

A Caminho de Santiago

tradução e estudos do
Guia do Peregrino

Fátima Regina Fernandes
Renata Cristina de Sousa Nascimento
(Organizadoras)



Tempestiva





A Caminho de Santiago

tradução e estudos do
Guia do Peregrino



Editora Tempestiva, 2026
© Todos os direitos reservados.

Capa: Ivan Vieira Neto.
Diagramação: Ivan Vieira Neto.
Composição da capa utilizou imagens de IA (ChatGPT/
DALL·E*, Open AI) inspiradas na estética tardo-medieval.
Ferramentas de edição visual: Canva™ & Adobe Express.

Conselho Editorial

Profa. Dra.	Aline Dias da Silveira	UFSC
Prof. Dr.	Carlos Eduardo da Costa Campos	UFMS
Prof. Dr.	Dominique Vieira Coelho dos Santos	FURB
Profa. Dra.	Maria Cristina Nunes Ferreira Neto	PUC Goiás
Profa. Dra.	Semíramis Corsi Silva	UFU
Prof. Dr.	Rafael de Carvalho Matiello Brunhara	USP

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F253

A Caminho de Santiago: tradução e estudos do *Guia do Peregrino* /
Fátima Regina Fernandes & Renata Cristina de Sousa Nascimento
(org.). - Goiânia: Tempestiva, 2026.
203 pág.

ISBN 978-65-85142-16-8

1. História. 2. História Medieval. 3. História da Cristandade Medieval.
I. Fernandes, Fátima Regina. II. Nascimento, Renata Cristina de Sousa.
III. Título.

CDD: 946.102
CDU: 94(460.11)"11"



A Caminho de Santiago

tradução e estudos do
Guia do Peregrino

Fátima Regina Fernandes
Renata Cristina de Sousa Nascimento
(Organizadoras)



Tempestiva

Prefácio

Por volta de 1120 ou 1124, Diego Gelmírez, o primeiro arcebispo de Santiago de Compostela, incumbiu um grupo de teólogos e ilustradores de compilar o *Iacobus*, ou Livro de Santiago. Esta obra em pergaminho ficou conhecida como “Calixtino” porque seus verdadeiros autores procuraram apresentá-la como tendo sido escrita pelo Papa Calisto II (1116-1124), um grande benfeitor da Igreja de Santiago. O pontífice, nascido Guido da Borgonha, era irmão de Raimundo da Borgonha, Conde da Galiza, e mais tarde se tornaria tio do Rei Afonso VII. Guido da Borgonha mantinha uma boa relação com Gelmírez mesmo antes de seu papado, quando era Arcebispo de Vienne (Isère), pois ambos os prelados eram conhecidos por sua promoção da Reforma Gregoriana.

O códice que Gelmírez encomendou para ser compilado para a maior glória do apóstolo Tiago é composto por cinco livros: o Livro I, o mais extenso, é de natureza litúrgica e contém missas, homilias, sermões, cânticos e bênçãos, procissões e relatos da Paixão de Tiago Maior. Este culto apostólico na Hispânia tem suas raízes na Alta Idade Média, com origens claramente evangélicas, como destaca em *A Caminho de Santiago* a professora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva no capítulo “Tiago Maior nos Textos Canônicos e Apócrifos do Novo Testamento”.

O Livro II do Códice reúne os vinte e dois milagres mais populares do apóstolo, eventos maravilhosos que ocorreram em vários locais ao longo das rotas de peregrinação, inclusive no mar. O Livro III concentra-se na transladação do corpo do apóstolo de Jerusalém, local de seu martírio, para o porto de Iria Flavia, na Galiza, e sua subsequente transferência por terra para a atual Santiago de Compostela. O Livro IV, conhecido como a “Crônica de Turpin”, foi um dos mais difundidos na Idade Média, pois narra, em estilo literário, as aventuras de Carlos Magno na Hispânia. O imperador franco não foi o arquiteto da descoberta do túmulo do apóstolo, nem da fundação do *locus Sancti Iacobi*, nem da criação da rota de peregrinação, mas o texto está ligado à epopéia dos cânticos de feitos heroicos e exalta a Igreja de Santiago acima das outras sedes hispânicas, apoiando-se no prestígio de Carlos Magno como modelo de soberano e cavaleiro cristão.

Por fim, o Livro V, que é o tema central da maior parte dos estudos em *A Caminho de Santiago*, é o mais conhecido, servindo como uma espécie de “guia” para as rotas de peregrinação. O Livro V descreve os caminhos, destaca os santuários e suas relíquias sagradas, fala sobre as pessoas, a comida e os costumes, menciona rios com água boa ou imprópria para consumo, adverte contra estalajadeiros inescrupulosos e descreve a cidade de Santiago

e sua catedral românica nas primeiras décadas do século XII. Entre 1140 e 1144, um fólio contendo diversos textos é inserido, incluindo uma suposta bula papal de Inocêncio II, que teria servido como salvo-conduto para Aymerich Picaud, um clérigo de Parthenay (Deux-Sèvres, Nova Aquitânia), o possível autor do Livro V.

Após a morte de Gelmírez em 1140, o trabalho de compiladores e miniaturistas continuou por muitos anos. Entre 1150 e 1160, chega-se à versão final do *Codex Calixtinus*, e entre 1170 e 1180 foram acrescentados ao códice apêndices com hinos e poemas, juntamente com suas respectivas notações musicais. Por volta dessa época, quando o Mestre Mateo já trabalhava no Pórtico da Glória, o Códice de Santiago foi finalizado na forma que o conhecemos hoje.

A Caminho de Santiago é uma valiosa obra colaborativa que apresenta uma tradução portuguesa do Livro V do *Liber Sancti Iacobi*, meticulosamente preparada pela professora Fátima Regina Fernandes, acompanhada por uma seleção de estudos de autoria de um grupo de estimados profissionais que se propuseram a contextualizar a narrativa de Aymeric Picaud, a partir de diversas perspectivas. A pesquisa aborda a figura de São Tiago Maior sob a ótica dos textos evangélicos, como já foi dito, a perspectiva histórica da época da criação do códice, a cosmovisão que possibilitou a sua elaboração e a análise aprofundada de aspectos específicos, como os espaços sagrados e as relíquias detalhadas no Livro V ao longo do percurso, bem como os costumes do povo, a sua cultura culinária e a qualidade variável das águas dos rios e nascentes. Isso é explorado em profundidade no trabalho da professora Marcella Lopes Guimarães, “Comer e beber pelo Caminho: uma leitura do Livro V pelo viés da História e Cultura da Alimentação”. Esta descrição das rotas de peregrinação na França e na Espanha também oferecem informações valiosas sobre a qualidade das águas dos rios e nascentes, o conforto das pousadas, a hospitalidade e o caráter e costumes do povo. A professora Flavia Galli Tatsch foca esses aspectos em seu estudo “As águas do Caminho: corpo, liminalidade e experiência peregrina”.

A peregrinação a um lugar sagrado é um dos fenômenos históricos e sociológicos comuns a quase todas as religiões. Sob a égide dessa experiência espiritual e civilizadora, cada cultura desenvolveu suas próprias tradições e cerimônias específicas, relacionadas ao culto de uma devoção particular. Esse fascínio pelo sagrado se materializa em obras de arte e arquitetura, cujas tipologias e formas encontram um canal privilegiado de disseminação no encontro entre culturas fomentado pelo fenômeno histórico da peregrinação ocidental. Nessa busca pelo sensorial para explicar o sobrenatural, a obra da professora Renata Cristina de Sousa Nascimento,

autora de “Relíquias Insígnias no Caminho” é fundamental. Esse texto demonstra que a rota de peregrinação abriga importantes relíquias — verdadeiros tesouros da Idade Média — em suas principais igrejas.

Cada rota do Caminho de Santiago, em sua expressão física rigorosa, conecta territórios mais ou menos distantes e um patrimônio tangível e intangível ligado ao fluxo secular da peregrinação. Os espaços sagrados e caritativos, as vilas, as pessoas e o imaginário medieval do Caminho Francês são marcos de uma trajetória sagrada que conduz ao lugar santo, tema abordado pelo professor Marcelo Pereira Lima em seu estudo “Direitos da gens peregrina: pessoas, tempos, espaços e cosmo-percepções historiográficas”.

É sabido que a Idade Média constituiu uma época áurea para a peregrinação ao santo lugar de Santiago, e especificamente a era de Gelmírez, a primeira metade do século XII, período em que o Caminho Francês era o Caminho de Santiago por excelência. Os reinos de Aragão e Navarra e de Castela e Leão abriram-se às influências europeias, eliminando barreiras tarifárias, construindo pontes e trechos do caminho, fundando hospitais, mosteiros e cidades, acolhendo os monges de Cluny em suas terras e aderindo ativamente à Reforma Gregoriana. A Hispânia cristã uniu-se à Europa, recuperando uma rede de comunicação estabelecida na época romana. O professor Renan Frighetto nos coloca em contato com os itinerários precedentes, aqueles da Antiguidade Tardia que ligavam o Noroeste Ibérico ao restante do Império Romano e, posteriormente, ao Estado Visigodo de Toledo, em seu estudo “Os caminhos antes do Caminho: as vias romanas na Gallaecia hispano-visigoda (século VII)”.

