populares lo constituyó la introducción del calendario solar por obra de Julio César en el año 46 a. J.

La astrología, no obstante, era una ciencia para cuyo conocimiento era requisito indispensable poseer amplios conocimientos matemáticos, razón que la hacía sólo accesible a un pequeño grupo de gente culta. Se fundamentaba en la ley de la causalidad. El Universo es una máquina perfecta donde todo puede ser calculado. Esta causalidad estricta no deja resquicio a la intervención divina y de hecho de ahí se deriva consecuentemente un ateísmo incontestable. El determinismo astrológico está relacionado con la teoría estoica de la *heimarméne*, el Hado, un poder que predetermina la vida humana con un cálculo perfecto, es decir, el destino ligado a la acción de las estrellas. Su aceptación, sin embargo, está en conflicto con la teoría del libre albedrío, pues en ella no hay espacio para la libertad. Al convertirse las estrellas en unos tiranos terribles, el hombre debió buscar el modo de conjurar su poder, hallándolo bien mediante la magia, o a través de los cultos místicos, pues ambas cosas prometían la salvación con la consiguiente liberación del influjo de la *heimarméne*.

#### f) Creencias de ultratumba

No puede concluirse este análisis de los distintos elementos que configuraron la religiosidad helenística sin mencionar la parte relativa a las creencias de ultratumba. Indudablemente en este tiempo siguieron perviviendo ideas antiguas sobre los muertos, tanto en su culto como en los ritos de enterramiento y prácticas mágicas. Los frecuentes banquetes funerarios, celebrados en conexión con la idea de que los muertos cuando han encontrado la felicidad pueden gozar participando en fiestas con comida y bebida, fueron reemplazados por un culto más espiritualizado, asegurado por fundaciones y celebrado por congregaciones, si bien éstas son fundamentalmente romanas. Coexistiendo con dichas prácticas, hay que notar la trascendencia de ideas como la doctrina órfica de la trans migración de las almas y las existentes sobre el infierno y el castigo después de la muerte, estrechamente conectadas con la fe popular<sup>34</sup>. El lugar de castigo para las

almas continuaba estando, de acuerdo con los órficos, en el interior de la tierra. Los intentos de adaptar estas creencias a la nueva imagen del mundo, situando al Hades en la parte más meridional del firmamento que daba la espalda a la tierra habitada, nunca encontraron aceptación general. Así las descripciones del infierno divulgadas ya probablemente en época helenística y presentes en el mundo romano tanto entre los paganos como entre judíos y cristianos son de procedencia órfica. El mantenimiento de estas creencias, pese a ir en contra de los avances científicos e ideológicos que propugnaban una concepción del mundo materialista, dominada por la idea del destino, es una prueba de cómo la gente se aferraba a las antiguas descripciones del castigo y del infierno porque allí había un lugar para la justicia, concepto irrenunciable para la humanidad.

# PEREGRINOS Y LUGARES DE PEREGRINACIÓN EN LA *HISPANIA* TARDOANTIGUA

Pablo de la Cruz Díaz\*

## RESUMEN

El peregrino, olvidado a veces cuando valoramos la religiosidad del cristianismo tardoantiguo, debe ocupar un lugar central en cualquier reconstrucción de historia social o religiosa sobre ese periodo; sin su presencia el culto de los santos y de las reliquias pierde su factor dinámico. El peregrino no es sólo un sujeto del culto, un factor del drama en la representación pública de lo religioso, sino que se convierte en elemento central de un esquema económico de redistribución de bienes y en pieza importante del equilibrio social y la articulación ideológica de la sociedad.

*Palavras-chave:* religión, cristianismo.

## ABSTRACT

The pilgrim, sometimes forgotten when we come to value the religiosity of Christianity in Late Antiquity, must occupy a central part in any reconstruction of the social or religious history of that period. Without his presence, the cult of saints and relics loses its dynamic factor. The pilgrim is not only a subject of the cult, a part of the drama in the public performance of the religious fact, but he also becomes the central element of an economical scheme of redistribution of wealth and also an important part of both the social equilibrium and the ideological articulation of the society.

*Key-words:* religion, christianism.

Lugares santos, reliquias y milagros son hitos fundamentales del paisaje espiritual tardoantiguo. Sin embargo, así presentados, espacios físicos imbuidos de la presencia divina, restos de santos u objetos que han

\* Universidad de Salamanca.

participado de su proximidad, y prodigios realizados en esos lugares por su intervención, o en su nombre, pueden ser categorías vacías, silenciosas. El milagro, anhelado o realizado en un santuario por mediación de una reliquia, necesita expectación y espectadores, necesita del bullicio de la masa de creyentes que, especialmente en ocasiones señaladas, se concentran a la espera de recibir un favor divino, o de presenciarlo para convencerse de la posibilidad objetiva que ellos tienen de obtenerlo para sí en el futuro. Esa presencia que da sentido a la catarsis de la celebración se identifica habitualmente con la figura del peregrino, sujeto activo sin el cual la reliquia y el lugar santo, incluso el milagro prodigioso, no tendrían sentido. Por todo ello, es al peregrino y su destino, no al culto de los santos<sup>1</sup>, ni al de las reliquias<sup>2</sup>, ni al milagro esperado o realizado<sup>3</sup>, a quien vamos a dedicar atención en las páginas siguientes.

1 El estudio reciente del culto de los santos tiene un punto de inflexión fundamental en la obra de P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984 (traducción de *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, cuya enorme expectación no significa unanimidad en cuanto a sus puntos de vista. Para una perspectiva alternativa se puede ver J. Fontaine, "Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown", *Analecta Bollandiana* 100, 1982, 17-41; Ch. Pietri, "les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent)", *Rivista di Archeologia Cristiana* 60, 1984, 293-319; *id.* "L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 15-36; R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990. Más recientemente W. Treadgold, "Taking sources on their own terms and ours: Peter Brown's Late Antiquity", *Antiquite Tardive* 2, 1994, 153-159. En cualquier caso dio pie a una amplísima producción sobre el tema que resulta inabarcable para nuestro propósito aquí; a título indicativo se puede recomendar: *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991; M. Van Uytfange, "L'origine, l'essor et les fonctions du culte des saints. Quelques repères pour un débat ouvert", *Cassiodorus* 2, 1996, 143-196. Entre las obras tradicionales sigue siendo sugerente H. Delehay, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927; *Id.*, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles 1933. Para la *Hispania* antigua, en el aspecto descriptivo, sigue siendo útil C. García Rodríguez, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966. Interpretaciones más recientes en S. Castellanos, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda: La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño 1998; P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada 1999.

2 Con un carácter general A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 v., Paris 1946; N. Hermann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975; M. Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes*, Turnhout 1979. Para referencias hispanas S. Castellano, "Las reliquias de santos y su papel social: cohesión comunitaria y control episcopal en *Hispania* (ss. V-VII)", *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad clásica* 8, 1996, 5-21; P. Castillo Maldonado, "Reliquias y lugares santos: una propuesta de clasificación jerárquica", *Florentia Iliberritana* 8, 1997, 39-54.

3 La bibliografía sobre el milagro es igualmente abundante. De manera orientativa en relación con la perspectiva que aquí nos interesa se puede consultar R.M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam 1952; L. Cracco Ruggini, "Il miracolo nella cultura del

Ahora bien, el alcance que el fenómeno de la peregrinación tuvo en la antigüedad cristiana de *Hispania* es difícil de valorar<sup>4</sup>. Las referencias directas, como veremos, son escasas y las indirectas no siempre fáciles de cuantificar. Además las mejor documentadas no siempre sirven para ilustrar el fenómeno de la peregrinación que tenía su destino dentro de la Península Ibérica. Es el caso de los viajes de Egeria e Hidacio, hacia Tierra Santa, en el siglo IV, incluso de Orosio a comienzos de la centuria siguiente, en este caso, presumiblemente, no a la búsqueda de milagros particulares sino de la proximidad a los lugares hollados por el Salvador y sus apóstoles, al santo sepulcro y demás parajes que podían evocar de una manera directa los capítulos esenciales del evangelio, la pasión y muerte de Cristo y la primera comunidad<sup>5</sup>; una práctica que por sus costes estaba reservada a la aristocracia pudiente, o a un clero minoritario e inquieto<sup>6</sup>. Se trata en este caso de la modalidad esencial, universal, no exclusiva del cristianismo, de peregrinación hacia aquellos lugares relacionados con divinidades que en algún momento se han manifestado a sus seguidores, y donde la peregrinación puede ser vista como un reencuentro<sup>7</sup>. Peregrinaciones que

tardo impero: concetto e funzione", en *Hagiographie, cultures et sociétés. Ive-XIIe siècles*. Actes du Colloque (Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 161-204; M. Heinzelmann, "Une source de base de la littérature hagiographique latine: le recueil de miracles", en *Hagiographie, cultures et sociétés. Ive-XIIe siècles* (Actes du Colloque, Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 235-259; G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Edinburgh 1983; W.D. McCready, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto 1989.

4 Una aproximación en L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid 1948, I, 9-26; P. Castillo Maldonado, *Los mártires hispanorromanos*, 274-282 ("Peregrinaciones y procesiones"). Con un carácter general B. De Gaiffier, "Pellegrinaggi e culto dei santi. Rêflexions sur le thème du congrès", en *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I Crociata*. Perugia, 8-11 ottobre 1961 (*Convegni del Centro Italiano di Studi sulla Spiritualità Medievale*, v. IV), Todi 1963, 11-35; J. Chélini, H. Banthome, *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Paris 1982; A. Morini (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport 1992.

5 P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford 1990, donde se analiza con detalle la reconstrucción de los "lugares de Cristo" y las actitudes que hacia los mismos adoptaron los autores cristianos del siglo IV, especialmente las actitudes de Eusebio de Cesarea y Cirilo.

6 H. Leclercq, "Pelerinages", *Dictionnaire de Archéologie Chrétienne et de Liturgie* XIV, 1939, cols. 65-176. E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford 1982.

7 A. Dupront, "Pèlerinage et lieux sacrés", *Mélanges en l'Honneur de Fernand Braudel. 2. Methodologie de l'Histoire et des sciences humaines*, Toulouse 1973, 190-206.

de alguna manera iban a prefigurar aquellas que se generalizaron después en la tradición cristiana a la búsqueda de cualquier lugar donde se guardase un objeto relacionado con la divinidad o con alguno de sus santos, especialmente mártires, o donde estos hubiesen sufrido su martirio, o cuando no se trataba de mártires sino de hombres santos posteriores a las persecuciones, donde hubiesen desarrollado su actividad, fundación, o donde se encontrasen sus restos.

Esta proliferación de lugares santos dignos de ser visitados, y de convertirse en lugares de peregrinación, está estrechamente relacionada con la implantación del culto de los santos y con el culto a las reliquias. Si aceptamos el testimonio de Prudencio, la afluencia hacia los lugares hispanos que guardaban reliquias y recordaban a los mártires sería ya un fenómeno muy extendido en la segunda mitad del siglo IV. En el Himno primero de su *Peristephanon*, dedicado al recuerdo de los santos Emeterio y Celedonio, mártires de Calahorra, ciudad que pasa por ser la patria del escritor cristiano, Prudencio resume el significado de la peregrinación y lo que se espera del lugar sagrado al que se llega:

Una tierra ibera es dichosa en todo el orbe por esta corona, digno de guardar los huesos juzgó Dios este lugar, que fuese honrado hospedaje de sus santos cuerpos.

Este lugar, teñido con el doble martirio, bebió las cálidas corrientes de sus venas; estas arenas rociadas con su santa sangre, visitan ahora sus compatriotas, presentándoles en oración sus súplicas, sus votos, sus dádivas.

También acude aquí el habitante de la tierra extranjera, pues su fama recorrió todas las tierras, descubriendo que aquí se hallan los patronos del mundo, a quienes pueden rodear suplicantes. Nadie, implorando favores, prodigó aquí en vano santas plegarias; de aquí, enjugadas sus lágrimas, se volvió alegre el suplicante, sintiendo que todo lo justo que pidió le había sido concedido.

Tan grande preocupación tienen por nuestros peligros estos patronos, que no dejan que nadie presente aquí en vano el leve susurro de su plegaria; la oyen y al instante la llevan al oído del Rey eterno.

Por esta razón, desde la misma fuente de las dádivas desciende a la tierra el río de dones abundantes, que reparan las

enfermedades de los orantes con los remedios suplicados: nada negó jamás Cristo bondadoso a sus testigos<sup>8</sup>;

El peregrino, ya proceda del mismo entorno del santuario o de una región lejana, se dirige al lugar sagrado convencido de que obtendrá respuesta a sus plegarias; es probable que a cambio ofrezca algo, una dádiva, una promesa para el futuro<sup>9</sup>, pero el mismo hecho de caminar hacia el lugar santo se convierte en un acto válido en sí mismo; un acto de culto donde el viaje es una especie de penitencia, un acto de expiación, una experiencia mística que se exterioriza como una aventura esencial de la vida religiosa del creyente<sup>10</sup>.

Prudencio ha mencionado en primer lugar a los habitantes de la ciudad y de su entorno como devotos que se acercan al lugar sagrado donde reposan los restos de los mártires; sin embargo, asociamos la imagen del peregrino con un viaje, un desplazamiento largo y lleno de peligros e incertidumbres. Un viaje hacia tierras lejanas, hacia Palestina hemos dicho antes, o en el recuerdo medieval un largo camino, hacia Chartres, Canterbury, Roma o Santiago de Compostela. Sin embargo, probablemente el viajero que llega desde una tierra lejana es una excepción en la *Hispania* tardoantigua. Cuando Prudencio alude a la visita de extranjeros a la tumba de Emeterio y Celedonio, en Calahorra (*Peristephanon* I, 10), quizás se refiere a individuos no residentes en la ciudad, procedentes de los alrededores o de ciudades vecinas no muy lejanas<sup>11</sup>. Por desgracia disponemos de una información muy reducida, y la única descripción de una peregrinación larga dentro de *Hispania*, la protagonizada por Fructuoso de Braga, procede ya de mediados del siglo VII, y aun en este caso queda la duda de si visitar Mérida, que es uno de los destinos que se citan, era el objetivo inicial del viaje.

8 Prudencio, *Peristephanon* I, 4-21. Las referencias de Prudencio están tomadas de la edición de A. Ortega, I. Rodríguez, *Obras completas de Aurelio Prudencio. Edición bilingüe*, Madrid 1981.

9 Postrado ante el mártir lo único imprescindible para la comunicación con él es la oración sumisa. Cf. M.J. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The Liber Peristephanon of Prudentius*, Ann Arbor 1993, 20.

10 V. & E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, Oxford 1978, 7-8.

11 Cf. A.M. Palmer, *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989, 265.

Fructuoso se dirige desde *Gallaecia* hacia Cádiz, donde fundará unos monasterios. El contexto de la *Vita Fructuosi*<sup>12</sup>, donde se narra este periplo, parece aludir más a un cometido religioso, un fundador que tiene por objetivo fundamental instalar monasterios de acuerdo a un criterio determinado. Ahora bien, tan largo camino está jalonado de lugares santos y Fructuoso probablemente ordena sus jornadas de acuerdo a esas estaciones piadosas que han sustituido las mansiones del viajero clásico:

Un día que iba con otros compañeros de viaje por la región próxima a Egitania y se dirigía a Mérida, la maravillosa capital de la provincia de Lusitania, por devoción de la santa virgen Eulalia –para allí combinar los sagrados votos de su espíritu con los sacratísimos afectos de su corazón– con el propósito final de llegar a la isla situada en territorio gaditano (...) Un día san Fructuoso para colmar su devoción, marchó en barca desde la ciudad de Sevilla a la basílica de San Geroncio (*Vita Fructuosi* 11 y 13).

Es probable que estas dos visitas no fuesen sus únicos desvíos o paradas devocionales en tan largo viaje, y si la visita a estos lugares santos no fue el primer objetivo de Fructuoso, ello no impide que su experiencia nos sirva para ilustrar el modelo del peregrino de la época: Fructuoso emprende un viaje incierto, y la incertidumbre del camino es una de las características del peregrinaje. Nuestro viajero se encuentra al menos con dos problemas que afectaban a cualquiera que en la época se aventuraba a abandonar las seguridades de su entorno habitual. Por un lado, las inclemencias del tiempo, que hacían difícil cualquier viaje. En una ocasión, pasando de Lusitania a la Bética, el biógrafo narra que las lluvias caídas hacían difícil vadear un río, hasta el punto que el caballo que transportaba los códices de Fructuoso, y el muchacho que lo guiaba, fueron arrastrados por la corriente (*Vita Fructuosi* 12). Por otro, la inseguridad, que podía venir en forma de bandidos o rústicos violentos, como los que describe

<sup>12</sup> M.C. Díaz y Díaz (ed.), *La vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga 1974.



Valerio del Bierzo<sup>13</sup>, o aquellos que en la práctica impedían las comunicaciones entre Zaragoza y Valencia<sup>14</sup>; o su reverso, el viajero podía ser confundido con un bandido o un fugitivo, que es lo que le ocurre a Fructuoso, cuando un campesino le llenó de injurias, llegando a golpearlo, al confundirlo por sus vestidos vulgares y sus pies descalzos (*Vita Fructuosi* 11).

No en vano, el peregrino y el pobre miserable necesitado de atención que se mueve sin destino fijo están equiparados en la documentación de la época, por ejemplo en Valerio del Bierzo: *peregrinantes atque egentes, de hoc saeculo migrare...*<sup>15</sup>. El peregrino abandona las seguridades de su entorno y se adentra en los caminos sin control, donde se convierte inmediatamente en un extranjero, abandona su tarea cotidiana, aquella que le proporciona su sustento, para adentrarse en lo desconocido<sup>16</sup>. Es verdad que lo hace buscando una recompensa, una purificación o un cambio sustancial en su salud física o en su integración con la divinidad, pero ese objetivo final no le libra de las incertidumbres del itinerario.

Hemos de suponer que no todo es abandono, el peregrino es un viajero con una finalidad sagrada, Jerónimo ha recordado a Nepociano que los clérigos deben invitar a su mesa a *pauperes et peregrini*<sup>17</sup>, y las instituciones eclesiásticas establecieron mecanismos para atender a quienes se embarcan en el viaje. La institución esencial la constituyen los hospitales de peregrinos, los *xenodochia*<sup>18</sup>; sin embargo, sólo una referencia a esta institución es recordada en las fuentes hispanas, aquélla de las *Vitas*

13 *Ordo Querimoniae* 9, 1-13; *Replicatio sermonum* 7, 16-21 y 14, 16-19. C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic period*, Washington 1949.

14 Braulio de Zaragoza, *Ep.* 24. L. Riesco Terrero, *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*, Sevilla 1975.

15 *Ordo querimoniae* 5, 34-35. Las evidencias se multiplican para etapas posteriores, y especialmente en las relacionadas con las rutas hacia Santiago de Compostela. Cf. L. Vázquez de Parga, J.M. Lacarra, J. Uría, *Peregrinaciones a Santiago* I, 535; C. López Alonso, *La pobreza en la España Medieval*, Madrid 1986, 59.<sup>o</sup>

16 P. Zumthor, *La Mesure du Monde. Représentation de l'espace au Moyen Age*, Paris 1993, 184.

17 *Ep.* 52, 5. D. Ruíz Bueno (ed.), *Cartas de San Jerónimo*, 2 v., Madrid 1962.

18 O. Hiltbrunner, "Xenodochium", *Real Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft (RE)* IX, A2, 1487-1503. Para los ejemplos mejor conocidos de la Galia T. Sternberg, *Orientalium more secutus. Räume und Institutionem der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster 1991.

*Sanctorum Patrum Emeretensium* (VPE)<sup>19</sup> que recuerda la fundación llevada a cabo por Masona, quien dotó a su fundación, dice el texto, de un rico patrimonio, asignando a su servicio *ministris vel medicis* (VPE V, III, 14), y que parece ubicarse extramuros de la ciudad en las proximidades de la basílica de la santa mártir Eulalia<sup>20</sup>. Sin embargo, instituciones semejantes debieron existir a lo largo de la geografía sagrada hispana. Eugenio de Toledo<sup>21</sup> recuerda que junto al monasterio de Totanes, fundado por Eterio y Teudesinda, unos 4 kilómetros al sur de Toledo, había una hospedería y un asilo para peregrinos enfermos. Mérida y Toledo eran dos ciudades paradigmáticas en la *Hispania* visigoda, pero no hay por qué dudar que ciudades con reliquias importantes dispusiesen de instituciones semejantes.

Cuando esas instituciones específicas no fueron creadas, los monasterios suplirían las funciones de hospedaje para los peregrinos. Su atención está sin duda incorporada entre las normas de hospitalidad recogidas por la Regla de Isidoro, la cual dedica su capítulo 23 a *De hospitibus*, y por la de Fructuoso que en su capítulo 9 (*De hospitibus suscipiendis*) reconoce la distinción *hospitibus uel peregrinis*. Más adelante, en el capítulo 20, al legislar sobre la admisión de los conversos, indica que éstos residirán durante un año en una celda exterior, fuera del recinto de la clausura, y entre sus funciones allí está la de transportar colchones para *hospitibus siue peregrinis*, y servir agua caliente para sus pies. Mientras que la Regla Común, que parece moverse en un medio físico mucho más apartado, destina una parte de sus ingresos a la atención de *hospites et peregrini*, a quienes invita a compartir mesa con el abad<sup>22</sup>. Los monasterios que en las fuentes aparecen asociados a algunos de los santuarios martiriales más conocidos es probable que cumpliesen, como tarea prioritaria, la de atender a los peregrinos que

19 A. Maya Sánchez (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* (*Corpus Christianorum, series latina* 116), Turnhouti 1992, sin duda la mejor edición, con una excelente introducción y aparato crítico.

20 P. Mateos, "Identificación del xenodochium fundado por Masona en Mérida", en *IV Reunió d'Archeologia Cristiana Hispànica* (28-30 setembre / 1-2 octubre de 1992), Barcelona 1995, 309-316.

21 Carmina X. F. Vollmer (ed.), *Fl. Merobaudi reliquiae. Blossii Aemilii Dracontii Carmina. Eugenii Toletani episcopi Carmina et epistulae. Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi* 14, Berlin 1984 (=1905).

22 La mejor edición disponible de estas Reglas monásticas del periodo visigodo en J. Campos, I. Roca, *Santos padres españoles. II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuosos. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid 1971.

se acercaban allí<sup>23</sup>. En este sentido se puede aportar el testimonio de la fórmula novena de las llamadas *Formulae Wisigothicae*<sup>24</sup>, donde se recoge el modelo de una oblación que, en provecho de su salud y la de los godos y buscando *omniumque martirum patrocinia*, hace un rey a un mártir construyendo una iglesia y estableciendo un monasterio en el lugar que descansa el tesoro de sus reliquias (*sacrosancti uestri corporis thesauri*). Tal iniciativa va acompañada de una donación a costa de su patrimonio, una heredad cuyo fruto se destinará a la reparación y mantenimiento de la iglesia y el oficio eclesiástico, al mantenimiento de clérigos y monjes y también *pro susceptione peregrinorum et sustentationibus pauperorum*. El carácter del documento impide saber el momento o el lugar de esta fundación, que además por su carácter formular podría ser el modelo de un acto varias veces repetido, pero en lo que ahora nos interesa parece claro que la construcción de una iglesia en el lugar de la tumba del mártir se asocia con un monasterio que cumple las funciones de atención a las necesidades del lugar santo, incluida la recepción de peregrinos.

Por su parte los concilios visigodos, que se preocuparon de prohibir a los obispos que enajenasen los bienes de las iglesias, consideraron algunas excepciones entre ellas, precisamente, la de socorrer a las necesidades de los peregrinos<sup>25</sup>. Debemos considerar que cuando se trataba de viajes largos, y especialmente si el viajero se desplazaba físicamente disminuido, la estancia en el destino de peregrinaje no siempre sería reducida. El peregrino necesitaba en muchas ocasiones asistencia médica y la posibilidad de obtener un remedio inmediato no estaba garantizada. Las posibilidades de que no obtuviesen ningún tipo de curación era muy alta y las estancias de espera, o debidas a la imposibilidad del retorno, podían ser muy largas. Cuando el III concilio de Zaragoza de 691 advierte para que los monasterios no se conviertan en hospedería de seculares (c. 3) no hace mención alguna a peregrinos, pero es muy probable que estén incluidos entre aquellos que según el texto “causan diversas molestias a los monjes que allí sirven a

23 Cf. L.A. García Moreno, “Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas”, *Habis* 24, 1993, 179-192, esp. 183-188.

24 I. Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla 1972.

25 *Concilium Toletanum III*, a. 589, c. 3; *Concilium Toletanum IV*, a. 633, c. 38. G. Martínez Díez, F. Rodríguez (ed.), *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid 1992, incluye Toledo III a Toledo X.

Dios (...) Y, además, lo que es aún peor, por conceder a los extraños licencia para habitar dentro de los muros del monasterio, crece un grave abuso entre los monjes, por el cual degeneran de su vida para seguir los gustos del mundo y se separan de su propio monasterio con placentera fealdad”, por lo que establece que en el futuro se establezca una clara discreción sobre quién puede entrar dentro de los muros del monasterio y quiénes deben, en el mejor de los casos, ser recibidos en una hospedería exterior. En cualquier caso queda clara la imagen de los monasterios como un lugar constantemente frecuentado por seglares de paso, que encajaría, en el contexto del concilio zaragozano, con la indudable afluencia que la fama de sus mártires atraería a la ciudad<sup>26</sup>.

Instituciones como la de Mérida, o la de Toledo implicaban por lo tanto una afluencia de peregrinos no pertenecientes a la misma comunidad. El monje Nancto dice haber llegado a Mérida como peregrino ante la mártir Eulalia, aunque el motivo de su desplazamiento desde Africa a *Hispania* no fuese necesariamente ese (VPE III, 3-8). En el caso del que sería obispo de la ciudad, Paulo, médico griego llegado a la ciudad casi con seguridad con alguna embarcación de mercaderes orientales, su condición de peregrino, recordada en las *Vitas* (IV, II, 74), quizás sólo se refiera a su acercamiento a la basílica de Eulalia, que visitaría todo extranjero que llegase a la ciudad. Estas visitas a los lugares de peregrinación de cualquier ciudad a la que se arribase formaban parte de la ideología religiosa de la época. Martín de Dumio recomienda a los fieles que visiten las iglesias y los lugares de veneración de los santos (*loca sanctorum*) para adorar a Dios, y entre las actividades que se pueden realizar en domingo incluye viajes breves, especialmente si se realizan para alguna obra positiva, entre ellas de nuevo *ad loca sancta ambulare*<sup>27</sup>. Tal recomendación probablemente era seguida con especial atención por los viajeros curiosos, deseosos de acaparar el mayor número posible de protecciones celestiales ante las incertidumbres de sus viajes.

26 Las actas de este concilio no fueron recogidas en la 'Hispana' ni en ninguna otra colección canónica, lo que las rodea de una problemática muy particular, cf. J. Orlandis, D. Ramos Lisson, *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*, Pamplona 1986, 467-469. El texto puede consultarse en J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

27 *De correctione rusticorum* 18. C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenensis. Opera omnia*, New Haven 1950.

Estas visitas serían más abundantes en el caso de los mismos habitantes de las localidades donde se veneraban reliquias, o de aquellos que se movían en su entorno. La población campesina directamente implicada en la producción difícilmente podría plantearse un viaje largo, esto contando con que tuviese libertad de movimiento. Los pocos ejemplos hispanos de peregrinos individualizados no son suficientemente significativos, ni siquiera lo son casos mejor conocidos como el de Tours para la segunda mitad del siglo VI. Allí, sobre casi 300 peregrinos documentados por su obispo Gregorio, en torno al 75% proceden de fuera de la región del Tourane, pero es evidente, en este caso, el carácter propagandístico del autor, interesado en recordar lo atractiva que su ciudad era para los peregrinos de regiones lejanas, sin olvidar que el 59% de ellos son eclesiásticos o laicos distinguidos. En cualquier caso 9 de cada 10 peregrinos viene de la Galia central, de la periferia de Tours en un radio no superior a 200 kilómetros<sup>28</sup>. Y aquí se manifiesta un segundo aspecto del problema. Sin duda el peregrino se justifica porque tiene un lugar al que peregrinar, pero en su reverso los lugares de peregrinación necesitan la afluencia de viajeros devotos, y para conseguirlos es necesaria una propaganda atractiva.

La hagiografía y los elogios de ciudades<sup>29</sup> son dos géneros complementarios en la antigüedad tardía, llegándose, en el caso de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, a confundirse<sup>30</sup>. De hecho, la posesión de un mártir ciudadano, aunque fuese necesaria una *inventio*<sup>31</sup>, o simplemente de reliquias de mártires, no importaba si estas eran traídas de

28 R. Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley 1985, 250; *Id.*, *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*, Princeton 1993, 116-125.

29 Cf. J. C. Picard, "Conscience urbaine et culte des saints. De Milan sous Liutprand à Vérone sous Pépin Ier d'Italie", en *Hagiographie, cultures et sociétés. Ixe-XIe siècles* (Actes du Colloque, Nanterre-Paris, 2-5 mai 1979), Paris 1981, 455-469; B. Croke, "City Chronicles of Late Antiquity", en G. Clarke (ed.), *Reading the Past in Late Antiquity*, Sidney 1990, 165-203.

30 Eulalia es citada 29 veces en el texto, y la asociación entre la mártir, la ciudad y sus obispos es el eje argumental de su desarrollo. Cf. C. Chaparro Gómez, "Significado de las *Vitas sanctorum patrum Emeritensium*: Lectura desde sus fuentes", en *Humanitas. In honorem Antonio Fontán*, Madrid 1992, 339-349; I. Velázquez, "¿Hagiografía versus Prosopografía? En torno a las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*", en F. Sojo Rodríguez (Coord.), *Studia philologica varia in honorem Olegario García de la Fuente*, Madrid 1994, 497-506.

31 Más necesarias cuanto que algunas zonas apenas habían contado con un mártir propio. Es el caso de la Septimania dentro del reino visigodo, que se vio obligada a "importar" santos desde la vertiente meridional de los Pirineos. Cf. E. Delaruelle, "La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque Wisigothique", *Annales Toledanos* III (Toledo 1971), 16.

lejos<sup>32</sup>, se convirtieron muy pronto en tópicos dentro de las *laus urbis*<sup>33</sup>. En buena medida ambos géneros, y su confluencia, buscan un objetivo común: la captación de clientelas, de peregrinos, la promoción del lugar. Se hace atractivo un lugar al santificarlo con las reliquias del mártir, del hombre santo; la ciudad que lo acoge se siente protegida y capaz de dar protección<sup>34</sup>. En el elogio que Prudencio hace a los mártires de Zaragoza, alaba a la ciudad por el número de sus mártires:

Pocas ciudades se sentirán dichosas con un solo testigo de Cristo, con tres o con dos; algunas, quizás con cinco, que en otro tiempo ofrecieron ellas como víctimas.

Tú, Zaragoza, apasionada por Cristo, ceñida la frente con pálida rama de olivo, ornato de la paz, llevarás contigo 18 santos.

Tú sola preparaste al señor para ir a su encuentro, las más copiosas comitivas de mártires; sola tú, tan rica en piedad, gozas de extensa gloria luminosa.

Apenas la madre populosa del mundo púnico, apenas la misma Roma, asentada en su trono, son capaces de superarte a ti, gloria nuestra, en semejantes dádivas.

La sangre sagrada, inmolada en todas nuestras puertas, arrojó fuera la raza de los demonios envidiosos y ahuyentó las tinieblas de la ciudad purificada.

Ya no se oculta en su interior el horror de las sombras, pues esa peste debelada ha huido de tu pueblo (la idolatría); Cristo habita en todas tus plazas, Cristo está presente en todas partes (Peristephanon 4, 49-72).

32 Es el caso de las reliquias de Martín de Tours que el desconocido rey suevo Chararico habría hecho llevar a Braga en torno a 550 (Gregorio de Tours, *Vita Martini* I, 11), convirtiéndose en un importante centro de culto, y poder, esencial para entender la posterior evolución del reino suevo de *Gallaecia*. Sobre este acontecimiento y su asociación temprana con peregrinaciones hacia el Noroeste hispano se puede ver A. Ferreiro, "The Cult of Saints and Divine Patronage in *Gallaecia* before Santiago", en M. Dunn y L.K. Davidson (ed.), *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages. A Book of Essays*, New York and London 1996, 3-22. Quizás como una manera de desbancar precedentes y poco aconsejables peregrinaciones locales que podrían haber provocado anteriormente la hipotética llegada –real o inventada– de los restos de Prisciliano y sus compañeros ejecutados en Treveris. Cf. L. Duchesne, "Saint Jacques en Galice", *Annales du Midi* 12, 1900, 145-180; recientemente C. Cardelle de Hartmann, "El priscilianismo tras Prisciliano, ¿un movimiento galaico?", *Habis* 29, 1998, 269-290, esp. 273. Hay que anotar que ya unos años antes en el 523 el papa Vigilio había enviado a Braga, a petición de su metropolitano Profuturo algunas reliquias de apóstoles y mártires (*Ep. Ad Profuturum* 5. PL 84).

33 M.J. Roberts, *Poetry and the Cult*, 28.

34 J. San Bernardino, *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d.C.)*, Écija 1996.

Zaragoza, gracias a sus mártires se siente protegida de la maldad de los demonios. Como anota Roberts<sup>35</sup> los mártires y sus tumbas son torres y murallas encerrando espacios sagrados. Los mártires son, además, avales para cuando la ciudad tenga que rendir cuentas ante el Señor, sus nombres anotados en el libro del cielo serán leídos el día de la justicia: “Un ángel recordará entonces, delante del Padre y del Hijo, a los dieciocho santos que por el derecho de su sepulcro, ejercen el patronazgo sobre esta sola ciudad” (*Peristephanon* 4, 173-176). La ciudad será juzgada como un sujeto más, y sus mártires serán sus defensores. Esta defensa también es entendida en un sentido físico. Durante el siglo V Eulalia defendió Mérida de sus enemigos: en el 429 el suevo Heremigario murió ahogado en el río Anas después de haber injuriado a la mártir, y en el 456 el godo Teodorico fue disuadido por los prodigios de Eulalia cuando se disponía a saquear la ciudad<sup>36</sup>. Algo parecido cuenta Gregorio de Tours en el caso de Zaragoza, cuyos habitantes en el 531, sitiada la ciudad por los reyes francos Childeberto I y Lotario I, cantando salmos sacaron en procesión alrededor de las murallas la túnica de San Vicente, y los sitiadores asustados se retiraron<sup>37</sup>. Un recuerdo de este capítulo parece encontrarse en el empeño mostrado por Leovigildo en arrebatar al obispo Mazona de Mérida la túnica de santa Eulalia, con la intención de trasladarla a Toledo (*VPE* V, VI, 46-98), y conseguir así su protección para la capital<sup>38</sup>. La misma protección que busca Wamba cuando

35 *Poetry and the Cult*, 190.

36 Hidacio, *Chronica* 80 y 175. R.W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford 1993.

37 *Historia Francorum* III, 29. B. Krush, W. Lewison (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 1, 1, Hannover, 1951. Las reliquias de Vicente parecen haber sido especialmente propicias como elemento protector. Hidacio (*Chronica* 79) da a entender que habría protegido a la ciudad de Sevilla del vándalo Gunderico. Testimonio recogido igualmente por Isidoro de Sevilla (*Historiae* 73. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León 1975), según el cual Gunderico murió en Sevilla, arrebatado por el demonio, por castigo divino después de haber asaltado la basílica del mártir en la ciudad. Capítulo que parece parejo al narrado por el mismo Isidoro (*Historia* 48) en relación a la actuación y castigo de Agila en Córdoba, al profanar la iglesia y el sepulcro del mártir Acisclo.

38 Este capítulo parece uno más de la pugna que ambas ciudades mantenían por ver reconocida su preeminencia dentro del reino. Toledo era la residencia real y por tanto la capital visigoda, Mérida reclamaba su pasado, había sido la residencia del vicario de *Hispania*, y su antigüedad como metrópoli. Sobre esta pugna, así como sus motivaciones e implicaciones, se puede ver R. Collins, “Mérida and Toledo: 550-585”, en E. James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 189-219.

en la puerta de las murallas de Toledo hace colocar una inscripción en la que invoca a sus mártires<sup>39</sup>.

Ese poder protector se asocia especialmente a la jerarquía eclesiástica de la ciudad, celosos guardianes de los sagrados restos. Los obispos buscarán la manera de imponerse a cualquier otro competidor en el control de los lugares con reliquias<sup>40</sup>. El canon 18 del concilio de Epaona, celebrado en 517 y recogido en la *Hispana*<sup>41</sup>, había establecido *Sanctorum reliquiae in oratoriis uillarebus non ponantur*, salvo que hubiese una iglesia próxima cuyos clérigos pudiesen hacerse cargo del oficio. Se trata de una medida más entre aquellas que en el sur de la Galia habían pretendido que las festividades solemnes sólo pudiesen celebrarse en las ciudades<sup>42</sup>. En el 561 el concilio I de Braga (c. 19) había denunciado a los presbíteros que se atrevían a consagrar iglesias. Los oratorios e iglesias privadas fueron a la postre plenamente reconocidos, siempre que aceptasen la disciplina episcopal y, como muestra la epigrafía cristiana de *Hispania*, desde mediados del siglo VI las fundaciones de iglesias con deposición de reliquias aparecen asociadas a la figura episcopal<sup>43</sup>.

El lugar de destino debe reforzar su significado por medio de mitos, historias y leyendas sagradas<sup>44</sup>; pero igualmente importantes, y visualmente fundamentales, son las estructuras simbólicas, en especial las de tipo arquitectónico, en torno a su tumba o su reliquia<sup>45</sup>. Muy pronto sobre las tumbas de los mártires se levantaron iglesias de celebración litúrgica; las

39 *Erexit, fautore Deo, rex inclutus urbem / Wamba Suae celebrem protendens gentis honorem. / uso, sancti Domini, quorum hic praesentia fulget, / hanc urbem et plebem solito seruata fauore*. J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1942, n° 361, correspondería a los años 672-680.