Um aspecto relevante do contexto histórico em que o códice foi criado é a difícil relação entre Gelmírez e Afonso VII. Este é o tema do trabalho do professor Bruno Gonçalves Álvaro, intitulada “A peregrinação da política: As relações entre o senhorio episcopal de Santiago de Compostela e Afonso VII, Imperador”. Ainda bispo de Santiago, Diego Gelmírez batizou o futuro imperador, concedeu-lhe o título de cavaleiro e o ungiu rei na Catedral de Compostela, em setembro de 1111. “ANFUS REX” lê-se em parte da inscrição que acompanha a imagem de São Tiago, que fazia parte de um grupo representando a Transfiguração, agora realocado para a fachada das Platerías. Uma referência inequívoca à coroação de 1111 ou à recepção triunfal preparada pelo prelado durante a visita de Afonso a Compostela em 1116. Apesar desses gestos lisonjeiros, o rei solicitou contribuições substanciais do tesouro da Catedral de Compostela para suas campanhas militares, situação que tensionou as relações institucionais já prejudicadas por um grupo de cônegos em conflito com o arcebispo e, sobretudo, pelos burgueses da cidade, que se insurgiram contra o poder senhorial de Gelmírez em 1117 e organizaram outra revolta em 1136. Quando Gelmírez já estava idoso, os burgueses ofereceram ao rei uma quantia significativa de

dinheiro para que ele depusesse o prelado. Mas o arcebispo, são e salvo após o ataque do povo de Compostela ao palácio e à catedral, chegando ao ponto de ser apedrejado no altar-mor, conseguiu manter o poder, oferecendo ao rei Afonso VII uma quantia considerável de ouro em troca de sua segurança.

A compilação do “Calixtino”, em resumo, surgiu como consequência do culto a Tiago Maior em Compostela, mas também foi concebida como instrumento para promover a devoção ao Apóstolo e exaltar o prestígio da Sé de Compostela. O texto do códice é um reflexo fiel da cultura internacional gerada em torno da peregrinação, um testemunho vivo da presença de inúmeras pessoas que chegavam à *catedral no fim do mundo* vindas de todos os cantos da Europa.

A carta do Papa Calisto II, com a qual se inicia o Livro I do Códice, indica que o manuscrito sobreviveu a roubos, incêndios e naufrágios. O famoso roubo do manuscrito, ocorrido em 4 de julho de 2011, terminou com sua recuperação em 5 de julho de 2012 e seu retorno ao Arquivo da Catedral de Compostela no dia 8 do mesmo mês. Esperando que este seja o último episódio em que o texto e suas imagens estejam em perigo, desejamos que o *Liber Sancti Iacobi* continue a inspirar novos trabalhos acadêmicos sobre seus textos, música e imagens. Não tenho dúvidas de que uma obra tão valiosa quanto o volume *A Caminho de Santiago* fomentará futuras pesquisas, estudos e debates.

Francisco Singul

Comité Internacional de Expertos del
Camino de Santiago – Xunta de Galicia

Santiago de Compostela, fevereiro de 2026

Sumário

Prefácio	
Francisco Singul	5
1. Tradução do <i>Livro V do Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus</i>	
Fátima Regina Fernandes	11
2. Relíquias Insignes no Caminho	
Renata Cristina de Sousa Nascimento	71
3. Tiago Maior nos textos neotestamentários canônicos e apócrifos	
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva	79
4. Direitos da <i>gens peregrina</i>: pessoas, tempos, espaços e cosmo- -percepções historiográficas	
Marcelo Pereira Lima	97
5. Os caminhos antes do Caminho: as vias romanas na <i>Gallaecia</i> hispano- -visigoda (século VII)	
Renan Frighetto	117
6. A peregrinação da política: As relações entre o senhorio episcopal de Santiago de Compostela e Alfonso VII, Imperador	
Bruno Gonçalves Alvaro	133
7. Comer e beber pelo Caminho: uma leitura do <i>Livro V</i> pelo viés da História e Cultura da Alimentação	
Marcella Lopes Guimarães	149
8. As águas do Caminho: corpo, liminaridade e experiência peregrina	
Flavia Galli Tatsch	163

Tradução do *Livro V do Liber Sancti Iacobi*, *Codex Calixtinus*

Fátima Regina Fernandes¹

Sobre a edição castelhana utilizada nesta tradução ao português

Utilizamos a edição *Liber Sancti Iacobi* contida no *Codex Calixtinus* produzida em 2014 com reconhecimento da *Xunta de Galicia*, do *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC), *Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”* e Programa *Feder Galicia*.

Um trabalho que parte da tradução feita por Serafin Moralejo e publicada em 1951, por seu irmão, Abelardo Moralejo juntamente com Casimiro Torres e Julio Feo. Foi feita uma edição atualizada desta obra em 2004 realizada por um terceiro irmão, Juan José Moralejo, filólogo compostelano falecido em 2012. O manuscrito original teria sido objeto de furto em julho de 2012, permanecendo desaparecido e afastado da catedral por um ano, até que foi recuperado, trazendo alívio à comunidade científica e compostelana. Em 2014, realiza-se uma nova edição, com a qual trabalhamos, a qual ficou sob a responsabilidade de Maria José García Blanco, que teria sido orientada em sua tese doutoral por J. J. Moralejo, junto à Universidade de Santiago de Compostela. Trata-se, portanto, de uma versão fiável, que resulta de um trabalho criterioso e científico ao qual tentamos aplicar a mesma acuidade em sua compreensão e tradução.

O nosso trabalho foi cotejado com versões latinas confirmando algumas palavras e significados em prol de uma apurada qualidade do resultado desta versão, em português, a fim de que se cumpra o declarado objetivo do Livro V, “que sea para el escritor la gloria y para el lector” (Garcia Blanco, 2014, p. 604)².

Trata-se de uma tradução livre e criteriosa, aproximando os conteúdos aqui narrados, de seu significado original na medievalidade ibérica. Um trabalho que faz parte do projeto *O Fenômeno Jacobeu como Permanência*:

1 Professora Titular de História Medieval da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisadora PQI CNPq, cujo financiamento da nossa pesquisa agradecemos. E-mail: fatimaregi62@gmail.com
2 Segundo García Blanco, na versão latina aparece quarto livro, mas na versão castelhana, diz-se que no código original, na palavra *quintus* trocou-se IN por AR. Além disso, refere-se que este manuscrito teria sido copiado em Santiago em torno de 1328-31 (Garcia Blanco, 2014, p. 604, n. 967 e 968). O Codex passou por uma reordenação em 1619 extraindo-se o livro IV e nele encaixando-se este *Liber Sancti Iacobi*, no entanto, posteriormente seria recolocado como Livro V (Díaz y Díaz et al., 1988, p. 224ss). “Que seja para a glória do escritor, assim como do leitor” (tradução nossa).

A Popularização do Caminho de Santiago no Brasil, coordenado pela pesquisadora Renata Cristina de Sousa Nascimento Pereira, com apoio financeiro da PUC Goiás, voltado para a abordagem da difusão do culto a Santiago de Compostela no Brasil³.

Algumas observações gerais fazem-se necessárias e estão ligadas à empreitada da tradução, assim, devemos esclarecer que as referências bíblicas contidas no texto da tradução ao português, são reprodução da versão castelhana.

A toponímia das localidades referidas manteve a identificação nominal original, idêntica à língua oficial de onde estão situadas, enquanto os nomes dos santos foram traduzidos ao português, a fim de permitirem sua identificação pelos leitores de língua portuguesa do Brasil e dos *Palop* em geral. Outro critério adotado, que atende à norma ortográfica vigente no país, diz respeito à forma de referência ao Santo, ao Caminho, à basílica e à localidade onde repousam sua relíquias. Assim, quando a fonte fizer referência pessoal ao Santo, identifica-se como São Tiago e quando a referência se relacionar ao percurso até Compostela, à sua basílica e à cidade jacobéia, será conservada a forma galega e castelhana de Santiago. Acrescentamos, ainda, um mapa dos caminhos citados na fonte, para facilitar a localização dos leitores nestes espaços pertencentes hoje à França e Espanha⁴.

Deve-se atentar a que as alterações da cidade de Santiago de Compostela e da Basílica do Apóstolo foram frequentes e assim, muito do que se descreve nesta obra, foi alterado, destruído ou substituído, tanto na fase de projeto como ao longo de sua construção. Muitas foram as adições e transformações substantivas aplicadas aos elementos estruturais e decorativos, ao longo dos séculos, desde a conclusão do edifício original, na segunda metade do século XII até os dias de hoje. Além disso, as descrições contêm elementos arquiteturais bastante específicos, identificados nas notas de rodapé e para facilitar a visualização das estruturas a que o autor se refere, remetemos os leitores a um anexo de imagens ao final deste capítulo, dispondo ainda de hiperlinks que na versão *e-book* permitem acessar diretamente as imagens das fontes originais na rede.

Assim, esta tradução não é apenas mais um guia de peregrinos do caminho de Santiago, mas, busca propiciar uma experiência de imersão mental neste caminho de peregrinação que em primeiro lugar passa pela interiorização, meditação e iluminação e que pode ser experimentada inicialmente a partir da leitura deste livro.

³ *O Fenômeno Jacobeu como Permanência: A Popularização do Caminho de Santiago no Brasil* (961/2024/2 até 2026/2): <https://sistemas.pucgoias.edu.br/sigep/espelhoProjeto/show/961#dados>

⁴ Nossos agradecimentos à Profa. Dra. Thaís Muniz do Rosário pela gentil, competente e atenta revisão desta tradução.

Discussões sobre datação e autoria do documento

Passemos aos problemas levantados por uma perspectiva historiográfica, deste material documental, iniciando pela declaração do Papa Calisto II, no prólogo da obra, de que enviava este códice à abadia mãe de Cluny, a Guilhermo, Patriarca de Jerusalém e a Diego Gelmirez, Arcebispo de Compostela⁵.

A primeira constatação inquestionável seria a aproximação familiar do Papa Calisto II, Guido de Borgonha, a seu irmão, Raimundo, de Borgonha, genro do rei de León. Um projeto que envolve a Ordem de Cluny, sendo a casa mãe, um dos destinatários do códice. A formalização do Caminho de Santiago soa como parte da intenção uniformizadora cluniacense e de reforma papal que aproximava a Cúria Apostólica romana dos extremos da latinidade, Galícia, com a bênção e patrocínio de Borgonha, Cluny e seus representantes no poder no reino de León.

O Prólogo de 1951, escrito por Abelardo Moralejo declara os muitos problemas relativos ao *Codex Calixtinus* ou também chamado *Codex Compostellanus*.