40 C. Godoy, "Poder i prestigi episcopal en relació amb el culte de les relíquies dels màrtirs", en J. Padró et al. (ed.), *Homenatge a Miquel Tarradell*, Barcelona 1993, 889-899.

41 G. Martínez Díez, F. Rodríguez (ed.), *La colección canónica Hispana. IV. Concilios galos, concilios hispanos: primera parte*, Madrid 1984.

42 Cf. C. Godoy Fernández, *Arqueología y liturgia. Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII)*, Barcelona 1995, 78-79.

43 Y. Duval, "Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne Romaine, Visigothique (et Byzantine)", *Antiquité Tardive* 1, 1993, 173-206, esp. 179-180.

44 V. & E. Turner, *Image and pilgrimage*, 10.

45 J.B. Ward-Perkins, "Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church", *Journal of Theological Studies* 17, 1966, 20-38. Para una época posterior es sugerente R. Ousterhout, "Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage", en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 108-124.



*memoriae* de las mártires y las *basilicae* a ellos dedicadas dejan de diferenciarse, los términos llegan a confundirse. En Alcalá de Henares (*Passio Iusti et Pastoris* 7) los fieles habrían levantado dentro de una misma basílica un altar para cada uno de sus dos mártires<sup>46</sup>, construcción que ya se había arruinado a principios del siglo V, cuando el obispo de Toledo, Asturio, por una inspiración divina según su biógrafo, descubrió el sepulcro<sup>47</sup>. Las iglesias catedrales empiezan a incorporar altares secundarios dedicados a mártires y santos, llegando a alterar su morfología en función de las nuevas necesidades litúrgicas, dando lugar por ejemplo, como anota Cristina Godoy<sup>48</sup>, a la presencia de contracoros en el caso de muchas iglesias hispanas.

Entre los ejemplos conocidos en las fuentes hispanas quizás pueda anotarse el testimonio aportado por la pasión de San Vicente, precedente de Valencia y elaborada muy posiblemente a finales del siglo IV:

...los cristianos, que se alegraban todos de que les hubiera tocado un mártir (...) Su santo cuerpo venerable y bienaventurado para todos, despreocupado ya de los honores de un monumento sepulcral, fue trasladado desde allí a una pequeña iglesia. Después en la iglesia catedral es enterrado San Vicente bajo un altar; este lugar consagrado a Dios por la piedad y venerable por las reliquias, lo glorificó al ser él glorificado. Así el haberse producido el traslado de sus reliquias a muchos lugares sirvió para acrecentar más su culto. Se ganó la veneración de muchos, de tal modo que cuantos más lugares consagra, más ampliamente es glorificado<sup>49</sup>.

46 La construcción de un altar, móvil o fijo, se asoció desde una etapa muy temprana con el lugar donde reposaban los restos del mártir. Cf. J.A. Íñiguez, *El altar cristiano. I. De los orígenes a Carlomagno (S. II-año 800)*, Pamplona 1978, esp. 64-71.

47 Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus* 1. C. Codoñer Merino, *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1972. No entramos en la historicidad del relato sobre Asturio, ni en la oportunidad de su inclusión por parte de Ildefonso; la única referencia a él, aparte ésta, son las actas del concilio de Toledo del año 400, donde firmó como obispo de la ciudad.

48 *Arqueología y liturgia*, 51-53 y 70-87.

49 *Passio Vincentii* 22 y 27. Las referencias del Pasionario hispánico proceden de la edición y traducción de P. Riesco Chueca, *Pasionario Hispánico (Introducción, Edición Crítica y Traducción)*, Sevilla 1995. Sigue siendo igualmente útil la edición de A. Fábrega Grau, *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, 2 vols., Madrid-Barcelona 1953-1955.

En este caso se trata de un santo cuyas reliquias parecen haberse distribuido muy ampliamente<sup>50</sup>, pero Valencia construyó su nueva identidad como ciudad cristiana en torno a su figura<sup>51</sup>. Igual que Mérida, desde una época muy temprana si atendemos al relato de Prudencio<sup>52</sup>, la habría construido en torno a Eulalia<sup>53</sup>, y Tarragona recordando a Fructuoso y sus compañeros martirizados en el anfiteatro de la ciudad<sup>54</sup>. Sin olvidar Toledo que une su condición de *urbs regia* visigoda con su establecimiento como sede metropolitana, todo ello asociado a su santa mártir Leocadia<sup>55</sup>. Este aspecto es importante para entender la importancia que la figura del mártir *quasi*-deificado va a tener en la configuración de la topografía y de la autoidentificación que las ciudades cristianas van a alcanzar en la antigüedad tardía. Los lugares sacralizados por la presencia de reliquias y la afluencia de peregrinos se van a convertir en los puntos de referencia esenciales en la geografía tardoantigua, en torno a ellos se reordenará toda una topografía sagrada, con una nueva concepción del espacio y las distancias<sup>56</sup>. Y muy pronto, de forma paralela, se diseñará una jerarquía de poder asociada a

50 Vicente fue el más celebre y difundido de los mártires hispanos. Cf. C. García Rodríguez, *El culto de los santos*, 257-278; P. Castillo Maldonado, "El culto del mártir Vicente de Zaragoza en el norte de África", *Florentia Illiberritana* 7, 1996, 39-52.

51 La arqueología parece ir sacando a la luz algunos de los elementos de esta fisonomía urbana cristiana. Cf. R. Soriano, "Las excavaciones arqueológicas de la Cárcel de S. Vicente", *Saguntum* 27, 1994, 173-186; *id.* "L'edifice cultique de la prison de Saint Vicent à Valence/Espagne", en *Akten des XII Internationalen Kongress für Christliche Archäologie*, Bonn 1995, 1193-1203..

52 Los versos del *Peristephanon* 3, 186-215 parecen insinuar la pronta construcción de un lujoso altar en su honor. Sobre la credibilidad de este pasaje se puede ver J. San Bernardino, "*Eulalia emeritam suam amore colit*: Consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (PE. 3.186-215)", *Habis* 27, 1996, 205-223. J. Arce, "Prudencio y Eulalia", *Extremadura arqueológica* 3, 1992, 9-14. Sobre el mismo particular, A.M. Palmer, *Prudentius*, 268-277, quien considera que el autor difícilmente de atrevería a inventar lo que los contemporáneos podían comprobar con facilidad.

53 P. Mateos Cruz, "El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (Siglos IV-VI)", *Extremadura Arqueológica* 3, 1992, 57-79; *id.*, *Santa Eulalia de Mérida. Arqueología y urbanismo (Anejos de Archivo Español de Arqueología XIX)*, Madrid 1999.

54 C. Godoy, M. Dels S. Gros, "L'oracional hispànic de Verona y la topografía cristiana de Tàrraco a l'Antiguitat tardana", *Pyrenae* 25, 1994, 245-258.

55 I. Velázquez, G. Ripoll, "*Toletum*, la construcción de una *urbs regia*", en G. Ripoll, J.M. Gurt (ed.), *Sedes regiae (ann. 400-800)*, Barcelona 2000, 521-578, esp. 546-571.

56 S. MacCormack, "Loca Sancta: The Organization of Sacred Topography in Late Antiquity", en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 7- 40. Para las transformaciones hispanas ver L.A. García Moreno, "La cristianización de la topografía de las ciudades de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología* 50-51, 1977-78, 311-321; X. Barral, "Transformations de la topografía urbana a l'Hispania cristiana durant l'antiguitat tardana", en *II Reunió d'Arqueologia Paleocristiana Hispànica* (Montserrat, 2-5 novembre 1978), Barcelona 1982,

estos lugares, obispos, nobles y reyes<sup>57</sup> competirán por proteger y ser protegidos, por alcanzar una especial relación con el lugar, una asociación que haga más evidente su poder ante sus súbditos y ante sus iguales competidores<sup>58</sup>.

Con todo, nos interesa de modo especial cuál es la motivación y el comportamiento del peregrino. En primer lugar hemos de asumir que el peregrino se mueve por causas religiosas, honrar a un mártir, un santo intermediario privilegiado con Dios, pero más accesible porque “they also remained men’s kin”<sup>59</sup>. Una muestra de “fe, sumisión y deferencia hacia los santos”<sup>60</sup>, a cuya tumba se acude a rezar a la búsqueda de un beneficio para el alma. “Quien desee subir al reino eterno del cielo, acuda acá sediento”, recomienda Prudencio (*Peristephanon* 8, 7-8) al elogiar el lugar en que fueron mancillados los mártires de Calahorra. Allí obtiene el peregrino un rédito para la vida eterna como se recuerda en la pasión cordobesa de San Zoilo:

...al venerar con devoción cada año las victorias de los santos alcanzadas en los martirios y al visitar con frecuencia las tumbas que tenemos entre nosotros, rendimos el tributo merecido a estos mismos santos y nos ganamos por ello el apoyo para el premio eterno<sup>61</sup>.

Aunque ni el hagiógrafo ni el mártir deben olvidar que el benefactor último es Dios y no el mártir. Agustín había insistido en que las ofrendas

105-132. Interesantes consideraciones sobre algunos problemas metodológicos en J.M. Gurt, G. Ripoll, C. Godoy, “Topografía de la antigüedad tardía hispánica. Reflexiones para una propuesta de trabajo”, *Antiquité Tardive* 2, 1994, 161-180, con abundante bibliografía. El conocimiento actual de las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía es muy desigual; un panorama regional así como casos concretos individualizados pueden verse en L. García Moreno, S. Rascón Marqués (ed.), *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad tardía* (*Acta Antiqua Complutensia* I), Alcalá de Henares 1999.

57 Un aspecto particular de interés es la utilización que los reyes, en este caso visigodos, harán del género hagiográfico como elemento de legitimación y propaganda política. Cf. J. Fontaine, “King Sisebut’s *Vita Desiderii* and the Political Function of Visigothic Hagiography”, en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, 93-129; J.C. Martín, “Verdad histórica y verdad hagiográfica en la *Vita Desiderii* de Sisebuto”, *Habis* 29, 1998, 291-301.

58 F. Cardot, *L’espace et le pouvoir. Etude sur l’Austrasie mérovingienne*, Paris 1987, 203.

59 R. Markus, *The end of Ancient*, 22.

60 R. Van Dam, *Saints and their miracles*, 126.

61 *Inuentio corporis beatissimi martiris Zoili* 2.

que se hacen en las iglesias de los mártires se hacen a Dios<sup>62</sup>, lo que es recogido casi en los mismos términos por Isidoro de Sevilla<sup>63</sup>. A pesar del fervor por su santo Emiliano, Braulio, después de describir los prodigios que se realizan ante su tumba, apostilla sobre “la intensa felicidad que experimentan en el cielo los Santos, ante cuyos sepulcros realiza tales portentos el Señor Todopoderoso” (*Vita S. Aemiliani* 31). Y la tardía pasión de Cucufate de Barcelona recuerda a los fieles que lo que se manifiesta por medio del santo es el poder de Dios (*Passio Cucufatis* 12), igual que los apóstoles se lo recordaban a los primeros conversos.

Pero muy frecuentemente se buscaba un auxilio para el cuerpo. Entre los peregrinos que llegan a Tours el alivio para el sufrimiento físico, la enfermedad del cuerpo o del espíritu, parece ser la motivación de un 81% de los casos documentados, mientras que sólo el 19% restante parecen llegar por exigencias de la fe<sup>64</sup>. La “propaganda” de los relatos hagiográficos ofrece consuelo para el alma, pero muy frecuentemente parece que ante todo quiere redimir la angustia de la enfermedad<sup>65</sup>, como se recuerda en el relato laudatorio de Torcuato y sus compañeros, procedente de la *Hispania* meridional y que en su forma actual parece redactado a mediados del siglo VIII:

Cualquier enfermo que llegue con piadosa devoción a sus sagrados y santos sepulcros es sanado por el auxilio indefectible de los santos confesores. Pues expulsan demonios de los cuerpos poseídos y con su intercesión devuelven a los ciegos la vista que perdieron y todos los que solicitan su auxilio, para lo que sea, lo consiguen inmediatamente del cielo, con tal que lo pidan con fe (*Passio Torquati* 9).

62 *De civitate Dei* 8, 27. S. Santamarta, M. Fortes, *Obras Completas de San Agustín. XVI. La Ciudad de Dios* (I<sup>a</sup>), Madrid 1987.

63 *De ecclesiasticis Officiis* I, 25. *Corpus Chistianorum. Series latina* 113, Turnhout 1989.

64 L. Pietri, *La ville de Tours du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle: Naissance d'une cité chrétienne*, Roma 1983, 563-567, y más ampliamente 521-599 (Chapitre VII: “La cité du pèlerinage Martinien”), donde estudia todas las implicaciones de la ciudad como centro de peregrinaje, en el que sin duda es el ejemplo mejor conocido del Occidente tardoantiguo.

65 Cf. R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, New York 1995, 59-99, quien valora que la búsqueda de la curación es el motivo exclusivo del viaje probablemente para 9 de cada 10 peregrinos, lo que está íntimamente asociado a los mismos conceptos de medicina y salud, así como a la ineficacia manifiesta de las terapias disponibles.

En el siglo anterior se había construido la tradición sobre la vida de San Emiliano, quien habría desarrollado su tarea misionera y su vida dedicada a Dios y a los humildes en las montañas del actual territorio riojano. Braulio, el obispo de Zaragoza, fue el gran divulgador de sus prodigios, y desde Toledo Eugenio invita a sus lectores a peregrinar a la iglesia construida sobre su tumba:

Quien de penas, de culpas triste vida. O de fiebre mortal se ve oprimido, a este templo recurra presuroso, y deponiendo angustias tendrá alivios. / En él triunfa Millán, que es vida, padre, esperanza, y tutela de afligidos, a cuyo imperio la infernal Serpiente deja antiguos humanos domicilios. / La piel sacude pestilente lepra; luz halla el ciego, pasos el tullido, la muerte vida, la dolencia amparo, sirviendo la salud al sacrificio<sup>66</sup>.

Esquema que se repite, al fin y al cabo, en la mayoría de las pasiones y relatos hagiográficos conservados en toda la cristiandad tardoantigua, contruidos precisamente para un público ansioso por encontrar, ante todo, soluciones a sus temores cotidianos e inmediatos<sup>67</sup>. Evidentemente, en todas estas narraciones el éxito de la petición está sujeto a la fe con la que se pide, a los méritos adquiridos, probablemente también a la calidad de la enfermedad que se pretende sanar. La mayoría de los peregrinos que acuden a la tumba de San Martín en Tours son posesos, a los que siguen lisiados y paralíticos. Es probable que los primeros encontrasen más fácilmente remedio a sus males. Jerónimo recuerda que ante el sepulcro de San Juan Bautista, en Sebaste, “pudo contemplar cómo los demonios rugían entre tormentos varios, cómo ante los sepulcros de los santos daban los hombres aullidos de lobo, ladraban como perros, bramaban como leones, silbaban como serpientes, mugían como toros” (*Ep.* 108, 13). La pasión de Santa

66 *De basilica sancti Aemiliani*, *Carmen* IX. A pesar de ciertas libertades en la lectura recogemos la traducción en endecasílabos que a primeros del siglo XVII hizo E. Gerardo Lobo, en la transcripción de J. Oroz, “*Sancti Bravlionis caesaraugustani episcopi. Vita sancti Aemiliani*”, *Perficit. Publicación mensual de estudios clásicos* IX (119-120), 1978, 223.

67 Cf. A. Rousselle, “Paulin de Nole et Sulpice Sévère, hagiographes, et la culture populaire”, en J.C. Schmitt (dir.), *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, Paris 1983, 27-43, quien cree que los textos hagiográficos están contruidos para un público masivo, de tipo campesino con unas exigencias religiosas muy precisas y tangibles.

Eulalia de Mérida recuerda que “a su sepulcro llegan posesos y son curados”<sup>68</sup>. Braulio, en referencia a Emiliano, dice que sería demasiado amplio enumerar “cuántos ciegos recobraron la vida ante su sepulcro, cuántos posesos quedaron limpios, o cuántos enfermos de dolencias diversas fueron curados desde el momento de la muerte del santo hasta nuestros días”<sup>69</sup>. En cualquier caso los textos tiene claro que todos aquellos que aspiren a la curación deben acudir “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta”<sup>70</sup>.

Debemos asumir que no todos viajan a la búsqueda de una curación para una enfermedad, sea esta física o mental. Los peregrinos buscan consuelo para el alma, méritos para el cielo, intercesión; otros simplemente alimento. La celebración de los mártires fue construyendo un calendario plagado de festividades, con ocasión de cada una de éstas su lugar de culto se llenaba de fieles, y junto a los devotos creyentes se congregarían profesionales de la limosna, pobres y pedigüños que iban siguiendo una ruta festiva a la búsqueda de la especial generosidad de clero y peregrinos en tan señalada ocasión y lugar<sup>71</sup>. Práctica que es puesta en evidencia tan pronto como en el año 396, cuando un concilio celebrado en Nîmes advierte sobre aquellos que se aprovechaban de la caridad de las iglesias aparentando ser peregrinos (c. 5), advirtiéndole que cuando un clérigo viaje, sea cual sea el motivo, y se debe incluir aquí el de peregrinación, lleve consigo una carta de su obispo (c. 6)<sup>72</sup>.

68 *Passio Eulalie Emeritensis* 19.

69 *Vita S. Aemiliani* 28. En los capítulos siguientes describe Braulio algunos de estos prodigios individualizados, especialmente el de una anciana coja y ciega, que ungida ante la tumba consiguió ver y andar (c. 30); y el de una niña de 4 años que enferma muere camino de su oratorio, sus padres la dejan ante el sepulcro y al cabo de tres horas la encuentran jugando junto al mantel del altar (c. 31). En ambos casos los peregrinos acuden de dos lugares (*locus Banonico* y *locus Prato*) próximos al oratorio. L. Vázquez de Parga (ed.), *Sancti Braulionis caesaraugustani episcopi Vita S. Emiliani. Edición crítica*, Madrid 1943.

70 *Passio Uicenti Sabine et Christete* 12.

71 Gregorio de Tours evoca la numerosa presencia de pobres en torno a los lugares santos, quienes llegan a la ciudad en las grandes fiestas con la esperanza de recolectar limosnas, no buscando el consuelo del mártir. Cf. L. Pietri, *La ville de Tours*, 563, n. 143, donde recoge numerosas referencias; M. Mollat, *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, México 1988, esp. 30-36; P.C. Díaz, “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda”, en F.J. Lomas, F. Devís (ed.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz 1992, 159-177.

72 J. Gaudemet (ed.), *Conciles Gaulois du IV<sup>e</sup> siècle (Sources Chrétiennes 241)*, Paris 1977. A partir del mundo carolingio, precisamente cuando el estatus legal del peregrino empezaba a ser fijado, las denuncias sobre la honestidad de los peregrinos, de algunos de ellos al menos, fueron cada vez más frecuentes, alcanzando su punto culminante en los siglos XI y XII. Sobre este particular G. Constable, “Opposition to pilgrimage in the Middle Ages”, *Studia Gratiana* XIX, 1976, 123-146.

Llegados a su destino, “un nuevo Eliseo, cuyos huesos muertos dan vida a miembros sin ella”<sup>73</sup>, los peregrinos participan de un cúmulo de rituales. Evidentemente participan de la solemnidad de las conmemoraciones litúrgicas, que muy pronto elaborarían himnos adaptados a la celebración de cada uno de los santos o mártires<sup>74</sup>. Es probable que los himnos de Prudencio tuviesen ya esta finalidad, como punto de partida de lo que luego sería el pasionario mozárabe<sup>75</sup>, y su proliferación debió de dar lugar a algunos abusos, lo que justificaría la prohibición de componer esta clase de himnos recogida por el canon 12 del concilio I de Braga, celebrado en el 563<sup>76</sup>. Pero del canon 14 del IV concilio de Toledo celebrado en el 633, se desprende que, además de himnos y usos litúrgicos específicos, existía una misa de santos diferenciada de la de los domingos: *...in misa dominicorum dierum et in solemnitatibus martyrum...* Celebración que podía sustituirse por una misa común donde se hacía un recuerdo ejemplar de la vida del santo, que incluiría la propaganda particular referida a sus prodigios, o a los prodigios que Dios realizaba en aquel lugar por su mediación. Este es el objeto confesado por el obispo Braulio, de la redacción de su *Vita Sancti Aemiliani*:

(...) he compuesto, según mi capacidad y en un estilo sencillo y claro, en armonía con lo que corresponde en semejante materia, un libro acerca de la vida de dicho santo. Lo he escrito breve, con el fin de que puedan leerlo con suma rapidez en la solemnidad de su Misa (Praef. 2).

73 Braulio, *Vita S. Aemiliani* 31, donde la mención del Eliseo no deja de ser una chocante evocación pagana. Cf. P. Brown, *Le culte des saints*, 95-112, donde analiza la figura de los mártires como muertos especiales, y la capacidad de sus cuerpos para irradiar esos poderes superadores de la muerte.

74 B. De Gaiffier, “La lecture des Actes dans la prière liturgique en Occident. A propos du passionnaire hispanique”, *Analecta Bollandiana* 72, 1954, 134-166, C. Godoy, “Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad tardía en Hispania”, *Pyrenae* 29, 1998, 161-170., esp. 165-167.

75 Cf. R. Guerreiro, “Un archétype ou des archétypes du Passionnaire hispanique? Prudence et le métier d’hagiographie”, en *De Tertullien aux mozarabes. Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, vol. I, Paris 1992, 15-27.

76 Según J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romana y visigoda*, Roma 1955, 374-376, quizás, dado el contexto, en un intento de poner freno a la difusión de los himnos priscilianistas mencionados por Agustín (*Ep.* 237).

En los días de su conmemoración el peregrino participaría de las ofrendas rituales y de las procesiones que recorrían el entorno de la basílica del mártir, o las calles de la ciudad, cuando su emplazamiento era urbano<sup>77</sup>. Cuando la tradición había guardado memoria es probable que se buscara reproducir el itinerario que el mártir o mártires habían seguido hasta el cadalso, camino de peregrinación que culminaría en la tumba del santo en lo que sería una adecuación entre arquitectura y liturgia estacional<sup>78</sup>. Éste puede ser el caso de Tarragona, donde las fuentes literarias y la información arqueológica parecen corroborarlo<sup>79</sup>, y quizás el de Barcelona, donde la interpretación del complejo episcopal da pie a suponer una ordenación de espacios cuya finalidad última era facilitar al peregrino el ritual de aproximación al mártir, incluyendo la obtención de agua bendita<sup>80</sup>.

Conocemos con cierto detalle de qué manera el pueblo cristiano daba forma a su expresividad religiosa en el caso de Mérida<sup>81</sup>. No es una descripción particular de las ceremonias dedicadas a su mártir tutelar, Eulalia, pero se puede hacer una reconstrucción tipo de su desarrollo. El concilio III de Toledo del 589 advierte como “debe extirparse radicalmente la costumbre irreligiosa que suele practicar el pueblo en las fiestas de los santos, de modo que las gentes que deben acudir a los oficios divinos se entregan a danzas y canciones indecorosas (*saltationibus et turpibus invigilent canticis*), con lo cual no sólo se dañan a sí mismos, sino que estorban a la celebración de los oficios de los religiosos” (c. 23). Es evidente en el texto el carácter popular y callejero de estas conmemoraciones. Casi simultáneamente Liciniano de Cartagena, en carta al obispo Vicente de Ibiza, se queja de que una parte de los fieles no participa en los oficios religiosos porque se distraen en ballare,

77 Las procesiones se adaptarían a las necesidades de cada ciudad. Los complejos rituales de Constantinopla han sido estudiados con detalle por J.F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

78 C. Heitz, “Architecture et liturgie processionnelle à l’époque préromane”, *Revue de l’Art* 24, 1974, 30-37.

79 C. Godoy Fernández, “La memoria de Fructueux, Augure et Euloge dans l’arène de l’amphithéâtre de Tarragone”, *Antiquité Tardive* 3, 1995, 251-262; C. Godoy, M. Dels S. Gros, “L’oracional hispànic”, esp. 248-253.

80 Godoy, J.M. Gurt, “Un itinerario de peregrinaje para el culto martirial y veneración del agua bautismal en el complejo episcopal de *Barcino*”, *Madridrer Mitteilungen* 39, 1998, 323-335.

81 Cf. P.C. Díaz, “La rue à Mérida au VI<sup>e</sup> siècle: usage sacré et usage profane”, en *La rue, lieu de sociabilité?*. *Rencontres de la rue*. Actes du colloque de Rouen (16-19 novembre 1994), Rouen 1997, 331-340.



saltare, et membra a Deo bene condita saltando male torquere, et ad excitandam libidinem nugatoribus cancionibus proclamare<sup>82</sup>. El texto es tan expresivo que no necesita ser traducido y recuerda a las actitudes que a finales del siglo VII denuncia Valerio del Bierzo, cuando acusa a un tal Justo, ordenado clérigo en su lugar para atender la iglesia de una gran familia propietaria, quien en lugar de cantar himnos de alabanza al señor:

Olvidándose de sus órdenes, erróneamente recibidas, a la manera vulgar da vueltas en obsceno remolino de inmodestia teatral, mientras balancea sus brazos del mismo modo y saltando da vueltas con sus lascivos pies, girando con insolentes pasos al ritmo del tripudium y brincando sobre sus inestables pies canturrea abominables cancioncillas, las espantosas canciones de una danza pecaminosa, él se agita con la ruinosa lujuria del diablo (Ordo Querimoniae 6, 54-59).

Al margen del resentimiento personal de Valerio y su estricta moralidad, el texto está describiendo una danza festiva que la iglesia reprobaba pero que los fieles se resistían a abandonar, parte de una larga tradición que la cristianización no había conseguido erradicar y que seguían siendo manifestaciones de júbilo y celebración<sup>83</sup>. Que tales prácticas tuviesen especial énfasis en las celebraciones de los santos es razonable por cuanto su culto era sentido como especialmente próximo y personal por los fieles<sup>84</sup>.

82 *Epistula III. Ad Vincentium episcopum*, 2. J. Madoz, *Liciniano de Cartagena y sus cartas (edición crítica y estudio histórico)*, Madrid 1948.

83 Sobre los testimonios que tales fenómenos han dejado en la *Hispania* tardoantigua ver S. McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington 1938; J. Hillgarth, "Popular Religion in Visigothic Spain", en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford 1980, 3-60; P.C. Díaz, J.M. Torres, "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII), en *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Revisiones de Historia Antigua III* (Vitoria, 25-27 de noviembre de 1996) (en prensa); R. Frighetto, "Religio e poder no reino hispano-visigodo de Toledo: a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagãs no século VII", *Iberia* 2, 1999, 133-49. En un sentido más amplio R. Manselli, "Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne", en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'Alto Medioevo: espansione e resistenze* (XXVIII Settimane di Studio. Spoleto 1981), Spoleto 1982, 57-128.

84 Tales actitudes se han asociado con las 'romerías' y los lugares de peregrinación prácticamente hasta el presente. Cf. L. Maldonado, *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*, Madrid 1975. Es sugerente la lectura de R.C. Finucane, *Miracles and Pilgrims*, esp. 17-55 para el período que aquí nos interesa; donde se aprecia de qué manera el carácter 'popular' de la práctica religiosa chocaba con el afán de las autoridades eclesíásticas por su control y la resistencia generada especialmente por los grupos sociales más humildes.

El canon toledano ha responsabilizado a obispos y jueces del cumplimiento de esta limitación en la exteriorización del fervor de los fieles, por fuerza muchos de ellos peregrinos, pero no conocemos el alcance de su celo, cuando los mismos obispos parecen interesados en capitalizar ante el pueblo las conmemoraciones de los mártires. En el concilio III de Braga del año 675, en su canon 12, estas celebraciones en honor de los mártires son recordadas como *antiqua et sollemnis consuetudo*, una expresión aprobatoria que se acompaña de la forma en que la procesión debe llevarse a cabo:

...los diáconos llevarán sobre sus hombros el arca del Señor con las reliquias. Y si también el obispo quisiere llevar las reliquias personalmente, no será llevado en la silla gestatoria por los diáconos, sino más bien marchando él mismo a pie, acompañado del pueblo, las santas reliquias de Dios serán llevadas por el mismo obispo a los recintos de las santas iglesias<sup>85</sup>.

La solución adoptada responde a la necesidad de pronunciarse sobre la “detestable osadía de algunos obispos”, quienes en las solemnidades de los mártires se colgaban las reliquias al cuello y se hacían llevar en silla, “como si ellos mismos fueran el arca de las reliquias”. Por la procedencia del canon, un concilio provincial de *Gallaecia*, está claro que se está tratando un problema particular. Sin embargo el carácter popular de la manifestación debió ser especialmente notable en el caso de santa Eulalia, en correspondencia con la protección que ésta ejercía sobre la ciudad de Mérida. El carácter exacto del ritual y la pasión vívida en las celebraciones emeritenses no es detallado por el texto de las *VPE*, pero los excesos denunciados por los obispos reunidos tanto en Toledo como en Braga es casi indudable que tenían un alcance general. Cuando, con motivo de la victoria de Recaredo sobre la revuelta arriana de la Narbonense, Mazona decide celebrar el triunfo definitivo del catolicismo, lo hace con una procesión

<sup>85</sup> Los concilios de Braga pueden consultarse en la edición de J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

hasta la basílica de Eulalia, a donde se dirige entonando salmos, recitando himnos, cantando alabanzas al señor y rodeado del pueblo que le iba aplaudiendo (V, XII, 25-29)<sup>86</sup>.

El concilio de Braga pretende evitar cierta paganización en la exteriorización de las manifestaciones de devoción, pero también que se llegue a confundir al obispo con el mártir titular. Aunque en la práctica nos está mostrando precisamente eso, que el poder del obispo en la ciudad se asocia a su *amicitia* con el santo protector de la misma. Es el caso de Mérida con Eulalia<sup>87</sup>, aunque el obispo es asociado también con otros mártires adorados en la ciudad, aunque ocupen un lugar secundario en la atención de los fieles; este es el caso de Lorenzo y Cipriano, quienes rezados con devoción pueden mediar ante Dios o ante el mismo obispo<sup>88</sup>. El olvido de los santuarios menos relevantes de la ciudad debía ser bastante frecuente, la asociación entre la ciudad y su mártir protector era tal que los *loca sancta* secundarios eran frecuentemente ignorados por los peregrinos, el 94% de aquellos que acuden a Tours se dirigen a la basílica de san Martín, y sólo algunos van a otros recintos con reliquias de la ciudad<sup>89</sup>.

La relación de poder entre el obispo y el santo se simboliza por la posesión misma del mártir, representada por sus reliquias y su santuario. Esto es evidente en múltiples ocasiones a lo largo del texto de las *VPE*. Se pueden anotar dos especialmente significativas. La primera cuando Masona

86 El carácter que esa música 'religiosa' o el recitado salmódico pudieran tener es difícil de precisar, para una aproximación I. Fernández de la Cuesta, *Historia de la música española. I. Desde los orígenes hasta el "ars nova"*, Madrid 1988, esp. 123-147; O. Cullin, "Le répertoire de la psalmodie en directum dans les traditions liturgiques latines, I: La tradition hispanique", *Études Grégoriennes* 23, 1989, 99-122.

87 Cf. P. Brown, *Le culte des saints*, esp. 20-24. y 58-60. En el texto de las *VPE* encontramos varios ejemplos de esta *amicitia*: IV, II, 40-42.; V, II, 12-15.; V, V, 5054. y 101-106. Quedando especialmente reflejada en las palabras que la misma mártir Eulalia le dirige al obispo Masona cuando se encuentra exiliado de la ciudad: *Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum mici debeas exhibere seruatum* (V, VIII, 6-9).

88 La referencia está en *VPE* IV, X, 3-7. Una mujer intenta día tras día, infructuosamente, ser recibida por el obispo Fidel, quien enfermo se ha retirado a la basílica de santa Eulalia donde recibe a los fieles y atiende sus peticiones. Ya angustiada por no ser recibida, una noche, se le aparecen los santos Cipriano y Lorenzo, quienes le dicen que no logra abrirse camino hasta el obispo porque visita con frecuencia las basílicas de los demás mártires pero no la suya. Ante tal advertencia corre a orar a sus basílicas y desde allí se dirige a la de santa Eulalia donde Fidel la está esperando. Parece claro que el autor del texto pretende aclarar que el obispo, a pesar de su especial relación con Eulalia, también se relaciona con los demás, y que los fieles deben redistribuir sus afectos.

89 L. Pietri, *La ville de Tours*, 570-572.

esconde para sí el manto de Eulalia que Leovigildo pretende arrebatarle y llevar a Toledo (V, 6, 46-62), sin duda alguna, como ya hemos anotado, para que su efecto protector alcance así a la capital del reino y al rey mismo. La segunda es la disputa por la basílica de la mártir que el obispo arriano Sunna pretende para sí frente al católico Masona (V, V, 7-26), consciente de que su control implica el poder sobre la ciudad como *patronus* indiscutible<sup>90</sup>. La asociación entre el obispo y la santa son para el autor la causa última de la prosperidad, no solo de la ciudad de Mérida sino de toda la provincia:

En su época [se refiere a Masona], por sus ruegos y por los méritos de la santa virgen Eulalia, desterró Dios y alejó de la ciudad de Mérida y de toda la Lusitania la peste y el hambre; y se dignó tal bienestar y abundancia de goces a su grey, que nadie, aún siendo pobre, careció de nada ni sufrió privación alguna; por el contrario, ricos y menesterosos abundaron en todo género de bienes; y el pueblo entero, por merecimientos de tan gran pontífice, disfrutó en la tierra de una especie de celestial felicidad (V, II, 12-20).

No deja de ser significativo que los obispos de Mérida se hagan enterrar junto a la tumba de Eulalia, y quienes acuden a estos *ueneranda sepulcra*, pidiendo de corazón, recuperan la salud. Era otra conquista más del episcopado por marcar su preeminencia frente a cualquiera otro que quisiera competir por el control del lugar sagrado<sup>91</sup>. El canon 18 del concilio I de Braga había establecido que por reverencia a los mártires no se

90 A. M. Orselli, *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella letteratura cristiana*, Bologna 1965; *id.* "Il santo patrono cittadino: genesi e sviluppo del patrocinio del vescovo nei secoli VI e VII", en S. Boesch Gajano (ed.), *Agiografia altomedievale*, Bologna 1976, 85-104; S. Castellanos, "La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Sivdia Historica. Historia Antigua* 12, 1994, 169-177; B. Beaujard, "Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III-XIII siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 175-191.

91 Cf. L. Pietri, "Les sépultures privilégiées en Gaule d'après les sources littéraires", en Y. Duval, Ch. Picard, *L'inhumation privilégiée du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle en Occident*. Actes du colloque tenu à Creteil (16-18 mars 1984), Paris 1986, 133-142; Y. Duval, *Auprès des Saints, corps et âme. L'inhumation 'ad santos' dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1988; *id.* *Sanctorum Seoulcris Sociari*", en *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque (Roma 1988, 27-29 octobre), Roma 1991, 333-351.

sepulte a nadie dentro de las basílicas de los santos, si acaso alrededor del muro de la iglesia, y no parece establecer excepción alguna a la norma. A finales del siglo VII Julián de Toledo sigue desalentando la práctica, al advertir que ésta no beneficia al difunto salvo porque quienes acudan a rogar a su tumba lo harán con mayor devoción por la presencia de los restos del mártir<sup>92</sup>. En cualquier caso era una situación de poder, y los obispos no se resistieron ante ella, como tampoco los reyes visigodos que se hacían enterrar junto a Santa Leocadia en Toledo<sup>93</sup>. El autor de las *VPE*, al final de la narración, se atreve a colocar los cuerpos de sus obispos (*sanctorum corpora*) al mismo nivel que las reliquias de santa Eulalia, con quien comparten la capacidad de hacer milagros y de atraer peregrinos:

Los cuerpos de estos susodichos santos descansan sepultados con los mayores honores en una misma cripta, no lejos del altar de la santa virgen Eulalia. Junto a cuyos venerados sepulcros Cristo confiere a diario la gracia de su copiosa piedad en tal abundancia, que sea cual fuere el mal que a uno le aqueje o la enfermedad que le deprima, siempre que allí de todo corazón suplica a la divina bondad, sintiendo que sus quebrantos desaparecen y que sus dolencias sobrenaturalmente le son repelidas, logra sano y contento, por el favor de Dios, la ansiada salud (V, XV, 1-9).