También aparecen allí expuestos algunos de los muchos problemas planteados en torno al Calixtino: problemas cronológicos de cronología absoluta y en relación con otros manuscritos de la compilación; problemas del autor o autores de la misma y de sus diversas partes, del lugar en que fue elaborada y de su finalidad; problemas históricos, literarios, lingüísticos, musicales y artísticos, que han originado ya mucha bibliografía y continúan despertando más y más interés (Garcia Blanco, 2014, p. XVIII)⁶.

Desafios que, em muitos casos permanecem sem conclusão, como por exemplo, a informação de envio da obra, contido no prólogo, que manifesta contradições destacáveis, afinal, o Papa Calisto II, falecido em 1124 não poderia enviar correspondência ao Patriarca de Jerusalém Guillermo, ascenso ao cargo apenas em 1130, a não ser que houvesse outro autor que complementasse a obra, posteriormente, uma hipótese que, como veremos, nos arrasta à questão da autoria do códice. Estamos diante de uma obra medieval que dispunha de uma estrutura interna distinta do que praticamos

5 Diego Gelmirez, bispo de Compostela em 1100/1, foi chanceler e secretário de D. Raimundo de Borgonha, Conde da Galícia e sua mulher, Da. Urraca e participaria ativamente das lutas intestinas geradas pelo novo casamento de Da. Urraca e a menoridade de seu filho, Alfonso Raimundes, que seria o futuro Alfonso VII. Conseguiria do Papa Calisto II, seu amigo, a elevação de Compostela à Sé metropolitana, após traslado da Sé metropolitana de Mérida realizada por bula de 27 de fevereiro de 1120, publicada em Compostela a 25 de julho de 1120. O Arcebispo compostelano viria a morrer em 1140 (Garcia Blanco, 2014, p. 1, n.1).

6 “Também aqui, aparecem expostos alguns dos muitos problemas relativos ao Calixtino: problemas cronológicos, de cronologia absoluta e em relação aos outros manuscritos da compilação; problemas do autor ou autores da mesma parte ou de partes diferentes, do lugar onde foi elaborado e de sua finalidade; problemas históricos, literários, lingüísticos, musicais e artísticos, que originaram muita bibliografia e que continuam despertando cada vez mais interesse (tradução nossa).

hoje em nossa produção científica e mesmo literária. E mais, uma natureza de composição por vezes coletiva, despreocupada com autoria declarada, incorporando interpolações e ou glosas ao texto original, sem a necessidade de uma identificação específica da origem autoral. Um dos muitos desafios dos historiadores que manuseiam este tipo de material, obrigando à comparação entre manuscritos, em busca de fragmentos de informação e datação mais específicos. E, naturalmente, outra via complementar de encontro destas respostas é o da contextualização dos conteúdos trazidos pelos documentos permitindo alcançarmos uma datação crítica ou compreensão mais embasada dos objetivos da obra e de seus possíveis autores. Senão, vejamos.

Devemos considerar que desde sua ascensão ao Pontificado em fevereiro de 1119, o Papa Calisto II foi confrontado pelo Imperador Henrique V do Sacro Império Romano Germânico devido à Querela das Investiduras, na qual disputavam quem deveria nomear os bispos nos espaços imperiais, o Papa ou o Imperador. Uma questão herdada de pontificados anteriores, porém, ainda não resolvida, pois, Roma tinha um Antipapa, instalado pelo Imperador e forças imperiais em seu território. O que obrigava Calisto, sem apoio externo expressivo, expulso de sua cidade a excomungar Henrique, em outubro de 1119, sem que pudesse retornar à Sé Apostólica, o que só aconteceria em 1121, quando uma revolta popular expulsaria o Antipapa, permitindo o retorno de Calisto II a Roma. E na sequência, as negociações de paz com o Sacro Império, que lidava com suas próprias revoltas internas, tornariam o Imperador mais susceptível a discutir os termos de paz, os quais começariam em outubro deste mesmo ano. A paz viria em 23 de setembro de 1122 com a Concordata de Worms ou *Pactum Calixtinus*, seguida da convocação, em dezembro de 1122 do Concílio de Latrão, que em Roma, na data de 25 março de 1123, estabilizaria as relações do Papado e Império, onde também seriam regulados desvios, que são mencionados no Codex.

À luz desse quadro, a questão da datação da obra deve ser abordada de forma crítica considerando-se a condição dos agentes sujeitos à intervenção na redação da obra. A elevação do Papa Calisto II à dignidade papal em inícios de 1119, a necessidade de fugir da sua Sé em fins deste ano e seu retorno a Roma em 1121, dão-nos algumas pistas sobre o início da escrita da obra; um lapso que se alargaria ao considerarmos uma epístola de encaminhamento do Codex, datada de 13 de janeiro em Latrão, portanto, de 1123 quando a obra já estava pronta (Garcia Blanco, 2014, pp.2-3) Ao que, a data de sua morte em dezembro de 1124, nos oferece um limite definitivamente conclusivo de sua redação, porém entendemos ser mais plausível, considerarmos a hipótese de que o Codex deva ser compreendido como resultado de um processo coletivo, sendo objeto de interpolações posteriores à morte do pontífice, sob a pena do Cardeal Aymeric, de quem falaremos em breve, ou mesmo do Arcebispo de Com-

postela, Diego Gelmirez, já empossados em suas funções a partir de 1120 e portanto, partícipes diretos dos eventos e posicionamentos papais. Uma obra, cujos colaboradores estariam articulados às conquistas diplomáticas, políticas e espirituais do pontificado calistino, dando-lhe continuidade e conservando a unidade da proposta original.

A maior parte do conteúdo do Códice, no entanto, deve ser da autoria de Calisto II que redige, numa epístola contida no prólogo do códice completo, um relato dos antecedentes que o teriam motivado a realizar tal empreitada, como uma missão, imbuída de um desejo inato de buscar notícias sobre o Apóstolo São Tiago, que sentia desde a sua adolescência. Esta parte da obra, que antecede este Livro V, apresenta-se como um relato da trajetória pessoal de Calisto, pejado de elementos providencialistas com intempéries de toda natureza, viagens, roubo, prisão, naufrágio, incêndio, sem que se perdessem as notas recolhidas num manuscrito de sua autoria que recolhia o resultado de suas pesquisas. Além disso, neste relato são incluídas visões validadoras da obra, protagonizadas pelo Apóstolo, reforçando a importância das notícias ali recolhidas, no sentido de impedir a interrupção ou desistência de sua conclusão, autorizando a repreensão aos abusos, como por exemplo, dos que cobravam pedágios indevidos, sem assistirem adequadamente aos peregrinos no Caminho (Garcia Blanco, 2014, p. 2).

Além da Providência divina, o prólogo da obra refere ainda, outras fontes do livro I, como Antigo e Novo Testamentos, doutores da Patrística, Jerônimo, Ambrósio, Agostinho, Gregório, Beda, Máximo, dentre outros. E no restante do livro, o Papa diz ter visto com seus próprios olhos tudo que relata, atribuindo crescente legitimidade à obra através de seu alegado testemunho ocular. Mas também, afirma haver outras coisas contidas no texto que foram por ele encontradas, já escritas ou de ter ouvido alguns relatos de fontes verídicas e fiáveis, escrevendo-as como suas. Apenas uma ressalva é apresentada, a de que o conteúdo do códice fosse público e utilizado nas liturgias apenas até o fim do livro segundo e o restante do texto que continua até o fim do Livro V, que fossem lidos apenas nos refeitórios monásticos, ainda que, segundo o Papa, conservassem grande autoridade. Tal como os sermões e milagres de São Tiago que não deveriam ser lidos nos dias das festividades do Apóstolo, devido à sua grande extensão, destinados a serem objeto da prática da *lectio divina*, na semana em que caísse a festividade de Santiago.

E a epístola encerra-se, naturalmente, declarando as penas eclesiásticas previstas sobre quem ousasse falsificar ou adulterar o conteúdo do códice, com vãos argumentos que retirassem valor a este livro ou o contrariassem, que fossem sujeitos ao anátema cabível aos hereges. E termina a epístola com a datação, treze de janeiro, sem ano, dada em Latrão (Garcia Blanco, 2014, pp. 2-3).

A fiabilidade de seus conteúdos seria confirmada por outro documento posterior, recolhido em outra parte do códice, nos “Textos dispersos”, uma epístola de outro Papa, Inocêncio II, na qual se declara que o *Codex*, composto pelo Papa Calisto II, fora doado pelo Cardeal Aymeric Picaud e outras individualidades à Catedral de Santiago na Galícia, pela redenção de suas almas. Em seguida, o documento confirma a autenticidade e veracidade de seu conteúdo, estendendo sua sacralidade àqueles que o levassem junto a si no Caminho, decretando as penas de anátema e excomunhão àqueles que os molestassem durante a peregrinação, assim como àqueles que subtraíssem o Codex, da basílica do Apóstolo⁷ (Garcia Blanco, 2014, p. 618-9).

O que nos retorna às discussões sobre a autoria, pois, apesar da auto-declaração de Calisto II, a sua composição, pelo menos parcial é também atribuída ao cardeal Aymeric Picaud, investido em 1120 e chanceler desde 1123, o que o tornava responsável pela Chancelaria pontifícia, passando por suas mãos todos os documentos exarados pela Cúria Apostólica. Além disso, foi secretário de três Papas, Calisto II e seus sucessores, Honório II e Inocêncio II⁸. Oriundo de Parthenay-le-Vieux na região do Poitou na França, seria um protetor dos interesses do Arcebispo Diego Gelmirez na Cúria Romana e teria feito a sua peregrinação a Compostela em 1140, um ano antes de sua morte ocorrida em 1141. J.J. Moralejo aposta nesta autoria francesa devido às muitas referências positivas concedidas às *gens galicas* na obra, sempre numa condição de superior civilidade e modelo cristão frente a outros povos e sua flagrante *rusticitas*. Acrescente-se a isso, a simpatia com a região de Poitou, terra natal de Aymeric, especialmente no Livro V, *Guia do Peregrino* (Garcia Blanco, 2014, pp. 1; 521, n. 698). O que nos leva a pensar que pode ter contribuído, especialmente neste Livro V, mas não só, responsabilizando-se ainda pela encomenda do manuscrito oferecido à Catedral de Compostela, após a morte de Calisto II, conforme vimos acima, já na vigência de um outro Pontífice.