Los peregrinos ansían la salvación, buscan curar su salud, física y espiritual, a veces su afán por obtener ese beneficio que la presencia de los santos restos les proporcionan les lleva a buscar para sí restos sagrados. Los peregrinos, especialmente los que viajaban a Tierra Santa, pero, en general, cualquiera que se dirigiese a un santuario prestigiado era, potenci-

92 *Prognosticon futuri saeculi* I, 19. PL 96. Cf. J.Ch. Picard, *Les souvenirs des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du nord des origines au X siècle*, Roma 1988, esp. 311-325

93 Según la *Crónica del Moro Rasis* Suintila y Wamba habrían sido enterrados allí. Cf. C. García Rodríguez, *El culto de los santos*, 247 y 437. Mismo lugar donde serían sepultados los obispos metropolitanos de Toledo, al menos parece haber referencia a Julián, Eugenio III e Ildefonso. Cf. J. Fernández Alonso, *La cura pastoral*, 583, n. 26.

almente, un traficante de reliquias<sup>94</sup>. Agustín, en su descripción de los monjes ociosos y vagabundos, denuncia a los hipócritas que vestidos de monjes andan vendiendo miembros de los mártires: *Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*<sup>95</sup>. Práctica que a duras penas pudo contener la legislación romana prohibiendo traslado de tumbas y fragmentación de cadáveres, pero que en su nivel más popular podía afectar a reliquias de contacto y proximidad más bien dudosa: una piedra, un poco de tierra o un trozo de madera, un fragmento de tela restregado contra la tumba se consideraba impregnado del poder que allí emanaba. El uso que a esas reliquias de nueva creación se les diese por parte del peregrino podía ser diverso, desde su comercialización a la construcción de un altar en la vivienda de su dueño o su uso con fines propiciatorios. Una preciosa referencia de Gregorio de Tours abunda en este último aspecto. Según este autor, en Osen, lugar no identificado pero que quizás se corresponda con Osseonoba, la actual Faro, había una fuente cristiana prodigiosa de la cual la multitud de los fieles se llevaba gran cantidad de ánforas llenas de agua<sup>96</sup>. El milagro que al autor le interesa es que el nivel del agua nunca disminuye, y no indica si la fuente se asocia con un lugar de culto martirial o de otro tipo, pero sí nos dice que el agua se la llevan a sus casas para atender a su salud y para *agros vineasque aspersione*. El recuerdo de esta prodigiosa fuente lo recoge también Ildefonso de Toledo en su largo tratado sobre el Bautismo; en su caso no da referencia alguna a su ubicación pero sí presenta un vivo paisaje del comportamiento de los fieles que podemos asimilar al bullicio de la peregrinación:

94 E. D. Hunt, "The Traffic in Relics: some Late Roman Evidence", en S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint* (University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies), Birmingham 1981, 171-180. Donde se estudian algunos primeros ejemplos del siglo IV sobre fragmentos de la cruz o las reliquias de San Esteban. Sobre el mismo particular C. Hahn, "Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience", en R. Ousterhout (ed.), *The Blessings of pilgrimage*, Urbana and Chicago 1990, 85-96; V. Gauge, "Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne", *Antiquité Tardive* 6, 1998, 265-286. Para un periodo algo posterior P. Geary, "Sacred commodities: the circulation of medieval relics", en A. Appadurai, *The social life of things*, Cambridge 1986, 169-194.

95 *De opere monachorum* 28. P. Lope Cilleruelo, *Obras de San Agustín. XII. Tratados morales*, Madrid 1973.

96 *Liber in gloria martyrum* I, 24. B. Krush (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 1, 2, Hannover 1969. El mismo Gregorio en *Historia Francorum* VI, 43, habla de una fuente en la iglesia de la fortaleza de Osset, donde las aguas brotan según la voluntad divina. Aunque sitúa esta fortaleza cerca de Sevilla, quizás está recordando un único lugar.

No basta para aumentar la importancia del milagro que las aguas nazcan del polvo de las piedras que dan aridez al paraje, sino que resulta tanta la abundancia que no pueden calcularse de modo fijo los miles de vasos que la fe de los pueblos fieles puedan sacar de ella. Debido a la adhesión a la fe, se entra a la fuerza, se acercan a porfía, se saca en abundancia, y en el tropiezo de idas y venidas, por cuanto se impone la piedad, la fe no advierte las molestias de la innumerable concurrencia. Con las frecuentes apreturas se quiebran los vasos; y se derrama tan constantemente el agua sacada que el pavimento se convierte en un barrizal; sin faltar el remedio de cada uno, bien para beber cualquiera o bien para mantener la abundancia y poder llevarla a todas partes del mundo y volver a buscarla<sup>97</sup>.

El agua milagrosa de la fuente sagrada puede responder a otro nivel de religiosidad, con indudables raíces precristianas, pero el comportamiento del devoto sería el mismo que respecto a otro tipo de reliquia comparable.

La polémica alcanzó cierta intensidad, ya en el siglo IV, entre los detractores del culto de las reliquias, que hacía inevitable su tráfico, y aquellos que defendían la práctica. Una de las polémicas más conocidas es la que enfrentó a Jerónimo con Vigilancio<sup>98</sup>, que en la práctica implicaba una crítica a la peregrinación como búsqueda de ese lugar con reliquias. El mismo Jerónimo, defensor de ese culto en la polémica con Vigilancio, tiene una perspectiva más amplia cuando en carta al presbítero Paulino reconoce no atreverse “a encerrar la omnipotencia de Dios en un rincón angosto y estrechar en minúsculo cerco de tierra al que no lo abarca el cielo” (*Ep.* 58, 3), sin encontrar un especial motivo de alabanza al hecho de haber estado en Jerusalén. También Agustín, en una carta dirigida al pueblo de Hipona en el 404, argumenta que Dios está en todas partes sin estar incluido en

97 *De cognitione baptismi* 106, 1614-1622. V. Blanco, J. Campos, *Santos padres españoles. I. San Ildefonso de Toledo: La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, Madrid 1972.

98 Cf. M. Massie, “Vigilance de Calagurris face à la polémique hiéronymienne. Les fondements et la signification du conflit”, *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 81, 1980, 81-108. Una aproximación reciente en S.M. Castellanos, T. Del Pozo, “Vigilancio y el culto a los santos y sus reliquias en el occidente tardoantiguo”, *Stvdia Historica. Historia Antigua* 13-14, 1995-96, 405-420, con amplia bibliografía.

lugar alguno<sup>99</sup>, pero impulsado a someter al juicio de Dios un pleito entre dos presbíteros propuso como solución que:

...ambos habían de obligarse a ir a un lugar santo, en el que la tremenda intervención de Dios pudiese manifestar más fácilmente la conciencia sana de cada uno, o arrancarle, por el castigo o por el miedo, una confesión (...) ¿quién puede conocer el divino consejo y explicar por qué los milagros se realizan en unos lugares y en otros no se realizan? A muchos es notoria la santidad del lugar en que está sepultado el cuerpo de Félix de Nola. Allí quise yo que fuesen, porque desde allí nos podían certificar con mayor facilidad y fidelidad cualquiera manifestación divina que se hiciese sobre alguno de ellos. Yo se que ante el sepulcro de los santos en Milán, en donde los demonios confiesan la verdad aparatosa y espantablemente, vino un cierto ladrón con ánimo de engañar a todos con un falso juramento; pero se sintió forzado a confesar su robo y a devolver lo robado. ¿Acaso no está también el Africa llena de cuerpos de los santos mártires? Y, sin embargo, no sabemos que aquí se realicen aquellas maravillas. Porque, como dijo el Apóstol, no todos los santos tienen el don de curaciones ni todos tienen la discreción de espíritus. Del mismo modo, no en todos los sepulcros de los santos permitió que tales milagros se verificasen aquél que divide sus dones a cada uno según quiere<sup>100</sup>.

A la postre, la pasión por los *loca sancta* se imponía por encima de consideraciones razonadas sobre la omnipresencia de Dios y de sus manifestaciones portentosas. Agustín, aunque indirectamente, está llamando a los fieles a peregrinar, a buscar aquellos lugares hacia los que Dios está manifestando una especial predilección, que en la perspectiva de su texto están fuera de África<sup>101</sup>.

99 La misma idea está en su *Contra Faustum* 20, 21, repitiéndose en numerosos padres orientales. Cf. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950, 423.

100 *Ep.* 78, 3. L. Cilleruelo, *Obras de San Agustín. VIII. Cartas*, Madrid 1951.

101 Es evidente que África contó también con lugares de especial atracción para fieles y peregrinos, y en sus últimos años Agustín se volvió más receptivo a aceptar el milagro como algo cotidiano y próximo. Los lugares sagrados hacia los cuales los fieles se dirigían devotamente se multiplicaron pronto. Cf. V. Saxer, *Morts, martyrs et reliques en Afrique Chrétienne aux premiers siècles. Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris 1980; Y. Duval, *Loca sanctorum Africae: Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, 2 vols., Roma 1982, esp. v. II, 455-760.



Llegado a su destino el peregrino se ve inmerso en un cúmulo de rituales y prácticas que superan su iniciativa individual. Se deja llevar por procesiones, bailes que en ocasiones, como hemos visto, se merecen la reprobación de la jerarquía por sus excesos festivos, paganizantes o supersticiosos. Según su nivel social, el peregrino asiste o participa de manifestaciones ostentosas, ya fuesen de familias laicas poderosas, o de la misma jerarquía episcopal, de competencias de intereses de quienes quieren marcar una mayor proximidad o intimidad con el santo<sup>102</sup>. Pero también va a reforzar sus convicciones religiosas, a educar su fe en la participación colectiva. El peregrino, que es por definición alguien que se enfrenta a un viaje donde puede sentir el asalto de la soledad, independientemente de que según su condición social viajase acompañado de un amplio séquito, ha de sentirse en el lugar de su devoción partícipe de una solidaridad, de formar parte de una colectividad espiritual, donde el peregrino se convierte en un cliente bajo la protección de su santo patrono<sup>103</sup>. Solidaridad religiosa convertida en ritual en torno al culto del santo protector, recreado en su propia propaganda<sup>104</sup>, y que es en buena medida un mecanismo de sublimación de las tensiones sociales subyacentes en la sociedad tardoantigua<sup>105</sup>.

Pero el peregrino participa también de una intimidad, de una individualidad con el santo que, como recuerda Prudencio, se plasma en el momento de su postración ante su tumba o ante el altar de sus reliquias:

Si tienes algún deseo justo o digno de ser querido por ti, si tienes alguna esperanza, si algo interiormente te conturba, manifiéstalo ahora.

102 P. Brown, *Le culte des saints*, 45-52.

103 J.H. Corbett, "The Saint as Patron in the Works of Gregory of Tours", *Journal of Medieval History*, 7, 1981, 1-13, quien anota cómo las apelaciones de los devotos a Martín son entendidas en los textos de Gregorio como un ritual romano de apelación a un *patronus*.

104 La literatura hagiográfica tenía entre otras funciones la de remarcar el orden y el consenso social en oposición a un pasado de desorden representado por el mundo pagano, hacia el que desviar la negatividad cotidiana. Cf. P. Buc, "Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels", *Annales ESC*, janvier-fevrier 1997, 63-92.

105 Sobre el papel del culto de los santos y el control de los santuarios en el entramado social y de poder de la antigüedad tardía: P. Brown, *Le culte des saints*, 113-136; reelaborado y actualizado en su *Authority and the sacred. Aspects of the christianisation of the Roman World*, Cambridge 1995. Una aplicación de tal esquema interpretativo a los testimonios hispanos en S. Castellanos, "Culto de los santos y *unanimitas* social en Hispania (siglos IV-VII)", en *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, Valladolid 1999, 749-758.

El mártir, créeme, escucha benignísimo todas las súplicas y hace cumplirse aquellas que ve dignas de aprobación.

Yo obedezco; me abrazo al sepulcro, derramo, asimismo, abundantes lágrimas, el altar se pone tibio con el beso de mis labios, y la piedra con el calor de mi pecho.

Paso entonces revista a todos los secretos de mis penas, y entonces musito mis deseos y temores,

Y le hablo de mi casa, dejada tras de mí en una incierta suerte, y de la esperanza fluctuante de un bien que acaso llegue en el futuro.

El mártir me escucha, llego a Roma, me acompaña el éxito feliz, vuelvo a casa y canto las alabanzas de Casiano (Peristephanon 9, 95-106).

No menciona Prudencio, sin embargo, las dádivas que otros textos han recordado. El regalo, la ofrenda en cualquiera de sus formas, es parte esencial de la cultura del periodo<sup>106</sup>. La cultura del regalo afectaba a todos los grupos sociales, era necesario entre iguales como parte de la *amicitia*, pero especialmente entre aquellos que mantienen relaciones asimétricas. Los peregrinos, y en general los creyentes, establecen con el santo una relación que también necesita del intercambio de bienes, una medida de la *unanimitas*, de la identidad de sentimientos<sup>107</sup>. Sabemos que los grandes centros religiosos de peregrinación recibían donaciones especialmente generosas. Quizás la noticia de la *Historia Pseudo-Isidoriana* sea falsa, pero su autor, en el siglo XI, consideraba que el godo Teodorico había llevado a la basílica de santa Eulalia el botín arrebatado a los suevos tras la batalla del Órbigo<sup>108</sup>. Si tenemos en cuenta que desde entonces Mérida puede ser considerada una ciudad visigoda, tampoco sería descabellado que Teodorico hubiese pretendido ganarse a la mártir y a la ciudad con ese gesto generoso. Pero, aunque no tan generosas como la aquí supuesta, las donaciones de los fieles debieron ser importantes, por parte de aquellos que esperan conse-

106 La perspectiva antropológica en M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1950 (=1925); A.M. Weiner, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley 1992; M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris 1996.

107 Cf. M.J. Roberts, *Poetry and the Cult*, 30.

108 *Historia Pseudo-Isidoriana* 12. Ed. T. Mommsen, *Chronica minora saec IV. V. VI. VII. (II). Monumenta Germaniae Historica. Auctores antiquissimi*, 11, Hannover 1894.

guir algo, y de los que habiendo recibido el don solicitado manifiestan su agradecimiento por medio de donaciones y exvotos<sup>109</sup>.

Probablemente el mejor testimonio de esta generosidad nos lo aporta de nuevo un texto jurídico. Entre las *Formulae visigothicae*, una recoge el formulismo notarial para aquellos que deseando espiar sus pecados ofrecen a sus *patroni*, los mártires, una propiedad que ha de pasar a ser propiedad de la basílica que cobija sus reliquias:

A nuestros señores santos, gloriosísimos y felicísimos patronos nuestros, después de Dios, muy venerados, los mártires..., cuyas reliquias descansan en la basílica fundada en tal sitio, nosotros pecadores, siervos vuestros, deseando expiar nuestras malas acciones y librarnos de la carga de nuestros pecados, con el auxilio de vuestras oraciones, pequeños dones os ofrecemos en correspondencia de los grandes beneficios que nos hacéis. Sabemos que ninguna cosa mundana, ni haber, necesitáis, premiados como os encontráis en el cielo, porque Dios os ha santificado; por lo mismo lo que os damos es para alimentar el alumbrado del templo, para los pobres y para cuantos hacen servicio diariamente en la basílica; y lo concedido está en el sitio tal, posesión nuestra, con los esclavos y (...) Todo ello pase a ser propio de la basílica y para lo que va destinado; libre de todo entorpecimiento episcopal... (Formula 8).

Al margen formulismos, el texto recoge buena parte de los aspectos que sobre la devoción a los santos se han ido viendo a lo largo de este trabajo, sin contar el carácter precioso como testimonio de la importancia que debieron tener las donaciones piadosas a favor de las basílicas de los mártires. La advertencia sobre la intromisión episcopal encaja en la pugna por el control de las reliquias que enfrentaba a la jerarquía episcopal con fundadores privados, y por qué no en la rapacidad individual de los preladados que los concilios hispanos del periodo recuerdan frecuentemente.

109 Práctica extendida tanto en Oriente como en Occidente. Distintas referencias en H. Delehaye, *Les origines du culte*, 114-115. Quizás las más llamativas de las conservadas en la *Hispania tardoantigua* sean las coronas votivas, de oro y pedrería, entregadas por los reyes visigodos a diversos santuarios; cf. Y. Duval, "Projet d'enquête", 197-198.

Los propietarios adinerados construían en sus fundos basílicas *in amore Christi et martyrum*, y las enriquecían con ofrendas<sup>110</sup>. Los obispos reunidos en Toledo deploran la actitud de los obispos en cuyo territorio se han construido, quienes arrebatan estos bienes en su propio provecho, ordenándose que en adelante se conformen con la tercia que les corresponde de rentas, frutos y oblaciones. En este caso el concilio pretende evitar la rapacidad episcopal en beneficio de los fundadores privados de iglesias. Sin embargo, unos años antes, en 572, un concilio celebrado en Braga bajo dominio suevo ha tenido que denunciar a propietarios que construyen iglesias en sus propiedades “no por fe y devoción, sino por codicia y lucro, para repartirse lo que allí se reúna de las ofrendas del pueblo” (c. 6), estableciéndose que en el futuro no se consagre ninguna basílica si no hay garantías de que se construye *pro sanctorum patrocinio*. En el mismo entorno del noroeste hispano, aunque un siglo después, la *Regula communis*, en su capítulo primero, denuncia cómo algunos llegan a “consagrar iglesias en sus propias moradas con título de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios”. No entramos ahora en la amplia controversia que este capítulo, y la regla en general ha provocado, pero sin duda alguna, tanto aquí, como en la condena de los obispos en Braga un siglo antes, o en las fundaciones recordadas en Toledo en el 633, la fundación de un templo bajo la advocación de un mártir, con la presencia de reliquias más o menos fidedignas, era una garantía de ofrendas<sup>111</sup>, que incluso en las iglesias más ínfimas serían una parte importante de los ingresos del clero<sup>112</sup>. Si además esta iglesia se convertía en centro religioso de una comarca su competencia con otras iglesias pasaba a ser ‘desleal’<sup>113</sup>.

110 *Concilium Toletanum IV*, a. 633, c. 33.

111 La *Formula* 10 de las visigodas es, al igual que la 8, un modelo de donación buscando la intercesión de un mártir, aunque en este caso la basílica receptora es denominada *exiguum cella*. Probablemente una pequeña fundación, aunque el carácter privado o diocesano de la misma no se deduce del texto.

112 En el canon 21 del concilio I de Braga, celebrado en el año 561, se establece que las ofrendas en dinero que los fieles hacen en las festividades de los mártires o en las conmemoraciones de los difuntos se reparten una o dos veces al año entre todos los clérigos, para evitar que unos salgan beneficiados si retienen lo de la semana que les correspondió atender a los oficios.

113 Es probable que en la práctica muchas de estas fundaciones acabasen siendo el sustrato de un posterior sistema parroquial perfectamente integrado en el organigrama eclesiástico. Un estado de la cuestión reciente con referencia a la bibliografía precedente y a un exhaustivo repaso del material arqueológico en G. Ripoll, I. Velázquez, “Origen y desarrollo de las *parrochiae* en la *Hispania* de la Antigüedad tardía”, en *Alle origini della parrocchia rurale (IV-VIII sec.)*. Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Ecole Française de Rome – 19 marzo 1998), Città del Vaticano 1999, 101-165. Para un área más restringida P.C. Díaz, “El *Parrochiale suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua”, en J. Albar (ed.), *Homenaje a José M<sup>a</sup> Blázquez*, VI, Madrid 1998, 35-47.

Este mecanismo fue sin duda importante, las pequeñas ofrendas no eran desdenadas, pero el recuerdo en el testamento, o las grandes cesiones de los más acaudalados, acababan convirtiéndose en objeto de disputas. Está claro que todos los fieles formaban parte de este esquema, pero la iglesia que contase con un lugar sagrado privilegiado, con un mártir afamado capaz de atraer peregrinos de un entorno lo más amplio posible, podía asegurarse la multiplicación de sus ingresos.

Probablemente, en el pasaje antes recogido, Prudencio está describiendo no sólo una experiencia autobiográfica más o menos tamizada, sino un modelo de comportamiento. El peregrino, llegado a la basílica del santo, “con pureza de corazón, con devoción piadosa y con fe resuelta”<sup>114</sup> realiza una petición sincera, experimenta el sentimiento del contacto íntimo mediante la confesión de sus incertidumbres, y luego, obtenido el remedio para su enfermedad o el consuelo para su alma, de regreso a su casa, a su tierra, canta y ensalza los prodigios del lugar. Los peregrinos se convierten en propagandistas y propagadores de las excelencias del mártir, como remedo de los apóstoles llevan la fama del santuario dondequiera que van: el peregrino se ha convertido en misionero a la búsqueda de ‘convertos’ a su santo protector<sup>115</sup>.

114 *Passio Uincenti, Sabine et Christete* 12.

115 Cf. J.F. Matthews, “Hostages, Philosophers, Pilgrims, and the Diffusion of Ideas in the Late Roman Mediterranean and Near East”, en F.M. Clover, R.S. Humphreys (ed.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Wisconsin U.P. 1989, 29-49, esp. 44-45.



# RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NA PENÍNSULA IBÉRICA MEDIEVAL: UMA ABORDAGEM MICRO-HISTÓRICA

---

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva\*

## RESUMO

A partir da análise de fontes normativas, hagiográficas e notariais, buscamos identificar e discutir as tensões e interações entre as manifestações da religiosidade de pessoas e grupos residentes em La Rioja, região localizada no Reino de Castela, e as imposições elaboradas pela liderança clerical calagurritana nas primeiras décadas do século XIII.

*Palavras-chave:* religião, período medieval, micro-história.

## ABSTRACT

Based on the analysis of normative, hagiographic and notarial sources, we seek to identify and discuss the tensions and interactions between the religious manifestations of people and groups from La Rioja, in the Kingdom of Castile, and the impositions elaborated by the Calagurritanian clerical leadership in the early decades of the 13<sup>th</sup> century.

*Key-words:* religion, Middle Ages, micro-history.

Que manifestações de religiosidade eram toleradas e até incentivadas pela Igreja Ibérica Medieval? Que crenças, práticas e rituais eram combatidos? Como a religião e as manifestações de religiosidade completavam-se e opunham-se? Desejamos discutir estas questões em nossa comu-

\* Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

nicação, a partir de uma abordagem micro-histórica. Vamos nos concentrar no estudo da Diocese de Calahorra, uma das mais extensas e importantes do Reino de Castela durante a primeira metade do século XIII.

Este artigo integra-se no campo da micro-história não só por ser um trabalho qualitativo, que se detém no estudo de uma única diocese, mas porque reflete sobre as relações entre a religião e a religiosidade em Castela Medieval, não pelo estudo das estruturas, mas sim das “(...) racionalidades e as estratégias acionadas pelas comunidades (...)”.<sup>1</sup> Ou seja, interessa perceber como se processou a dinâmica entre as regras impostas pela Igreja e as suas apreensões criativas por parte dos indivíduos.

Neste sentido, selecionamos três tipos de fontes produzidas na diocese de Calahorra durante as primeiras cinco décadas do século XIII: normativas, os cânones dos sínodos calagurritanos de 1240 e 1256, convocados e celebrados pelo prelado Dom Aznar; hagiográficas, as *Vida de San Millán de la Cogolla* e *Vida de Santo Domingo de Silos*, escritas por um clérigo letrado desta diocese, Gonzalo de Berceo, que, num certo sentido, encontram-se na fronteira entre a religião e a religiosidade, já que ao mesmo tempo que estimulam à veneração de santos locais, as peregrinações e oferendas, também possuem o objetivo de divulgar os ensinamentos da Igreja; e notariais, documentos de caráter laico, que registram transações diversas feitas por clérigos e leigos. Ao analisarmos e confrontarmos estas fontes, buscamos desvelar as tensões e interações entre as manifestações da religiosidade de pessoas e grupos residentes em La Rioja e as imposições elaboradas pela liderança clerical calagurritana por meio dos sínodos diocesanos.

Mas o que se entende por religião e religiosidade? Como se distinguem uma da outra? Entende-se por religiosidade o conjunto de crenças, ritos, superstições e práticas de fé nascidas fora do âmbito da instituição eclesiástica, muitas vezes com antecedentes pré-cristãos, conhecidos e partilhados pelos membros de uma dada sociedade, reconhecidos e normatizados, ou não, pela Igreja. Quanto à religião, é o conjunto de regras concernentes à fé e à disciplina, sistematizadas e editadas, de forma jurídi-

1 CHARTIER, R. A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994. p. 102.



co-canônica, pela Cúria Papal, e transmitidas a todas as dioceses pelas autoridades eclesiásticas submetidas à Igreja Romana<sup>2</sup>.

As fronteiras entre a religiosidade e a religião, durante a Idade Média, eram muito tênues. A Igreja, sob a liderança do papado, ainda se encontrava em vias de organização e diversas manifestações de religiosidade acabaram sendo, pouco a pouco, absorvidas e organizadas, tal como ocorreu com o processo de canonização dos santos. Além disso, as igrejas locais acolhiam e incentivavam inúmeras crenças e ritos não-oficiais, tais como as peregrinações e os cultos às relíquias. E, por fim, em muitos casos, a religiosidade elaborava uma apropriação criativa, isto é, uma releitura de inúmeras crenças e ritos da religião, por exemplo, dotando de caráter mágico os sacramentos ou a água benta.

Este dinamismo e esta circularidade cultural<sup>3</sup> que marcaram as relações entre a religião e a religiosidade durante a Idade Média estão relacionados com a intensa convivência social entre fiéis e religiosos.

É impossível pensar em um total isolamento de leigos e clérigos no período medieval. Os leigos, além de possuírem formas próprias de expressar sua religiosidade, seja relendo as práticas religiosas oficiais, mantendo vivas tradições muito antigas ou criando as suas próprias instituições de caráter religioso, também recebiam ensinamentos religiosos, eram alvo das suas atividades assistenciais e participavam das cerimônias litúrgicas organizadas pela Igreja. Quanto ao conjunto de clérigos, nos documentos eclesiásticos oficiais é possível constatar preocupações referentes às rendas eclesiais, ao nicolaísmo, à ausência de uma rigorosa formação intelectual, bem como diversas recomendações quanto à manutenção da tonsura, à repreensão quanto ao uso de roupas com cores fortes, como o vermelho e o verde, dentre outros cuidados, com o que é possível concluir que a distância entre o comportamento e a instrução dos leigos e da grande maioria dos eclesiásticos era pequena.

2 Não adotamos as expressões “religião culta” para denominar as práticas e crenças religiosas oficiais da Igreja e “religião popular” para identificar as não-oficiais, pois consideramos que as diferenças nas crenças e práticas de fé não coincidem, necessariamente, com as diferenças sociais e/ou intelectuais.

3 Empregamos aqui a expressão circularidade cultural no sentido de trocas e interpenetrações entre a religião e a religiosidade, sem qualquer conotação sociocultural. Como já assinalamos, adotamos como elemento diferenciador entre a religião e a religiosidade o critério jurídico-institucional.

A seguir, vamos nos deter no estudo da diocese de Calahorra, numa tentativa de reconstruir o dinamismo das relações entre religião e religiosidade presentes neste episcopado no período em estudo.

## *A diocese de Calahorra e os sínodos calagurritanos de 1240 e 1256*

No início do século XIII, o bispado de Calahorra era um dos maiores e mais importantes da Península Ibérica. Sob vários aspectos, esta diocese ocupava um lugar destacado na vida castelhana, não só por sua extensão, mas pelo seu papel fronteiriço: ainda que localizada no Reino de Castela, estava subordinada à Província Eclesiástica de Tarragona.

Neste século, sob a autoridade de seus prelados e inspirados por Roma, este bispado prosseguia em sua organização, apesar dos problemas que redundaram em períodos nos quais a sede esteve vacante e do cisma ocorrido antes da eleição de Juan Pérez, em 1220<sup>4</sup>.

Com o governo de Aznar López de Cadreíta, bispo calagurritano entre 1238 a 1260, esta diocese alcançou tranquilidade. Após os conflitos e acordos feitos com os cabidos, mosteiros e grandes senhores laicos locais<sup>5</sup>, podemos constatar um crescente interesse pela formação intelectual dos clérigos, a pastoral e a catequese dos fiéis.

Como aponta Saínz Ripa, Aznar era “hijo del ambiente reformista de la época”<sup>6</sup>. Como tal, dois anos após ser eleito bispo de Calahorra, con-

4 Nas primeiras décadas do século XIII foram constantes as intromissões dos leigos em questões eclesiais, tomando posse de bens e benefícios episcopais; a diocese perdeu ou teve a suspensão de diversos direitos e privilégios; ocorreram inúmeras irregularidades canônicas; o bispo eleito não foi reconhecido oficialmente pelos reis de Castela e Navarra e brotou uma revolta popular contra o senhorio jurisdicional do bispo. Sobre o bispado calagurritano no século XIII, ver DÍAZ BODEGAS, P. *La Diócesis de Calahorra y la Calzada en el siglo XIII : la sede, sus obispos e instituciones*. Logroño : Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1995.

5 Faz-se importante ressaltar que a região de Vizcaya, localizada ao norte da diocese calagurritana, manteve-se à margem da autoridade episcopal. DÍAZ BODEGAS, op. cit, p. 215.

6 SAÍNZ RIPA, E. *Sedes episcopales de La Rioja. Siglos IV-XIII*. Logroño : Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994. p. 498.

vocou e celebrou um sínodo diocesano em abril de 1240, ato que se repetiu em 1256, visando introduzir reformas neste episcopado<sup>7</sup>.

Conhecemos as atas destes concílios por meio de uma cópia presente em um manuscrito do século XV, conhecido como *Libro Juratorio*<sup>8</sup>. Os cânones dos sínodos em estudo foram transmitidos em um único corpo textual, divididos em quarenta e um parágrafos. Em cada um foi colocado um número romano, a começar pelo X. Os parágrafos XII ao XXXV apresentam as constituições do primeiro concílio, e os compreendidos entre XXXVI ao LI, ao segundo. Os parágrafos X e XI possuem caráter introdutório.

Diversos temas, visando à reformulação da diocese, foram tratados durante o sínodo, tomando como diretrizes, tal como é assinalado nos cânones XII, XXVI e XXXVI, as “constitutiones de Letran e legado”, isto é, os cânones do IV Concílio de Latrão, convocado e dirigido pelo papa Inocêncio III em 1215, e as ordenanças de João de Abville, representante papal que visitou a Península Ibérica nos anos de 1228 e 1229.

Os cânones destes concílios diocesanos ocupam-se, fundamentalmente, de questões disciplinares, litúrgicas e pastorais e estão direcionados aos diversos estamentos eclesiásticos, ou seja, aos párocos, arciprestes, arcebispos e bispos. Há referências aos leigos, porém, em relação às obrigações e deveres dos clérigos para com eles. Poucos são os cânones que fazem alusões diretas às manifestações de religiosidade. E, quando o fazem, é com o objetivo de regulamentá-las. Neste sentido, encontramos menções aos jejunus, às festas e às confrarias.

Os jejunus são uma prática pré-cristã. Eram adotados pelos judeus e por diversos grupos religiosos pagãos<sup>9</sup>. No cristianismo passou a ser empregado como um espécie de preparação para as festas cristãs mais importantes – Natal, Páscoa e Pentecostes. Assim, durante um período que pode-

7 Utilizamos a versão impressa destes cânones preparada por Idelfonso Rodríguez R. de Lama e presente na *COLECCIÓN Diplomática Medieval de La Rioja*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1979. v. 4, p. 124 -133.

8 Este manuscrito é conhecido como *Libro Juratorio* porque os bispos de Calahorra, ao fazerem sua entrada solene na diocese e tomar posse da sede, colocavam suas mãos sobre ele e juravam guardar os estatutos e costumes de sua Igreja. Este códice reúne 36 documentos e está guardado no arquivo da Catedral de Calahorra.

9 GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1993. p. 77.

ria variar entre 36 a 42 dias, conhecido como Quaresma, os cristãos deveriam abster-se de alguns alimentos<sup>10</sup>.

O jejum, porém, ou não era praticado tal como previa a Igreja, ou acabou transformando-se, em alguns meios, em uma espécie de penitência pessoal ou em uma prática devocional que poderia, segundo Giordano, auxiliar ou prejudicar outros<sup>11</sup>. Vauchez assinala que, a partir do século XII, o jejum foi associado à caridade: “(...) redescobriu-se que o alimento e os bens de que os fiéis se privavam só eram agradáveis a Deus se fossem doados a outros”<sup>12</sup>.

A liderança eclesiástica calagurritana, possivelmente atenta a essas apreensões criativas dos preceitos sobre o jejum por parte de diversos indivíduos residentes na diocese, buscou regulamentá-lo. O cânone XXXIV, do sínodo de 1240, institui que ninguém deveria comer carne na quaresma, nas quatro principais festas do calendário eclesiástico, nas vigílias que são previstas pelo direito e às sextas-feiras. Entretanto, acrescenta que exceções eram possíveis, por meio de licenças especiais.

O sínodo de 1256 dedica dois cânones ao tema do jejum. O primeiro, o XXXIX, recomenda aos párocos que não mandassem os fiéis realizar o jejum, como forma de penitência, nos dias estabelecidos para tal prática, a fim de evitar confusão. Como aponta Bodegas, os dias assinalados pela Igreja Romana “(...) deberían respetarse por sí mismos y no por penitencia sacramental”<sup>13</sup>. O segundo, o XLVII, estabelece quais os dias festivos que deveriam ser preparados com o jejum.

Percebemos, nestas normas, a preocupação por marcar o sentido do jejum para a Igreja, o de preparação espiritual para a comemoração das festas litúrgicas, e os dias e a forma em que este deveria ser guardado. Mas, nestas regulamentações há flexibilidade, pois, em casos específicos, estas ordenanças poderiam ser suspensas.

No concílio de 1256 também são fixadas, no cânone XLVI, as trinta e seis festas que deveriam ser guardadas pelos clérigos e fiéis da diocese.

10 Idem, p. 75.

11 Idem, p. 83.

12 VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII ao XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 114.

13 Op. cit., p. 282.

Dentre todas as festas que compõem este calendário litúrgico, a única exclusivamente calagurritana era a dedicada aos mártires locais Emetério e Celedônio. As demais, consagradas a santos de origem apostólica, mártires e bispos dos primeiros séculos do cristianismo, estavam em conformidade com o calendário litúrgico seguido por toda a Igreja. As festas dedicadas aos santos locais, padroeiros de mosteiros, povoados e confrarias, tais como Domingo de Silos e Millán de la Cogolla, biografados por Gonzalo de Berceo, não são encontradas neste calendário. Mas, certamente, eram realizadas.

Segundo o trabalho de Rosa Valdivieso Ovejero, em La Rioja, região que compunha a diocese calagurritana, eram realizadas festas que, apesar de comemorarem eventos cristãos, incorporavam símbolos e ritos pagãos, tal como nas festividades dedicadas a São João, Santo Domingo de la Calzada, Santa Agueda, Santa Lúcia, Santa Cecília etc.<sup>14</sup>

É à luz deste contexto que devemos interpretar as ordenanças do cânone XLVII:

Estas son las fiestas que mandamos a los clerigos echar en los domingos a los barones e non otras. Pero si los clerigos com los legos quisieren goardar algunas fiestas que han acostumbrado de goardar en reuerencia de algun sancto **soffrirlo emos**. [grifo nosso]

Verificamos, mais uma vez, a preocupação por parte da Igreja calagurritana em regulamentar a religiosidade, mas não de forma inflexível. O verbo escolhido para fechar o cânone, sofrer, traz uma idéia de ambigüidade: ao mesmo tempo que é feita uma ordenança, é previsto o seu não-cumprimento. Além disso, o decreto não prevê qualquer pena canônica para os que o desobedecessem.

Na diocese de Calahorra também eram encontradas instituições leigas, nascidas e organizadas como formas de expressão da religiosidade: as confrarias ou irmandades. Estas associações, formadas por leigos, ho-

14 VALDIVIESO OVEJERO, R. M. *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aldeanos*. Logroño: IER, 1991. p. 63-96.

mens e mulheres, desenvolveram-se a partir do século XI, visando à prática da piedade, da penitência, da caridade etc. Encontravam-se sob a autoridade do bispo, eram presididas por uma espécie de abade, possuíam uma certa organização jurídica e seus sócios congregavam-se sob a proteção de um santo<sup>15</sup>.

O sínodo de 1240 dedica todo um cânone, o XXVIX, à questão da confraria. É possível inferir, pela análise deste cânone, que as confrarias da diocese calagurrítana não estavam cumprindo, de forma satisfatória, seus fins devocionais, caritativos e penitenciais, bem como se geriam de forma autônoma em relação à autoridade episcopal. Nele lemos: “(...) las confradrias ca de ellas e por ella uienen grandes peligros de las almas indeuian derechos nascer nasce grant tuerto manifesteo”.

Assim, o concílio decreta que as confrarias deveriam contribuir economicamente para a diocese, por meio da décima, ou seja, do dízimo; que estivessem submetidas às paróquias; proíbe os direitos de senhorio laico sobre os seus bens, ordena que os abades sejam clérigos e que restrinjam suas atividades à confraria.

Nas atas dos sínodos analisados não há cânones repreendendo práticas mágicas, adivinhações, augúrios etc. ou regulamentando o culto às relíquias, trasladações ou peregrinações. Podemos concluir que essas manifestações de religiosidade não ocorriam nesta diocese? Acreditamos que não.

Os sínodos calagurrítanos estavam direcionados aos clérigos e visavam à reformulação da diocese à luz do projeto papal. Desta forma, sua preocupação fundamental era traçar as diretrizes gerais, objetivando o ordenamento jurídico-canônico do bispado, que deveria guiar o corpo eclesiástico em suas atividades administrativas, jurídicas e pastorais. Assim, estão regulamentados, por meio destes cânones, a confissão, a penitência e a excomunhão, instrumentos pelos quais as manifestações de religiosidade poderiam ser observadas e regradadas.

Por outro lado, algumas informações presentes nos cânones permitem concluir que algumas práticas de religiosidade, condenadas pela Igreja, faziam-se presentes neste bispado. O cânone XXXI, por exemplo, menciona a violação de cemitérios. Sabemos que muitas cerimônias de magia

15 SANCHÉZ HERRERO, J. *Iglesia y religiosidad*. In: SALVADOR DE MOXÓ, O. V.; LADERO QUESADA, M. A. (coord.). *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, 1984. T. 4 : La España de los cinco reinos (1985-1369). p. 179-257, p. 242.

processavam-se nestes locais. Logo, podemos supor que os cemitérios riojanos foram palco de atos de magia ou feitiçaria.

Já o cânone XXXVI menciona a excomunhão de malfeitores, bem como de todos os que os ajudam, aconselham, recebem ou os defendem. Malfeitor é um termo que pode conter inúmeros significados. Podemos inferir, portanto, que entre os considerados malfeitores estavam todos os que não eram bem vistos pela Igreja, devido as suas opções de religiosidade, tais como os hereges ou os feiticeiros.