Acrescente-se a isso, que existem referências expressas no Livro V, no título de alguns capítulos, do seu autor, como na sua apresentação, *argumento do santo Papa Calisto*, também no capítulo II, *que trata das jornadas do caminho* e no capítulo VI, *dos bons e maus rios encontrados no Caminho de Santiago, Papa*. Por sua vez, no capítulo V, *dos nomes de alguns que repararam o caminho de Santiago, Aymeric*, e por fim, no capítulo IX, *da excelência da cidade e basílica de Santiago, Apóstolo da Galícia, Calisto, Papa e Aymeric, Chanceler*. Pelo que podemos concluir tratar-se o Códice e por decorrência o seu Livro V do Apóstolo São Tiago, nele contido, de uma obra

⁷ Ao fim deste capítulo, disponibilizamos a tradução ao português do texto desta epístola, identificado como *Anexo 1*.

⁸ Aymeric teria defendido a eleição de Inocêncio II em 1130, quando ocorre uma divisão entre os cardeais que elegeriam dois Papas: Inocêncio II e Anacleto, Antipapa.

que teria sido resultado de uma vivência em parceria destas duas individualidades, tendo Aymeric, interpolado posteriormente à morte de Calisto, algumas partes de sua autoria, como o martírio de Santo Eutrópio, os elogios a Poitou e duas peças de música polifônica e canto que se encontram em outra parte do Códice, conforme opinião de alguns especialistas no tema (Garcia Blanco, 2014, pp. 617-8, n.985). Certamente muitas mãos teriam contribuído no aprimoramento desta obra, inclusive as do Arcebispo Diego Gelmírez, um dos destinatários do códice, a quem o Papa Calisto autorizava a promover as correções cabíveis, tarefa adequada a um forte apoiante da iniciativa de oficialização do Caminho e um dos que melhor conheceriam seu trajeto.

Uma obra cuja preocupação com sua difusão ficaria já registrada no fim do Livro V, por parte daqueles a quem foi endereçado o manuscrito e especialmente os mais integrados à rede de influência da ordem de Cluny, cujos copistas multiplicariam exemplares a serem distribuídos pelos espaços da Cristandade, «El Códice lo recibí primero diligentemente la iglesia romana, pues se escribió em vários sítios. A saber, em Roma, en tierras de Jerusalén, en la Galia, en Italia, en Alemania y en Frisia y principalmente en Cluny»⁹ (Garcia Blanco, 2014, p. 604).

O que seria reforçado em dois cânones do I Concílio de Latrão presidido pelo mesmo Papa Calisto II em 1123, decidindo que ladrões de peregrinos e mercadores deveriam ser excomungados. O Cânone dezesseis diz que

If anyone shall dare attack pilgrims going to Rome to visit the shrines of the Apostles and the oratories of other saints and rob them of the things they have with them, or exact from merchants new imposts and tolls, let him be excommunicated till he has made satisfaction¹⁰ (Pertz, 1868).

Um fato que o próprio Livro V refere como recorrente em algumas regiões e que o Papa criminaliza do ponto de vista canônico, assim como a segurança dos bens e pessoas ligadas à Igreja (Garcia Blanco, 2014, pp. 544-52) que o cânone vinte, do mesmo Concílio de Latrão, regularia.

Having in mind the example of our fathers and discharging the duty of our pastoral office, we decree that churches and their possessions, as well as the persons connected with them, namely, clerics and monks and their servants (*conversi*), also the laborers and the things they use, shall remain safe and unmolested. If anyone

9 “O Códice foi recebido diligentemente em primeiro lugar pela Igreja romana, pois foi copiado em vários lugares. A saber, em Roma, nas terras de Jerusalém, na Gália, na Itália, na Alemanha e na Frísia e principalmente em Cluny” (tradução nossa).

10 “Se alguém ousar atacar peregrinos que vão a Roma para visitar os santuários dos Apóstolos e os oratórios de outros santos e roubá-los das coisas que eles têm com eles, ou exigir dos comerciantes novos impostos e impostos, que ele seja excomungado até que ele tenha feito satisfação” (tradução nossa)

shall dare act contrary to this and, recognizing his crime, does not within the space of thirty days make proper amends, let him be cut off from the Church and anathematize¹¹(Pertz, 1868).

Os espaços sagrados que já vinham sendo definidos, especialmente pelo *corpus* episcopal, com a trégua e paz de Deus ganhariam reforço e amplitude com esses cânones conciliares e os caminhos de peregrinação a Roma e a Santiago de Compostela se beneficiariam deste estatuto de sagrados, incluídos sob a proteção e autoridade do Papado de Roma. Ditames contidos numa obra avalizada, prevendo sentenças eclesiásticas àqueles que descreditassem o valor de sua posse, o que conferia ao Codex *Calixtinus* uma dignidade de relíquia, uma aura de sacralidade, que se estendia aos peregrinos que o portassem a Caminho de Santiago, numa peregrinação que passava a dispor de um roteiro, reconhecido e oficializado como sagrado, pelo Papado.

E hoje, a leitura desta obra, que pode ser movida por curiosidade científica, espiritual ou até mesmo turística, abre uma possibilidade também de ser caminho de aperfeiçoamento pessoal. Em tempos de tanta superficialidade e efemeridade das relações, buscamos com avidez leituras que nos elevem acima de um vazio existencial ameaçador e real. O *locus* de onde iniciamos esta viagem não importa, mas, sim como encaramos esta jornada que aponta para o interior da nossa existência, um chamado que há nove séculos continua nos convidando à introspecção realizada em movimento, uma peregrinação que traduz a metáfora da própria vida, rica, eclética, por vezes ameaçadora, mas também e principalmente, bela. Boa leitura, viajem conosco nessa aventura ibérica!

¹¹ “Tendo em mente o exemplo de nossos pais e cumprindo o dever de nosso ofício pastoral, decretamos que as igrejas e seus bens, bem como as pessoas ligadas a eles, ou seja, clérigos e monges e seus *conversi*, também os trabalhadores e as coisas que eles usam, devem permanecer seguras e sem serem molestadas. Se alguém se atrever a agir contrariamente a isso e, reconhecendo o seu crime, não faz no prazo de trinta dias fazer as devidas reparações, que ele seja separado da Igreja e anatematizado” (tradução nossa).



Tradução do Livro V do *Liber Sancti Iacobi*, *Codex Calixtinus*

Aqui começa o Livro V do Apóstolo São Tiago

Argumento do Santo Papa Calisto

Se o douto leitor busca a verdade em nossos volumes, no conteúdo deste livro a encontrará com toda segurança e sem nenhuma sombra de dúvida. Pois o que nele se guarda é reconhecido como verdadeiro por muitos que ainda estão entre nós.

- Capítulo I.** | Dos caminhos de Santiago
- Capítulo II.** | Das jornadas do caminho de Santiago
- Capítulo III.** | Dos nomes dos lugares do caminho de Santiago
- Capítulo IV.** | Das três boas edificações do mundo
- Capítulo V.** | Dos nomes daqueles que repararam o caminho de Santiago
- Capítulo VI.** | Das águas amargas e doces deste caminho
- Capítulo VII.** | Das qualidades das terras e das gentes deste caminho
- Capítulo VIII.** | Das visitas aos corpos de santos neste caminho e do martírio de Santo Eutrópio
- Capítulo IX.** | Do valor da cidade e da basílica de Santiago
- Capítulo X.** | Da distribuição das esmolas do altar de São Tiago
- Capítulo XI.** | Da digna acolhida devida aos peregrinos de São Tiago





apítulo I *Dos caminhos de Santiago*

São quatro os caminhos até Santiago¹, que em Puente la Reina, já em terras de Hispânia, reúnem-se num único caminho. Um vem desde Saint-Gilles, Montpellier, Toulouse e Somport; outro vem desde Puy Mary, Sainte-Foy de Conques e Saint-Pierre de Moissac; um terceiro vem desde Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay, por Saint-Léonard de Limoges e pela cidade de Périgueux; o último vem desde Saint-Martin de Tours, Saint Hilaire de Poitiers, Saint-Jean-d'Angély, Saint-Eutrope de Saintes e Bordeaux.

O que vem de Sainte-Foy reúne-se com o de Saint-Léonard e o de Saint-Martin em Ostabat e, passado Ports de Cize², se juntam em Puente la Reina ao caminho que atravessa o Somport, e dali formam um único caminho até Santiago.

Capítulo II *Das jornadas do caminho de Santiago. CALISTO, Papa*

Desde o Somport até Puente la Reina existem três breves jornadas³. A primeira desde Borce, que é um lugar situado ao pé de Somport defronte à Gasconha, até Jaca. A segunda é desde Jaca até Monreal. A terceira desde Monreal até Puente la Reina. Partindo-se da via de Ports de Cize, contam-se treze jornadas até Santiago. A primeira desde a cidade de Saint-Michel, que está ao pé de Ports de Cize acerca da Gasconha, até Viscarret, a qual é pequena. A segunda, desde Viscarret até Pamplona, a qual é curta. A terceira vem desde a cidade de Pamplona até Estella. A quarta, evidentemente deve ser feita a cavalo, e vai de Estella até a cidade de Nájera. A quinta, igualmente para cavaleiros, vai desde Nájera até a cidade chamada de Burgos. A sexta vai desde Burgos até Frómista. A sétima de Frómista a Sahagún. A oitava desde Sahagún até a cidade de León. A nona de León a Rabanal. A décima de Rabanal a Villafranca del Bierzo, na boca do vale do Valcarce, depois do porto do monte Irago. A décima primeira vai desde Villafranca até Triacastela, depois do porto do monte Cebrero. A décima segunda de Triacastela a Palas de Rei. E por fim, a décima terceira que vai desde Palas até Santiago, a qual é curta.

1 Ao final deste capítulo disponibilizamos no Anexo 2, um mapa deste trajeto.

2 Ports de Cize, cujo centro é Saint-Jean-Pied-de-Port é uma via de tráfego neolítica, eixo de circulação, cordilheira basca dos Pirineus navarros que teve função militar intensa entre os séculos XVI ao XIX (Normand, 2021).

3 *Jornada*, Marcha ou viagem de um dia (Silva, 2009, p. 164).

Capítulo III

Dos nomes dos lugares do caminho de Santiago

Desde o Somport até Puente la Reina encontram-se na via jacobea os seguintes lugares. Primeiro está Borce, no sopé da montanha no lado da Gasconha; em seguida, passado o cume do monte, o Hospital de Santa Cristina, depois fica Canfranc, mais tarde chamado Jaca; em seguida Osturit, depois Tiermas, onde se encontram as termas reais de águas quentes; em seguida Monreal; por fim está Puente la Reina.

Em outro caminho de Santiago, desde Ports de Cize até sua basílica galega, encontram-se os seguintes lugares importantes. Primeiro, ao pé do porto, da parte de Gasconha, fica a cidade de Saint Michel; depois, passado o cume do mesmo monte, encontra-se o Hospital de Roldán; depois a cidade de Roncesvalles; em seguida Viscarret; depois Larrasoaña; e logo, Pamplona; mais à frente, Puente la Reina; depois Estella, que é fértil em bom pão, ótimo vinho, carnes e peixes, e repleta de todo tipo de coisas boas. Em seguida fica Los Arcos, depois Logroño; no seguimento Villarroya, a cidade de Nájera, Santo Domingo de la Calzada, Redecilla del Camino, Belorado, Villafranca, Montes de Oca, Atapuerca e a cidade de Burgos; depois Tardajos, Hornillos del Camino, Castrojeriz, Itero de la Veja, Frómista e Carrión de los Condes, que é uma cidade produtiva e muito boa, rica em pão, vinho, carne e todo tipo de produtos. Depois, chega-se a Sahagún, pródiga em toda espécie de bens, onde se encontra o prado, no qual foram cravadas as resplandecentes lanças dos vitoriosos campeões da glória do Senhor, as quais, segundo a lenda, floresceram. Logo a frente está Mansilla, depois a corte da cidade real de León, repleta de toda sorte de felicidades.

Em seguida encontra-se Órbigo, a cidade de Astorga e Rabanal del Camino, que se apelidava Cativo, depois o porto do Monte Irago, Molinaseca, Ponferrada, Cacabelos, Villafranca del Bierzo, à entrada da Vega de Valcarce, Castro (Castillo) de Sarracín e depois Villaus, o porto do Monte Cebrero e em seu cume o hospital; Liñares de Rei e Triacastela, já na Galícia, ao pé do mesmo monte, onde os peregrinos recolhem uma pedra e a levam consigo até Santa Maria de Castañeda, para fazer cal destinado às obras da basílica do Apóstolo.

Depois está a vila de San Miguel, Barbadelo, Portomarín, Sala de la Reina, Palas de Rei, Leboreiro, Santiago de Boente, Castañeda, Vilanova, Calle de Ferreiros e por último Compostela, a excelentíssima cidade do Apóstolo, que possui toda espécie de encantos e tem em sua custódia os preciosos restos mortais de Santiago, pelo que se lhe considera justamente a mais feliz e excelsa de todas as cidades da Hispânia.

Me limitei a enumerar estes lugares e as referidas jornadas, para que os peregrinos que vão até Santiago previnam-se, com estas notícias, dos gastos necessários para sua viagem.

Capítulo IV

*Dos três hospitais do mundo*⁴

O Senhor instituiu neste mundo três colunas indispensáveis para o sustento de seus pobres, a saber: o hospital de Jerusalém, o de Mont-Joux e o de Santa Cristina, que está no Somport. Estes três hospitais estão localizados em lugares essenciais; são os lugares santos, casas de Deus, para recuperação dos santos peregrinos, descanso dos necessitados, consolo dos enfermos, salvação dos mortos e auxílio dos vivos. Deste modo, aquele que houver edificado estes lugares sacrossantos, possuirá, sem dúvida alguma, o reino de Deus.

Capítulo V

Dos nomes de alguns que repararam o caminho de Santiago. *AYMERIC*

Estes são os nomes de alguns “caminheiros”⁵ que no tempo de Diego, Arcebispo compostelano, e de Alfonso, Imperador da Hispânia e Galícia, e de Calisto, Papa⁶, repararam, movidos pelo piedoso amor a Deus e ao Apóstolo, o caminho de Santiago desde Rabanal até Portomarín, antes do ano do Senhor de 1120, reinando o rei Alfonso de Aragão e o rei de França, Luís o Gordo: Andrés, Rogerio, Alvito, Fortún, Arnaldo, Esteban e Pedro, que reconstruiu a ponte do Minho destruída pela rainha Urraca⁷. Descansem em paz eterna as suas almas e as de seus colaboradores.

⁴ Na Idade Média o hospital estava mais comumente ligado à hospitalidade, mais próximo do conceito e função de albergaria, hospedaria.

⁵ *Camineros* na versão castelhana, cuja definição do *Diccionario de la Lengua Española* da Real Academia Española (RAE) é Peón Caminero. *Obrero destinado a la conservación y reparación de los caminos públicos*, ou seja, trabalhador responsável pela conservação e reparação dos caminhos públicos, inclusive os de peregrinação (<https://dle.rae.es/peón#30efJFO>).

⁶ Alfonso VII, rei da Galiza desde sua menoridade, em 1111, ungido pelas mãos do então, bispo Diego Gelmirez e posteriormente rei de Castilla e León (1126-1157). Assim, o rei Alfonso era sobrinho do Papa Calisto II (Guido de Borgonha era irmão do Conde Raimundo de Borgonha, pai de Alfonso VII). Lembrando ainda que Gelmirez fora chanceler e secretário do Conde Raimundo, antes de ser bispo, o que configura uma estreita teia de influência e apoio entre a monarquia de Galícia, León e Castilla, o arcebispado de Compostela e o Papado, pelo menos até a quarta década do século XII.

⁷ Sobre Pedro Peregrino vide Sánchez Márquez, 2023, p. 183.

Capítulo VI

Dos bons e maus rios encontrados no Caminho de Santiago.

CALISTO, Papa

Estes são os rios que são encontrados desde Ports de Cize e Somport até Santiago. De Somport procede o saudável rio chamado Aragón, que rega a Hispânia. De Ports de Cize, por sua vez, sai o salubre rio, que por muitos é chamado Runa e que banha Pamplona. Por Puente la Reina passa o Arga e o Runa. Pelo lugar chamado Lorca, em sua parte oriental, passa o rio que se chama Salado. Ali, não beba, nem permita que seu cavalo sacie sua sede neste rio, pois o rio é mortífero. Em nossa viagem a Santiago, encontramos dois navarros sentados em suas margens, que estavam afiando suas navalhas, com as quais costumavam esfolar as mulas dos peregrinos que haviam bebido daquela água e morrido. E responderam a nossas perguntas, mentindo que a água era boa para beber. No entanto, após saciarmos nela nossos cavalos, dois deles morreram e foram imediatamente esfolados.

Por Estella passa o Ega; sua água é doce, potável e muito boa. Pela cidade chamada Los Arcos, corre uma água muito insalubre. E além de Los Arcos, junto ao primeiro hospital, quer dizer, entre Los Arcos e o mesmo hospital, passa uma corrente mortífera para os animais e os homens que bebem destas águas. Pelo lugar que se chama Torres, em Navarra, corre um rio insalubre para animais e homens que dele bebem. Em seguida, pela cidade chamada Cuevas, flui um rio igualmente nocivo. Por Logroño passa um rio enorme, chamado Ebro, de águas saudáveis e abundância de peixes. Todos os rios encontrados de Estella a Logroño são insalubres para consumo de homens ou animais, assim como seus peixes, que não se devem comer. Se alguma vez comer na Hispânia e na Galícia, o peixe que chamam vulgarmente *barbo*, ou aquele que os de Poitou chamam *alosa* e os italianos *clipia*, ou *anguillas* ou *tencas*, com certeza adoecerá e morrerá imediatamente. E se por acaso houver alguém que os comeu e não adoeceu, é porque foi mais saudável que os outros ou porque permaneceu um longo tempo naquela terra. Todos os peixes e carnes de vaca e porco de toda Hispânia e Galícia produzem doenças nos que vêm de fora.

Os rios, que, pelo contrário, são considerados doces e bons para se beber chamam-se vulgarmente, por estes nomes: o Pisuerga, rio que desce por Itero del Castillo; o Carrión, que passa por Carrión; o Cea, por Sahagún; o Esla, por Mansilla; o Porma, que passa por uma grande ponte que há entre Mansilla e León; o Torío, que corre por León no sopé do castro dos judeus; o Bernesga, que passa junto à mesma cidade, pelo outro lado, ou seja, até Astorga; o Sil, que banha Ponferrada em Valverde; o Cúa, por Cacabelos; o Burbia, que corre sob a ponte de Villafranca del Bierzo; o Valcarce, que desce por seu vale; o Minho, que passa por Portomarín; um rio que está a umas duas milhas de Santiago, num lugar muito arborizado, chamado Labacolla, porque é comum as pessoas francesas que pere-

grinam a Santiago lavarem-se nele, por amor ao Apóstolo, não somente suas partes íntimas, mas também a sujeira de todo corpo, despojando-se de suas roupas. O rio Sar, que corre entre o Monte do Gozo e a cidade de Santiago é considerado saudável. O rio Sarela, que passa pelo outro lado da cidade, sentido poente, dizem ser igualmente salutar.

Descrevi assim estes rios, para que os peregrinos que vão até Santiago procurem evitar beber dos insalubres e possam escolher os bons para eles e suas montarias.