Este mesmo decreto afirma que “(...) excomulgamos a los entradores, a los robadores, a los detenedores e a los dampnadores, a los depredadores de los omnes e de las eglesias e de las cosas eclesiasticas e de lo lugares religiosos(...)”. A preservação material dos templos e símbolos da religião e a segurança física do corpo eclesiástico são faces de uma preocupação fundamental manifestada por este cânone: a manutenção da autoridade da Igreja. Ou seja, violar os espaços e coisas religiosas, bem como ferir os clérigos, significava, na prática, um questionamento à autoridade e aos dogmas da Igreja. Muitos participantes e simpatizantes de movimentos heréticos, entre os séculos XI ao XIII, assim se comportavam. Neste aspecto, o sínodo é categórico: para estes, a excomunhão.

A liderança eclesiástica do bispado de Calahorra, por meio dos sínodos calagurritanos, buscou regulamentar algumas manifestações de religiosidade, tais como o jejum, as festas e as confrarias. Também instituiu decretos gerais, que possuíam um certo caráter preventivo, aplicável para os casos em que as crenças e práticas da religiosidade ultrapassassem os limites vistos como toleráveis para a Igreja. A postura dos concílios quanto à religiosidade foi ambígua: se, por um lado, mostrou-se flexível e tolerante, no que concernia a manutenção da autoridade eclesial foi irredutível, prevendo, para estes casos, a exclusão do indivíduo do seio da Igreja, pena, portanto, de caráter religioso, social e jurídico.

### *Gonzalo de Berceo e suas vidas de santos*

Gonzalo de Berceo é considerado o primeiro poeta a escrever em castelhano. Natural de Berceo, povoado de La Rioja, por cujo nome é co-

nhecido, nasceu por volta de 1196. Foi criado no Mosteiro de San Millán de la Cogolla, o mais importante centro religioso e econômico riojano medieval. Porém, optou pela vida religiosa secular, tendo atuado como sacerdote em sua paróquia natal e, estando, portanto, subordinado ao bispo de Calahorra. Era um homem culto. Como suas próprias obras o atestam, dominava os conhecimentos cultivados nas escolas urbanas. Provavelmente, foi aluno da nascente Universidade de Palência.

Escreveu poemas, todos de temática religiosa: *Vida de San Millán de la Cogolla*, *Vida de Santo Domingo de Silos*, *Poema de Santa Oria*, *Martírio de San Lourenzo*, *Los Milagros de Nuestra Señora*, *Loores Nuestra Señora*, *El Duelo de la Virgen*, *Los Signos del Juicio Final*, *Del Sacrificio de la Misa* e os hinos *Veni Creator Spíritus*, *Tú Christe que luz eres*, *Ave Sancta Maria*.

Estas obras foram redigidas entre 1230 a 1264, em castelhano, a partir de fontes escritas, em sua maioria em latim, empregando técnicas retóricas e compostas em *cuaderna via*, um tipo específico de estrofe formada por quatro versos de quatorze sílabas, derivados dos versos alexandrinos utilizados pelos cantores de gesta.

Neste trabalho, optamos por analisar duas de suas obras: *Vida de San Millán de la Cogolla* (VSM) e *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSD)<sup>16</sup>. A opção pelo estudo desses poemas reside no fato de serem os únicos sobre vidas de santos compostos por Gonzalo de Berceo<sup>17</sup>. Estas obras, portanto, possuem particularidades que lhes dão uma certa unidade e distinguem-nas dos demais textos berceanos.

A VSM é uma das primeiras obras redigidas por Gonzalo de Berceo, por volta de 1230, quando este autor iniciava suas funções como clérigo secular na diocese de Calahorra, com cerca de 30 anos. Relata a vida e os milagres de Millán, que se dedicou à vida eremítica em La Rioja no período visigodo. É visto, pela tradição, como o fundador do Mosteiro de San Millán

16 Neste trabalho utilizamos a edição crítica das obras completas de Gonzalo de Berceo organizada por Isabel Úria Maqua. GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

17 Não incluímos o estudo da obra *Vida de Santa Oria* neste trabalho, visto que não se trata de uma vida de santo, mas sim de literatura de visões, como advertem Úria Maqua e Frida Weber. ÚRIA MAQUA, I. El Poema de Santa Oria: cuestiones referentes a su estructura y género. *Berceo*, Logroño, n. 94-95, p. 43-55, 1978. p. 55; WEBER DE KURLAT, F. Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, n. 15, p. 113-130, 1961. p.130.



de la Cogolla, cenóbio onde o poeta foi criado, e patrono de Castela, já que lhe é atribuído um milagre ocorrido no século X, quando, junto a Santiago, teria sido visto lutando ao lado dos reis cristãos contra os mouros na batalha de Simancas<sup>18</sup>.

A VSD é o resultado da maturidade intelectual do poeta, que a compôs por volta de 1250, quando já tinha mais de 50 anos<sup>19</sup>. Esta obra apresenta a biografia e os feitos maravilhosos, em vida e *pós-mortem*, de Domingo. Natural de La Rioja, este santo atuou como clérigo secular, foi eremita e depois monge e prior do Mosteiro de San Millán de la Cogolla. Após conflitos com o monarca Garcia de Nájera<sup>20</sup>, exilou-se em Castela, tornando-se o abade reformulador do Mosteiro de Silos.

As vidas de santos de Gonzalo de Berceo apresentam inúmeras crenças e formas de manifestar e viver a fé cristã. Algumas destas práticas, ainda que não oficializadas pela Igreja, são aceitas e louvadas pelas obras em estudo, enquanto outras são rejeitadas e condenadas. Esta aparente ambigüidade deve ser analisada a partir de quatro elementos principais.

Em primeiro lugar, desde menino Gonzalo de Berceo manteve contato com a Igreja e as práticas de fé: nasceu em um ambiente cristão, foi criado em um mosteiro, seguiu carreira eclesiástica, atuou junto aos leigos como *preste*. O poeta, portanto, estava familiarizado com o dia-a-dia da Igreja e com as diversas manifestações de religiosidade.

Em segundo lugar, como sacerdote de uma diocese calagurritana, Gonzalo de Berceo teve acesso e conheceu as resoluções dos sínodos calagurritanos de 1240 e 1256. O cânone L ordenou que fossem feitas cópias das atas para cada Igreja, bem como que os decretos fossem lidos para os clérigos durante o ano.

18 Nesta ocasião, segundo o *Privilegio de Fernán Gonzalez*, os castelhanos teriam feito um voto a San Millán, pelo qual entregariam, periodicamente, tributos ao mosteiro emilianense. Cf. *EL PRIVILEGIO de Fernán Gonzalez de 934 (Era de 972)*. In: GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. London: Tamesis Books, 1984. V.1 : La Vida de San Millan de la Cogolla. p. 1-25.

19 Sobre as discussões quanto à datação das obras VSM e VSD, ver FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. "*Quiero fer una prosa en román paladino...*"; *as vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Tese doutoral inédita. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. (mimeo). p. 60-63.

20 O rei Garcia de Nájera era filho de Sancho III, o Maior, e irmão de Fernando I de Castela. Governou o Reino de Pamplona entre 1035 a 1054. Neste momento, La Rioja pertencia ao reino pamplonês, cuja corte residia na cidade de Nájera. Sobre a questão, ver PRADILLA MAYORAL, M. C. F. *El Reino de Nájera: población, economía, sociedad y poder*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1991.

Em terceiro lugar, Gonzalo de Berceo foi um hagiógrafo. Como cursara a universidade, era culto, versado em gramática. Como defende Brian Dutton<sup>21</sup>, provavelmente fora contratado pelos monges dos mosteiros de San Millán de la Cogolla e de Silos para escrever a vida de seus patronos, a fim de incentivar as peregrinações a estes santuários<sup>22</sup>.

Por fim, Gonzalo de Berceo, ainda que possuísse uma formação universitária e atuasse como preste, não era teólogo ou jurista. Seus textos hagiográficos, portanto, não possuem caráter canônico ou teológico, mas festivo, objetivam comemorar a vitória do santo contra o mal, o diabo e a morte, e, desta forma, motivar as peregrinações para os santuários emilianenses e silenses<sup>23</sup>.

Dentre as diversas manifestações da religiosidade medieval, o culto aos santos é a prática mais estimulada pelas vidas berceanas e a própria razão de tais escritos. Gonzalo de Berceo motivou a devoção aos santos ao declarar a sua própria fé a Domingo<sup>24</sup>, ao fim da VSD: “Señor Sancto Domingo, yo bien estó creído, por est poco servicio que en él he metido, que fará a don Christo por mí algún pedido, que me salve la alma quando fuero transido”<sup>25</sup>.

Esta crença no poder dos santos é reforçada em diversos pontos da obra, como, por exemplo, em uma oração fictícia que o clérigo-poeta põe na boca de Domingo dirigida a Millán, suplicando-lhe ajuda para enfrentar o rei García<sup>26</sup>.

21 DUTTON, B. Los moviles generales de la obra de Gonzalo de Berceo. In: GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. London: Tamesis Books, 1984. V.1 : La Vida de San Millan de la Cogolla, p. 177-188.

22 O clero regular, após séculos de esplendor, com o crescimento das cidades, o fortalecimento do clero secular e a chegada dos mendicantes, enfrentava graves problemas econômicos, já que as ofertas haviam diminuído.

23 ALVAR, M. Gonzalo de Berceo como Hagiógrafo. In: GONZALO DE BERCEO. *Obra Completa*. Coordenada por Isabel Úria Maqua..., op. cit., p.29-59.

24 Nas vidas em estudo, encontramos três “eus”: o do narrador, o das personagens e o do escritor. É claro que, enquanto autor e, portanto, responsável último por sua obra, Gonzalo de Berceo acaba por fazer-se sempre presente no texto, “(...) projetando sobre ele atitudes culturais (...)”. REIS, C.; LOPES, A. C. M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988. p. 16. Nestas coplas, acreditamos que o eu em questão é o do escritor.

25 VSD 758.

26 VSD 158 - 161.

O caráter mágico do culto aos santos é retratado por Berceo. Segundo as vidas berceanas, muitos fiéis acreditavam que bastava tocar nos santos, ou em suas roupas, para ser curado<sup>27</sup>. Desta forma, uma das personagens berceanas suplica a Domingo: “Padre de los lazrados, déñame visitar, pon sobre mí tu mano, sígname del polgar, sólo que yo pudiesse la tu mano besar de toda esta coita cuidaria sanar”<sup>28</sup>.

De todos os santos mencionados por Berceo, Maria é, sem dúvida, a mais clamada, tanto nos comentários do narrador, como na boca das personagens das vidas em estudo. No século XIII, o culto mariano estava difundido em toda sociedade, inclusive nos meios universitários<sup>29</sup>, e as vidas berceanas não se encontram imunes a tais influências. Faz-se importante ressaltar que, nos versos berceanos, Maria é, ao mesmo tempo, apresentada como mãe e esposa de Cristo<sup>30</sup>. Este não era um princípio teológico reconhecido oficialmente, mas uma das crenças da religiosidade partilhada por clérigos e leigos e muito difundida no período.

As oferendas, o culto às relíquias, as procissões e as peregrinações, manifestações de religiosidade intimamente ligadas ao culto aos santos, também são retratados na narrativa das vidas berceanas.

Gonzalo de Berceo informa que eram muitos os que faziam oferendas aos santos como agradecimento pelas bênçãos recebidas<sup>31</sup>. Em alguns casos, como sinal da graça alcançada, eram depositados ex-votos junto aos túmulos dos santos. Na VSD, esta é uma recomendação feita pelo próprio Domingo a um fiel: “Señor”, disse, “e padre, yo a ti lo gradesco, en tierra de christianos yo por ti aparesco; por ti exí de cárcel, sé que por ti guaresco, **como tú me mandesti, los fierros te ofresco** (grifo nosso)”<sup>32</sup>.

27 Estas práticas eram comuns durante a Idade Média e são atestadas por outras fontes. Cf. MALDONADO. *Génesis del Catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979. p. 67.

28 VSD 342. Veja também VSM 139.

29 LE GOFF. *Os intelectuais na Idade Média*. 2 ed. Lisboa: Gradiva, 1984.p. 84-86. Sobre o culto à Maria na Península Ibérica, ver FERNÁNDEZ CONDE, J. *El culto y la devoción a los santos*. In: GARCIA-VILLOSLADA, R. (org.) *Historia de la Iglesia Española*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. T. 2, V. 2: *Edad Media*, p. 301- 318.

30 “Rendíó gracias al Fijo de la Virgen Gloriosa, qe por salvar el mundo nació de su esposa” (VSM 223ab). “Quiero algún servicio facer a la Gloriosa, creo bien e entiendo que es onesta cosa, ca del Señor del mundo fue madre e esposa” (VSD 103abc).

31 VSD 580.

32 VSD 670.

As relíquias eram vistas como sinais concretos da presença material dos santos. Acreditava-se que por intermédio delas os santos faziam-se mais poderosos para agir em favor dos homens. Durante a Idade Média, o prestígio de uma igreja era medido pelas suas relíquias, já que atraíam inúmeros fiéis<sup>33</sup>.

Berceo registra o valor das relíquias no período medieval, inclusive nos meios eclesiásticos, ao relatar o murmúrio dos monges silensis ante a recusa de seu abade, Domingo, em trazer relíquias dos mártires São Vicente, Sabina e Cristeta para o mosteiro de Silos<sup>34</sup>. Também inclui, na VSM, a origem de certas relíquias do mosteiro emilianense, como o óleo sagrado<sup>35</sup>, as campainhas do túmulo do santo<sup>36</sup> e uma viga de madeira, que teria crescido, milagrosamente, por intercessão de Millán, e que sanou um problema na construção de um armazém<sup>37</sup>.

É importante ressaltar que o grande número de relíquias que se espalhavam, chegando a ser vendidas em diversas localidades, no século XIII, preocupava a cúria papal. No cânone 62 do IV Concílio de Latrão são apresentadas inúmeras regras em relação às relíquias e ao seu culto, dentre estas, a necessidade da aprovação papal para a sua exposição e os cuidados quanto à sua veneração:

(...) No que se refere às relíquias novas, ninguém deve dar-lhes veneração sem contar primeiro com a autorização do romano pontífice. Os responsáveis pelas igrejas deverão ter muito cuidado para que os fiéis que se dirijam a estas com o fim de venerar as relíquias, não se vejam enganados por vãs imaginações ou falsos documentos, como ocorreu em muitos lugares por motivos de lucro<sup>38</sup>.

33 FERNÁNDEZ CONDE, J., op. cit., p. 315.

34 "De las sanctas reliquias que a cuestras trasquiestes, a quantos las pidieron dellas a todos diestes; a vuestro monesterio dellas non aduxiestes, tenemos que en esto negligencia ficiestes" (VSD 280).

35 VSM 336-339.

36 VSM 485.

37 VSM 225-237. Em uma coluna da Igreja de San Millán de Suso há uma cavidade feita de azulejos, na qual conserva-se um pedaço de madeira, que, acredita-se, tomou parte desta construção. DUTTON, B. Las fuentes de las coplas 1-306. In: In: GONZALO DE BERCEO. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. London: Tamesis Books, 1984. V.I : La Vida de San Millán de la Cogolla, p. 209-228, p. 222.

38 *LATERANENSE IV*. Estudo e edição crítica por Raimunda Foreville. Vitoria: ESET, 1972, p. 198-200.

Estas recomendações não só parecem ter sido ignoradas por Gonzalo de Berceo, que fez propaganda das relíquias relacionadas aos santos que biografava e que se encontravam nos centros de peregrinação que objetivava propagar, bem como pela própria liderança eclesiástica calagurritana, já que não há nas atas sinodais de 1240 e 1256 qualquer referência a este decreto lateranense.

Além das relíquias, dentre os muitos outros objetos venerados pela religiosidade, a cruz foi, segundo Giordano, o primeiro objeto mágico-devocional. Era considerada o símbolo taumatúrgico por excelência e protagonista de todas as práticas de conjuro e exorcismo<sup>39</sup>. Portar a cruz tornou-se uma prática generalizada após o século XI<sup>40</sup>.

A cruz também se faz presente nas obras em estudo como um elemento utilizado pelos santos no seu dia-a-dia, seja na forma de crucifixo ou na de gestos, ato que o poeta denomina *santiguar*. Ao realizar curas, antes de comer e até antes da morte, a cruz está presente: ou gestualmente, ou como um objeto nas mãos dos santos<sup>41</sup>.

Para acudir aos centros religiosos onde eram veneradas as relíquias ou encontravam-se os túmulos dos santos, locais considerados “de milagres”, eram realizadas peregrinações. Berceo, por meio de suas obras, buscou estimular a prática da peregrinação, especialmente a que se dirigia aos mosteiros emilianense e silense.

As vidas berceanas atestam que pessoas, sozinhas ou levadas por amigos e parentes, de diversas regiões da Península Ibérica, superando as dificuldades das viagens, buscavam e recebiam, nestes mosteiros, grandes bênçãos<sup>42</sup>. Muitos doentes, segundo as obras em estudo, para alcançar a cura permaneciam em vigília no sepulcro do santo por diversos dias<sup>43</sup>. Maldonado ressalta que esta era uma prática freqüente nos grandes centros de peregrinação. Nestes locais, existiam, inclusive, lugares específicos para os doentes passarem a noite<sup>44</sup>.

39 GIORDANO, op. cit, p. 67.

40 MALDONADO, op. cit., p. 56.

41 VSM 130, VSM 301 e VSD 16cd.

42 VSM 133, VSM 141, VSM 155, VSM 186, VSM 345, VSD 296-298, VSD 339, 407,

543.

43 VSD 544, VSD 594.

44 MALDONADO, op. cit., p. 67 e 82.

Como assinalamos, os mosteiros riojanos, nas primeiras décadas do século XIII, sofriam com problemas econômicos decorrentes da diminuição das doações<sup>45</sup>. Neste sentido, como as ofertas faziam parte dos rituais de peregrinação, Gonzalo de Berceo não se limita a apresentar aqueles que, em busca de milagres, dirigiram-se a esses lugares vistos como sagrados, mas também dá destaque às oferendas entregues aos cenóbios e às práticas de adornar e acender velas nos túmulos dos santos<sup>46</sup>.

Relacionada ao culto aos santos, também se difundiu, a partir dos séculos X e XI, a prática de trasladação de relíquias<sup>47</sup>. Na VSD, Berceo descreve o traslado de São Vicente e suas irmãs, Sabina e Cristeta, martirizados no ano de 304, de Ávila para San Pedro de Arlança, bem como a procissão realizada na ocasião.

Dos inúmeros elementos apresentados nesta narrativa, dois são dignos de nota. Em primeiro lugar, o autor ressalta o caráter mágico do evento, já que afirma que por onde os corpos desses santos passavam, iam sendo operados milagres: “En essa traslación de estos tres ermanos fueron muchos enfermos de los dolores sanos”<sup>48</sup>. Em segundo lugar, está o destaque dado por Berceo à participação dos leigos na cerimônia<sup>49</sup> e ao fato de que durante a procissão eram cantados tanto hinos sacros quanto canções profanas, sem fazer qualquer crítica ou comentário, demonstrando familiaridade com esta prática<sup>50</sup>.

Gonzalo de Berceo também retrata uma outra importante manifestação da religiosidade comum durante toda a Idade Média: o eremitismo, estilo de vida seguido por alguns leigos e clérigos à margem das autoridades eclesiásticas<sup>51</sup>. A partir do século XI, esta forma de viver a fé ganhou novas feições. Vestidos como pobres, seminus, com a barba e os cabelos longos, sem sapatos e portando cilício e pele de ovelhas, diversos homens passaram a habitar lugares ermos e sem conforto, como covas, precipícios, bosques etc. e a partilhar sua espiritualidade por meio de pregações<sup>52</sup>.

45 VSM 186.

46 VSM 346ab, VSD 587.

47 MALDONADO, op. cit., p. 64.

48 VSD 275ab.

49 Giordano afirma que os traslados de relíquias era um acontecimento de ampla participação popular. Op. cit., p. 160.

50 “Foron y cavalleros e grandes infançones, de los pueblos menudos mugeres e varones; de diversas maneras eran las processiones, unos cantavan laudes, otros dicién canciones” (VSD 270).

51 SANCHEZ HERRERO, op. cit., p. 218-219.

52 MALDONADO, op. cit., p. 73-74.

Esta forma de vivenciar a fé cristã é louvada por Berceo em suas vidas de santos. Em VSM, aponta que viver como eremita é desligar-se do mundo, buscar a salvação e a remissão dos pecados pela mortificação dos desejos da carne<sup>53</sup>. Entretanto, mais do que ser apresentado como uma prática individual, o eremitismo é, nas obras em estudo, uma estratégia para fortalecer a própria Igreja<sup>54</sup>. Este dado é fundamental, visto que o século XIII foi marcado pelo desenvolvimento de um eremitismo que, em muitos casos, opunha-se à hierarquia eclesiástica, contestando-a por meio de sua pregação<sup>55</sup>.

Como os santos que biografaram foram eremitas, nosso poeta apresenta esta forma de vida dentro dos limites estreitos da ortodoxia. Desta forma, quando informa que Millán, inspirado por Deus, abraçou a vida eremítica, acrescenta que este buscou um mestre para conhecer a doutrina da Igreja<sup>56</sup>.

Mas Gonzalo de Berceo, longe de ter um pensamento ordenado e coerente, e por estar muito mais preocupado em justificar as opções feitas pelos protagonistas de suas obras, acaba por considerar a vida cenobita superior à eremítica, em VSD, ao mesmo tempo que aponta, na VSM, a superioridade da espiritualidade do eremita Felices. Assim, enquanto Domingo abandonou a vida no ermo “por amor que viviesse aún en mayor premia, (...) asmó de ferse monge, e fer obediencia”<sup>57</sup>, Felices, um ermitão, orava “plus umildosamiente que un monge claustrero”<sup>58</sup>.

Além do culto aos santos e suas implicações e o eremitismo, Gonzalo de Berceo retrata inúmeras outras crenças e práticas de religiosidade. Dentre estas, destacam-se os jejuns, as vigílias e a abstinência apontadas, nas vidas berceanas, como caminhos para alcançar a santificação.

Desta forma, estas práticas não são apresentadas por Berceo só como uma preparação para as festas litúrgicas, mas também como estratégias para fugir do pecado e estar mais perto de Deus. Seus protagonistas

53 VSM 32.

54 VSD 54.

55 VAUCHEZ, op. cit, p. 77ss.

56 VSM 18.

57 VSD 81ac.

58 VSM 15d.

59 VSD 41.

dão o exemplo. Domingo, segundo a VSD, “Ponié sobre su cuerpo unas graves sentencias, ieiunios e vigalias e otras abstinencias; guardávase de yerros e de todas fallencias, non falsarié por nada las puestas conveniencias”<sup>59</sup>. E Millán, “(...) levava dura vida, fazié fuert’ abstinencia, com los vicios del mundo avié grand malquerencia”<sup>60</sup>.

Os exorcismos também marcam presença nas vidas de santos berceanas, praticados não só pelos santos, mas por seus discípulos após suas mortes. Estas obras descrevem o comportamento dos endemoninhados, que poderiam ser clérigos ou leigos<sup>61</sup>, os gestos e objetos que eram utilizados na prática dos exorcismos e o ritual seguido pelos exorcistas<sup>62</sup>.

A prática dos exorcismos está ligada à crença no diabo e em seus demônios e à possibilidade de estes apossarem-se do corpo dos humanos. Segundo as obras em estudo, o objetivo principal do diabo é embaraçar a vida dos cristãos e, por isso, está sempre à espreita. Trata-se, portanto, de um perigo constante e iminente, pronto para atacar a qualquer momento. Mas, contra ele, há armas eficazes, tais como a água benta e os crucifixos, que o amedrontam e fazem-no fugir. Assim, segundo um relato presente na VSD, o exorcista, ao ler os santos exorcismos, “flequeció el demonio, perdió toda potencia, ya querrié seer fuera si li diesses licencia”<sup>63</sup>.

Gonzalo de Berceo não faz referências ao culto aos mortos, prática que, segundo Giordano e Vauchez, foi absorvida pela Igreja, em especial pela Ordem Cluniascence, desde o século X<sup>64</sup>. Entretanto, menciona a prática dos velórios<sup>65</sup> e estimula a oração pelos mortos. Desta forma, quando a VSM narra a instituição dos Votos a San Millán, apresenta Fernán Gonzalez, conde de Castela, e o rei Remiro de Leão, suplicando para que fossem feitas orações por eles<sup>66</sup>.

Além das práticas de fé, diversas crenças oriundas da religiosidade também se encontram presentes na narrativa das vidas berceanas. Em primeiro lugar, podemos destacar o caráter contratual das relações entre o

60 VSM 48.

61 VSM 161, 171, 172, 177, VSD 679.

62 VSD 690, 691, 693, 694, 697.

63 VSD 697cd.

64 GIORDANO, op. cit., p. 121; VAUCHEZ, op. cit., p. 22-30.

65 VSM 540.

66 VSM 396.



homem e a divindade. Nestes poemas, as bênçãos recebidas pelos fiéis são vistas como resultado de um acordo entre o pedinte e o santo ou o próprio Deus. Assim, para garantir a bênção, caberia ao fiel manter seus compromissos. Este dado fica patente quando o autor exorta para que sejam mantidos os pagamento dos votos a San Millán, que, como assinalamos, segundo a tradição, foram instituídos por Fernán González no século X, como uma forma de garantir os favores celestiais: “Si estos votos fuesseen lealment’ enviados, estos santos preciosos serién nuestros pagados, avriemos pan e vino, temporales temprados, non seriemos com’ somos de tristicia menguados”<sup>67</sup>.

As vidas em estudo também revelam outras crenças, tais como a possibilidade do controle sobrenatural das forças da natureza perante o cumprimento das obrigações religiosas. Na VSM, o poeta afirma que Deus concedeu a Millán o dom da chuva. Desta forma, bastava interceder ao santo em tempos de seca, que Deus agraciava aos pedintes com a chuva:

El Rei de los Cielos al so siervo leal,  
dióli grand privilegio, un dono special:  
quando faze grand seca, tuerce el temporal,  
todos por ganar pluya vienen al su portal.

Quando devotamientre van al su oradero,  
e lievan el so cuerpo do yogo de primero,  
esto vid’ por mis ojos e só ende certero,  
luego dona Dios pluya e sabroso tempero<sup>68</sup>.

O poeta chega a confessar que testemunhou acontecimentos fantásticos, como o poder de Millán de prever e alertar, por meio de duas campainhas de seu túmulo que tocavam sozinhas, acontecimentos futuros.

Dues campaniellas pienden sobre el so altar,  
de la sogá qe suele la corona colgar;  
pueden como dos uevos non mayores estar,  
si omne bien non cata no las podrié asmar.

67 VSM 479.

68 VSM 483- 484.

Aven una virtud grand e maravillosa,  
quando de venir ave alguna brava cosa,  
o muerte de grand omne o tacha periglosa,  
tánnense por sí mismas por suerte miraclosa.<sup>69</sup>

Raquel Homet, em seu artigo *Cultores de practicas magicas en Castilla Medieval*, ressalta que “Berceo muestra claramente la doble posición frente a lo sobrenatural (...): Dios puede conferir a sus elegidos el don de la profecía (VSD 284-287), pero el intento de advinar el futuro (VSD 465) o de doblegar la voluntad divina por medio de encantos se percibe inútil”<sup>70</sup>.

Em suas obras, Gonzalo de Berceo rejeita algumas manifestações e crenças da religiosidade, tais como práticas mágicas – adivinhações, augúrios, encantos e cartas –, vistas como ineficazes<sup>71</sup>. O autor chega a relacionar estas práticas ao dinheiro, denunciando, assim, seu caráter comercial e ineficaz: “avié mucho espeso en vanas maestrías, tanto que serié pobre ante de pocos días”<sup>72</sup>. Porém, reafirma o poder de cura dos santos que biografa: “Si tú guarescer quieres desta tu malatía, vé a Sancto Domingo de Silos la mongía; ý trovarás consejo a tu plazertería, nunqua des un dinero en otra maestría”<sup>73</sup>.

Para Homet, esta ambigüidade frente ao sobrenatural, presente não só nos escritos berceanos, revela uma má-formação intelectual do clero<sup>74</sup>. Discordamos desta conclusão. Ainda que Gonzalo de Berceo não fosse teólogo, como já assinalamos, era um homem culto, que certamente estudou em uma universidade ou escola urbana. Era, incontestavelmente, um clérigo partidário da reforma proposta por Roma e é por isso que condena as práticas mágicas, visto que estas põem em risco a autoridade da Igreja ao procurarem atuar sobre o mundo por meio de atos aos quais é atribuído um poder específico supranatural.

É nesse mesmo sentido que acreditamos que Gonzalo de Berceo tenha criticado os hereges, apresentados na VSD como “falsos que semnan

69 VSM 485-486.

70 HOMET, R. Cultores de practicas magicas en Castilla Medieval. *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1980, p. 183.

71 VSD 403bcd, VSD 640ab, VSD 465ab.

72 VSD 389cd.

73 VSD 684.

74 HOMET, R., op. cit, p. 186.

mal venino”<sup>75</sup>. Ainda que a heresia em Castela só tenha ocorrido na forma de episódios pontuais, tem-se notícias da presença de hereges no caminho de Santiago e em algumas poucas cidades do reino, como Leão, no século XIII<sup>76</sup>. Constatamos, pelas palavras do poeta, uma preocupação com a expansão de grupos heréticos, cuja mensagem poderia contaminar a fé dos cristãos riojanos: “a los ereges que El los refiriesse, cercasslis el camino, que la fe non botasse la fez del su mal vino”<sup>77</sup>.

As heresias que se desenvolveram na Europa Ocidental, entre os séculos XI-XIII, possuíam um caráter anticlerical e contestatório em relação aos sacramentos e à Igreja. A Cúria Papal estava, portanto, atenta a esses grupos, criando rígidas regras para combatê-los. Gonzalo de Berceo, partidário da reforma proposta por Roma, não poderia ver com bons olhos estes movimentos que rompiam com os dogmas e a hierarquia eclesiástica.

Podemos concluir, portanto, que Gonzalo de Berceo, um clérigo secular letrado e comprometido com a Igreja oficial, partilhou de práticas e crenças da religiosidade presentes no ambiente cultural em que vivia. Em suas vidas de santos, excetuando-se aquelas manifestações que colocavam em risco a autoridade da Igreja, não apresenta qualquer oposição à religiosidade, desvelando o dinamismo das relações culturais entre leigos e clérigos que viviam no bispado de Calahorra durante a Idade Média.

## *Documentos Notariais*

Alguns traços da religiosidade, presentes nas fontes analisadas acima, também figuram na documentação notarial do período (1240-1256)<sup>78</sup>.

75 VSD 77b.

76 Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956; OLIVER, A. La herejía en los reinos hispanicos. In: GARCIA-VILLOSLADA, R., op. cit., p. 78-111; PALACIOS MARTÍN, B. La circulación de los cátares por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su conocimiento. *Acta historia et archaeologica medioevalia*. Barcelona, n. 11-12, 1990-1991. p.219-229.

77 VSD 77.

78 Estes documentos foram reunidos por Idelfonso Rodríguez R. de Lama e estão presentes na já citada *COLECCIÓN Diplomática Medieval de La Rioja*. Nas notas, registramos os números com que os documentos são identificados nesta obra.

Estes textos, ainda que mantendo algumas fórmulas fixas, desvelam a presença, entre clérigos e leigos do bispado calagurritano, de crenças e práticas de fé não oficializadas pela Igreja. Vamos apresentar, a seguir, as mais significativas, de forma breve, já que se trata de uma primeira aproximação com este *corpus* documental.

Um elemento presente constantemente nestes diplomas é a preocupação com a vida após a morte e com a alma dos parentes já falecidos, o que revela não só a crença nas boas obras como forma de chegar ao paraíso, como também na intercessão pelos mortos e a possibilidade de que a idéia de purgatório, que segundo Le Goff se consolidaria neste momento, já circulasse em Castela<sup>79</sup>. Assim, em abril de 1240, Don Pedro Sanz de Garcia Lodosa doa, “per mea anima et de todos meos antecessores”, bens para a paróquia de San Miguel de Alfaro<sup>80</sup>. Esta atenção para com o destino da alma motivara muitos não só a doar todos os seus bens para a Igreja, mas também a colocar-se, pelo resto de suas vidas, sob a proteção do bispado, de um mosteiro ou Hospital<sup>81</sup>.

O caráter contratual, intercessório e maravilhoso do culto aos santos também é desvelado por documentos. Vejamos o que informa um documento datado de 1241, no qual o prior de San Millán de la Cogolla ordena que se compre uma lâmpada para arder, sem interrupções, frente ao altar com a imagem da virgem, localizado no claustro do mosteiro:

(...) et el sacristan que y fuere que tenga siempre una lampada que arda siempre de noch ante la ymagen de Sancta Maria que esta en la claustra en sommo del pamno do cuelgan los escudos, que ela nos de la so gracia e que nos acabe la del so fijo precioso; et el sacristan si esto non cumpliere, que ella qe lo demande ante Dios<sup>82</sup>.

Ao agradecer a santa com uma lâmpada, o prior aspirava não só a receber os seus favores, como a garantir bênçãos por meio do seu poder

79 Faz-se importante ressaltar que a idéia de Purgatório não figura nem nos cânones calagurritanos nem nas obras berceanas analisadas. Sobre o Purgatório, ver LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1985.

80 Doc. n. 131.

81 Veja os doc. n. 135, 152, 159, 163, 198, 219.

82 Doc. n. 167.

intercessório junto a Cristo. Digna de nota, também, é a postura do prior frente ao sacristão, o responsável direto por manter o altar iluminado: caberia à própria Virgem, por meio de sua intercessão junto a Deus, repreendê-lo, caso esse não cumprisse devidamente a sua tarefa.

A doação como forma de penitência também está presente nos diplomas notariais. É neste sentido que Don Garcia Gomez e sua esposa, Dona Teresa, senhores de Agoncillo, doam a vila de Subiza ao Hospital de San Juan de Jerusalém e aos pobres de ultramar, em 1245, “en remission de nuestros peccados, de nuestros padres e de nuestras madres”<sup>83</sup>.

Por fim, destacamos um documento datado de 1251, transmitido em latim e castelhano, que informa que Don Aznar, o bispo de Calahorra, consagrara a Igreja de São João de Treviño, colocando nela relíquias dos Santos Emérito e Celedônio e concedendo indulgência aos que a visitassem em certas épocas<sup>84</sup>. Este documento é interessante, pois não só desvela o dinamismo das relações entre religião e religiosidade, como aponta para uma apreensão criativa por parte desta diocese das determinações papais sobre as relíquias, já assinaladas.

O texto deste diploma, ao mesmo tempo que apresenta, também omite dados importantes. Em primeiro lugar, não oferece maiores referências quanto à origem das relíquias colocadas por D. Aznar nesta Igreja, nem esclarece se era o caso de uma doação por parte do bispo. Emérito e Celedônio foram martirizados no século III, deve-se então concluir que as relíquias em questão eram antigas e somente foram trasladadas à Treviño no século XIII? Ou eram relíquias novas, “recém-descobertas”?

A segunda questão a ressaltar é para o fato de que o bispo instituiu quarenta dias de indulgência, a cada ano, para os que orassem, nesta Igreja, no dia do aniversário de sua dedicação. Desta forma, este dia ficava registrado na memória de todos os fiéis da localidade e, de certo modo, eram estimuladas peregrinações até esta paróquia. Não poderíamos ver, neste fato, uma estratégia de afirmação do poder episcopal?

Os textos notariais analisados registram acontecimentos cotidianos que se processaram na diocese de Calahorra. Ainda que seguindo esquemas literários fixos, como já assinalamos, por possuírem um certo cará-

83 Doc.nº 159. Ver também o doc. nº 162.

84 Doc. nº 197.

ter público, os notários que os redigiram procuraram captar e ressaltar a intenção dos sujeitos envolvidos nas ações.

Neste sentido, estes documentos não só desvelam crenças e manifestações de religiosidade conhecidas, aceitas, praticadas, reconhecidas e louvadas socialmente, como apontam para as diversas variáveis que, provavelmente, interferiam na relação entre religião e religiosidade: o desejo de fama pública, a insegurança frente ao futuro, a distribuição de riquezas, o nível sócio-econômico, a formação intelectual dos indivíduos, os interesses econômicos e políticos por parte dos leigos, do bispo e do corpo eclesástico em geral. Elementos que serão aprofundados futuramente com o desenvolvimento de novas pesquisas.

## *Conclusão*

Com o estudo das relações entre religião e religiosidade na diocese calagurrítana baseado em três conjuntos de fontes selecionadas, foi possível identificar diversas práticas e crenças da religiosidade difundidas entre clérigos e leigos deste bispado: o culto aos santos e às relíquias, a intercessão pelos mortos, as oferendas como forma de penitência, o jejum como forma de fugir do pecado etc.

Concluímos que nas relações entre religião e religiosidade nesta diocese, flexibilidade e tolerância conviveram com a inflexibilidade e a repressão às práticas vistas como nocivas à instituição eclesástica. Ainda que comprometida com Roma, a liderança calagurrítana como grupo, e os indivíduos particularmente, realizaram uma apreensão criativa dos decretos papais, adaptando-os à realidade da região. Neste sentido, mesmo que zelosos de suas funções pastorais, buscando criar mecanismos para domesticar a religiosidade, o corpo eclesial deste bispado foi, em alguns casos, contaminado pelas próprias manifestações de religiosidade locais.

## Referências

### 1 FONTES PRIMÁRIAS IMPRESSAS:

COLECCIÓN *Diplomática Medieval de La Rioja*. Estudo e edição crítica por I.R. R.

LAMA, I. R. R. de. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, v. 4, Documentos Siglo XIII, 1979.