Capítulo VII

Dos nomes das terras e das qualidades das gentes que se encontram no Caminho de Santiago

No caminho de Santiago, pelo caminho de Toulouse, passado o rio Garonne, encontra-se, em primeiro lugar, a terra de Gascogne; e mais a frente, passado o Somport, a terra de Aragão e depois, Navarra, até Puente Arga e mais além.

Pela rota de Ports de Cize, depois de Touraine encontra-se a terra de Poitou⁸, produtiva, ótima e cheia de toda felicidade para os seus naturais. Os de Poitou são gente forte e guerreira, muito hábeis na guerra, com arcos, flechas e lanças, confiantes nas batalhas, rapidíssimos nas corridas, cuidadosos em suas vestimentas, distinguem-se em suas feições, astutos em suas palavras, muito generosos em suas mercês e pródigos com seus hóspedes. Depois, encontra-se a região de Saintes, em seguida, passado o estuário do rio Garonne, fica a terra de Bourdeaux, que é fértil em vinho muito bom e em peixes, mas de língua rústica. Os de Saintes são considerados rústicos devido a seu idioma, porém, os de Bourdeaux, o são mais ainda. Depois, atravessa-se por três esgotantes jornadas as planícies bordelenses. Esta é uma terra completamente desolada, carente de pão, vinho, carne, pescado, rios e fontes, de escassas aldeias, plana, arenosa; embora seja abundante em mel, milhete⁹, painço e porcos. Porém, se por casualidade, atravessar esta região no verão, protege cuidadosamente teu rosto das enormes moscas, que normalmente chamam-se vespas ou mutucas e que abundam por ali. E se não olhar atentamente onde pisa, na areia do mar, que aí sobeja, rapidamente se afundará até os joelhos.

Após atravessar esta região, se encontra Gascogne, terra rica em pão branco e esplêndido vinho tinto, dotada de bosques, prados, rios e fontes saudáveis. Os gascões são de fala trivial, conversadores, risonhos, libidinosos, bebedores, pródigos nas comidas, malvestidos, descuidados em suas roupas e adornos; porém, habituados à guerra e notáveis por sua hospitalidade com os pobres. Acostumados a comerem sem mesa, sentados ao redor do fogo e a beberem todos no mesmo copo. Comem e bebem fartamente, mas vestem-se mal e dormem indevidamente misturados, todos sobre umas poucas palhas, os servos com o senhor e a senhora. Na saída

⁸ Poitou é uma região da França, seus naturais são poitevins e sua capital é Poitiers.

⁹ Millo ou borona, gramínea brava. *Milio* no latim (<https://dle.rae.es/millo>).

desta região, no caminho de Santiago, encontram-se dois rios que correm à volta da vila de San Juan de Sorde, um à sua direita e outro à sua esquerda; um deles é chamado *Gaver* e tanto este quanto o outro só podem ser atravessados por embarcação. E os barqueiros são, indubitavelmente condenáveis; pois, embora aqueles rios sejam, sem dúvida, muito estreitos, por cada homem, tanto pobre como rico, que transportam até a outra margem, chegam a cobrar uma moeda, e pelas montarias, quatro, exigindo seu pagamento inclusive pela força, abusivamente. Os seus barcos são pequenos, feitos de uma árvore apenas, nos quais não cabem os cavalos; assim, quando houverem embarcado neles, evitem prudentemente cair acidentalmente na água. Será conveniente arrastar o seu cavalo pelas rédeas, atrás de si, por fora do barco, pela água. Por isso, entre neles com poucas coisas, pois se o barco for muito carregado correrá perigo. Também muitas vezes os barqueiros, após cobrar ingresso, colocam tal quantidade de peregrinos para dentro, que o barco acaba por virar e se afogam os peregrinos no rio. Pelo que, malignamente se alegram os barqueiros, apoderando-se dos despojos dos mortos.

Em seguida, já perto de Ports de Cize, encontra-se o país basco, que tem na sua costa, à Norte, a cidade de Bayona. Esta terra é bárbara por sua língua, cheia de bosques, montanhosa, carente de pão, vinho e de todo alimento do corpo, salvo o consolo das maçãs, da sidra e do leite. Nesta terra, quer dizer, próximo a Ports de Cize, num lugar chamado Ostabat e nos de San Juan e Saint-Michel-Pied-de Port encontram-se malvados cobradores de pedágio¹⁰, os quais são totalmente condenáveis; visto que saem nos caminhos até os peregrinos com duas ou três lanças e cobram, pela força, injustos tributos. E se algum viajante se recusa a dar-lhes o valor que pedem, atingem-nos com as lanças e lhes extorquem o pedágio, insultando-os e tirando-lhes até as calças.

São ferozes e a terra em que moram é feroz, silvestre e bárbara: a ferocidade de suas feições e dos grunhidos de sua língua bárbara aterrorizam o coração daqueles que os veem. Embora legalmente só devam cobrar pedágio aos mercadores, o cobram, injustamente, dos peregrinos e de todos os viajantes. Quando devem cobrar, normalmente, de qualquer coisa, quatro moedas ou seis, cobram oito ou doze, ou seja, o dobro. Por isso, mandamos e pedimos que estes cobradores, assim como o rei de Aragão e os demais potentados que recebem deles os dinheiros do imposto e todos os que o consentem, a saber: Raimundo de Solis e Viviano de Agramonte e o Visconde de San Miguel com toda a sua descendência, junto com os referidos barqueiros e Arnaldo de Guínia, com todos os seus descendentes futuros e com os demais senhores dos citados rios, que injustamente recebem daqueles mesmos barqueiros os dinheiros da navegação, assim como os sacerdotes, que conscientemente lhes dão confissão ou comunhão, ou lhes celebram officios divinos, ou os admitem na igreja, que todos sejam excomungados, não só nas Sés episcopais de suas respectivas terras, mas também publicamente perante os peregrinos, na basílica de Santiago, até que por longa e pública peni-

¹⁰ *Portazguero*, encarregados de cobrar os pedágios (<https://dle.rae.es/portazguero>).

tência arrependam-se e baixem seus impostos. E qualquer prelado, que por caridade ou avidez, queira perdoá-los disto, seja ferido pela espada do anátema¹¹. E saiba-se que os referidos cobradores, não devem de modo algum cobrar pedágio dos peregrinos, e os referidos barqueiros só devem cobrar um donativo pela travessia dos homens e por seu cavalo uma única moeda, isso se forem ricos, mas, dos pobres, não devem cobrar nada. E ainda, devem ter barcos grandes nos quais espaçosamente possam entrar as montarias e os homens¹².

No país basco, há, no caminho de Santiago um monte muito alto que se chama Ports de Cize, seja, porque ali se encontra a porta da Hispânia ou talvez, porque pelo dito monte transportam-se as coisas necessárias de uma terra a outra; sua subida tem oito milhas e sua descida igualmente oito. Sua altura é tanta que parece tocar o céu. Aquele que o escala tem a sensação de alcançar o céu com as mãos. Do seu cume podem ver-se o mar britânico e o ocidental, e as terras de três países, a saber: de Castela, de Aragão e da França. No cimo deste mesmo monte há um lugar chamado a Cruz de Carlos Magno, porque nele com machados, com picaretas, com enxadas e demais ferramentas, Carlos Magno abriu um caminho ao dirigir-se à Hispânia com suas hostes em outro tempo, e por último, ajoelhado em direção à Galícia elevou suas preces a Deus e a Santiago. Devido a isso, dobrando ali seus joelhos, os peregrinos costumam rezar olhando na direção de Santiago e cravando suas próprias cruzes, as quais ali podem ser encontradas aos milhares. Por isto se considera aquele lugar, o primeiro de oração a Santiago¹³.

Neste mesmo monte, antes que se espalhasse a Cristandade por terras hispanas, os ímpios navarros e bascos costumavam não só roubar aos peregrinos que se dirigiam a Santiago, mas também cavalgá-los como se fossem asnos e depois matá-los. Junto a este monte, em direção ao norte, há um vale que se chama Valcarlos, no qual acampou o mesmo Carlos Magno com suas hostes quando os guerreiros foram mortos em Roncesvalles, e por onde passam também muitos peregrinos a caminho de Santiago que não querem escalar o monte. Em seguida, a descida do monte se encontra o hospital e a igreja onde se situa o penhasco que o poderoso herói Roland partiu com sua espada, de cima a baixo, com três golpes.

11 Anátema: castigo ou sentença eclesiástica imputada a uma pessoa ou coisa amaldiçoada ou condenada à danoção ou destruição.

12 Uma mesma prescrição seria determinada no 1º Concílio de Latrão de março de 1123, cânone 16, presidido pelo Papa Calisto II, no qual se prescreve a excomunhão aos ladrões de peregrinos em geral, o que demonstra o universo de conexões das iniciativas e políticas do Papa Calisto II, no Codex recomendando e no Concílio regulando oficialmente a sua proibição. Uma política papal de regulação dos desvios e construção lenta, mas progressiva da ortodoxia.

13 Neste ponto, as várias referências a Carlos Magno são resgatadas do livro IV deste mesmo Códice que trata da História ou Crônica de Turpín que pretensamente seria Arcebispo de Reims e companheiro do Imperador franco em suas campanhas na Hispânia (Garcia Blanco, 2014, pp. 407-519) uma narrativa de ações que constroem a sua mitificação como primeiro herói franco da luta contra os infieis, no século VIII (Rucquoi, 2023).

Depois encontra-se Roncesvalles, lugar no qual, em outros tempos, travou-se a grande batalha na qual o rei Marsílio, Roland e Oliveros e outros cento e quarenta mil guerreiros cristãos e sarracenos foram mortos¹⁴.