BERCEO, G. de. *Obra Completa*. Organizado por Isabel Úria Maqua. Madrid: Espasa - Calpe, 1992.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Estudo e edição crítica por Brian Dutton. 2 ed. London: Tamesis Books, 1984. V.1 : La Vida de San Millan de la Cogolla.

LATERANENSE IV. Tradução, estudo e edição crítica por Raimunda Foreville. Vitória: Eset, 1973.

### 2 OBRAS GERAIS:

CHARTIER, R. A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 97-113, 1994.

DÍAZ BODEGAS, P. *La Diócesis de Calahorra y la Calzada en el siglo XIII: la sede, sus obispos e instituciones*. Logroño: Obispado de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1995.

FRAZÃO DA SILVA, A. C. L. “*Quiero fer una prosa en román paladino... “: as vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Tese doutoral inédita. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. (mimeo).

GARCIA-VILLOSLADA, R. (org.). *Historia de la Iglesia Española*. Madrid, v. 2, p. 301-318, 1982 (Biblioteca de Autores Cristianos, t. 2).

GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1993.

HOMET, R. Cultores de practicas magicas en Castilla Medieval. *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1980.

LE GOFF, J. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1985.

\_\_\_\_\_. *Os intelectuais na Idade Média*. 2 ed., Lisboa: Gradiva, 1984.

PALACIOS MARTÍN, B. La circulación de los cátaros por el Camino de Santiago y sus implicaciones socioculturales. Una fuente para su conocimiento. *Acta historia et archaeologica medioevalia*. Barcelona, n. 11-12, p.219-229, 1990-1991.

PRADILLA MAYORAL, M. C. F. *El Reino de Nájera: población, economía, sociedad y poder*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1991.

MALDONADO. *Génesis del Catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*. Madrid: Cristiandad, 1979.

MARTIN ALONSO. *Diccionario Medieval Español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. 2 t., 1986.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.

REIS, C.; LOPES, A.C.M. *Dicionário de teoria da narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.

SANCHÉZ HERRERO, J. Iglesia y religiosidad. In: SALVADOR DE MOXÓ, O. V., LADERO QUESADA, M. A. (coord.). *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, t. 4 (La España de los cinco reinos - 1985-1369), p.179-257, 1984.

SAÍNZ RIPA, E. *Sedes episcopales de La Rioja. Siglos IV-XIII*. Logroño: Diócesis de Calahorra y La Calzada-Logroño, 1994.

ÚRIA MAQUA, I. El Poema de Santa Oria: cuestiones referentes a su estructura y género. *Berceo*. Logroño, n. 94-95, p. 43-55, 1978.

VALDIVIESO OVEJERO, R. M. *Religiosidad antigua y folklore religioso en las sierras riojanas y sus aldeanos*. Logroño: IER, 1991.

VAUCHEZ, A. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII ao XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WEBER DE KURLAT, F. Notas para la cronología y composición literaria de las vidas de santos de Berceo. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, n. 15, p. 113-130, 1961.



# RELIGIÃO E EVANGELIZAÇÃO: PRESENCAS NA CARTA DE PERO VAZ DE CAMINHA

Euclides Marchi\*

*E vós outros que os nomes usurpais  
De mandados de Deus como Tomé,  
Dizei, se sois mandados, como estais,  
Sem irdes a pregar a santa fé?  
Camões*

## RESUMO

Este texto tem como objetivo mostrar como a religião e a evangelização permeiam a Carta de Pero Vaz de Caminha. Foram selecionadas algumas passagens da narrativa e delas extraídos os elementos que indicam as influências católicas nas navegações portuguesas em busca de terras e riquezas.

*Palavras-chave:* religião, evangelização, discurso católico.

## ABSTRACT

This paper intends to show how religion and evangelization are embedded in Pero Vaz de Caminha's letter, in his narrative about the "finding" (achamento) of the new land to the king of Portugal. Some parts of the text were selected and from them elements were drawn that point out Catholic influences on the Portuguese navigations in search for new lands and wealth.

*Key-words:* religion, evangelization, catholic discourse.

As constantes chamadas para os 500 anos do "descobrimento" do Brasil motivaram a releitura de um dos documentos fundadores – *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Nela interessa especialmente a questão da reli-

\* Professor Senior do Dehis - UFPR/ Centro Universitário Positivo - UnicenP.

gião e evangelização e de suas alianças com o poder político presentes em alguns dos acontecimentos ocorridos nos dias de permanência da expedição cabralina na nova terra.

Há outros documentos que também registram esse momento, como por exemplo o relato anônimo de um dos pilotos, cuja identidade é desconhecida. A carta de Pero Vaz de Caminha, no entanto, descoberta pelo sacerdote Aires do Casal, na Torre do Tombo, em 1817, acabou consagrada como o documento que registra a chegada e o “achamento” da nova terra. Não cabe suspeitar da veracidade ou fidedignidade dos fatos. Importam, sim, a narrativa do autor, sua visão da terra e das gentes que nela habitavam e as sugestões que fez ao rei.

Antes de entrar no tema central deste trabalho, é preciso destacar alguns dos elementos que permitem contextualizar a Carta de Pero Vaz de Caminha, as circunstâncias em que ela foi escrita e as condições de realização das navegações. A cada leitura, surgem perguntas e revelam-se situações novas e provocadoras.

Dentre as várias edições da carta colocadas no mercado, será utilizada para as citações a de Leonardo Arroyo<sup>1</sup>.

## *As viagens e os descobrimentos: precedentes*

As viagens dos portugueses realizadas no decorrer dos séculos XV e XVI por mares “nunca dantes navegados”, em sua maioria, estão vinculadas à Ordem de Cristo, sucessora da Ordem dos Templários em Portugal. O senso de aventureirismo está articulado ao caráter religioso-militar que marcou a vida dos antigos cruzados, especialmente os Templários, cujas origens encontram-se na Cruzada de Godofredo de Bulhões. A Ordem foi fundada em Jerusalém em 1118 por Hugo de Payens, Godofredo de Santo Ademar e mais sete franceses que dela participaram. Inicialmente denominavam-se “pobres cavaleiros de Cristo” e formavam uma guarda para aju-

1 ARROYO, L. *A Carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação à procura de constantes válidas de método*. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: INL, 1971. (Os textos transcritos seguem a versão atualizada da carta inserida nesta obra, que vai da página 44 a 64).

dar os peregrinos que se dirigiam à Terra Santa. O nome Templários derivou da ação do rei Balduino II, de Jerusalém, que os instalou no palácio vizinho ao Templo de Salomão.

Os templários, apesar da expressividade de sua denominação – “pobres cavaleiros de Cristo” –, ao longo do tempo, tornaram-se proprietários de grandes fortunas, representadas por bens imobiliários e tesouros. Assim, de defensores dos peregrinos, transformaram-se em templários, isto é, cavaleiros da Ordem Militar do Templo. De protetores dos cristãos (seus conterrâneos ou não) que ao visitarem os lugares sagrados poderiam enfrentar as investidas dos infiéis, constituíram-se em financiadores das viagens, ou seja, autênticos banqueiros. Já nessa condição, espalharam-se pela Europa e, se na sua origem viviam como cruzados, monges-cavaleiros, profitentes dos votos de pobreza, castidade e obediência, no decorrer do tempo, passaram a viver da profissão de usurários. A concentração de riquezas foi tal que, no final de século XIII, reis e governantes de várias regiões européias dependiam deles para financiamentos e empréstimos. Não raro, suas reservas monetárias eram maiores do que as da maioria dos reinos do Velho Mundo.

No aspecto civil, muitos levavam uma vida de riquezas e prazeres e alguns deles chegaram a defender algumas heresias. Se, por um lado, seus referenciais básicos eram o dinheiro e as tabelas de juros, por outro, sobretudo no sentido religioso e moral, já não lhes caberiam o nome e as honras de “pobres cavaleiros de Cristo”, castos e obedientes às ordens do Papa.

As transformações atingiram de tal forma os objetivos e as finalidades da Ordem que, no século XIV, Felipe, o Belo, rei da França, moveu-lhes feroz perseguição, acompanhada de torturas e mortes. Finalmente, em 1312, quando o último grão-mestre templário, Jacques de Molay, foi queimado em praça pública em Paris, o Papa Clemente V entendeu que era o momento de extingui-la.

Em Portugal, a trajetória dos Templários foi diferente, pois embora o voto de pobreza não fosse seu distintivo principal, mantinham a imagem de heróis, em decorrência de sua participação nas lutas contra os mouros. Ao findar o reinado de Dom Afonso, a Ordem controlava mais da metade do território português e era dona dos mais importantes castelos. Ao poder econômico, somava-se também o político, confundindo a história do reino com a dos “pobres cavaleiros de Cristo”.

A extinção da Ordem nos demais reinos europeus forçou D. Dinis a buscar uma solução para a sua existência em Portugal, pois, segundo Marcos de Castro, “não deveria ser agradável manter metade do país nas mãos de cavaleiros ainda em boa parte franceses” (CASTRO, 1984 : 17). As fortunas por eles controladas exigiam uma nova articulação política. Nascia assim, no reino português, em 1319, autorizada pelo Papa João XXII, a *Milícia de Jesus Cristo*, mais conhecida como Ordem de Cristo, que absorvia os bens dos extintos templários, e funcionava como instituição canalizadora dos recursos para a nobreza territorial. Era uma instituição diferente da anterior, porque tinha um caráter exclusivamente regional. A partir de então, Portugal e a Ordem formavam uma simbiose, com o controle do poder econômico e o domínio das questões políticas.

No século XV, quando o Infante Dom Henrique fundou a Escola de Sagres, a maioria de seus almirantes também pertencia à Ordem. Por suas ligações com o Papa, controlavam o poder religioso, o que lhes permitia, por força das bulas, somar os resultados das descobertas e das anexações. Em decorrência disso, as colônias de Portugal também passariam a compor seu patrimônio, aumentando-lhes ainda mais o poder econômico e o espaço de ação política. Sua influência era tal que as terras descobertas já não eram denominadas colônias, mas extensões do patrimônio da Ordem de Cristo.

A bula *Inter Cetera* de 28.6.1493, do Papa Alexandre VI, de origem espanhola, cedia à Coroa todas as terras descobertas e por descobrir. Em troca, os reis católicos assumiam o compromisso de converter ao catolicismo as populações nativas sob seu domínio. A política adotada pelos espanhóis, utilizando-se desse expediente institucional, será repetida pelos reis portugueses, inclusive no Brasil.

Essa situação estreitava ainda mais as relações entre a Igreja e o Estado, dado que até o início do século XVI, o grão-mestre da Ordem de Cristo seria alguém da Casa Real, como o foram o Infante Dom Henrique e, posteriormente, o Duque de Viseu, que governou Portugal como Dom Manuel I (mais conhecido como Dom Manuel, o Venturoso). No pontificado do Papa Adriano VI, o título de Grão Mestre da Ordem passou a ser incorporado pelo Rei de Portugal (1522), com direito de transmissão aos seus sucessores.

Duas outras Ordens subsistiam em Portugal: a Ordem de São Bento de Avis e a de São Tiago da Cruz. Em 1551, o papa Júlio III incorporava

à coroa portuguesa, de modo definitivo, o grão-mestrado das três ordens, estendendo o direito de Padroado ao rei de Portugal (antes pertencente ao grão-mestrado das ordens) que, a partir de então, passou a exercer, de fato e de direito, o controle da Igreja em Portugal e nas colônias ou nas extensões do patrimônio da Ordem de Cristo.

O padroado português inspirou-se naquele originário do século IV, após Constantino, Imperador Romano, liberar o culto dos cristãos e seu sucessor, Teodósio, adotar o catolicismo como religião oficial do Império. Para supri-lo de bens necessários à sua manutenção, os adeptos passaram a pagar, sob a denominação de dízimos, o equivalente a 10% de tudo o que produziam na terra. Ao longo do tempo, o dízimo passou a incidir sobre todas as rendas. Em Portugal, os recursos provenientes dos dízimos passaram a ser direito do rei, por ser ele o detentor do padroado. Suas regalias foram ampliadas, incidindo sobre as questões espirituais e o direito de nomeação das autoridades eclesiásticas sempre que vagasse qualquer cargo de titular. Na definição de Eduardo Honaert, padroado era um “roubo institucionalizado” (HONAERT, 1979 : 39). Francisco José da Silva Gomes sintetiza essa relação afirmando que:

Em situações históricas ‘constantinianas’, a relação Igreja e Estado pressupõe um sistema único de poder e legitimação, um projeto unanimista, o catolicismo como religião oficial do Estado, como religião sacralizadora do poder e da ordem vigente. Em situações históricas “pós-constantinianas”, a relação Igreja e Estado assenta-se na confessionalidade e laicidade do Estado, na redução do campo religiosos à esfera privada das escolhas individuais e num processo de secularização da sociedade e da cultura. (GOMES, 1998 : 316)

Munidos desse expediente jurídico-político, os portugueses, em suas navegações, motivados pelos interesses comerciais e pelos desejos de ampliação territorial e inspirados nos sentimentos das cruzadas ocorridas há dois ou três séculos, cuidavam também de levar o cristianismo às terras que conquistavam. Fortunato Almeida ressalta que:

Em recompensa dessa verdadeira cruzada religiosa, os pontífices não só garantiram a posse das terras descobertas ou

conquistadas aos infiéis e as graças da santa cruzada para todos os que de qualquer modo auxiliassem esses empreendimentos, como também conferiram à coroa de Portugal o padroado das igrejas que fundassem nas terras de além-mar. A D. Afonso V conferiu (o papa) Xisto IV, além de certos padroados, o direito de receber parte dos rendimentos das igrejas que se fundassem, para o auxílio dos encargos da conquista e defesa das terras”. (ALMEIDA, 1967 : 369)

Assim, a Ordem de Cristo ficou com o direito de coletar os dízimos, erigir paróquias e bispados, abrir conventos e irmandades, bem como nomear bispos, párocos e demais autoridades necessárias ao comando das instituições religiosas. A união trono e altar, espada e cruz, estado e evangelização, transformava os súditos do rei e do estado em fiéis seguidores da doutrina da Igreja Católica e vice-versa.

### *O documento fundador e a influência da religião*

*Farei de ti um testemunho para os povos,  
um condutor soberano das nações,  
conclamarás povos que nunca conhecestes,  
e nações que te ignoravam acorrerão a ti,  
por causa do Senhor teu Deus  
e do Santo de Israel que fará tua glória.*  
Isaías, 54, 4 e 4

Pero Vaz de Caminha constituiu-se no narrador dos feitos portugueses em sua chegada à terra por eles desconhecida e provisoriamente denominada de Ilha de Vera Cruz, mais tarde Terra de Santa Cruz. Se os nomes provisórios são em parte reveladores das influências religiosas, o certo é que a política de cristianização das gentes da terra estava presente nas viagens realizadas com o objetivo de descobrir terras, ampliar as possessões portuguesas e anexá-las ao patrimônio da Ordem de Cristo. A expedição de Cabral cumpria rigorosamente o cerimonial das viagens. Nela,

vários sacerdotes dirigiam-se para o Oriente, com o intuito de reforçar o clero lá instalado.

Seu relato registra a presença da religião em todo o processo de organização e desenvolvimento da viagem e sua rápida passagem (na linguagem de hoje poder-se-ia dizer uma escala) pela terra da Ilha de Vera Cruz. Essa presença pode ser detectada nos procedimentos dos navegadores e nas referências aos lugares por onde a frota passava: “Ilha de São Nicolau”, “Oitavas da Páscoa”, “Monte Pascoal” e “Terra de Vera Cruz”. As denominações citadas na carta são indícios de uma forte articulação entre navegação e crença, viagens e religiosidade.

Todavia, merece destaque especial a descrição da posse da terra. Era de se supor que se realizasse um ato civil ou judicial, a bordo da nau capitânia. Ou então, em terra, fossem subscritos documentos, redigidas escrituras, ou ainda, fosse assinada, solenemente, a Ata de Posse, na presença das autoridades marítimas, religiosas e dos chefes dos nativos. Esperava-se, como costuma acontecer, que os arcabuzes e demais armas de fogo realizassem disparos, houvesse manifestações militares com desembainhamentos de espadas, hasteamento de bandeiras, simbolizando a força do poder civil, com acompanhamento de frases solenes de apropriação da terra e sua anexação aos domínios da Coroa Portuguesa e às propriedades da Ordem de Cristo.

Ao contrário, tudo ocorreu de forma pacífica, sacramentada por uma cerimônia católica, isto é, uma missa solene, assistida por autoridades da frota Cabralina, sacerdotes da Igreja e membros da tripulação. Tudo muito familiar aos componentes da expedição e ao mesmo tempo tudo muito estranho aos nativos, que sequer poderiam entender que ali estava sendo imposto, legalizado e legitimado um domínio sobre aquela gente que habitava aquela terra.

A Carta torna-se um indicador dos primeiros olhares europeus sobre os nativos, expressos no registro do narrador. De um lado, a inocência do indígena o surpreende, de outro os valores morais estabeleciam as diferenças. Para o nativo, mostrar os órgãos sexuais ou a cara fazia o mesmo sentido – ambos eram partes do corpo. Este não era o significado que eles tinham para o português recém-chegado. Sua formação católica não lhe permitia tal liberalidade. A influência religiosa revela-se nas suas observação ao ver os nativos nus, sem cobertura alguma. “Nem fazem mais

caso de encobrir ou deixar de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara”, diz ele.

Este olhar repete-se nas considerações sobre os dois habitantes da terra que foram levados à presença de Cabral. Na hora de dormir, ao vê-los deitarem-se na alcatifa, Caminha volta a repetir suas observações sobre as “vergonhas”: “(...) sem procurarem maneiras de encobrir suas vergonhas, as quais não eram fanadas”. A influência da religião torna-se mais evidente. O termo fanado tem sentido de circuncidado. A circuncisão revelaria adesão a determinados costumes religiosos. Dado o destino da frota – o oriente – é provável que o narrador pensasse nas possíveis influências muçulmanas; ou seja, rumando para oriente, a presença do islamismo poderia ser observada na circuncisão dos nativos. Ou, quiçá, na mente dos portugueses a terra “achada” poderia ser o paraíso, e as pessoas andavam nuas por sua inocência, por ausência de maldade e de pecado. Durante muito tempo, os relatos de padres evangelizadores, viajantes, teólogos, entre outros, registraram suas crenças no paraíso terrestre, situado no Brasil; um Brasil imaginário, povoado de criaturas exóticas e seres fantásticos.

Por diversas vezes, ao referir-se às mulheres, Caminha reiterava suas observações sobre as partes íntimas e, parecendo estar encantado com as “vergonhas”, escrevia: “[...] e suas vergonhas, tão altas e cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as nós muito bem olharmos, não se envergonhavam (ou não nos envergonhamos)”. Logo adiante, referindo-se aos enfeites, destaca: “[...] e sua vergonha (que ela não tinha!) tão graciosa que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições envergonhara, por não terem as suas como ela. Nenhum deles era fanado, mas (antes) todos assim como nós”.

Todavia, parece ter sido em terra que Caminha mais ressaltou a presença da religião nos atos dos navegantes portugueses. Assim, o dia 26 de abril, domingo de Pascoela, mereceu especial destaque, sobretudo quando o Capitão determinou a celebração da missa e sermão no Ilhéu, na companhia dos demais capitães. Para tal, “Mandou armar um pavilhão e dentro levantar um altar mui arranjado”. A missa foi oficiada pelo “[...] padre Frei Henrique, em voz entoado, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes que todos assistiram, a qual missa, segundo o meu parecer, foi ouvida com muito prazer e devoção”. Ainda, segundo o narrador: “Ali estava com o Capitão a bandeira (da Ordem de Cavalaria) de Cristo, com que saíra de Belém, a qual esteve sempre bem alta, da parte do Evangelho”.



Após a missa, Frei Henrique fez uma pregação referindo-se à história evangélica e “no fim tratou de nossa vida, e do achamento desta terra, referindo-se à Cruz, sob cuja obediência viemos, (lembança) que veio muito a propósito, e fez muita devoção”.

A cruz constituiu-se no marco deixado pelos portugueses. Na terça-feira, 28 de abril, quando foram para a terra para buscar (fazer) lenha, relata: “E enquanto fazíamos lenha, construíram dois carpinteiros uma grande cruz de um pau que se ontem para isso cortara”. Na quarta-feira, dia 29, descreve a reverência a ela prestada:

Ao sairmos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos em direitura à cruz que estava encostada a uma árvore, junto ao rio, a fim de ser colocada amanhã, sexta-feira, e que nos puséssemos todos de joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. E assim fizemos. E a êsses dez ou doze que lá estavam, acenaram-lhes que fizessem o mesmo; e logo foram todos beijá-la.

O fato de os nativos também beijarem a cruz suscitou, ao narrador, algumas conclusões interessantes: “[...] parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências”. Na seqüência, até sugere uma tarefa para os degredados: “[...] se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza Nosso Senhor que os traga, porque certamente essa gente é boa e de bela simplicidade”. Ao acentuar o destino cristão da gente encontrada na nova terra como manifestação da vontade de Deus, diz ao Rei: “E o Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a Santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim”.

A Cruz deveria ficar em local bem visível. Para lá foi levada em procissão, com os religiosos e sacerdotes entoando cânticos. Caminha informal que os próprios nativos ajudaram no seu transporte.

Na sexta-feira, 1º de maio, quando Frei Henrique rezou a segunda missa, os homens da terra a acompanharam repetindo os mesmos movimentos dos portugueses, parecendo, ao olhar do narrador, que tinham ex-

trema facilidade em repetir os rituais cristãos. A descrição torna-se paradigmática:

Plantada a cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiro lhe haviam pregado, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre Frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram conosco, (assistindo) a ela, perto de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelho, assim como nós. E quando se veio o Evangelho, que nos erguemos todos em pé, com as mãos levantadas, eles se levantaram conosco, e alçaram as mãos, estando assim até se chegar ao fim; e então tornaram-se a assentar, como nós. E quando levantaram a Deus, que nos pusemos de joelhos, eles se puseram assim como nós estávamos, com as mãos levantadas, e em tal maneira sossegados que certifico a Vossa Alteza que nos fez muita devoção.

A cruz também foi deixada junto aos nativos. Caminha relata: “[...] e acabada a pregação, trazia Nicolau Coelho muitas cruzes de estanho com crucifixos [...]. E houveram por bem que lançassem a cada um (a) sua ao pescoço”.

O imaginário de Caminha é aguçado ao relatar o comportamento de um nativo, que, após olhar para o altar mostrava o céu como se aquilo lhe dissesse alguma coisa de bem. Embora não faça maiores comentários sobre o fato, sua observação leva a crer que estaria relacionando tal atitude com a crença na existência do céu.

A carta acrescenta: “[...] segundo o que a mim e a todos pareceu, essa gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, do que entenderem-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer como nós mesmos; por onde pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração tem”. Por isso, recomenda ao Rei que “se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para batizar; porque já então terão mais conhecimento da nossa fé [...]”.

Ao falar da terra, Caminha considera que “querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo”. Contudo, “o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar”.

## *O discurso fundador e o mito paradisíaco*

A carta de Caminha é um testemunho de que o cristianismo foi utilizado como o primeiro instrumento de poder no contato com os nativos. A história posterior mostrou que a conversão das gentes da terra foi mais difícil do que ele previra. As informações deixadas por Manuel da Nóbrega e José de Anchieta ao descrever seu trabalho de catequização dão a dimensão dessas dificuldades.

Todavia, mais importante que a coerência dos fatos, são os processos simbólicos utilizados na narrativa, o que levou Marilena Chauf a chamar atenção para o mito fundador:

Vivemos na presença difusa de uma narrativa da origem. Essa narrativa, embora elaborada no período da conquista, não cessa de se repetir porque opera como nosso mito fundador. [...] Mito fundador porque, à maneira de toda a “fondatio”, impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa, que não permite o trabalho da diferença temporal e que se conserva como permanente presente. Um mito fundador é aquele que não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, novos valores e idéias, de tal modo que, quanto mais parece ser outra coisa, tanto mais é a repetição de si mesmo. (CHAUF, 2000 : 10)

O fato de portugueses e nativos não utilizarem o mesmo instrumental lingüístico para se comunicarem, permitiu que o encontro se transformasse num complexo sistema de suposições e narrativas simbólicas. Aos portugueses era impossível supor ou saber o que poderiam estar pensando os nativos e o inverso também é correto. E, se aos primeiros ainda lhes foi possível registrar suas suposições, aos segundos até isso lhes foi negado. O que restou foi o Brasil que Caminha noticiara ao Rei e, por seu intermédio, ao resto do mundo. Uma terra construída a partir de seus conhecimentos, dos referenciais de sua época e do seu imaginário.

Embora Pero Vaz não ocupasse formalmente o cargo de escrivão da frota, seu registro assumiu a condição de relato oficial porque até hoje é aceito, repetido e absorvido pelo discurso institucional sempre que se refe-

re à chegada dos portugueses ao Brasil. É provável que os fatos por ele registrados tenham ocorrido de forma diferente, porém, isso pouco importa no momento. A memória da sociedade lê a história como foi produzida pelo olhar do narrador. E, mesmo que os sentidos do histórico, do social e do cultural tenham sido diversos, o importante é que eles foram construídos a partir das representações por ele produzidas. Influenciado pelos condicionantes histórico-ideológicos de sua formação, sua narrativa teve um papel central no processo de ressignificação dos procedimentos dos povos da terra. E, ao fazê-lo, instituiu-se uma outra história, na qual novos sentidos foram construídos a partir do olhar do além-mar. Tanto os interesses da Ordem de Cristo, quanto os do narrador e dos demais tripulantes da frota estavam contemplados. Com isso, instaurou-se um discurso fundador, produzindo outros sentidos em relação aos que eram dados anteriormente. Por muitos anos (talvez até hoje), aquilo que o narrador escreveu sobre os procedimentos dos nativos passou a ser aceito como verdadeiro. Ao considerá-los prontos para a cristianização, ressignificou suas práticas religiosas e sua inocência. A ausência de idolatria facilitava a evangelização e a transformação dos nativos em católicos e súditos do rei. O narrador desconsiderou a possibilidade de existirem crenças, rituais, deuses e entidades próprios de uma religiosidade desconhecida dos portugueses.

Assim posto, o discurso de Caminha instaurou-se como discurso fundador e fez prevalecer a tese de que o Brasil nasceu católico. A partir dele, produziu-se um conjunto de imagens do povo e da ilha de Vera Cruz. Artistas, músicos, escritores criaram textos verbais e não-verbais que reproduziam e refiguravam a narrativa da descoberta. Não estava em pauta o que iria acontecer ao dominar-se a gente nativa e ocupar sua terra. Era preciso salvar-lhes as almas pela sua conversão ao cristianismo. Explicitava-se naquele momento a aliança entre Estado e Igreja na obra da conquista da terra e da evangelização das gentes. A história dos conquistadores e a história pessoal do narrador contribuíram para se entender os processos de construção desse discurso. Assim, acompanhando Eni Orlandi, cabe dizer que o que define o discurso fundador é sua historicidade, a ruptura que cria uma filiação de memória com uma tradição de sentidos e estabelece um novo sítio de significância (ORLANDI, 1993 : 23/24).

Eni ensina ainda que “a noção de discurso fundador, [...], é capaz, em si, de muitos sentidos. Um deles, [...], é o que liga a formação do país à formação de uma ordem de discurso que lhe dá uma identidade”.

(ORLANDI, 1993 : 18). Naturalmente, a Carta de Caminha não é um dos textos mais indicados para considerações mais complexas sobre o nativo. Todavia, embora fruto de impressionismo momentâneo, sem maiores análises e reflexões ela constituiu-se na narrativa de um membro da expedição de Cabral, portador de formação literária e intelectual que lhe permitia registrar observações sobre a nova terra, sua gente e os acontecimentos da viagem e da chegada ao novo continente. Mesmo carente de formação antropológica, historiográfica e etnográfica, e, embora sem ter sido oficialmente instituído para relatar os fatos (não se sabe se o fez a pedido de Cabral), sua decisão de fazê-lo marcou um momento que poderia estar perdido para a história. E, se, ao escrever a carta, Cabral possuía outros interesses que não o de simplesmente relatar os acontecimentos, como revela o final da correspondência, o que importa para a sociedade é que ela se constituiu no primeiro discurso sobre a terra e a gente da Ilha de Vera Cruz.

Ao historiador, portanto, ainda que a considere uma narrativa bastante ingênua, cabe extrair dela os aspectos reveladores de outras histórias e outros conteúdos que não estão expressos no texto. Caminha deixava transparecer a opinião de que, para dominar a nova terra, era fundamental a aliança entre Lei, Rei e Religião. O discurso sobre a conversão trazia embutida a necessidade de governar. Sem conhecer a linguagem verbal dos nativos, o significado dos gestos, bem como das formas pintadas no corpo, sua relação com a nudez e sua capacidade de imitar os atos dos portugueses serviram-lhe de referencial para tirar conclusões em que articulava elementos da fé e da conquista. O discurso sobre a evangelização, expresso na recomendação de que se deveria converter os nativos à fé cristã, revelava seu caráter universalista. Os missionários desconheciam fronteiras e seu trabalho visava à divulgação da fé, à doutrinação e à evangelização entre todos os povos que as viagens marítimas colocassem no seu caminho.

A evangelização apregoada por Caminha tornar-se-ia uma realidade, mesmo que por meios e processos pouco pacíficos. A ocupação implicou a estruturação da forma de governo e a instituição da religião católica como oficial. As diferentes maneiras de sentir, de expressar-se, de narrar, de imaginar dos nativos serão gradativamente influenciadas pelo modo europeu de ver o mundo, de estruturar as crenças e de organizar a política.

A presença do catolicismo interferiria de modo decisivo não somente na apropriação das novas terras pela Ordem de Cristo. Igreja e Ordem impuseram aos nativos uma prática absolutamente desconhecida e dis-

tante de sua realidade. Quiseram extirpar deles qualquer manifestação que lembrasse idolatria, cultos exóticos, práticas bárbaras ou representações de feitiçaria. Assim, desde as origens, o Brasil paradisíaco de Caminha estruturava-se no concreto: evangelização a ferro e fogo, organização da propriedade, definição do poder. A maneira de os homens da terra expressarem sua cultura, suas crenças, seus imaginários, suas comemorações e suas festas passará pelo controle monopolístico dos especialistas em religião, cuja entrada o reino português controlará por força e poder do padroado. Com base nas instituições jurídicas e por força de uma missão histórica, Portugal assumiria sua atribuição estabelecida nas bulas papais e cumpriria sua tarefa de evangelizar e converter a todos à fé católica. Eduardo Honaert destaca:

É por demais conhecido o fato de que toda a empresa marítima portuguesa foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa e, mais ainda, missionária. Os contemporâneos nos dão a impressão de que, para eles, o maior acontecimento depois da criação do mundo, excetuando-se a encarnação e a morte de Jesus Cristo, foi a descoberta das Índias. Portugal entrou de maneira decisiva nos planos salvíficos de Deus, que, depois de diversas tentativas mal sucedidas, lhe confiou a missão de 'estabelecer o seu Reino nesse mundo' (idéia de Vieira): o 'reino de Deus por Portugal'. (HONAERT, 1977, p. 23-24)

Desde o início, nos contatos com a terra e com sua gente, ao celebrar a missa, Frei Henrique fazia-se ouvir ao pregar o evangelho aos nautas e aos nativos. Mais uma vez, Honaert, comentando o esforço de persuasão dos evangelizadores, traz a seguinte consideração: "Persuadir de que? Sem dúvida da necessidade de salvação pela audição do evangelho: a soteriologia da salvação universal ligada à audição física e auricular de vocábulos evangélicos parece estar subjacente a todo o imenso esforço de doutrinação dos índios e africanos no Brasil" (HONAERT, 1977 : 25). Todavia, entender ou não as palavras do evangelho não se constituía no entrave para o trabalho dos pregadores. Uma visão teológica ou providencialista da história sobrepunha-se aos limites dos homens. Deus possuía um plano que realizava por meio dos homens, cuja teofania e epifania (revelação de Deus e da verdade divina no tempo) já fora consumada com a vinda de Cristo.

Caminha, por sua vez, repetia um discurso já estabelecido e incorporado pela Ordem de Cristo. Desde 1415, com a conquista de Ceuta, a Ordem proclamava seus direitos sobre os recursos advindos das conquistas e professava sua vontade missionária diante das novas descobertas. Em decorrência da articulação entre evangelização, apropriação de recursos, organização das empresas de reconquista, defesa da fé e luta contra os infiéis, as bulas papais transferiram, desde o século XV, a autoridade temporal e espiritual à Ordem de Cristo, transformando Portugal no senhor do mares nunca dantes navegados, organizador da Igreja em termos de conquistas e redução, planejador da união entre missão e colonização (HONAERT, 1977 : 35). As armas reais e a cruz faziam parte do mesmo processo e a realeza portuguesa, associada à Ordem, usufruía dos favores da Cúria Romana nos negócios de além-mar. Nenhum clérigo saía de Portugal para o Brasil sem autorização do rei, que lhe exigia juramento de fidelidade.

Esta vinculação e esta forma de estruturar o poder explicam porque de ser ao Rei que Caminha recomenda a Evangelização dos nativos, sem sequer referir-se à Igreja, nem mesmo à figura do papa.

### *A liturgia da posse e a articulação dos poderes*

Quem foi que descobriu o Brasil  
Foi seu Cabral, foi seu Cabral.  
No dia 22 de abril,  
Dois meses depois do Carnaval.

A liturgia da posse transformou-se num verdadeiro discurso fundado, pois a descrição de Caminha assume um significado maior do que um simples ato religioso. Na narrativa do escrivão, constata-se que a missa foi oficiada pelo Capelão-mor da frota e pelos outros sacerdotes que acompanhavam a expedição e assistida pelo comandante empunhando a bandeira da Ordem de Cristo, aquela mesma que saía de Portugal e que esteve sempre alta da parte do Evangelho. Há que se considerar que este ato supera a simples devoção ou a crença religiosa. Constitui-se num autêntico rito de

posse, acompanhado de um sermão pregado do alto de uma cadeira para que todos ouvissem e que, como fala final, tratou da vinda da expedição referindo-se à cruz, sob cuja obediência eram realizadas as viagens.

Fica caracterizado que esse foi o primeiro ato oficial realizado no Brasil, para o qual o capitão-mor ordenou a participação dos demais Capitães e membros da Expedição, vestidos a caráter. Este ato repetir-se-ia ao longo de quase toda a História da Terra de Vera Cruz, Santa Cruz e Brasil.

A união Igreja e Estado, garantida pelo sistema de Padroado e posteriormente pela condição cultural, instituiu a celebração de atos litúrgicos como componentes das celebrações cívicas ou outros atos oficiais promovidos pelo poder público, mesmo após o Estado ter-se declarado laico. Missa, Te Deum, bênção de recintos ou bandeiras, literalmente símbolos identificadores do poder religioso, fizeram parte das solenidades ou foram colocados ao lado dos símbolos do Estado. Autoridades civis e religiosas compartilharam os lugares de honra nas solenidades e nos rituais comemorativos de caráter exclusivamente civil e laico.

Trata-se de uma relação de poder, sobre a qual Francisco J. S. Gomes destaca:

Fosse num regime de união, fosse num regime de separação, o catolicismo e a Igreja só manifestam toda sua relevância quando analisados com relação à questão do poder, se os situarmos no âmbito do sistema da cristandade. Entendo por cristandade um sistema de relação da Igreja e do Estado na sociedade. A relação bipolar Igreja e Estado só é relevante quando situada no campo mais abrangente da sociedade". (GOMES, 1998 : 315)

A segunda missa foi celebrada em local próximo ao da primeira, ao pé da Cruz, fincada em lugar elevado, como que a dominar a terra recém-encontrada, ladeada pelas armas e a divisa do soberano português e da bandeira da Ordem, ali conduzida sob os rituais solenes e formais que o ato exigia. Após a solenidade, os participantes portugueses retornaram às naus, tendo à frente o capitão carregando a bandeira da Ordem de Cristo, acompanhado dos marujos e circundado pelos nativos, alegres e festeiros. Para entrar nos batéis, uma procissão ao longo da costa ladeou o pavilhão até chegar às naus.



Estavam consolidados, nas novas terras, os rituais de posse e domínio da Ordem de Cristo. E, como Portugal já o era, o Brasil também passaria a ser propriedade sua e, por decorrência, a história do Brasil tornar-se-ia inseparável da história da Igreja e da Ordem; nasciam juntas, atreladas a um passado remoto cujas raízes estão nas Cruzadas e na difusão do Evangelho entre os nativos fora da Europa ou nas circunvizinhanças dos Impérios Ibéricos.

Posteriormente, os missionários confirmaram as sugestões de Caminha. Franciscanos, jesuítas, capuchinhos, oratorianos, carmelitas, entre outros, interiorizaram o desejo de salvar as almas dos nativos e embrenharam-se nos sertões desconhecidos em busca das supostas “ovelhas perdidas”. Portugal entrou decisivo nos planos salvíficos de Deus. Dom João III, ao escrever ao primeiro Governador Geral do Brasil, Tomé de Souza, era contundente: “A principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HONAERT, 1977: 24). A tese da evangelização precedeu as viagens de Cabral e manteve-se constante no decorrer das primeiras décadas da colonização sob a forma de um discurso universalista e doutrinário. Pregar o Evangelho era um hábito português que teve início no Brasil na pessoa de Frei Henrique, que o fez por duas vezes na curta permanência na terra achada. A salvação das almas fazia parte da soteriologia católica e foi merecedora de vários destaques na narrativa de Caminha, consolidando-se nas práticas dos religiosos que vieram cumprir a tarefa de catequizar e evangelizar os nativos. Honaert destaca: “Instala-se aos poucos uma firme identificação entre evangelização e doutrinação que nunca mais será posta em dúvida, até nossos dias, pelo menos em termos de Igreja oficial” (HONAERT, 1977 : 26).