Depois deste vale se encontra Navarra, terra considerada feliz pelo pão, o vinho, o leite e os rebanhos. Os navarros e os bascos são muito semelhantes no que se refere à comida, trajes e língua, mas os bascos são um tanto mais brancos de tez que os navarros. Estes vestem-se com roupas de tecido preto e curtas, somente até a altura dos joelhos, à moda dos escoceses, e usam um calçado que chamam *abarcas*, feito de couro não curtido, com pelo, amarrado aos pés com correias, que só cobrem a planta do pé, deixando o resto nu. Usam uns capotes de lã negra, longos até os cotovelos e cindidos à maneira de um poncho que chamam *sayas*. Comem, bebem e vestem-se grosseiramente. Além disso, toda a família de uma casa navarra, tanto o servo como o senhor, da mesma forma que a serva tal como a senhora, geralmente comem todo o alimento misturado, ao mesmo tempo em uma travessa, sem colheres, com as mãos, e bebem em geral todos do mesmo copo. Caso pudessem vê-los comer, os tomariam por cães ou porcos comendo. E se os ouvissem falar, lembrariam o ladrar dos cães, pois sua língua é completamente bárbara. A Deus chamam *urcia*; à Mãe de Deus, *andrea Maria*; ao pão *orgur*; ao vinho, *ardum*; à carne, *aragui*; o pescado, *araign*; à casa, *echea*; ao dono da casa, *iaona*; à senhora, *andrea*; à igreja *elicera*; ao presbítero, *belaterra*, o que quer dizer bela terra; ao trigo, *gari*, à água, *uric*; ao rei, *ereguia*; a Santiago, *iaona domne Iacue*.

Este é um povo bárbaro, diferente de todos os demais em costumes e modo de ser, repleto de maldades, escuro de cor, de aspecto iníquo, depravado, perverso, pérfido, desleal e falso, luxurioso, bêbado, hábil em todas as formas de violência, feroz, selvagem, malvado e proscrito, ímpio e habilidoso em todos os vícios e iniquidades, semelhante em maldade aos getas e sarracenos e inimigo em tudo de nosso povo galo¹⁵. Por apenas uma moeda, um navarro ou um basco, pode matar um francês. Em algumas de suas comarcas, sobretudo em Viscaya e Álava, o homem e a mulher navarros mostram mutuamente suas partes íntimas enquanto se esquentam. Os navarros também usam os animais em relações impuras. Assim, se diz que o navarro pendura um cadeado nas ancas de sua mula e de sua égua, para que ninguém se aproxime, a não ser ele mesmo¹⁶. Igualmente beija luxuriosamente as partes íntimas da mulher e da mula. Pelo que, os navarros devem ser censurados, por todas as pessoas moderadas. No entanto, são considerados bons em batalha campal, ruins no assalto a castelos, justos no pagamento dos dízimos e assíduos nas oferendas aos altares. Visto que, diariamente, os navarros quando vão à igreja fazem uma oferenda a Deus, de pão, vinho ou trigo, ou de algum outro fruto da terra. Sempre que um navarro ou um basco segue por um caminho, pendura em seu pescoço um corno como o dos caçadores e carrega nas mãos, segundo

14 Na versão castelhana do *Codex*, fala-se de quarenta mil (Garcia Blanco, 2014, p. 547, n.813).

15 Descendestes dos galo-romanos, francos, que depois seriam identificados com os franceses.

16 Uma espécie de cinto de castidade para animais.

o costume, duas ou três lanças curtas que se chamam *azconas*. Ao entrarem e saírem de casa, assobiam como um açor¹⁷. E quando se encontram escondidos em lugares afastados ou ermos para roubarem e desejam chamar silenciosamente a seus companheiros, piam como uma coruja, ou uivam tal qual um lobo.

Pode dizer-se que descendem da linhagem dos escoceses, pois assemelham-se a eles em seus costumes e aparência. Conta-se que Júlio Cesar enviou à Hispânia, para submeter os hispanos que não queriam pagar-lhe tributos, três povos, a saber: os núbios, os escoceses e os *caudados* da Cornualha¹⁸, ordenando-lhes que matassem todos os homens com machados e que só respeitassem a vida das mulheres. E tendo invadido por mar aquela terra, depois de destruírem os barcos, a devastaram a sangue e fogo, desde Barcelona até Zaragoza e desde a cidade de Bayona até os Montes de Oca. Não conseguiram ultrapassar estes limites, porque os hispanos coadunados os combateram e expulsaram de seus territórios. Na fuga, chegaram até os montes costeiros que existem entre Nájera, Pamplona e Bayona, ou seja, até a costa, em terras de Vizcaya e Álava, onde se estabeleceram e construíram muitas fortalezas, mataram todos os varões e raptaram suas mulheres, nas quais geraram filhos que depois foram chamados navarros por seus sucessores. Pelo que, navarro equivale a *não verdadeiro*, quer dizer gerado de estirpe não verdadeira ou de ascendência não legítima. Os navarros também tomaram seu nome, primitivamente de uma cidade chamada Naddaver, que fica nas terras de onde teriam vindo e se originado e esta cidade foi convertida ao Senhor nos primeiros tempos pela pregação do apóstolo e evangelista São Mateus.

Depois da terra destes, uma vez passados os montes de Orca, em direção a Burgos, chega-se à terra dos hispanos, a saber, Castilla e Campos. Esta terra está cheia de tesouros, abundante em ouro e prata, tecidos e fortíssimos cavalos, é ainda fértil em pão, vinho, carne, pescado, leite e mel. Porém, carece de árvores e está cheia de homens maus e corrompidos.

Depois, passada a terra de León e os portos do monte Irago e o monte Cebrero, se acha a terra dos galegos. Terra abundante em bosques, agradável por seus rios, seus prados e riquíssimos pomares, boas frutas e suas claríssimas fontes; escassa em cidades, vilas e campos semeados. É minguada em pão de trigo e vinho, abundante em pão de centeio e sidra, em gado e cavalgadas, em leite e mel e em enormes e pequenos peixes de mar; é rica em ouro e prata e em tecidos e peles silvestres, assim como em outras riquezas, sobretudo em tesouros sarracenos. Os galegos, portanto, adequam-se mais perfeitamente que as demais populações hispanas de costumes atrasados, ao nosso povo galo, porém são irascíveis e muito conflituosos.

17 Açor nortenho, ave de rapina.

18 *Caudados*, providos de caudas vestigiais. Esta versão castelhana traz Pierre David para explicar que tal adjetivo, *se lo refiere a cierta creencia popular medieval de que algunos pueblos célticos de las Islas Británicas tenían un apéndice caudal, de donde se atribuyó a los ingleses y aun a los navarros como supuestos descendientes de británicos* (David, 1948, p. 201, n. 1 apud García Blanco, 2014, p. 550, n.823).

Capítulo VIII

Dos corpos dos santos que descansam no Caminho de Santiago e que devem ser visitados por seus peregrinos

Em primeiro lugar, os que se dirigem a Santiago pelo caminho de Saint-Gilles, devem visitar em Arles, o corpo de São Tróximo, que é recordado por São Paulo na sua *Epístola a Timóteo*¹⁹, que foi ordenado bispo pelo apóstolo e o primeiro pregador do Evangelho de Cristo referida cidade. Deste alvíssimo manancial, recebeu toda a Gália, como escreve o Papa Zózimo, os efluxos da fé. Sua festa se celebra a 29 de dezembro.

Igualmente deve-se visitar o corpo de São Cesáreo, bispo e mártir, que na mesma cidade estabeleceu a regra monástica e cuja festa se celebra a 1 de novembro.

Além disso, deve-se implorar, no cemitério da referida cidade, a proteção de São Honorato, bispo, cuja solenidade se celebra a 16 de janeiro. Em sua venerável e magnífica igreja descansa o corpo de São Ginés, mártir muito ilustre. Pois há um arrabalde junto a Arles, entre os dois braços do Ródano, que se chama Trinqueraille, onde existe detrás da igreja uma coluna de magnífico mármore, muito alta e elevada sobre a terra, a que, segundo se conta, ataram São Ginés, onde foi degolado pela plebe infiel; e ainda hoje parece avermelhado por seu sangue rosado. O mesmo santo logo depois de ter sido degolado, recolheu sua cabeça com suas próximas mãos e a jogou no Ródano e seu corpo foi levado pelo rio até a igreja de São Honorato, onde honrosamente jaz. Sua cabeça, no entanto, correndo pelo Ródano e pelo mar chegou, guiada pelos anjos, até a cidade hispana de Cartagena, onde agora descansa esplendidamente e obra muitos milagres. Sua festividade se celebra a 25 de agosto.

Em seguida se deve visitar junto à cidade de Arles um cemitério num lugar chamado Alyscamps para rezar pelos defuntos com orações, salmos e esmolos, segundo o costume. Seu comprimento e largura é de uma milha. Não podem encontrar-se em cemitério de parte alguma, tantas e tão grandes tumbas de mármore colocadas sobre a terra, como neste. Têm esculpidos diversos motivos e inscrições latinas antigas, o que pode notar-se por sua redação ininteligível. Quanto mais longe se olha, tanto mais longe se vêem sepulcros. Neste mesmo cemitério existem sete igrejas: enquanto em qualquer uma delas um sacerdote celebra missa pelos defuntos, em outra um laico pode fazer devotamente celebrar por algum sacerdote uma outra missa e ainda em outra um clérigo lê o saltério e em tudo isso terá, certamente, os piedosos defuntos que ali jazem, como intercessores de sua salvação perante Deus na ressurreição final. Pois ali descansam os corpos de muitos santos mártires e confessores, cujas almas já descansam na paradisíaca morada. Sua comemoração deve celebrar-se na segunda-feira depois da oitava de Páscoa.

¹⁹ Na Segunda Epístola de São Paulo a Timóteo, diz-se: *Erasto permaneceu em Corinto, mas deixei Tróximo doente em Mileto* (Bíblia de Jerusalém, 2002, 2 Tm 4: 20).