E, se nessa terra “dar-se-á nela tudo”, o que mais se esperava plantar era a fé cristã e a catequese. A identidade do Brasil estruturava-se sob os signos da conversão e da profissão de uma única fé. Num sentido mais amplo, Caminha atribuiu ao rei a responsabilidade de transformar os nativos sem identidade em súditos da coroa e profitentes da fé católica, e a terra, em uma terra una e cristã. Os nativos, ao passarem a conviver com a cruz e ao tornarem-se cristãos, substituíam a identidade da aldeia pela da catolicidade e à autoridade do chefe nativo sobrepunha-se a do rei de Portugal.

Reproduzia-se a relação constantiniana entre Igreja e Estado, que pressupunha um sistema único de poder, sendo o catolicismo religião oficial e legitimador da ordem instituída. O Estado Português, ao viabilizar a conversão dos nativos à fé católica, implantava uma cristandade mesclada de padrões constantinianos e tridentinos, somados aos hábitos do catolicismo medieval português. O padroado transferido para o Brasil criou uma situação de dependência do aparelho eclesiástico colonial à Metrópole, com ingerência direta nas questões de crença e nas decisões de ordem religiosa, litúrgica e ritualística. As influências liberais não foram suficientemente fortes para implantar, no período do Império Liberal, um estado laico. Os cidadãos do Império enfrentaram, *ipso facto*, a ambigüidade entre cidadania e catolicidade. Uma ambigüidade que Caminha anunciara na sua carta, ao narrar o “achamento” da nova terra, e ao dizer que o Rei deveria evangelizar essa gente. Somavam-se o dito e o veredicto: *cuius regio, illius et religio*, ou seja, numa tradução livre, “quem manda, manda também na religião”.

## Referências

- ALMEIDA, F. *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1967 (Col. dirigida por Damião Peres).
- CAMINHA, P. V. de. Carta. In: ARROYO, L. *A Carta de Pero Vaz de Caminha: ensaio de informação à procura de constantes válidas de método*. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: INL, 1971.
- CASTRO, M. 64: *conflito Igreja X Estados*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- CHAUÍ, M. O mito fundador do Brasil. Caderno Mais. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 26 de março de 2000.
- GOMES, F. J. da S. Anais de 29º Simpósio Nacional da AMPUH. Belo Horizonte, julho de 1997. In: Martins, I. de L. et al. *História e Cidadania*. São Paulo: Humanitas Publicações / FFLCH-USP; AMPUH, 1998.
- HOLANDA, S. B. de. *História Geral da Civilização Brasileira*, t. I, Época Colonial, Do Descobrimento à Expansão Territorial. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

HONAERT, E. et al. *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*, t. 2, Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1977.

MEYER, M. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1993.

ORLANDI, E. P. (org.). *Discurso Fundador. A formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993.

———. *A linguagem e seu funcionamento*. As formas do Discurso. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SUNG, J. M. et al. *História da Evangelização na América Latina*. Faculdade de Teologia N.S. da Assunção. São Paulo: Paulinas, 1988.



# A DEMONIZAÇÃO DO COTIDIANO PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS

---

Etiane Caloy B. de Souza\*

## RESUMO

A trajetória evangélica no Brasil tem se mostrado bastante expressiva, principalmente ao se observar o crescimento dos grupos classificados como pentecostais e neopentecostais. Fator preponderante para esse crescimento é a mídia, com seus amplos recursos para difusão de ideologias religiosas. A opção pelo estudo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) deve-se às proporções cada vez maiores desta religião, que vincula em sua doutrina a satanização da realidade, a prosperidade financeira e o exorcismo.

*Palavras-chave:* religião, pentecostalismo, meios de comunicação.

## ABSTRACT

The Evangelical trajectory in Brazil has been much significant mainly when we observe the growth of the groups classified as Pentecostals and Neopentecostals. A preponderant factor is the media and its wide resources to the dissemination of religious ideologies. The option for the Universal Church of God's Kingdom is associated to this intense growth that links to its body of principles the satanization of the reality, the financial prosperity and the exorcism.

*Key-words:* religion, pentecostalism, media.

As sementes do pentecostalismo já haviam sido plantadas na Reforma Protestante, na Europa do século XVI; como exemplo, podemos ci-

\* Mestre em História pela UFPR; professora da PUCPR e das Faculdades Integradas Curitiba.

tar os anabatistas, movimento religioso que já continha elementos da doutrina pentecostal<sup>1</sup>.

A Revolução Industrial trouxe em seu bojo o avivamento religioso protestante: as cidades, mais populosas, tornaram-se cenário da formação do operariado que, devido à exploração do capital e à grande pobreza, apoiou-se no pentecostalismo ao desejar uma relação mais pessoal, íntima e diária com Deus). Nesta relação, o “sentir Deus” torna-se um fator importante na dimensão religiosa: as orações e devoção pessoal são incentivadas. Na Inglaterra, John Wesley (1703-1791), fundador do metodismo, modificou seu procedimento em relação à Igreja Anglicana a partir de 1738 <sup>2</sup>, quando teve sua “experiência do coração aquecido”. Passou, então, a pregar fora dos templos, atingindo milhares de trabalhadores e mineiros.

Mesmo fiel ao anglicanismo, Wesley foi responsável pelo surgimento do metodismo (que recebeu este nome devido às constantes reuniões e estudos bíblicos em dia e hora previamente marcados), e permitiu a participação de pregadores leigos, objetivando fugir do clericalismo anglicano. Guardadas as devidas proporções, o protestantismo popular dos séculos XVIII e XIX assemelha-se ao pentecostalismo do século XX, pela capacidade de agregar pessoas pertencentes a um segmento da população marginalizado pela discriminação racial, social e econômica, e que encontra nestas manifestações religiosas uma maneira de enfrentar as dificuldades, muitas vezes associadas ao Diabo.

O pentecostalismo que conhecemos hoje no Brasil tem suas origens culturais nos EUA. Como exemplo, podemos citar alguns pregadores norte-americanos dos séculos XIX e XX que buscaram alcançar um grande

1 Ver MASKE (1999) e GALINDO (1994). Segundo este último, os anabatistas eram “assim chamados porque batizavam de novo os adultos já batizados na infância. (...) se gabam de ter sido os primeiros a ser chamados de ‘evangélicos’ (p. 44). Segundo eles, a Igreja só pode ser formada por pessoas que deram sua adesão consciente a Cristo, algo reservado a adultos”. Sua teologia é calvinista, exige renúncia à violência, sobriedade de vida e renúncia ao “mundo” pecaminoso, logo, seus seguidores afastam-se de álcool, luxo, fumo e vida social, como bailes, por exemplo. Normalmente, o pentecostalismo estimula conduta ascética.

2 Há uma divergência sobre o ano deste acontecimento: CAMPOS. (1995, p. 13 e ss.) afirma que o ano foi 1774, já Galindo (op.cit., p. 45) afirma que foi 1738. Optamos pela segunda afirmação.

número de pessoas para a salvação em Cristo por meio de pregações carregadas de conteúdos emocionais. É o caso de Charles Finney (1792-1875), Asa Mahan, Richard G. Sperling, Charles Parham, W. J. Seymour, entre outros. Da ideologia do “destino manifesto” nasce a necessidade de levar o Evangelho para o mundo (CAMPOS, 1995, p. 19). Nas décadas de 60 e 70, o pentecostalismo adquire novo fôlego, ao utilizar-se amplamente da televisão, dos jornais, do rádio e ao promover gigantescas manifestações como forma de divulgação do Evangelho; televangelistas como Oral Roberts, Pat Robertson, Jimmy Swaggart, Rex Rambard, entre outros, participam deste mercado religioso (KEPEL, 1991, p. 129). No Brasil, ele surge também nas primeiras décadas do século XX, mas sua fase de maior expansão ocorre na segunda metade do século, com a utilização de meios de comunicação como o rádio e a TV<sup>3</sup>. O pentecostalismo cresce rapidamente na América Latina e, de certa maneira, coloca em risco a hegemonia da Igreja Católica. No Brasil, ele pode ser dividido em três fases, denominadas “ondas”<sup>4</sup>, que, embora distintas, não são excludentes, interagindo-se entre si:

A chamada **Primeira Onda ou Pentecostalismo Clássico** corresponde ao período situado entre 1910 e 1950. Inicia-se com a implantação da Congregação Cristã no Brasil (1910, em São Paulo) e da Assembleia de Deus (1911, no Pará) e expande-se por todo o território nacional. Caracteriza-se desde o começo por forte oposição e crítica ao catolicismo, pela ênfase no dom de falar em línguas ou glossolalia, pelo batismo no Espírito Santo, pelo sectarismo e conduta ascética ou de rejeição ao mundo.

A **Segunda Onda ou Pentecostalismo Neoclássico**<sup>5</sup> tem início com a chegada ao Brasil de dois missionários norte-americanos, Harold

3 Segundo Galindo, o pentecostalismo é um dos movimentos religiosos de maior importância do século XX: “Ele tem suas raízes imediatas nos movimentos de renovação do protestantismo norte-americano, que por sua vez partem do metodismo de John Wesley. (...) Esse movimento é o mais difundido na A. L., (...), pois nele revivem, com características novas, aspectos fundamentais do cristianismo, inclusive, em comunidades católicas: interesse pela vida contemplativa, retorno à Bíblia, cultivo de alguns carismas, com predomínio do elemento afetivo sobre o intelectual, e, conseqüentemente, com uma forte tendência para o sectarismo, ou seja, para se considerar o próprio grupo como o único possuidor da doutrina pura e o único a se manter fiel à mensagem cristã original.” Op. cit, 1995, p. 46.

4 Citadas em MARIANO, 1996, p. 25.

5 MARIANO, p. 25.

Williams e Raymond Botright, pertencentes à Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular (International Church of the Foursquare Gospel). Criam a Cruzada Nacional de Evangelização, baseada na cura divina, e logo fundam em São Paulo, no ano de 1951, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), que conservou a base pentecostal, com ênfase no batismo no Espírito Santo e na cura divina; contudo, sua postura é um pouco mais liberal ou menos sectária. Neste rastro, surgem a Igreja Brasil Para Cristo (1955, São Paulo), Deus É Amor (1962, São Paulo), Casa da Benção (1964, Minas Gerais) e outras de menor porte. Duas características são marcantes neste período: o uso do rádio para difusão do Evangelho e as tendas de lona, pela Igreja do Evangelho Quadrangular, que aproximam mais os pregadores do povo.

A chamada **Terceira Onda** ou Neopentecostalismo começa na segunda metade da década de 70 e não pára de crescer. Várias são as denominações surgidas nos anos setenta e oitenta: Igreja Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e Renascer em Cristo (1986, São Paulo), todas fundadas por pregadores brasileiros. Caracterizam-se pela acomodação no mundo (não enfatizam a conduta ascética), pela participação político-partidária e pelo uso intenso da mídia eletrônica. Por apresentarem poucos traços de seita e não adotarem usos e costumes muito rígidos, ou seja, estereótipos da santidade do crente pentecostal, com longos cabelos para as mulheres e uso obrigatório de saia, sem adereços que denotem vaidade, e para os homens, uso obrigatório de terno e gravata, atraem um número maior de fiéis.

No que diz respeito à doutrina, dois pontos são fundamentais: a Teologia da Guerra Espiritual contra o Diabo e seus anjos, representados por outras religiões, principalmente, as afro-brasileiras, e a Teologia da Prosperidade, que afirma ter o cristão “direito a melhor parte de tudo ainda neste mundo”, identificando a posse de bens materiais com a graça divina.

A expressão “ainda neste mundo” é um elemento-chave para se compreender, principalmente, o desenvolvimento da IURD, como veremos adiante. No contexto do neopentecostalismo no Brasil, esta já é considerada por alguns teóricos sociais como um fenômeno, tanto quanto a atuação de seu líder, Edir Macedo.



## *A Trajetória do Bispo Edir Macedo*

Edir Macedo Bezerra nasceu em 1944, no seio de numerosa família. Aos 17 anos, Macedo começou a trabalhar na Loteria do Rio de Janeiro – Loterj, como *office boy*, ascendendo mais tarde a uma função administrativa. Estudou Matemática na Universidade Federal Fluminense e posteriormente cursou até o 2º ano da Escola Nacional de Ciência e Estatística; deixou os estudos ao se casar. Aos 33 anos, em 1977, abandonou as atividades seculares para dedicar-se à pregação do evangelho.

Sua formação religiosa vem do catolicismo e de breve passagem pela umbanda. Ainda na adolescência, começou a frequentar a igreja evangélica “Nova Vida”. O fundador da igreja, o canadense Robert McAlister, buscou aproximar-se da classe média brasileira, mas seu estilo de liderança personalista e carismática não contribuiu para o crescimento da igreja, que atraía apenas pessoas de classe média baixa. Os fundadores de três grupos da Terceira Onda foram membros da “Nova Vida” (Macedo, Soares e Miguel Ângelo, fundadores, respectivamente, da “Igreja Universal do Reino de Deus”, “Igreja Internacional da Graça de Deus” e “Cristo Vive”). O estilo da “Nova Vida” permite compreender um pouco melhor a IURD:

O fundador canadense da Nova Vida, Robert McAlister, rompeu com a AD em 1960 para elaborar um pentecostalismo menos legalista no estilo da incipiente renovação carismática norte-americana. Investiu muito na mídia. A organização era bastante centralizada e personalista. Foi a primeira igreja a adotar o episcopado no Brasil; como estrangeiro influenciado pelo ecumenismo pragmático do movimento carismático, McAlister teve a liberdade de introduzir esse traço mais “católico”. A Nova Vida teve um momento de vanguardismo, mas ficou amarrada pelo personalismo e pelas ambições dinásticas. Sua maior contribuição foi como “estágio” para futuros líderes. Trabalhou com homens um pouco mais cultos e entendidos do mundo do que os líderes da primeira e segunda ondas, e sugeriu-lhes um modelo pentecostal mais culturalmente solto. Deu-lhes também uma formação indispensável para que se tornassem independentes: segundo um ex-pastor, “a primeira coisa que aprendi na Nova Vida foi como levantar uma boa oferta”. Em

sintonia com isso, a mensagem devia ser sempre positiva. Era o transplante do que havia de mais recente na religião americana, no estilo dos novos pregadores televisivos. (FRESTON, 1994, p. 96)

Macedo resolveu deixar a Igreja Pentecostal “Nova Vida” para fundar uma organização em que pudesse colocar em prática suas concepções de avivamento. Segundo relatos de pastores iurdianos, Edir Macedo fora “tocado” pelo Espírito Santo para abrir uma nova igreja (OLIVA, 1997). As primeiras atividades da IURD aconteceram em uma funerária no bairro da Abolição, no Rio de Janeiro. Em 1977, a igreja é registrada oficialmente com o nome atual. Entre 1986 e 1989, Macedo viveu nos Estados Unidos. Sobre suas atividades neste período, não há clareza: não se sabe se pretendia conhecer melhor as estratégias americanas sobre evangelismo ou somente expandir a IURD naquele país. De volta ao Brasil, em 1990, adquire a Rede Record de Televisão.

Macedo e a IURD vinham sendo alvo de crítica por parte da mídia desde 1987, mas o montante de dinheiro que envolveu esta compra desperdiçou também a atenção da polícia federal, que empreendeu investigação sobre os bens de Macedo. No processo número 352/92, da 21ª Vara Criminal de São Paulo<sup>7</sup>, é solicitado o seqüestro de seus bens e o rastreamento de suas declarações de renda. Ademais, Macedo é acusado de charlatanismo, curandeirismo e estelionato, tanto no Rio de Janeiro quanto em São Paulo. Em 1992, por duas vezes, esteve preso, o que motivou intensa campanha em seu favor, expressa em orações de cem mil pessoas que fizeram vigília na praia de Copacabana. O bispo, no entanto, esteve preso por pouco tempo. Um *habeas corpus* determinou sua prisão indevida (FRESTON, 1994, 111). A solidariedade demonstrada pelos evangélicos de várias denominações foi muito grande e a bandeira de “igreja perseguida”, frequentemente estimulada, tornou seus fiéis mais unidos.

7 Parecer do juiz da 21ª. Vara Criminal de São Paulo: “Consabido que o acusado iniciou sua atividade pastoral, no ano 1977, numa acanhada funerária da cidade do Rio de Janeiro, mas pelas declarações de renda se percebe facilmente a inconsistência dos seus argumentos, intitulando-se ‘proprietário’, ‘empresário’, o que denota a presença de vasos comunicantes entre o e o ganho auferido, vez que a pregação religiosa, no mais das vezes se transmuta num biombo para empreendimentos notadamente mercantilistas” (p. 13). Processo citado por OLIVA (1997. p. 161)

A despeito desses problemas, a expansão da IURD é bastante significativa. O bispo Macedo tem no rádio e na televisão leais colaboradores para o seu crescimento; atualmente, seu discurso não atinge somente as camadas populares, mas também as classes média e alta, embora com muito menor impacto<sup>8</sup>. Esta difusão deve-se aos meios de comunicação. Seu discurso imediatista encontrou ressonância entre as massas e, a partir de 1985, a IURD faz-se presente em quase todas as capitais brasileiras. Sua mensagem caracteriza-se pela habilidade em adaptar-se aos vários setores da sociedade. Sua doutrina, portanto, não está baseada somente nos costumes, como, por exemplo, a da “Igreja Pentecostal Deus É Amor”, que cria um isolamento do fiel em relação à sociedade ao condenar seu envolvimento com as “coisas do mundo”. Tolerar o uso de roupas da moda, permitir que as mulheres vistam calças ou saias curtas, autorizar que se assista televisão... (pelo Estatuto da IPDA é proibido ter televisores em casa, sob pena de exclusão da Igreja), são exemplos desta maior flexibilidade, o que não explica, entretanto, de *per se*, o seu crescimento. Para compreender o alcance e o leque de possibilidades da IURD, é preciso analisá-la no contexto midiático.

## *A IURD e os Meios de Comunicação*

Não é uma novidade a presença dos evangélicos nos meios de comunicação. Já há algumas décadas, não só horários de rádio são alugados como rádios são compradas; porém, é a partir da década de 80, sob a influência de pregadores norte-americanos, que houve uma procura mais expressiva pela televisão. Enquanto David Miranda, fundador da Igreja

8 Reportagem de *O Estado de São Paulo*, assinada por Eugênio Bucci, que comenta os programas da IURD dirigidos aos empresários, numa tentativa de mostrar a importância da bênção de Deus na vida financeira. A manchete: “IGREJA UNIVERSAL TRANSFORMA DEUS EM BALCONISTA”. A chamada: “Consumismo e individualismo são motivos de êxtase místico nos programas de TV veiculados pela scita”. OLIVA, op. cit., p. 161. Não é nossa intenção discutir manchete e chamada, mas atrair a atenção para a ênfase da igreja na vida financeira próspera, aliás, a expressão “prosperidade de vida” é utilizada notadamente para finanças.

Pentecostal Deus é Amor (IPDA), fazia sessões de exorcismo ao vivo pelo rádio, Macedo as transmitia e transmite pela televisão. A partir de 1999, a programação com sessões de exorcismo passou a ser divulgada em diversos horários, inclusive, no de almoço. A IURD iniciou seus programas de TV nas redes Manchete, Bandeirantes e Record. O passo decisivo para sua expansão foi tomado quando, em 1989, a IURD compra a Rede Record de São Paulo e, da condição de notícia, passa a produzir notícia, podendo, em qualquer tempo e hora, responder às críticas a ela formuladas e, ao mesmo tempo, buscar corresponder aos anseios sociais de seus seguidores pela transmissão mais abrangente de sua doutrina.

Seus programas empregam a linguagem popular e demonstram ainda a intolerância não só com as formações religiosas não-cristãs, mas também com a Igreja Católica e os protestantes em geral. Organizada sobre o tripé *cura, exorcismo e prosperidade financeira* e com o Diabo como elemento central de seu discurso, a IURD conseguiu demarcar um espaço bastante significativo no mercado religioso. Mesmo com as denúncias contra seu principal líder<sup>9</sup> e os gestos agressivos de alguns de seus líderes (um de seus pastores chutou, em frente às câmaras, a imagem de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, em 12 de outubro de 1995), seus templos continuam lotados. Muitos desses acontecimentos tornaram-se argumento para reforçar sua imagem junto aos fiéis<sup>10</sup>.

A IURD nunca parou de crescer. Além da Record, comprada por 45 milhões de dólares, seu patrimônio conta com 47 emissoras, 26 rádios, duas revistas, dois jornais evangélicos e um jornal secular, o *Hoje em dia*,

9 Citamos integralmente cf. OLIVA, op. cit., p. 160: “COMEÇA A DEVASSA – Além do carro apreendido, outros dissabores esperam Edir Macedo: um depoimento na CPI do narcotráfico e investigação da Receita Federal – manchete do Jornal da Tarde de 19/6/1991. Já a Folha de S. Paulo, do dia 20 de junho, traz a manchete: BISPO EDIR DIZ QUE FORTUNA É OBRA DE DEUS – Líder da Igreja Universal atribui acusações à ‘inveja’; dono do BMW mostra carta do Detran assumindo troca de placas. O caso em foco era um carro importado, de chapa fria, encontrado pela Polícia Federal na garagem de seu apartamento, no Condomínio Santa Helena, na Chácara Flora em São Paulo”.

10 Manchete do Semanário Folha Universal, de 28 de janeiro a 03 de fevereiro de 1996: “IGREJAS SUPERLOTAM EM TODO O MUNDO – Não é apenas no Brasil que a IURD tem sido perseguida. Também não é só aí que ela cresce. Em todo o mundo, milhares de pessoas estão sendo alcançadas pelo poder de Deus, por intermédio do trabalho evangelístico da Igreja Universal. A luta contra a doença, a miséria, o sofrimento, e todos os males que afligem as pessoas, se faz necessária em qualquer lugar do mundo. Aí está a principal razão da expansão desta obra, que é de Deus”.

de Belo Horizonte. Na Avenida Paulista, a Igreja possui o Banco de Crédito Metropolitano.

Seus sermões e formas de abordagem vêm sendo sustentadas e aperfeiçoadas por uma estrutura de comunicação muito bem elaborada: “Venha para a Igreja Universal, onde o milagre é coisa natural”. *Venha...* não só como telespectador, mas, principalmente, como fiel freqüentador dos cultos. Dentro da IURD, o fiel ouve a palavra, de cunho popular, que aponta vários problemas sociais, mas os transfere para o universo espiritual, culminando na prática do exorcismo. Os pastores advertem os ouvintes acerca das “entidades” que atacam as pessoas, identificadas principalmente no vocabulário do espiritismo e da umbanda.

A recessão, o desemprego, a falta de perspectivas transformaram-se em catalisadores do pentecostalismo no Brasil, sem que, no entanto, este apresente soluções materiais para o problema. O pobre encontra na cura divina o alívio para suas dificuldades e no exorcismo a explicação para a existência delas. Seguindo este raciocínio, há que se considerar o baixo nível de escolaridade entre os pentecostais e o pouco ou nenhum incentivo ao pensamento intelectual, o que leva ao questionamento sobre até que ponto a figura do Diabo não é um instrumento de controle: é possível contrariar um “ungido de Deus” (pastor) caso ele alegue a possessão de um fiel? E, se ele compartilhar com a platéia o que está “sentindo” como sendo a vontade de Deus ou revelação do Espírito Santo? Normalmente, entre os pentecostais, o pastor é oriundo da própria comunidade e exerce o ministério sem nenhum preparo especial, à diferença dos católicos e protestantes históricos, que estudam a Palavra com profundidade.

As diferenças tornam-se ainda maiores no campo da hermenêutica. Modernamente, as igrejas históricas têm-se preocupado com os aspectos sociais da religião, seu comprometimento com o próximo e as transformações da sociedade, o que vai de encontro ao pentecostalismo, que apregoa um Evangelho puramente espiritualista; se tudo ocorre na esfera espiritual, todo e qualquer conflito acontece em função do Bem e do Mal, de Deus e do Diabo. Novamente, vislumbra-se o domínio do discurso demoníaco, pois o fiel luta o tempo todo contra algo que não vê, mas que está à espreita, pronto a lhe devorar, como tão bem admoestou um pastor da IURD: “Se você tem dinheiro aí no bolso e não quer dar, é o Diabo!”.

Não é a falta de dinheiro ou não participar da coleta porque já colaborou em outra, ou mesmo o fato de precisar pagar o ônibus para voltar para casa, mas o Diabo, mencionado mais do que Deus, já que é uma das personagens principais que povoa tal imaginário, servindo de referencial na aceitação e rejeição de comportamentos e atitudes mentais e culturais. No caso da IURD, seu discurso televisivo, dos cultos e livros vem carregado de forte conteúdo emocional, interpretações literais da Bíblia e adaptação de seus textos aos problemas do cotidiano. Estes fatores acarretam grande adesão de pessoas, que sentem-se bem ao ouvir uma pregação que esteja ao alcance de seu entendimento e que, ao mesmo tempo, ofereça-lhe explicações sobre certos acontecimentos. Tais explicações recaem, na maioria das vezes, na figura do Diabo.

Por isso, o exorcismo assume papel tão fundamental: é o canal para a purificação e a harmonia com Deus. Nas noites de sexta-feira, o fiel é muitas vezes convidado a passar sobre um tapete de sal ou um tapete vermelho para queimar os demônios e obrigá-los a se manifestarem. O clima que se forma, reforçado por cânticos de expulsão e orações “fortes”, produzirá uma catarse coletiva, o livramento e o alívio do indivíduo.

A possessão tem vários motivos, sendo o principal deles, a rejeição a Cristo (MACEDO, 1990, p. 48). À possessão seguem-se alguns sinais: nervosismo, dores de cabeça, insônia, medo, desmaios constantes, desejo de suicídio. “Isso é possessão. Ter o corpo usado pelos demônios para habitação. [...] Os espíritos não têm tamanho e podem se alojar de acordo com suas preferências em certos lugares do corpo humano. (MACEDO, 1990, p. 66-71)

Macedo prossegue com a satanização da realidade:

Vivemos em plena era do demonismo. O espiritismo está, sob as suas mais diversas ramificações, dominando a mente das pessoas. As religiões orientais, regadas a demônios, estão, sob a capa cristã ou não, invadindo o mundo, entrando nos salões de festa e coabitando nos casebres das favelas com os homens. Com vasta distribuição de literatura e pregação disfarçada, estão por toda a parte disseminando a prática do demonismo. (Idem, p. 131)

Segundo a IURD, mesmo as Igrejas tradicionais seriam cativas do demônio “Exu Tradição”. A Igreja Católica estaria atuando sempre em conjunto com a máfia, lavando dinheiro sujo; também promoveria a miséria no Terceiro Mundo por motivos políticos: “No Brasil, em seitas como Vodú, Macumba, Quimbanda, Candomblé ou Umbanda, os demônios são agrada-dos e servidos como deuses”. (MACEDO, 1990, p. 20)

Como já foi mencionado, questionar a autoridade de um líder religioso e “ungido de Deus” é muito delicado; mediante este fato e por antecipação, o bispo Macedo recomenda que o líder espiritual seja visto como o próprio Jesus e, “por isso mesmo, todas as suas falhas, erros ou defeitos jamais devem ser vistos”. (MACEDO, 1990a, p. 82)

A autoridade de Macedo advém de seu carisma e de sua compreensão do mundo espiritual, que mostra ao fiel existir solução para todos os seus problemas. Quando estimula seu leitor a não olhar os defeitos do pastor, assim procede por ter sua autoridade legitimada pelo grande número de pessoas que faz parte de sua igreja e reconhece sua pregação como coerente e em ressonância com suas necessidades. Embora Macedo coloque-se como um liberal que dirige uma igreja onde nada é proibido, sua fala e escritos, os muitos livros que tem publicado, demonstram a intenção do exercício do poder sobre os membros da congregação por meio da utilização do mundo sobrenatural. Ele é conhecedor, como homem de Deus e “ungido”, do universo que mantém as pessoas prisioneiras das trevas e sabe como buscar solução. Esta relação de poder é reforçada pela imagem de perseguição descrita na Bíblia para aqueles que temem a Jesus, argumento que o bispo utiliza recorrentemente em seus livros.

A IURD é categórica em sua análise da realidade social, e esta realidade guarda íntima relação com Satanás e a possessão. Macedo recupera do imaginário coletivo brasileiro, de influência africana, a idéia de um cotidiano acompanhado por espíritos, neste caso, malignos; seu discurso é familiar às pessoas que o ouvem e faz sentido para elas. Sua autoridade na expulsão de demônios é comentada com espanto e admiração pelos pastores de outras denominações evangélicas, bem como sua capacidade de lotar estádios. Contudo, a estrutura da IURD não é voltada para o culto à personalidade: a IURD é que deve liderar o espaço evangélico e sobrepor-se à Igreja Católica. O centro do discurso não está no bispo e sim na missão daquela organização: o exorcismo. O controle sobre o fiel acontece em

todas as esferas, minando a possibilidade de dúvidas, pois o próprio questionamento funcionaria como um gerador de culpa e uma “brecha” para o diabo: “Seja obediente às normas da sua igreja e aos pastores ou líderes que Jesus constituiu sobre ela”. (MACEDO, 1990, P. 158)

A figura do diabo é, portanto, construída e solidificada no imaginário da IURD, à medida que poder e domínio são habilmente exercidos por meio do discurso falado e escrito, que demonstra ao fiel a sua grande capacidade de enfrentar o demônio e de colocar-se aos pés do Senhor. Para tanto, é preciso compreender que tudo é um reflexo da luta entre o Bem e o Mal.

De um modo geral, são muitas as igrejas sob a bandeira do pentecostalismo, porém, a IURD tem em sua doutrina os três eixos mais marcantes do neopentecostalismo: prosperidade financeira, demonização da realidade e uso intenso dos meios de comunicação.

É fato que o pentecostalismo está mudando. Outrora, as religiões de salvação atraíam somente as camadas mais pobres, uma vez que todo o sofrimento de uma vida de privações e necessidades seria recompensada após a morte, na eternidade. Durante décadas houve forte ênfase na desvalorização do mundo e um sentimento de separação do mesmo, realçando hábitos e comportamentos que assegurassem a santidade (*Holiness*). A conversão de membros de classe média acabou por gerar tensões no interior do pentecostalismo, que teve que repensar seu modo de inserção no mundo e seu discurso. Ou mantinha sua conduta ascética ou fazia concessões. E fê-las. Os adeptos mais abastados tendem a desejar a realização de seus objetivos de vida e o direito de usufruir de sua boa sorte, obviamente merecida. (WEBER, 1982, p. 314) Algumas lideranças optaram por adequar seu discurso às expectativas dos fiéis, que com muito menos culpa queriam desfrutar dos prazeres proporcionados pelos bens materiais; começava a acomodação ao mundo.

Porém, estas mudanças não ocorreram sem motivo. Há, no Brasil, a importação de teologias, literatura, ritmos musicais e até mesmo modelos de êxtase, que passarão a influenciar os meios evangélicos. Uma vez que o protestantismo convive historicamente com o pluralismo, haverá neste grande cenário lugar para todos, mas algumas denominações crescerão mais, entre elas a IURD, que baseia-se na Teologia da Prosperidade (TP) e da Guerra Espiritual, pela expulsão do Diabo (TGE).



## *Teologia da Prosperidade e da Guerra Espiritual*

A TP surgiu nos Estados Unidos no começo dos anos 40, sendo reconhecida como doutrina na década de 70. Agregava várias tradições religiosas distintas (ocidentais e orientais), práticas esotéricas, paramédicas e de auto-ajuda. A Palavra, neste contexto, torna-se muito importante. Deus criou o mundo pela palavra e o cristão tem condições de trazer à existência bênçãos e prosperidade ao confessar a palavra em voz alta, com fé e “em nome de Jesus. Saúde perfeita, prosperidade material, triunfo sobre o Diabo e vitória sobre todo e qualquer sofrimento”, assim preconizava tal doutrina.

No Brasil, a TP vem justamente corroborar com o anseio de acomodação ao mundo de certas lideranças, a possibilidade de mobilidade social para alguns fiéis e a manutenção de um *status* já adquirido para outros, sem o sentimento de culpa. Na busca da bênção, o fiel deve **determinar, decretar, reivindicar e exigir** de Deus que Ele cumpra sua parte no acordo, pois ao fiel compete dar díizimos e ofertas. A Deus cabe abençoar.

Mas, muitas vezes, não ocorre o que foi *determinado*. Por quê? Segundo os líderes concordantes com a TP, a falha ocorre ora porque o fiel tem pouca fé; ora por seu comportamento pecaminoso; ora pelas maldições enviadas pelo Diabo e seus demônios, que tornam o cristão seu escravo. Depende do fiel receber ou não a bênção e qualquer dúvida impossibilita seu recebimento. A pobreza significa falta de fé. Já para quem tem fé, a TP traz novidades alvissareiras. Deus torna-se a fonte inesgotável de satisfação das necessidades recorrentes de uma sociedade consumista; pouco é tratada a questão da salvação após a morte ou do sofrimento, tribulação e perseguições que o cristão poderá enfrentar em nome de Cristo.

A soberania de Deus é subjugada ao interesse do cristão, uma vez que os verbos **pedir, rogar e suplicar** são substituídos por **determinar, decretar, reivindicar e exigir**. A conduta ascética, de negação do “mundo”, é deixada de lado para que o crente usufrua de prazeres, de bens materiais, de ascensão profissional e de satisfação pessoal. Segundo os pregadores da TP, Jesus veio ao mundo pregar o Evangelho para os pobres para que deixassem de ser pobres. (MARIANO, 1996, p. 33) Se antes não havia um reconhecimento de tal verdade, era porque o Diabo obscurecia a visão dos crentes. Mas, no momento em que os ardis satânicos tornaram-se conhecidos, é possível estabelecer uma sociedade com Deus, em que cabe ao cren-

te pagar seu dízimo, ter fé e profetizar a Palavra em voz alta. Isto possibilita ao fiel dar de dedo no rosto de Deus exigindo que cumpra as promessas contidas na Bíblia. Novamente, a soberania divina é subtraída, Deus fica à mercê da vontade dos fiéis.

Macedo ensina como exigir de Deus o que se deseja:

Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele tudo aquilo que Ele tem prometido (...) O ditado popular de que 'promessa é dívida' se aplica também para Deus. Tudo aquilo que Ele promete na sua palavra é uma dívida que tem para com você (...) Dar dízimos é candidatar-se a receber bênçãos sem medida, de acordo com o que diz a Bíblia (...) Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores (...) Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! (...) Conhecemos muitos homens famosos que provaram a Deus no respeito ao dízimo e se transformaram em grandes milionários, como o sr. Colgate, o sr. Ford e o sr. Caterpillar. (MACEDO, 1990b, p. 36)

Mas como é possível que tantos dêem o dízimo e não tenham alterações significativas em sua vida? Segundo Macedo, porque neste mundo administrado por homens, para ser próspero, é preciso também ter talento, inteligência e astúcia. O dízimo é uma taxa fixa, mas pastores da IURD em Belo Horizonte inovaram pedindo 30%: 10% para o Pai, 10% para o Filho e 10% para o Espírito Santo (MARIANO, 1996, p. 37) pois é no momento das ofertas que se abrem as possibilidades de uma boa arrecadação. O fiel é estimulado a desafiar a Deus e dar quantias que façam falta no seu orçamento, pois isto demonstra sua fé e ao mesmo tempo o tamanho da bênção que receberá. É preciso que o fiel dê o primeiro passo, pois senão Deus nada poderá fazer por ele. Qualquer dúvida ou hesitação não só procede do diabo, como coloca o fiel em posição de ouvir sermões sobre seu envolvimento com demônios. Uma das técnicas utilizadas pela IURD é a da repetição das mensagens nas pregações: normalmente, os temas versam sobre prosperidade financeira e ação diabólica.

A estrutura do discurso da TP recorre ao diabo para explicar o insucesso de muitos e, ao mesmo tempo, oprimir aquele que não deseja

limpar toda sua carteira em favor da igreja. Mas a ênfase no demônio não pára aí. Chama a atenção o quanto é recorrente a atuação do Mal e o número sem par de pessoas por ele possuídas, em se tratando de alguns discursos neopentecostais, em especial, da IURD. Em alguns destes grupos, a figura do diabo assemelha-se à idéia que dele se tinha nas Idades Média e Moderna, ou seja, cheio de perversas paixões, extremamente poderoso e com capacidade de possuir facilmente qualquer indivíduo.

Na IURD, a satanização do cotidiano leva fiéis a crerem que já o viram voando: diabinhos com suas flechas; ou então, na forma de doenças (suas orelhas pontudas são vistas em radiografias que diagnosticaram doenças), vícios e problemas. Os erros cometidos pelo fiel antes de sua conversão, como roubo, prostituição, brigas, envolvimento com drogas, magia e rituais considerados malignos, são contados com muita naturalidade e até com certo exagero, pois o responsável por tudo é o diabo, logo, vergonha ou arrependimento não são sentimentos trazidos a público. Aliás, a Terceira Onda ou o Neopentecostalismo distingue-se das demais pela característica de libertação promovida pelo diabo, sem considerar o cerne do Cristianismo, ou seja, o arrependimento pessoal dos pecados cometidos. Na esteira da demonização, também produtos de consumo, pessoas e outros grupos religiosos não-cristãos como o espiritismo, os afro-brasileiros e a Nova Era são acusados de terem parte com o diabo. No universo pentecostal só existem Deus Pai, Deus Filho, Espírito Santo e o diabo.

Deus e o Diabo são bastante ativos, e o fiel fica no meio deste embate de forças; a proximidade com o sobrenatural é intensa e diária. Por isso, receber o Espírito Santo para o fiel e ser possuído pelo demônio para o pecador são acontecimentos naturais.

De um modo geral, o tema *demônio, exorcismo e possessão* faz-se presente no Cristianismo desde sua origem. O pentecostalismo não inova quando trata destes temas ou da origem do Mal como demoníaca, pelo contrário, estabelece uma ligação muito estreita com todo o universo religioso dominante no Brasil. Possivelmente, quando alguém procura por uma igreja pentecostal já crê ser possível a atuação do diabo em sua vida. (MARIZ, 1997, p. 47) O ato de converter-se significa, na maior parte das vezes, redefinir a atuação do diabo e até mesmo descobrir áreas de atuação antes desconhecidas. Macedo, dentre os livros pesquisados, trata de forma muito detalhada o universo diabólico em *Orixás, Caboclos & Guias: Deuses ou Demônios?*.

Esta luta constante contra o diabo é denominada Teologia da Guerra Espiritual (TGE). Adeptos argentinos e norte-americanos que tratam deste assunto também utilizam argumentos semelhantes aos de Macedo que se refere às religiões não-cristãs, afirmando, inclusive, a existência de “demônios territoriais” para cada povo não-cristão. As crises sociais, políticas e econômicas também seriam aberturas para a atuação do diabo. Colocada a questão dentro de um ponto de vista maniqueísta, há uma negação de qualquer responsabilidade do sujeito por seus atos e não é reconhecida a liberdade de tomar decisões, ou seja, de exercer o livre-arbítrio.

Esta visão apóia-se em diversas passagens do Antigo e do Novo Testamento:

“No dia em que os filhos de Deus vieram se apresentar a Iavé, entre eles veio também Satanás.” (Jó 1.6)

“Não mais oferecerão seus sacrifícios aos demônios, com os quais se prostituem.” (Levítico 17.7)

“Sujeitai-vos portanto a Deus, mas resisti ao Diabo, e ele fugirá de vós.” (Tiago 4.7)

“Nem deis lugar ao Diabo.” (Efésios 4.27)

“Revesti-vos de toda a armadura de Deus, para poderdes ficar firmes contra as ciladas do Diabo.” (Efésios 6.11)

“E disse-lhes: Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda a criatura (...) Estes sinais hão de acompanhar aqueles que crêem: em meu nome, expelirão demônios; falarão novas línguas; pegarão em serpentes (...).” (Marcos 16.15-18)

Esta não é, portanto, uma visão de mundo recente. Teologias deste tipo, aliadas a uma mentalidade religiosa que identifica a presença do diabo em tudo e no outro que pensa e é diferente, nortearam muitos processos inquisitórios, perseguições e mortes nas Idades Média e Moderna. Conforme Laura de Mello e Souza, “os jesuítas haviam desempenhado função demonizadora durante o século XVI, vendo *sabbat* nas cerimônias indígenas”. (MELO E SOUZA, 1987, p. 378)

No início da Idade Moderna, protestantes e católicos centralizavam seu discurso no demônio e, inclusive, cada facção afirmava que a outra tinha parte com o diabo. Portanto, satanizar a realidade não é um discurso inovador. A IURD inova quando torna o diabo banal. Ele está presente todo o tempo nas pregações: explica as doenças, a insegurança emocional, a má

situação financeira, o casamento desfeito... Profano e sagrado misturam-se na banalização da figura do diabo. Na maioria das religiões, tanto as manifestações do Mal ou do diabo, como os milagres, não ocorrem todo o tempo. Mas, a IURD faz sua propaganda afirmando que o milagre na sua igreja *é coisa natural*. Ao mesmo tempo que o Diabo é conclamado a estar presente constantemente, ele também é enfrentado. Na Idade Moderna, os fiéis necessitavam de um exorcista, que, por meio de seu conhecimento e autoridade sobre os demônios, traria a libertação. NA IURD, o fiel enfrenta o Diabo; recorre ao pastor em muitos momentos, mas é estimulado a derrotar Satanás em “Nome de Jesus”.

O poder de vitória sobre o Mal é assim distribuído entre os crentes, que dele se apropriam e utilizam-no cotidianamente, em seu favor. Ao lado do uso intenso da mídia eletrônica, da divulgação da doutrina por meio de livros e da prática do exorcismo, transformado num poder passível de ser exercido por todos, reside o sucesso da mensagem da Igreja Universal do Reino de Deus junto a seus fiéis.

## Referências

ADORNO, T. *A indústria cultural*. In.: COHN, G. (org.). Theodor W. Adorno - Sociologia. São Paulo: Ática, 1994. (Col. Grandes Cientistas Sociais, n. 54)

ALVES, R. *A empresa da cura divina: um fenômeno religioso?* In: VALLE, E. Cultura e Povo. São Paulo: Moraes e Cortez, 1979.

ANSART, P. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BIRMAN, P. *Males e malefícios no discurso pentecostal*. In: BIRMAN, P. et. al. (org.). O Mal à brasileira. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

CAMPOS, C. R. *Pentecostalismo: sentidos da palavra divina*. São Paulo: Ática, 1995.

COHN, G. (org.). *Weber – Sociologia*. São Paulo: Ática. 1997. (Col. Grandes Cientistas Sociais, n. 13, 6 ed.)

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1999.

GALINDO, F. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/Editora UNESP, 1990.

KEPEL, G. *A revanche de Deus: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo*. São Paulo: Siciliano, 1991.

KÖNIG, F. C.; WALDENFELS, H. *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998.

MACEDO, E. *Nos Passos de Jesus*. Rio de Janeiro, 1990.

MACEDO, E. *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro, 1990.

MACEDO, E. *Vida com Abundância*. Rio de Janeiro, 1990.

MARIANO, R. *Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, 1996.

MARIZ, C. L. *O demônio e os pentecostais no Brasil*. In: BIRMAN, P. et al. (org.). *O Mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1997.

MASKE, W. *Bíblia e arado: as Identidade Étnica dos Alemães Menonitas no Brasil*. Curitiba, 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Paraná.

MELLO E SOUZA, L. de. *O Diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

NOGUEIRA, C. R. F. *O Diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ática, 1986. Série Princípios.

OLIVA, M. *O Diabo no "Reino de Deus": por que proliferam as seitas?* São Paulo: Musa, 1997.

RUBIN, C. de R. *A teologia da opressão*. Campinas, 1991. Dissertação (Mestrado) - UNICAMP.

WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.





## Conferência



# EM DEFESA DE UMA CIÊNCIA SOCIAL DAS PAIXÕES POLÍTICAS\*

Pierre Anasart\*\*

Tradução: Helenice Rodrigues da Silva\*\*\*

## RESUMO

Este artigo pretende questionar as condições e as possibilidades para a formulação de um quadro teórico-metodológico sobre as paixões políticas nos tempos presentes. Num primeiro momento, propõe um inventário das pesquisas elaboradas nesta área, servindo-se de alguns textos clássicos (Platão, Maquiavel, Tocqueville e Marx), para, em seguida, questionar as razões de um certo esquecimento e de um certo retorno das mesmas. Num segundo momento, este texto propõe a formulação de questões essenciais que envolvem o sujeito individual, as paixões coletivas e a análise das paixões políticas, fundamentadas particularmente num certo número de disciplinas (Psicologia, Psicologia Social e Ciências Políticas). Finalmente, aborda as paixões que dominam o mundo atual (desigualdades, competições etc.), questionando o papel e a influência dos *media* e da globalização.

*Palavras-chave:* paixões políticas, afetividades, Ciências Sociais e Políticas.

## ABSTRACT

This article will question the conditions and possibilities for proposing a theoretical and methodological framework when studying political passions nowadays. First, by suggesting an inventory of the researches conducted in that area, drawing from classical texts by Plato, Machiavel, Tocqueville and Marx, then by questioning the causes for their being

2000.

\* Originalmente apresentado como palestra na Universidade Federal do Paraná, em junho de

\*\* Professor Emérito da Universidade de Paris VII.

\*\*\* Professora Adjunta da Universidade Federal do Paraná.

somewhat forgotten and their returning. Next, it will formulate essential questions which involve the individual, collective passions and the analysis of the political passions, based particularly on a certain number of subjects (Psychology, Social Psychology and Political Science). Last, it will discuss the passions which dominate today's world (inequality, competition etc.), by questioning the role and the influence of media and globalization.

*Key-words:* political passions, affectivity, Social and Political Sciences.

As emoções, os sentimentos, as paixões encontram-se presentes nas instituições, nas decisões, nos fatos políticos e fazem parte da experiência cotidiana: esperanças e inquietudes durante as campanhas eleitorais, alegrias e decepções face aos resultados, iras, ciúmes e rancores no seio de um partido, angústia diante das ameaças imaginadas, entusiasmo quando se proclama uma vitória nacional ou humilhação quando se proclama uma derrota. Todos esses fatos são bem conhecidos. Eles abundam ao longo da história e manifestam-se incessantemente, sob formas sempre renovadas. Não duvidamos que esses afetos tenham conseqüências múltiplas, às vezes decisivas, no incessante desencadeamento da vida em comunidade. Aliás, não se pode duvidar das conseqüências, eventualmente dramáticas, provocadas pelos ódios interétnicos. No entanto, as Ciências Sociais e Políticas não elaboram, senão raro ou excepcionalmente, uma reflexão sobre os fatos relativos à sensibilidade política, como se os esforços de explicação e de racionalização dentro do conhecimento conduzissem, inevitavelmente, a uma negligência das dimensões afetivas e passionais.

Este artigo tem por objetivo despertar nossa atenção para essas interrogações, abordando-as de uma maneira geral. Qual é o interesse das pesquisas sobre as afetividades? Que questões deverão ser formuladas? Que teorias deverão servir de base e que trabalhos serão considerados exemplares? Como conduzir tais pesquisas? Como introduzir, no seio de uma pesquisa em Ciências Políticas, uma atenção mais sistemática em torno da importância dos afetos? Por fim, sobre este assunto, quais são as novas características da situação social atual?

## *Os precursores da análise das paixões políticas*

Antes de mais nada, convém lembrar que, no que diz respeito à reflexão sobre as paixões sociais e políticas, existem importantes precedentes históricos. Essa reflexão foi continuamente retomada e renovada a partir da sua elaboração pelos filósofos gregos. Os grandes pensadores da vida política procuraram compreender e explicar algumas questões. Por que e em quais circunstâncias os cidadãos podem conhecer sentimentos de cólera, de furor ou de entusiasmo, atuar coletivamente para exprimir seu ódio, entusiasmar-se por uma causa comum ou destruir símbolos detestáveis, aceitar, às vezes, riscos de morte para além do desejo instintivo da sua própria preservação?

Faremos, de maneira muito breve, a leitura de quatro textos exemplares, extraídos das obras de Platão, Maquiavel, Tocqueville e Marx.

No Livro Oitavo da *República*, Platão interroga-se sobre as paixões comparadas entre diferentes constituições. Ele apresenta as características das constituições que nomeia como “imperfeitas”: a aristocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania, que ele opõe à Cidade (pólis) ideal. Desenvolve, então, a tese de que as paixões são diferentes de acordo com as instituições e, no interior destas de acordo com as classes sociais. Pode-se dizer que a problemática sócio-política das paixões é enunciada, nesses textos, pela primeira vez na história da filosofia, de forma sistemática. Por exemplo, uma oligarquia despótica, como a de Esparta, exacerba, junto às famílias dominantes, o desejo de possuir e de dominar, assim como a concorrência entre essas famílias, pela riqueza e pelas honras. “Eles glorificam o rico, o admiram, o conduzem ao poder, e desprezam o pobre”<sup>1</sup>. Do mesmo modo, essa constituição oligárquica, que condena a maioria da população à indigência, exacerba o ódio junto a esses desfavorecidos que, como escreve Platão, “[...] só sonham com a revolução”<sup>2</sup>.

Platão serve-se desta tese para explicar cada uma das constituições, apresentando como evidência essa íntima relação existente entre uma estrutura sócio-política e a organização das paixões. Hipótese estrutural,

1 PLATON, *La République*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, La Pléiade, 551 a.

2 Ibid., 555 d.

pode-se dizer, segundo a qual o regime das paixões (por um lado, a avidez e, por outro, o ódio coletivo entre os dominantes) está relacionado à divisão radical entre as poucas famílias dominantes e os pobres. A estrutura, poder-se-ia dizer em linguagem “holista” (considerando uma sociedade como uma totalidade), gera a bipolarização afetiva e os sentimentos de competição, de inveja e de desprezo.

Platão acrescenta que a estas constituições corresponde uma certa psicologia do indivíduo. Segundo ele, há um “homem da oligarquia” como existe um “homem da democracia”: arrogante e vindicativo no interior das famílias dominantes da oligarquia, pouco voltado para as artes e, de uma maneira sórdida, avaro, leviano e inconstante no interior da democracia, levado, segundo Platão (que, como sabemos, não tem muita admiração pela democracia ateniense), à futilidade. Para nosso tema, páginas tão importantes como estas poderiam ser relidas em Aristóteles (sobre as classes médias em Atenas), em Santo Agostinho (sobre o comportamento dos cidadãos romanos), em Ibn’ Khaldoun e em Spinoza, bem mais tarde. Dentre as releituras, destaca-se *O Príncipe*, de Maquiavel, que expõe outra questão de ordem especificamente política. Como governar o Principado? Como conseguir governá-lo? Como conquistar e conservar o poder quando os governados são ávidos e inconstantes, quando os grandes, os detentores de riquezas, querem dominar, e quando os pobres, o povo, resistem necessariamente à avidez das famílias nobres? Como governar o Estado? Como governar as paixões a fim de conservar o poder? Uma dimensão essencial de tais ações consiste em agir sobre as emoções, sobre os sentimentos, sobre os medos, sobre a avidez, com o firme propósito de evitar os ódios coletivos, que constituem o perigo essencial para o poder. “[...] a melhor fortaleza é não ser odiado pelo povo: pois ainda que você controle os poderosos, quando o povo manifesta, por você, o ódio, eles não o salvarão”<sup>3</sup>.

Tal precaução não exclui o recurso à violência e mesmo à crueldade. É preciso saber, por exemplo, punir de maneira violenta, provocar a morte ainda que em seguida se use de uma certa mansidão. Saber punir um chefe de grande família, condená-lo à morte, mas jamais se apoderar nem das mulheres nem de seus bens, porquanto você incorreria no risco de ja-

3 MACHIAVEL, *Le Prince*. Oeuvres complètes. Paris: Gallimard, La Pléiade, 1982, p.356.

mais ser perdoado. Recuperando mais rapidamente ainda Montesquieu e sua teoria dos três princípios, que é bem conhecida: o terror (sentimento dominante num regime despótico), a honra, na aristocracia, a virtude na república; princípios que, ao mesmo tempo, caracterizam as constituições e, simultaneamente, designam as paixões dominantes e normativas.

Seria interessante reler Tocqueville sob essa perspectiva, principalmente as páginas consagradas às “paixões gerais e dominantes”, que se encontram no volume dois de *A democracia na América*<sup>4</sup>. Nesse texto, ele desenvolve a tese segundo a qual três paixões seriam dominantes na democracia: a avidez pelos bens materiais, a igualdade e a liberdade, em contraposição ao gosto pela glória e pela honra, paixões da aristocracia. A avidez pelos bens materiais, pela fortuna, verdadeira “paixão-mãe” onipresente, tem efeitos benéficos na produção das riquezas. A paixão pela igualdade desenvolve, de maneira intensa, as invejas e os ciúmes entre os cidadãos. Finalmente, a liberdade, pois é, como a igualdade, um dos princípios da constituição democrática.

Essa análise das paixões é fundamental na reflexão de Tocqueville, pois lhe possibilita esboçar os perigos que ameaçam o futuro das democracias. Com efeito, de acordo com esse segundo volume, o desenvolvimento dessas três paixões ameaça os princípios que fundam a democracia. Não há razão para se pensar que a primeira das três paixões perderá o seu vigor. Entretanto, pode-se pensar que a paixão pela igualdade, paixão insidiosa e perniciosa, entrará em conflito com as exigências da liberdade individual. Esta seria a principal explicação para o fortalecimento do “despotismo brando”, que satisfaria os apetites da igualdade, mas ao preço de uma regressão das exigências de liberdade. A paixão pela igualdade ameaça sufocar o gosto pela liberdade, que é o mais frágil dos princípios e cujos verdadeiros defensores são menos numerosos<sup>5</sup>.

Para terminar essa rápida evocação de alguns dos grandes precursores da análise das paixões, poderemos, a partir dessa mesma perspectiva, proceder a uma leitura de Marx. Conservemos, sobretudo, o Marx filósofo e economista, mas também profeta político.

4 TOCQUEVILLE, A. *De la démocratie en Amérique* (1830-35). Paris: Gallimard, t. 2, 1986.

5 Ibid.

Quando relemos suas obras históricas – *As lutas de classe na França* e, mais exatamente, *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* (de 1852) –, é possível avaliar a importância que Marx concede, por exemplo, aos ódios coletivos, aos medos, às iras e às identificações. No *18 Brumário*, Marx analisa duas identificações históricas opostas: a dos Jacobinos e a dos camponeses parceiros. Em relação à primeira, os revolucionários jacobinos identificaram-se aos heróis da Roma antiga: “[...] servindo-se de uma fraseologia romana, eles efetuaram, no costume romano, a tarefa de sua época” e, puderam, assim, “manter seu entusiasmo no nível da grande tragédia histórica”<sup>6</sup>.

Os camponeses que conduziram Luis Bonaparte ao poder, exprimiram igualmente uma identificação, para eles exaltante, porque revivem, junto ao sobrinho do Imperador, as ilusões do Primeiro Império. Todavia, na perspectiva de Marx, esses camponeses, ao invés de promoverem a História, frearam o seu próprio curso e votaram contra os seus próprios interesses. Fidelidades e entusiasmos que também seriam necessários às futuras ações operárias e que requereriam, segundo o autor, uma verdadeira “paixão revolucionária”.

Sem prolongar a lista de exemplos, lembremos apenas que esses observadores da vida política construíram modelos de análise das paixões políticas, salientaram sua importância e suas consequências, colocando-os em situações históricas concretas. Eles interpretaram as paixões não como sintomas de irracionalidade, mas como dimensões essenciais da experiência histórica. Por razões diversas, esses grandes textos representam uma fonte intelectual importante, sobretudo, pelo fato de apresentarem numerosos dados empíricos. Platão, Maquiavel, Tocqueville observam sociedades singulares – Atenas, os Principados italianos, os Estados Unidos dos anos 1830 – e evocam as emoções, as paixões de tais sociedades, como eram capazes de percebê-las. Essas lições estariam esquecidas?

6 MARX, C. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852): Paris. Ed. sociales, 1969, p.16.



## *Um esquecimento e um reencontro*

Pode-se questionar a respeito de um certo apagamento dessas análises por parte das Ciências Sociais. Dentre as diversas razões que puderam desviar as pesquisas em Ciências Sociais das análises das subjetividades, podemos salientar que o imperativo de cientificidade esteve, em geral, associado ao behaviorismo, assim como aos métodos quantitativos. Para um certo tipo de Positivismo, a afetividade era relacionada ao irracional e àquilo que não pode ser conhecido. Além do mais, o próprio desenvolvimento das Ciências Sociais e Humanas contribuiu para fragmentar os fenômenos, deixando as pesquisas sobre a afetividade ao cargo somente da psicologia dos indivíduos. Este fato induziu a uma dúvida sobre as possibilidades das Ciências Políticas restituírem esse domínio ao seu campo de estudo.

É importante acrescentarmos, todavia, que os fundadores da Sociologia, Durkheim e Max Weber, por exemplo, de modo algum incitam a eliminação das afetividades. Durkheim, certamente, aspira à objetividade: no *Suicídio*, ele recorre essencialmente às pesquisas quantitativas, tratando-as estatisticamente. Já em *As Regras do Método Sociológico*, ele define o objeto da Sociologia e, na lista dos objetos que lhe são atribuídos, cita também, segundo sua expressão freqüente, “os sentimentos”, ou ainda, “as maneiras de ser, os sentimentos”<sup>7</sup>. Nas suas explicações sobre as variações das taxas de suicídio e nas suas hipóteses sobre *As formas elementares da vida religiosa*, ele evoca constantemente as angústias, os descontentamentos, as decepções que explicam os suicídios anômicos<sup>8</sup>, ou, segundo sua expressão, as *efervescências* que suscitam as experiências religiosas compartilhadas.

Quanto a Max Weber, destacamos três indicações importantes que permitem analisar as dimensões afetivas da ação:

- A importância dada à *compreensão das intenções*, das representações, das atitudes (e não só à explicação);
- A designação, entre os quatro tipos de ação, “*a ação afetiva*”, de

7 DURKHEIM, E. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Flammarion, 1988. p. 99.

8 DURKHEIM, E. *Le suicide*. Paris: PUF, 1985.

caráter emocional. Apesar disso, *a ação orientada em direção aos valores* não é isenta de crenças, de modos de adesão, que são irredutíveis à *ação puramente racional*;

- Os inúmeros textos relativos à dominação carismática, ligada ao apego, à confiança, à identificação dos cidadãos a seu chefe<sup>9</sup>.

As razões que permitem explicar um certo retorno a esses problemas nas pesquisas em Ciências Sociais e Políticas devem ser procuradas nos limites dos estudos positivistas, por exemplo, naqueles inspirados em modelos do pensamento utilitarista. Como explicar a persistência de práticas e linguagens terroristas em movimentos que se autodesignam religiosos<sup>10</sup>? Como explicar a explosão da Iugoslávia e o súbito renascimento de divisões entre croatas, sérvios, bósnios, albaneses, kosovares, divisões que pareciam estar ultrapassadas? Como compreender a irrupção e a obstinação sangüinária de alguns genocídios mais recentes? Como compreender, entre outros, os afetos incondicionais a um partido, as identificações partidárias, as exaltações e os gritos de alegria, de hostilidade ou de desprezo, esses discursos vindicativos permanentes?

Certamente não partimos da hipótese irracionalista (encontrada em Vilfredo Pareto), segundo a qual todas as ações políticas seriam essencialmente “*non logiques*”. Do mesmo modo, não se pode esperar que uma análise das paixões políticas pretenda fornecer uma explicação exaustiva, substituindo, assim, todas as demais. A chegada de Hitler ao poder explica-se, em parte, pela crise econômica iniciada em 1929, pela extensão do desemprego, pela desordem da inflação etc. Todavia, pensamos que existe, nessas análises econômicas e históricas, por mais pertinentes que o sejam, um resíduo inexplicado a ser compreendido e analisado. Por que um indivíduo como Hitler pôde exercer domínio, inicialmente, sobre um minúsculo grupo de adeptos e, em seguida, sobre um partido? Por que tantos alemães se sentiram atraídos, reconfortados, convencidos? Como eles puderam se identificar com Hitler e como puderam encontrar uma identidade positiva no partido nacional-socialista?

9 WEBER, M. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971.

10 Entre os trabalhos recentes publicados sobre esse assunto, pode-se citar: BRAUD, F. *L'émotion en politique*. Paris: Presses de Science Po., 1996; ANSARD, P. *La gestion des passions politiques*. Lausanne-Paris: l'Age d'Homme, 1983.

Não existe uma resposta simples em relação a tais questões (e os historiadores hoje estão de acordo sobre os fatos, que são bem estudados e reconstituídos, sem abandonar a nuance e a polêmica sobre as questões). Quanto à questão da afetividade política, não existe resposta simples a ser dada. Múltiplas pesquisas podem ser elaboradas em relação a esses fenômenos que encobrem uma parte de obscuridade.

### *Os sinais das emoções: perspectivas de análise*

Tentamos, abaixo, formular as questões essenciais e os meios possíveis de respondê-las:

- 1 – O primeiro desafio é, sem dúvida, reagrupar, escolher os rastros, os sinais das “emoções” (esses afetos vivos e limitados no tempo), dos “sentimentos” (esses sistemas sócio-afetivos menos aparentes e mais duráveis), das “paixões” (termo que destacamos com suas ambigüidades que designam, ao mesmo tempo, a afetividade vivenciada e a intensidade da ação). Esses sinais a serem reagrupados são essencialmente expressões e práticas significativas. Expressões que são os apelos, os manifestos, os discursos, as proclamações políticas, mas também os discursos ambíguos, cuja intenção não é propriamente política. Desde as expressões artísticas até os conteúdos das conversas privadas, o assunto escolhido deve torná-las significativas. Esse trabalho mobiliza os métodos das análises de conteúdo, cuja particularidade é reconstituir o sistema afetivo a partir de categorias que permitam fazer aparecer os afetos dominantes. Segundo as situações estudadas, também podem ser utilizados textos que se mostrem reveladores, por exemplo: textos literários, religiosos ou autobiográficos. Trata-se, nesse caso, somente de um trabalho preliminar.
- 2 – Uma segunda questão diz respeito ao passado de um sistema sócio-afetivo: sua gênese e sua formação existiram no tempo dessas paixões? Nós nos referimos à história, não à história cronológica ou estritamente econômica, mas à história das crenças, das expressões, tanto quanto a das práticas políticas, dos conflitos soci-

ais e, sobretudo, das lembranças por estes deixadas. O analista das paixões não pode evitar o questionamento sobre o tipo de passado que lhe diz respeito: trata-se menos do passado do historiador, reconstruído segundo os critérios da crítica, e mais do passado imaginado, na maioria das vezes, reconstruído segundo os interesses ou os preconceitos do presente.

- 3 – A história das afetividades é evidentemente lacunar e complexa. Ela confronta seus estudiosos com a questão das continuidades e das descontinuidades, como também com as ilusões em relação a ambas. Como explicar a continuidade das hostilidades e dos ódios ao longo das transformações históricas? Por que, após a conquista da Independência em 1920, certos irlandeses conservaram, durante mais de 75 anos, sentimentos de hostilidade e de revolta contra os ingleses? Ou, ainda, por que os kosovares afirmam hoje sua relação privilegiada com a Albânia, como faziam seus ancestrais há mais de um século? Somos conduzidos a interrogar sobre a transmissão dos afetos (problema que Platão já levantava: como a desprezível atitude colérica das oligarquias era transmitida às crianças e às novas gerações?). Segundo o senso comum, a religião desempenha de bom grado um papel crucial nesta transmissão. Um estereótipo comum designa os irlandeses como católicos, antagonistas dos ingleses protestantes. Podemos nos ater à hipótese geral de que instituições (familiares, escolares, religiosas) participam da transmissão, do “inculcamento”, dos valores afetivos. No entanto, somente um estudo cuidadoso das expressões, das linguagens, dos símbolos comuns, poderá precisar o papel desempenhado por uma instituição nesta transmissão<sup>11</sup>.
- 4 – O analista das paixões políticas é confrontado inevitavelmente com o problema do caráter coletivo dos afetos. Sabemos que uma forte tradição não cessou de admitir que, um membro de uma classe, de uma casta, de uma etnia, compartilha necessariamente os amores e os ódios existentes no seio de seus respectivos grupos. Uma tal simplificação oculta problemas essenciais. Nem todos os republi-

11 Para a situação contemporânea, convém proceder a um exame cuidadoso do papel da mídia. Nós o faremos em forma de esboço na conclusão.

canos irlandeses compartilham sentimentos de hostilidade em relação aos ingleses, assim como nem todos manifestam tais sentimentos com a mesma intensidade. Nem todos estão dispostos a participar das ações políticas antibritânicas, e alguns são absolutamente contra ações violentas. É preciso distinguir o lugar e o papel dos grupos militantes, seus líderes efetivos ou simbólicos, seus dizeres e seus fazeres. Eventualmente, deve-se analisar o papel excepcional de um ator individual.

- 5 – Atingimos uma das questões essenciais da análise: a do espaço do sujeito individual nas paixões coletivas. Para designar utiliza-se os amores, os medos, as iras, um vocabulário psicológico, que é relativamente claro no que diz respeito ao sujeito individual. Mas que vocabulário poderia ser usado numa atividade comum, como em uma manifestação? O que é uma indignação coletiva? Que relação se estabelece entre o sujeito, o ego e os outros, numa indignação comum? Não podemos evitar a abordagem de tal questão, mas é impossível respondê-la a partir de um único caso.
- 6 – O estudo das relações intersubjetivas tem seu lugar nesse percurso. As interações conduzirão a um abrandamento das paixões, ou ao seu desvio, ou à sua repetição, ou ainda à sua consolidação? Existe uma circulação dos afetos? Por que, como e em quais circunstâncias?

Um exemplo significativo de difusão dos afetos encontra-se no “Grande Medo” de 1789, que foi objeto de reconstituição minuciosa por parte de Georges Lefebvre<sup>12</sup>. Os acontecimentos em Paris ocorrem após a Tomada da Bastilha em julho, a sua notícia espalha-se rapidamente. Anunciada por viajantes de diligências, grupos de camponeses se organizam. Com suas armas e instrumentos de trabalho, vão de um vilarejo a outro, dizendo-se ameaçados pelos exércitos estrangeiros e incendiando castelos. Ora, percebemos pelo mapa estabelecido por G. Lefebvre que essas reações de medo e de agressão não se manifestam nem com a mesma intensidade nem em todas as partes. Não há uma circulação das emoções

12 LEFEBVRE, G. *La grande peur de 1789*, (acompanhado de) *Les foules révolutionnaires*. Paris: A. Colin, 1988.

numa espécie de contexto neutro; há em certa região circulação, difusão e, aliás, recusa da rebelião.

- 7 – As afetividades políticas transformam-se às vezes muito rapidamente; Tocqueville já salientava este fato em relação às eleições em uma democracia: emoções, querelas, discussões, declarações exaltadas ou injuriosas, discussões violentas que se prolongavam até às vésperas da eleição, e, em seguida, de maneira muito rápida, uma vez conhecido o resultado, calma e, para muitos, retorno à indiferença. Os períodos mais significativos em termos de mudanças profundas são certamente aqueles de conflito, nos quais as paixões se exasperam, manifestam-se ruidosamente e, em seguida, são apaziguadas. Marx evoca nestes termos as mudanças precipitadas ocorridas durante a revolução de 1848:

As revoluções burguesas, como aquelas do século XVIII, se precipitam rapidamente, sucesso após sucesso, seus efeitos dramáticos são superados, os homens e as coisas parecem ser envolvidos em fogos de diamantes, o entusiasmo extático é o estado permanente da sociedade, mas elas (as revoluções) são de curta duração. Rapidamente, elas atingem seu ponto culminante, e um longo mal estar se apodera da sociedade (...) <sup>13</sup>

Ao contrário, existem períodos de calma, ao longo dos quais sentimentos políticos se enfraquecem e parecem desaparecer.

- 8 – Por fim, na análise dessas diferentes questões, é incessante a manifestação das relações entre os afetos e as ações. Pode-se dizer que, por causa disso, a pesquisa sobre as paixões políticas adquire um verdadeiro sentido. Ora, essa relação é eminentemente plural e reveste-se de múltiplas formas: em um momento, afetos encontram suas expressões, mas não conduzem a qualquer ação ou a poucas manifestações simbólicas; em outro momento, as condições inibem as expressões, mas os afetos revelam-se brutalmente ao longo de uma agitação violenta. Diversos exemplos apresentam-se, já tendo

13 MARX, op.cit., p.19.

sido comentados por observadores. Ficamos com um deles, a reflexão de William Godwin, que evoca um tipo de relação entre idéia, afeto e ação:

Foram (...) unicamente as idéias que vieram a constituir o império do mundo. São as idéias que criam a força, transformando-se em sentimentos ou em paixões, ou em entusiasmos (...). Jamais uma idéia posta em circulação foi retirada (...). A da igualdade é uma idéia-mãe que jamais foi inteiramente expulsa do coração do homem<sup>14</sup>.

## *Disciplinas auxiliares*

Em seguida, como proceder ao estudo desses fenômenos: uma situação escolhida, uma afetividade partidária, um imaginário político, um jornal circunscrito num determinado período, uma ideologia, um sistema em movimento de representações políticas? Sobretudo, a partir de que modelo teórico podemos nos deixar orientar para extrair elementos de análise?

A análise das paixões políticas encontrará evidentemente junto aos historiadores elementos de reflexão infindáveis, como também junto aos antropólogos que elaboram a reflexão pelas comparações reveladoras entre configurações históricas infinitamente distanciadas. Todavia, uma análise das paixões deveria levar em conta três disciplinas: a Psicologia, a Psicologia Social e as Ciências Políticas. Discorramos rapidamente sobre esses três recursos:

- 1 – O analista das paixões não pode ignorar a contribuição da Psicologia, que emprestou ao seu estudo termos como emoção, medo, agressividade. Entretanto, de qual Psicologia trata-se? Fenomenológica? Behaviorista? Psicanalítica? Talvez se trate de um debate sobre as várias possibilidades de abordagem. Seja como

<sup>14</sup> GODWIN, W. *De la justice politique, (1793)*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval, 1972, p. 14.

for, numerosas críticas são feitas atualmente à Psicanálise, muitas delas, motivadas pela dúvida sobre sua eficácia em relação ao seu poder terapêutico; o que não interessa aqui, pois os conceitos e o conjunto teórico freudiano, constituem contribuições consideráveis para o tema estudado. A hipótese do inconsciente, o modelo das três instâncias, a análise da dinâmica pulsional, das interiorizações, das identificações e das imagens constituem fragmentos teóricos passíveis de desenvolvimentos consideráveis. Deixando de lado os textos relativos à Psicologia Individual, dois textos são importantes: no primeiro, *Psicologia coletiva e análise do eu*, Freud analisa particularmente a identificação (ao pai e, em seguida, ao chefe), desenvolvendo a hipótese da estrutura libidinal, que seria própria de um grupo organizado, de uma igreja ou de um exército, por exemplo<sup>15</sup>. No segundo, *Mal-estar na civilização*, Freud (que não é, por assim dizer, um “psicólogo” do indivíduo) pensa o sujeito na civilização, na cultura, e analisa os laços dinâmicos, as inter-relações entre o sujeito socializado e a cultura que, por sua vez, responde às pulsões e, inversamente, aos modelos e às normas. O sujeito está ligado ao coletivo pelo afetivo, o que vem ao encontro de uma das nossas principais interrogações.

- 2 – A Psicologia Social, ou melhor, as Psicologias Sociais, desde os anos cinquenta, renovaram as questões aqui enunciadas e abriram novos caminhos. Citamos os estudos sobre os grupos restritos: a estranha conquista de Hitler e a influência sobre seu grupo inicial requerem a abordagem a partir da Psicologia Social. Um tal fenômeno de influência permitiu a Hitler se impor e provocar as identificações e as submissões à sua pessoa, o que pode ser analisado como um fenômeno extremo de dinâmica de grupo. Encontramos novamente a repetição de fenômenos comparáveis na emergência de certas formas de seitas.

Uma outra ala das experiências da Psicologia Social sobre os sistemas de atitudes, os preconceitos, os estereótipos, os compor-

15 FREUD, S. *Psychologie collective et analyse du moi*. In: *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1951; *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF, 1971.



tamentos de submissão, a partir da dialética entre as imagens de si e as imagens do outro, pode contribuir com ensinamentos preciosos para uma análise das afetividades políticas. Em função do objeto escolhido, cabe a cada estudioso encontrar os modelos teóricos, as experiências mais fecundas, a fim de melhor elucidar seu campo de pesquisa.

3 – Falta ainda recolocar essas contribuições diversas no contexto de pesquisa das Ciências Políticas. Nessa área, as escolhas devem ser feitas a partir dos paradigmas intrínsecos à disciplina. Tomemos, por exemplo, as possíveis contribuições da Sociologia às Ciências Políticas em sua pluralidade. Citemos dois modelos diferentes:

- Em primeiro lugar, a Sociologia Econômica, que reitera incessantemente o princípio da determinação exclusivamente econômica dos fenômenos sociais, das estruturas e dos conflitos, e que quase não deixa espaço para uma investigação sobre as afetividades políticas. Por outro lado, uma concepção intimamente individualista das interações, preocupada em fazer do sujeito um ator racional, obedecendo somente às suas escolhas utilitárias, que tende a rejeitar a hipótese de uma sensibilidade política própria aos agrupamentos.

De maneira distinta, a tradição fenomenológica (Simmel, A. Schütz) e a Sociologia Compreensiva (Max Weber, mas também, de um certo modo, Marcel Mauss ou Maurice Halbwachs) estimulam o estudo das afetividades. Elas incitam à restituição das expressões, evitando as interpretações redutoras ao exercício de uma atenção às sensibilidades do outro, sem o preconceito racionalista. A Sociologia “dinâmica” (atenta às mudanças e às dinâmicas sociais), as Sociologias da Ação e o Construtivismo podem fornecer hipóteses estimulantes. O Estruturalismo Genético de Pierre Bourdieu, que se propõe neste tipo de pesquisa a articular o sistema afetivo a formas sociais observáveis, também pode proporcionar hipóteses interessantes. O Estruturalismo Genético questiona a gênese, determinando afetos e sua transmissão, sua reprodução, por exemplo, pela estabilidade dos *habitus*<sup>16</sup>. O Construtivismo, que interroga toda a prática social como um *constructo* permanente, questiona o modo como é feita a renovação dos afetos; o modo como as paixões participam da ação política e dos debates; como elas influenciam e como os líderes políticos utilizam-nas e definem sua própria posição por meio dessas manipulações.

A análise das afetividades políticas não tem por vocação somente suscitar pesquisas limitadas diretamente às afetividades. Ela deveria também contribuir para a complementação de trabalhos sobre objetos distintos: os partidos, as eleições e as escolhas dos eleitores, as atitudes partidárias, os imaginários políticos, as tensões e os conflitos etc.

Para concluir, levantamos uma última questão sobre as paixões dominantes nos dias atuais, de um ponto de vista mais amplo (na França, mas sem dúvida também no Brasil): quais são os fenômenos novos suscitados por essas paixões?

- 1 – A primeira resposta é, sem dúvida, simples, e Tocqueville, como acabamos de ver, já a havia diagnosticado em meados do século XIX. A democracia suscita duas paixões essenciais que se sustentam mutuamente: a avidez pelos bens materiais e a paixão pela igualdade. Duas paixões que se apoiam uma na outra, o desejo da aquisição e o desejo do dinheiro, continuamente revigoradas pela vontade e pela busca da igualdade.

Hoje em dia, nas sociedades industriais, a avidez pelos bens é imanente a todo sistema econômico, seja na sua produção, seja em seu consumo. Para os produtores, industriais, comerciantes, o desejo de aquisição é a primeira motivação e a forma concreta de racionalização (formam-se estudantes secundários, em seguida, os alunos universitários, para que possam ser eficazes e remunerados de maneira conveniente). Para os consumidores, a publicidade não cessa de associar a felicidade e a realização pessoal aos prazeres do consumo. A vida econômica, o desenvolvimento, a luta contra o subdesenvolvimento funcionam, pode-se assim dizer, a partir dessa motivação essencial que é o desejo de aquisição.

Esta atividade onipresente manifesta-se nas realidades do social, modifica e é concernente às relações sociais locais e internacionais, criando, ao mesmo tempo:

- competições interindividuais e coletivas, e conseqüentemente, ganhadores e perdedores;
- desigualdades nas rendas e nas possessões, que hoje crescem em razão do dinamismo excepcional dos setores mais criativo, geradores de novas formas de dominação. Renova-se a conjunção de dois tipos de dominação: econômica e política.

16 BOURDIEU, P. *Le sens pratique*. Paris: Ed. de Minuit, 1980.

Antigamente, dominações eram, sobretudo, políticas (colonização, guerras do século XX). Atualmente, os países dominantes exercem um poder, ao mesmo tempo, econômico e financeiro, tecnológico, político e cultural, que resulta em novos conflitos e resistências. Resistências antigas são reativadas, como as resistências religiosas, que preconizaram, tradicionalmente, a rejeição das concorrências (o Budismo) e a moderação em relação à aquisição de bens materiais, considerada como um obstáculo ao exercício da caridade (o Cristianismo, o Islamismo). O Marxismo também havia recusado a paixão individual pela aquisição de bens materiais. As exigências e a aspiração a uma repartição mais equitativa de forma alguma desapareceram.

- Um fato novo, altamente relevante, diz respeito ao desmoronamento da URSS e ao enfraquecimento maciço do comunismo. Desdobrou-se, nos países diretamente atingidos por estes acontecimentos, a possibilidade de legitimação da aquisição (“o ter” em detrimento “do ser”), o que colocou em perigo os laços sociais anteriores que uniam as comunidades locais, as comunidades nacionais e até familiares. Isto explica o surgimento de fortes resistências: étnicas, nacionais, regionais, locais, culturais e também religiosas, que se apoiaram, na maioria das vezes, em resistências econômicas (integrismo islâmico na Argélia).

Tais resistências explicam a consolidação, em diversas situações, das paixões identitárias, no caso, os sentimentos, as emoções, as paixões que tiveram por objeto de investimento o próprio grupo, seja ético, cultural, nacional ou local.

Esses remanejamentos são consideráveis e atingem a “economia psíquica” dos cidadãos. Por outro lado, atualmente, a grande questão da mediação das paixões é levantada.

- 2 – De que maneira a multiplicação dos *media* e sua globalização transformam os afetos políticos dos cidadãos? Constatamos efeitos contraditórios:

- Somos superinformados sobre revoltas, violências, afetos das populações do mundo; tais informações são polarizadas em torno das emoções suscitadas para reter ouvintes e espectadores. No entanto, os grandes canais televisivos nacionais têm a tendência de reduzir as divergências e criar um consenso emocional

para atingir um máximo de Ibope (pelo menos, na França, essa tendência é grande). Disso resulta uma certa uniformização.

Estações de televisão privadas e canais internacionais têm por objetivo ligar, em todo o mundo, grupos que, sem os *media*, estariam mais isolados e dispersos uns dos outros (chineses nos países fora da China, muçulmanos na Europa etc.). Essas comunidades tendem, desse modo, a se situarem à parte do consenso nacional. Efeitos, logo, contraditórios: por uma lado, uniformização, por outro, diversificação. Conseqüentemente, ao lado dos consensos locais, aparecem:

- novas guerras das ondas e das imagens, guerras que visam “conquistar os corações”, conquistar os apegos, os respeitos, as admirações/ suscitar as desconfianças, as hostilidades e conquistar os sentimentos e a afetividade de novos públicos. São consideráveis os interesses em jogo. Trata-se de mobilizar os afetos para os eventuais conflitos de amanhã. Duas guerras recentes, a guerra do Golfo (janeiro de 1991) e a guerra dos Balkans (março/abril de 1999), apresentaram duas situações comparáveis no que se refere à mobilização dos afetos por parte dos estados e dos *media*: os governos ocidentais, em comum acordo com os *media*, apresentaram esses dois empreendimentos militares como guerras justas (“guerras do direito”) e desqualificaram seus inimigos com imagens negativas. Sadan Hussein, Slobodan Milosevic são apresentados como indivíduos essencialmente maléficos. Ao mesmo tempo, os governos adversários, iraquiano e iugoslávio, quando atacados, constroem imagens defensivas, radicalmente opostas, do bem e do mal, do justo e do injusto, do desejado e do detestado.

Esses exemplos permitem lembrar a finalidade das reflexões sobre as atividades políticas feitas neste estudo. Nosso objetivo não é tomar partido na guerra dos *media* – isso nós fazemos enquanto cidadãos – mas, na condição de analistas, demonstrarmos a importância da produção dos afetos e, eventualmente, avaliar os seus perigos.

## Resenhas



# CULTURA E PODER NA ANTIGÜIDADE OCIDENTAL

---

Marcia Dalledone Siqueira\*

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na antigüidade ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000. 154p.

Estudioso da História Antiga, Renan Frighetto, ao trabalhar cultura e poder na antigüidade ocidental, propõe o estudo da questão do paganismo na sociedade tardo-antiga e dos meios utilizados para se buscar a conversão das populações ao cristianismo, num intrincado de relações sociais em que a realeza, a nobreza e os grupos sociais menos favorecidos disputavam o poder. Seu livro divide-se em duas partes: uma relativa à cultura e outra enfocando o poder, valorizando permanências e continuidades do processo histórico, no momento de transição da Antigüidade para a Idade Média. Partindo do conceito de “cultura como elemento comum de estratos sociais diversificados e de grupos de nível intelectual variado”, enfoca o paganismo e suas relações com os aspectos culturais, políticos e religiosos, enquanto “devoções populares” no âmbito da religião popular. Para ilustrar a questão, apresenta Ausônio, representante da aristocracia senatorial romana, ligado ao panteão greco-oriental-romano, substituído pelo cristianismo, que se apresentou como alternativa viável política e ideologicamente. Analisa como o paganismo “oficial” foi substituído pelo cristianismo nas esferas mais elevadas do poder, contrapondo-se à tradição pagã entre as populações rurais. Este processo foi entendido pelas monarquias romano-germânicas como foco de desagregação político-religiosa, por meio de suas práticas idolátricas pagãs (superstições e cultos demoníacos), o que pode ser percebido pela laica e eclesiástica. Nesse contexto, assumem papel importante na evangelização dessas comunidades, não apenas os monges, mas também os que foram chamados “homens santos” ou *uir sanctus*, vistos como modelo ideal para as populações camponesas, que os identificavam como sucessores de antigos deuses e heróis locais. Desenvolvem uma postura em alguns casos de monacato cenobítico, em outras, eremítica,

\* Professora Adjunta do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná.

para atingir a perfeição evangélica. Ao “homem santo” competia realizar milagres e “curações” junto às comunidades pagãs, bem como demonstrar capacidade de interpretar sonhos, pelos quais poderia prever acontecimentos futuros, o que era condenado e rechaçado pelas hierarquias eclesiásticas, uma vez que retomava uma prática de magos pagãos. Particularmente, Valério do Bierzo demonstrava essa capacidade, o que era repudiado pela autoridades eclesiásticas hispano-visigodas, apesar de seu prestígio junto às populações camponesas com as quais convivía. Tal prática, ao contrário da interpretação oficial da igreja, levaria a uma aproximação da tradição pagã à perspectiva cristã. Essa ação integradora, realizada pelo “homem santo”, ultrapassava o campo religioso, competindo a ele o papel de interlocutor também daquelas populações camponesas no ambiente sociopolítico de sua região. Tratava-se de um paganismo rural, vocacionado ao culto dos elementos da natureza, pouco associado ao panteão clássico greco-romano. Na verdade, tais práticas traduziam-se em uma espécie de reação anti-romana dos grupos rurais do noroeste peninsular ibérico, sempre alijados das decisões políticas.

A partir do Cristianismo, as tentativas de conversão e evangelização daquelas populações rurais foram associadas aos desígnios sociopolíticos, realçando assim os poderes político-religiosos, pois compreendia-se a unidade religiosa como condição necessária para se atingir a plena unidade política. No entanto, os caminhos para essa conversão eram divergentes: enquanto a elite eclesiástica apontava para a conversão legal via monacato cenobítico, certos indivíduos, contrários à tendência oficial, compartilhavam da via eremítica para atingir as populações rurais pagãs e trazê-las à civilização. Cabe ressaltar ainda que as estratégias adotadas pelo “homem santo” variavam de região para região, mantendo um caráter extremamente singular. Tal pluralidade, que caracterizou o poder na Antigüidade Tardia, entre os séculos I a.C. e o V d. C., fortalecia, segundo Frighetto, a figura do rei: nesse período, embora o Mediterrâneo estivesse vinculado ao domínio do Império Romano, face à presença de populações germânicas os poderes regionais concorriam com o poder político imperial, de caráter centralizador. O autor trata dos vários grupos representantes do poder na sociedade, iniciando pelo rei, pertencente a nobreza “de sangue”, que deveria guiar o povo numa campanha militar, estando, portanto, tal figura associada diretamente à guerra. Os contatos efetuados entre as tribos germânicas e a cultura greco-



romana levaram a mudanças gradativas na figura do imperador, que foi perdendo sua força política em favor dos representantes dos poderes regionais. Quanto ao que chama de grupos sociais, segundo as fontes históricas, refere-se às diversas atividades desenvolvidas no meio rural, o que demonstra que tais grupos passaram a assumir lugar de destaque frente à considerável diminuição das referências relativas ao mundo romano, elemento característico da Antigüidade Tardia. Entre esses grupos, destacam-se a nobreza fundiária, incluindo os servidores régios, que formavam uma elite de serviços, a nobreza local, posta à margem das oligarquias palatina e administrativa e, finalmente, a nobreza fundiária e o patronato de igrejas e mosteiros rurais. Um segundo grupo era composto pelos grupos sociais camponeses, compreendendo os pequenos proprietários rurais livres, os servos e os libertos, além dos pobres.

Essas transformações sociais contribuíram amplamente para a substituição do poder imperial e a consolidação das monarquias romano-germânicas nos territórios ocidentais, caracterizando uma fase de transição que culminou com a Idade Média.

Completa o trabalho mapas específicos do período tratado, bem como exaustiva bibliografia sobre o tema, que especifica várias fontes originais de consulta, o que de certa forma demonstra o fôlego da pesquisa realizada pelo autor.



# HISTÓRIAS DE FAMÍLIA: ENTRE A ITÁLIA E O BRASIL; DEPOIMENTOS

---

Ronald Raminelli\*

GOMES, Angela Castro (org.). *Histórias de família: entre a Itália e o Brasil; depoimentos*. Rio de Janeiro: Muiraquitã, 1999. 312 p.

No pós-guerra, a Itália estava em ruínas. Seus filhos viviam nos escombros, entre prédios bombardeados e campos vazios. Em comboios, soldados e refugiados retornavam às cidades e vilarejos de origem. Por vezes, percorriam a pé enormes distâncias para encontrar penúria e terra arrasada. Sem contar com os companheiros, as mulheres subiam as montanhas, percorriam-nas em busca de fungos e azeitonas para prover o sustento dos filhos. Comerciam peixes, secavam-nos e faziam aliche. Os poucos recursos reunidos mantinham as famílias, que apenas sobreviviam. O futuro, portanto, era incerto: os rapazes abandonavam as escolas à procura de um posto de trabalho. Os empregos eram disputados, os poucos existentes eram ocupados por homens casados e experientes. Aos jovens não havia escolhas, a América tornava-se o horizonte visível, em meio à poeira levantada pelos combates e disputas ideológicas da era que se seguiu ao fascismo. Esse é o lugar da memória, o marco inicial das histórias recolhidas pela historiadora Angela de Castro Gomes em entrevistas com os italianos que aportaram no Brasil a partir da década de 40.

Em *História de família: entre a Itália e o Brasil*, a pesquisadora reuniu depoimentos de oito famílias e traçou a saga de imigrantes que deixaram a pátria e buscaram, em paragens distantes, recuperar os sonhos e recriar a *italianità* em solo tropical. No estado do Rio de Janeiro, esta comunidade é pequena quando comparada às existentes em São Paulo e nos estados do Sul. Em uma pesquisa original, Angela de Castro Gomes e um grupo de alunos ligado ao Departamento de História da Universidade Fe-

\* Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense. Professor participante dos cursos de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná.

deral Fluminense ouviram 19 pessoas, totalizando 25 horas de gravação. As entrevistas foram realizadas no segundo semestre de 1998, registrando depoimentos da comunidade de Niterói com o apoio de duas organizações locais: o Clube Italiano e a Associação Beneficente Italiana (ABITA).

Provenientes da Calábria, os homens desembarcaram no Rio e alojavam-se em pensões ou casas de parentes. As mulheres vinham quando a oportunidade permitia. Mas não foi na capital que esses calabreses radicaram-se. Em Niterói encontraram a estabilidade almejada, fundaram associações de jornaleiros e criaram redes de solidariedade. Essa trajetória comum permitiu a construção de sua identidade. Os entrevistados sempre se remetem aos dias difíceis, ao pesadelo da guerra e à inexorabilidade da imigração. Esse fato promoveu a solidificação da memória e criou um grupo que, mesmo longe da Itália, preserva as lembranças e tradições comuns.

Essa memória permitiu ainda amparar novos conterrâneos. Em bancas de jornais ou no pequeno comércio, os italianos retornaram ao mercado e radicaram-se na *terra nostra*. Para além do trabalho, a comunidade italiana disponibilizava moradias, reunindo, por vezes, quatro famílias em uma mesma residência. O convívio fraternal permitia reconstruir a dignidade e o patrimônio. Partiam do nada, mas possuíam a força e a vontade férrea de vencer, disponibilizando aos filhos as oportunidades que, na Itália, a guerra inviabilizou. De Fuscaldo, Paola e Sacco partiram jovens que deixavam para trás famílias e mulheres. Muitos retornavam, inadaptados e incapazes de se inserir na sociedade local. Para outros, porém, não havia volta, tinham de vencer no Brasil.

Os testemunhos masculinos rememoram as primeiras colocações, seja nos mercados de fruta, no volante de táxi ou em bancas de jornais. Seu Pietro, oriundo de Paola, forneceu um depoimento emocionante e contou como os primeiros meses foram difíceis: “Antes de tudo, quando se chega, vem a dificuldade da língua. Qualquer coisa fica difícil. Até para trabalhar, porque se eu não sabia falar, não podia trabalhar direito”. (p. 41) Angela de Castro Gomes percorreu assim esse universo masculino, entrevistando jornaleiros e pequenos comerciantes radicados em Niterói. A cidade tornou-se o ponto de paragem desses italianos, onde formaram associações e criaram seus filhos.

Os testemunhos femininos permitem-nos conhecer aspectos pouco destacados pelos homens. Elas imigravam quando os negócios e o sustento estavam garantidos. Desembarcavam no Rio para encontrar maridos, ir-

mãos e filhos, para reconstruir os laços familiares debilitados pela distância. Curiosamente, alguns matrimônios eram realizados na Itália sem a presença dos noivos. Casava-se por procuração, antes de partir para o Brasil. Depois de estabelecidas, arrumavam a casa e labutavam para sustentar a família, mas nunca se afastavam dos rebentos. O trabalho feminino era no lar, lavando e costurando, longe do mundo da rua. Fillipina Chinelli, proveniente de Fuscaldo, contou-nos que as mulheres “falavam em dialeto e pouquíssimo em italiano de verdade, embora soubessem falar. Isto porque era considerado um tanto esnobe mulheres falarem italiano mesmo”. (p. 130-131) A culinária não podia faltar nos depoimentos: eram parte da tradição os almoços guarnecidos de pastas variadas e doces fritos. Aos domingos, no natal e, sobretudo, na páscoa, reuniam as famílias para ouvir óperas e músicas napolitanas e, por fim, comer à moda italiana.

Filhos de imigrantes deixaram depoimentos e também recordaram a trajetória de seus antepassados. Eles sentem-se italianos, apesar de estarem totalmente integrados à sociedade brasileira. Possuem dupla cidadania, são bilíngües e intermediários culturais. A nova geração ufana-se da origem italiana e da disponibilidade em transitar entre duas nações. Nesse final de século, a Itália perdeu a pecha de fascista, integrou-se à Comunidade Européia, tornando-se um espaço de possibilidades. O jovem Pietro Domênico Petraglia, filho de imigrantes, representa, no livro, essa geração que sente orgulho de ter cidadania italiana: “é como se fosse um título de nobreza. Eu gosto de ser italiano. Acho que é um privilégio você ter duas pátrias: por exemplo, ser italiano e brasileiro. Então, você tem os mesmos direitos na Itália e aqui no Brasil. Seria bom se o mundo inteiro tivesse os mesmos direitos”. (p. 214) Os tempos duros do pós-guerra aos poucos cristalizam-se como memórias não-vividas. A pátria, agora, confunde-se com pizza, Ferrari, Armani, Galeria degli Uffizi, sinônimos da *raffinata eleganza made in Italy*.



# THE NAZI DOCTORS: MEDICAL KILLING AND THE PSYCHOLOGY OF GENOCIDE

---

Fabrcio Menardi\*

LIFTON, Robert Jay. *The Nazi doctors: medical killing and the psychology of Genocide*. New York: Basic Books, 1986. 576p.

*Os homens, na medida em que são mais que a reação animal e que o desempenho de funções, são inteiramente supérfluos para os regimes totalitários. O totalitarismo não tende a um reino despótico sobre os homens, mas a um sistema no qual os homens sobram.*

Hannah Arendt

Daniel Goldhagen escreveu em seu livro, *Os carrascos voluntários de Hitler: o povo alemão e o Holocausto*, que, durante o período nazista, virtualmente, todas as profissões dedicaram-se à matança genocida. Assim, não chega a ser surpreendente que médicos, qualquer que fosse sua aversão pelo empreendimento, e mesmo contrariando o juramento de Hipócrates e a ética profissional, tivessem se dedicado aos objetivos do regime.

O papel dos médicos no genocídio nazista é tema do livro de Robert Lifton. Nele, o autor centra sua pesquisa não apenas nas figuras-líderes da medicina nazista, mas também inclui o testemunho das vítimas, a fim de oferecer algumas teorias sobre como os profissionais médicos transformaram-se em assassinos em nome da “pesquisa científica”. Indaga-se ainda como tais profissionais, alguns recém-formados, transformaram-se em organizadores e gerenciadores dos campos da morte. Por meio de entrevistas com esses médicos e com sobreviventes dos campos, Lifton ultrapassa a mera descrição do perfil individual desses assassinos profissionais e apresenta-nos uma descrição da dinâmica do horror organizado pelo Estado e do meio social que esta dinâmica envolvia.

\* Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas.

O extenso livro (576 páginas) é construído como uma novela, com muitas seções. Nestas, Lifton descreve como o estudo da eugenia (a tentativa de provocar alterações genéticas de modo a alterar seletivamente o caráter físico de uma pessoa ou de uma “raça”) proliferou pela Europa a partir do século XVIII, e principalmente no XIX. Na Alemanha, havia várias associações desde o final do século passado que se dedicavam ao “estudo” da eugenia, “estudo” que, segundo Lifton, esteve intimamente ligado à propagação do racismo e do anti-semitismo.

Lifton afirma que os conceitos eugênicos – entre eles o conceito de “raça” – adquiriram força na Alemanha nazista porque remetiam à busca de uma unidade nacional alemã, remota e de natureza biológica, o que lhe conferia um caráter atávico e “genético”. Então, baseado numa concepção biológica da história, o combate ao “gado social” era justificado pelos nazistas como um imperativo da Natureza, uma necessidade. A declaração do Dr. Arthur Gütt, chefe do Departamento Nacional de Higiene, “define como principal tarefa do governo nazista uma política ativa que busca consistentemente a preservação da saúde racial” e explica a estratégia daí decorrente: “Se facilitarmos a reprodução de gado saudável com a seleção sistemática e a eliminação de elementos doentes, podemos melhorar os padrões físicos, não talvez da atual geração, mas daquelas que nos sucederão”. Gütt não tinha dúvida de que a seleção e a eliminação que tal política contemplava ia “de par com as linhas universalmente adotadas em conformidade com as pesquisas de Koch, Lister, Pasteur e outros cientistas famosos”, constituindo, segundo Lifton, uma extensão lógica – com efeito, um culminar – do avanço da ciência moderna.

O lado prático da política racial – que era o de reverter a tendência de “natalidade declinante entre os habitantes mais ajustados e de reprodução desenfreada dos incapazes hereditários, dos mentalmente deficientes, dos imbecis e criminosos hereditários etc.” – desembocou no extermínio de judeus e dos considerados “doentes incuráveis”. Era parte desta mesma política fazer a guerra para conquistar territórios “necessários à sobrevivência da raça superior” (*Lebensraum*) às custas da subjugação de outros povos considerados inferiores, como os eslavos e os ciganos. Para a medicina nazista, saúde e pureza racial eram indissociáveis. O povo alemão era pensado como um corpo único. Os médicos nazistas diziam ser necessário extirpar os “tumores” deste “corpo alemão” para manter a saúde e garantir a “superioridade racial ariana”. Portanto, matar judeus, ciganos e “doentes



incuráveis” era considerado uma operação médica para extrair tumores malignos. Todavia, tal prática não era considerada crime pelos seus executores, mas sim um “ato de misericórdia”, uma vez que tais indivíduos estariam biologicamente condenados pela “seleção natural”. A questão judaica, nas palavras do assessor de imprensa do Ministério do Exterior, era “*eine Frage der politischen Hygiene*” (“uma questão de higiene política”).

Robert Lifton cita o trecho a seguir, escrito pelo médico Konrad Lorenz, que ilustra adequadamente a relação eugenia/nazismo:

Deve ser uma tarefa da higiene racial estar atenta a uma mais severa eliminação de seres humanos moralmente inferiores do que é o caso hoje [...] Devemos literalmente substituir todos os fatores responsáveis pela seleção numa vida natural e livre [...] Nos tempos pré-históricos da humanidade, a seleção para resistência, heroísmo, utilidade social etc., era feita unicamente por fatores externos hostis. Este papel precisa ser assumido por uma organização humana; de outra forma, a humanidade vai, pela ausência de fatores seletivos, ser aniquilada pelo fenômeno degenerativo que acompanha a domesticação.

O nazismo transformou esta concepção em imperativo político, em função máxima do Estado (nas palavras de Rudolf Hoess, comandante de Auschwitz, o nazismo era “nada além do que biologia aplicada”) e os médicos atuaram como soldados biológicos da linha de frente por uma Europa *judenfrei* (livre dos judeus).

Lifton constata que a preparação do programa de esterilização (por meio de uma intervenção cirúrgica ou de irradiação de Raio X) começou logo após a ascensão de Hitler ao poder, pois seu Ministro do Interior, Heinrich Himmler, introduziu, já em junho de 1933, uma lei que impunha a esterilização em caso de “perigo de morte do povo”. O programa de esterilização foi levado a cabo pelas “Cortes de Apelo” e “Cortes de Saúde Hereditária”, que discutiam quem era “doente ou não”, assim como as cortes da justiça alemã discutiam quem era judeu ou não. Os “doentes incuráveis” (cerca de 400 mil pessoas) que foram esterilizados incluíam epiléticos, cegos e surdos, deficientes físicos, esquizofrênicos, maníacos depressivos, “doentes mentais” e “alcoólatras hereditários”.

Conforme Lifton, o programa Eutanásia (chamado também de T4,

devido à localização de seu QG, na Tiergartenstrasse nº 4, em Berlim) envolveu praticamente toda a comunidade psiquiátrica e parte da comunidade médica alemã. Em toda a Alemanha foram criados comitês para registro de doenças hereditárias e congênitas, que enviavam às instituições solicitantes dados pessoais e de referência sobre a “doença”. O programa fez ainda um levantamento de pessoas que portavam “doenças hereditárias sérias”, como esquizofrenia, desordens senis, epilepsia, encefalite, idiotia, mongolismo, microcefalia, hidrocefalia, seqüelas sífilíticas, retardamento mental. Foram envolvidos também pacientes internados continuamente por pelo menos cinco anos, pacientes que se encontravam nas prisões por terem sido considerados “insanos” e pacientes que “não eram alemães” ou que “não tinham sangue germânico”.

Os pacientes condenados a morrer eram transportados para instituições intermediárias antes de serem levados para a instituição onde seriam assassinados. No início, relata Lifton, os pacientes eram mortos com um tiro na nuca ou com uma injeção (cianeto, morfina, escopolamina, curare, fenol); posteriormente, foram improvisadas câmaras de gás – a primeira delas, construída em Brandenburgo, em janeiro de 1940. Os pacientes, previamente dopados, eram levados para as câmaras, hermeticamente fechadas e disfarçadas em banheiros coletivos. O gás, monóxido de carbono, saía por pequenos orifícios feitos na tubulação dos falsos chuveiros, o processo de morte levava cerca de meia hora. Depois de mortos, os corpos eram cremados.

A família da vítima recebia uma notificação com justificativas falsas sobre todos os procedimentos e era impedida de visitar o paciente devido aos “problemas relacionados à guerra”. Por fim, eram enviadas notificações falsificadas de morte. Tudo isso era desenvolvido segundo uma rotina burocrática. Em todo o processo, a principal função (senão a única) a requerer instrução médica era a assinatura dos falsos atestados, já que não havia qualquer justificativa médica para a mortes dos pacientes.

Havia ainda um programa de eutanásia próprio para as crianças, que teve início em outubro de 1939. As instituições médicas onde eram cometidos os assassinatos eram chamadas, em termos oficiais, de “Instituições de Convalescença Terapêutica” ou “Instituições Especiais para Crianças”. As crianças eram tiradas dos pais para um “melhor e mais eficiente tratamento”; os pais que não concordassem, perdiam a guarda dos filhos. Antes de ser morta, a criança ficava algumas semanas numa instituição,

onde era simulado algum tratamento. Após a sedação da criança por dias seguidos, o assassinato era levado a cabo por meio de comprimidos ou injeção de barbitúricos. Se houvesse resistência a esta droga e a criança não morresse, aplicavam-lhe doses mortais de morfina.

O programa T4 foi suspenso oficialmente em agosto de 1941, após protestos iniciais por parte de parentes de pessoas assassinadas, protestos que, posteriormente, espalharam-se pelo país e foram encontrando adesões de padres e bispos. Apesar disto, relata Lifton, as mortes por eutanásia continuaram até o final da guerra, de forma clandestina e sem uma organização central, com os médicos agindo por conta própria. O programa T4 teve ligação direta com o extermínio dos judeus, pois os funcionários e a técnica de câmara de gás foram transferidos para a operação “14f13”, cujo objetivo era eliminar o “excesso” de população nos campos de concentração. O médico responsável pelo funcionamento da primeira câmara de gás, Christian Wirth, foi transferido para Auschwitz junto com a sua equipe. Assim, antes que a sinuosa estrada chegasse a Auschwitz, muitas pontes sobre o rio Kwai foram construídas pelas habilidosas e entusiasmadas mãos dos médicos.

Na expressão de Lifton, toda a operação de extermínio foi medicalizada. Nos campos, escreve ele, todas as operações que envolviam a morte eram desempenhadas por médicos. Eram eles que faziam a seleção, colocavam o gás nas câmaras e observavam o interior para autorizar sua abertura após a morte das vítimas. O gás usado em Auschwitz era o Zyklon B (ácido prússico), um poderoso inseticida que, além de matar as pessoas de forma mais “eficiente”, era utilizado por evitar qualquer possibilidade de reação das vítimas ou mesmo dos executores diante da visão dos assassinatos que cometiam; e para reforçar o caráter do extermínio como um “assunto médico”, uma ambulância pintada com as cores da Cruz Vermelha trazia os cilindros de gás para as câmaras. Lifton, citando Hoess:

Sempre pensei que as vítimas experimentariam uma sensação terrivelmente chocante. Contudo os corpos, sem exceção, não mostravam sinais de convulsão. Os médicos explicaram-me que o ácido prússico tem um efeito paralisante nos pulmões, mas sua ação é tão rápida e intensa que a morte chega antes que possam ocorrer convulsões, e que seus efeitos diferem dos produzidos pelo monóxido de carbono ou por uma deficiência generalizada de oxigênio.

Nos campos havia também experiências com seres humanos e, de acordo com Lifton, podiam ser divididas em quatro tipos, que advinham da mesma concepção de medicina nazista. Tais experiências, à parte qualquer desrespeito por algum padrão ético e moral, eram sistematicamente fraudadas e os procedimentos careciam de fundamento científico:

1. *Experiências com fins militares, testando condições de sobrevivência em situações específicas.* Em Dachau foram feitas experiências com internos para testar as condições de sobrevivência em baixas temperaturas, em ambientes de baixa pressão e com falta de oxigênio. Estas experiências eram vinculadas à *Luftwaffe* (Força Aérea) e visavam principalmente testar a possibilidade de sobrevivência de pilotos. Foram feitas também experiências com gases e bombas.
2. *Testes de novos remédios.* Foram feitas experiências para controlar epidemias como tifo e malária. O agente transmissor era inoculado nos internos e depois eram testadas novas drogas. Em Buchenwald, cerca de 600 mulheres morreram por causa dos testes com tifo. Experiências com vacinas contra malária fizeram aproximadamente 1100 vítimas em Dachau.
3. *Experimentos que tinham por objetivo provocar alterações genéticas para criar indivíduos da “raça superior”.* O médico Josef Mengele, em Auschwitz, era obcecado pela idéia de criar em laboratório indivíduos da “raça superior”. Ele separava gêmeos durante a seleção dos que chegavam ao campo e utilizava-os em experimentos para desvendar os mecanismos da hereditariedade humana e tentar criar pessoas em laboratório, bem como para tentar descobrir os mecanismos de indução do nascimento de gêmeos com a intenção de aumentar a população alemã. O médico também dissecava anões e pessoas com deformações físicas; ele também fez experiências com a cor dos olhos, injetando neles metileno para ver se ficavam azuis em crianças loiras de olhos castanhos.
4. *Teste de métodos para a esterilização em massa dos povos considerados inferiores.* As experiências com esterilização em massa foram as que possivelmente atingiram e mutilaram o maior número de pessoas. Os médicos nazistas tencionavam esterilizar de dois a três milhões de judeus europeus que seriam mantidos vivos para trabalhar para o *Reich*. Para tanto, foram feitas inúmeras experiên-

cias buscando métodos mais rápidos de esterilização, como injeções, cirurgias e exposição à radiação. Em Auschwitz, 200 judeus tiveram seus ovários e testículos removidos após terem sido submetidos à radiação. O médico Klaus Klauberg tinha um laboratório, no campo, exclusivamente para esse fim. Muitas cirurgias foram feitas *sem anestesia*; milhares de mulheres foram permanentemente esterilizadas.

Lifton afirma que havia indicações de que os nazistas planejavam também a esterilização em massa de russos, poloneses e outros povos e nações da Europa dominada pela Alemanha. As primeiras experiências neste sentido foram determinadas por Himmler em janeiro de 1941, e iniciadas por Viktor Brack, médico da Chancelaria e responsável pela programa “Eutanásia”. Judeus e comunistas capturados e mortos na invasão da União Soviética tiveram seus corpos enviados para a Alemanha para exames antropométricos. Cerca de 100 judeus, alguns poloneses e “asiáticos” foram mortos para a realização destes exames ligados à pesquisa de eugenia.

Em Dachau, entre 1941 e 1942, 500 internos foram utilizados em cirurgias para treinamento de estudantes de medicina. Aproximadamente 300 internos foram submetidos a experimentos neste campo. Foram feitas, regularmente, também experiências sobre regeneração de ossos, transplantes de ossos e nervos e extração de tumores. Em Buchenwald foram feitas experiências em que eram atirados projéteis com veneno em internos para se observar o tempo em que provinha a morte. Em outras experiências, mulheres grávidas tinham as barrigas abertas para que os médicos observassem o embrião. Por isto tudo, a afirmação do dr. Thilo, médico de Auschwitz, a um colega, de que eles se encontravam no *anus mundi*, traduz adequadamente a pretensão nazista de purificação da humanidade.

A culpa e o constrangimento moral eram ao menos diluídos pela idéia de que eles executavam um “trabalho médico”. A seleção, as experiências, o gaseamento e a abertura das câmaras eram atividades consideradas “médicas”, segundo a concepção da medicina nazista. O processo de burocratização da morte nos campos, afirma Lifton, fazia com que cada médico realizasse apenas uma pequena parte das tarefas do processo de extermínio. Este era dividido em várias etapas, de forma que o trabalho fragmentado facilitava o distanciamento em relação ao objetivo que era o assassinato em massa. Os médicos faziam questão de executar tais tarefas e

mantinham os guardas afastados, a fim de caracterizar estas tarefas como “trabalho científico”.

O trabalho de Lifton salienta como cada um destes médicos, mesmo que fossem contrários ao que se passava ou que se constrangessem, acabavam adaptando-se à rotina dos campos. Lifton explica também quais eram os mecanismos psicológicos desenvolvidos para manter o “equilíbrio” diante de um cotidiano em que cura era sinônimo de assassinato. Era comum médicos e guardas de Auschwitz receberem a visita de suas famílias nos fins de semanas e houve casos de famílias de guardas que moravam em casas no interior dos próprios campos. Muitas vezes foi esta separação mental entre o “trabalho” e a família que permitiu a estas pessoas matarem sem inibição; o mundo foi cindido em dois: judeus e “cura médica” de um lado, “amor e família” de outro.

Embora existissem casos de médicos que se opuseram individualmente ao programa “Eutanásia” e às práticas da medicina nazista, não houve, segundo Lifton, protestos ou oposição por parte de qualquer entidade médica contra tais práticas. O estudo de Lifton põe fim ao mito de que a ciência, sob o nazismo, foi vítima de perseguição ou objeto de intensa doutrinação vinda “de cima”. Segundo ele, a opinião comum subestima em demasia a que ponto a própria comunidade médica gerou iniciativas políticas (mais do que impostas de fora sobre equipes relutantes, mas covardes), e a que ponto a própria política racial foi iniciada e dirigida por renomados cientistas com impecáveis credenciais acadêmicas. Se havia coerção, “era muitas vezes de uma parte da comunidade médica sobre a outra”. No geral, muitas instituições (para os programas raciais) foram lançadas muito antes da ascensão de Hitler ao poder e a área de ciências biomédicas “desempenhou um papel ativo, até de liderança, no lançamento, administração e execução dos programas raciais nazistas”.

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A revista *História: Questões & Debates* é uma publicação da Associação Paranaense de História (APAH) e do Programa de Pós-Graduação em História (PGHIS) da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação voltada para a História enquanto conhecimento, pesquisa e instrumento de educação. A revista preocupa-se também com as relações da História com as demais ciências e com o valor que a sociedade lhe atribui. É organizada a partir de dossiês temáticos e sessões de tema livre no campo da História, Historiografia e afins, e aceita trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições de fontes comentadas.

Todos os trabalhos enviados são submetidos a dois pareceristas; havendo conflito entre os pareceres, o trabalho é submetido a um terceiro parecerista. Os editores, após a aprovação no Conselho Editorial da revista, reservam-se o direito de convidar autores ou traduzir artigos considerados relevantes.

O Conselho Editorial somente aprecia trabalhos que obedeçam aos seguintes critérios:

1. **Extensão:** os artigos devem ter no máximo 30 páginas e as resenhas, no máximo 5 páginas.
2. Os trabalhos devem ser apresentados em três vias impressas e em disquete devidamente identificado, com o texto digitado em *Word for Windows*. No material não deve haver identificação do autor.
3. **Fonte e espaçamento:** utilizar a fonte *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1 ½.
4. **Resumo e palavras-chave:** os artigos devem apresentar um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em inglês (*Abstract*), e de três palavras-chaves, com tradução para o inglês (*Key-words*).
5. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé.
6. Os trabalhos deverão vir acompanhados de uma folha avulsa, contendo: nome do autor, filiação institucional, titulação, telefone/endereço/e-mail.

7. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor, cópia do original e referência bibliográfica completa.
8. *Notas de referência:* devem ser apresentadas de acordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e no final do texto. Não serão aceitas bibliografias.
9. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações devem ser encaminhadas em folha (e arquivo) à parte, devidamente numerados, com títulos e legendas. Devem estar indicados no texto os locais das respectivas inserções.
10. Os autores receberão cinco exemplares do número da revista em que seu trabalho foi publicado.
11. Os originais não publicados não serão devolvidos.

Toda correspondência referente à revista *História: Questões & Debates* deve ser encaminhada ao seguinte endereço:

**História: Questões & Debates**  
**Rua General Carneiro, 460 - 6.º andar**  
**80060-150 Curitiba - PR**  
**brephol@hotmail.com**







sta ♦ obra ♦ foi ♦ impressa ♦ na ♦ Imprensa ♦ Universitária ♦  
da ♦ UFPR ♦ Curitiba ♦ PR ♦ Brasil ♦ em ♦ junho ♦ de ♦ 2001 ♦  
para ♦ a ♦ Editora ♦ da ♦ Universidade ♦ Federal ♦ do ♦ Paraná ♦





---

**APAH - ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA**  
**PGHIS - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UFPR**

---