Também deve ser visitado com grande cuidado e atenção o digníssimo corpo do piedosíssimo Santo Egídio, confessor e abade. Pois Santo Egídio, famosíssimo em todas as latitudes, deve ser venerado por todos e dignamente celebrado por todos, amado por todos, invocado por todos e por todos visitado. Depois dos profetas e apóstolos, nenhum entre os demais santos é mais digno, mais santo, mais glorioso, nem mais rápido no auxílio do que ele. Pois costuma ajudar mais rapidamente aos necessitados, aflitos e angustiados que a ele clamam, do que os demais santos. Oh! Quão bela e valiosa obra é visitar o seu sepulcro! Visto que ele mesmo diz que, no mesmo dia em que alguém lhe rogar de todo coração, será, sem dúvida, prontamente socorrido.

Por mim mesmo comprovei o que digo: Vi, certa vez em sua cidade, uma pessoa que no dia em que o invocou, escapou, com auxílio do santo confessor, da casa de um certo sapateiro, chamado Peyrot, a qual desabou, completamente derrocada por pura velhice. Quem poderá, então, ver outra vez sua morada? Quem adorará a Deus em sua santíssima igreja? Quem abraçará de novo seu sepulcro? Quem beijará seu venerável altar, ou quem narrará sua piedosíssima vida? Pois um enfermo vestiu a sua túnica e ficou curado; por sua mesma e inquestionável virtude curou uma pessoa mordida por uma serpente; outro possuído pelo demônio, ficou livre; acalmou-se a tempestade do mar; a filha de Teócrito recuperou a saúde, há tanto tempo desejada; um enfermo de todo o corpo, desprovido em absoluto de saúde, logrou a desejada cura; uma corça, antes indômita, domesticada por seu mandado, amansou; sua ordem monástica aumentou sobre o patronato abacial; um possuído furioso foi liberto do demônio; o pecado de Carlos Magno, que lhe havia sido revelado por um anjo, foi perdoado ao rei; um defunto foi devolvido à vida; um parálítico recuperou a sua saúde original; e mais, duas portas de madeira de cipreste com figuras de príncipes dos apóstolos chegaram pelas águas do mar desde a cidade de Roma ao porto do rio Ródano, sem que ninguém as dirigisse, apenas com sua poderosa ordem. Lamento por não recordar e, portanto, não poder contar todos os seus feitos dignos de veneração, visto serem tantos e tão grandes. Tal brilhantíssima estrela grega, depois que iluminou com seus raios os provençais, lindamente ocultou-se entre eles, não minimizando-se, mas sim, engrandecendo-se; não perdendo suas luzes, mas oferecendo-as a todos em dobro; não descendo até os abismos, mas sim, ascendendo até os cumes do Olimpo; sua luz não se obscureceu ao morrer, mas pelos quatro pontos cardeais é considerada a mais luminosa dentre as mais santas estrelas, por seus insignes fulgores. Assim, pois, à meia noite do domingo, 1 de setembro eclipsou-se este astro, que um coro de anjos levou consigo para a celestial morada, e que o povo godo, juntamente com os monges albergou em honrosa sepultura em seu soberano sepulcro, entre a cidade de Nîmes e o rio Ródano.

A enorme arca de ouro que há detrás de seu altar sobre seu venerável corpo tem esculpidas na primeira linha da parte esquerda as imagens de seis apóstolos, e no primeiro plano desta linha se representa a imagem de Santa Maria. Acima,

na segunda linha estão os doze signos do Zodíaco, nesta ordem: Áries, Touro, Gêmeos, Câncer, Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário, Capricórnio, Aquário e Peixes. E no meio deles existem umas flores de ouro em forma de grinalda. E na terceira e mais alta linha veem-se as imagens de doze dos vinte e quatro anciãos com estes versos escritos sobre suas cabeças:

Este é o coro resplandecente de anciãos duas vezes doze
Que ao som da cítara cantam doces cânticos.

Na parte direita, primeiramente estão, igualmente, outras sete figuras, seis das quais são de apóstolos e a sétima de outro discípulo de Cristo. E ainda sobre as cabeças dos apóstolos, em ambos os lados da arca, são representadas em forma de mulheres, as virtudes que neles brilharam, a saber: a benignidade, a mansidão, a fé, a esperança, a caridade e outras. Na segunda linha da direita, há esculpidas umas flores em forma de grinalda de videiras. Na terceira e mais alta linha, assim como na parte esquerda, estão esculpidas as figuras de doze dos vinte e quatro anciãos, com esta inscrição em verso sobre suas cabeças:

Esta grande arca adornada de pedras preciosas e polida com ouro
É a que guarda as relíquias de Santo Egídio
Se alguém a quebrar, seja amaldiçoado por Nosso Senhor para sempre
E por Santo Egídio, juntamente com a ordem sagrada.

A parte de cima das tampas da arca são lavradas em ambas as partes em forma de escamas de peixes. Em seu cume estão encrustadas treze pedras de cristal, algumas em forma de folhas escamosas, outras em forma de maçãs ou romãs. Há um enorme cristal na forma de um peixe grande, provavelmente uma truta, com a cauda virada para cima. O primeiro cristal é grande como uma grande vasilha, e sobre ele se encontra uma preciosa cruz de ouro, muito esplendorosa. No meio do frontal da arca, porém em sua parte anterior, se vê ao Senhor sentado num círculo de ouro, dando a bênção com a mão direita e sustentando na mão esquerda um livro, no qual está escrito o seguinte: “Amai a paz e a verdade” (Zac.8:19). Sob o escabelo de seus pés há uma estrela de ouro; junto a seus braços estão duas letras escritas, uma à sua direita e outra à sua esquerda, desta forma, A Ω. E sobre o seu trono estão duas pedras preciosas de incrível brilho. Junto a seu trono, pelo lado de fora, estão os quatro evangelistas com asas e têm a seus pés suas correspondentes inscrições nas quais estão escritas, por ordem, o princípio de seus respectivos Evangelhos. Mateus está esculpido na forma de homem, acima e à direita; abaixo está Lucas, em forma de boi; acima, à esquerda, João em efígie de águia; e abaixo dele, Marcos, em forma de leão. Há também dois anjos admiravelmente esculpidos junto ao trono do Senhor, a saber: um querubim à direita, com os pés sobre Lucas e um serafim à esquerda, tendo igualmente os pés sobre Marcos.

Há duas linhas de pedras preciosas de todos os tipos admiravelmente dispostas: uma ao redor do trono em que o Senhor se encontra sentado e outra nas bordas da arca, rodeando-a, além de três pedras juntas representando a Trindade de Deus. A figura de Deus está aí, maravilhosamente composta. Mas um certo homem ilustre, por amor ao santo confessor, fixou sua imagem de ouro ao pé da arca, de frente para o altar, com pregos de ouro, para honra de Deus, a qual ainda ali se encontra. Na outra face da arca, na parte de trás, está esculpida a Ascensão do Senhor. Na primeira linha estão representados seis apóstolos com os rostos virados para cima, olhando o Senhor subir ao céu, sobre cujas cabeças está escrita esta legenda: “Varões galileus: esse Jesus que foi elevado de entre vocês até o céu, virá da mesma forma que o haveis visto” (Atos 1,11). Em seguida, no segundo nível se representam, igualmente de pé, outros seis apóstolos; mas há entre eles, pelos dois lados, umas colunas áureas. Na terceira linha está o Senhor, erguido em trono de ouro e dois anjos de pé, um à sua direita e outro à sua esquerda, fora do trono, mostrando com suas mãos, aos apóstolos, o Senhor, tendo uma das mãos erguida e a outra inclinada para baixo; e sobre a cabeça do Senhor, fora do trono, há uma pomba que parece revoar sobre Ele. Na quarta e mais alta linha se representa ao Senhor em outro trono de ouro e junto a Ele estão os quatro evangelistas, a saber: Lucas representado por um boi, abaixo, voltado para o sul e acima Mateus, como um homem. Na outra parte, voltado para o norte está Marcos, abaixo, em forma de leão e João, acima, na forma de águia. Porém entenda-se que a Majestade do Senhor, que está no trono, não está sentada, mas sim, ereta, com as costas voltadas para sul e a cabeça erguida como que olhando o céu, tendo a mão direita levantada e na esquerda uma pequena cruz e assim ascende até o Pai, que o recebe no alto da arca.

Eis o sepulcro de Santo Egídio, confessor, no qual seu venerável corpo honrosamente descansa. Envergonhem-se os húngaros, que dizem possuir seu corpo; confundam-se totalmente os “*camelleros*”²⁰ que sonham tê-lo inteiro; humilhem-se os *sansecuaneses*²¹, que se vangloriam de possuir a sua cabeça; turvem-se igualmente os normandos de Coutances que se jactam de ter todo seu corpo, visto que de modo algum conseguem retirar desta terra, como muitos afirmam, seus sacratíssimos ossos. E alguns, uma vez, tentaram levar de forma fraudulenta o venerável braço do santo confessor para fora da terra de Santo Egídio, para terras longínquas, mas de modo algum conseguiram sair com ele. São quatro os santos cujos corpos, segundo muitos dizem, não podem ser movidos por ninguém de seus sepulcros, a saber: São Tiago, o Zebedeu, São Martinho de

²⁰ *Camelleros*, termo que se refere, provavelmente de forma depreciativa, aos monges de Chamalières-sur-Loire que no Mosteiro beneditino de Saint-Chaffré, estabelecido por volta de 950, sob o patronato de Santo Egídio, no qual estariam, segundo a tradição, partes do seu corpo (https://www.chamalieres-sur-loire.fr/pages/loisirs_tourisme/histoire.php).

²¹ *Sansecuaneses*, termo que parece relacionar-se ao gentílico dos habitantes de Hauts-de-Seine e Séquano-Dionysiens ou Séquano-Dionysiens para os habitantes de Seine-Saint-Denis (Akin, 2007: 21-33).

Tours, São Leonardo de Limoges e Santo Egídio, confessor de Cristo. A tradição diz que Felipe, rei da Gália, tentou em outros tempos, transladar seus corpos para a Gália, mas não pode movê-los, de forma nenhuma, de seus próprios sepulcros.

Em seguida, os que vão a Santiago pelo caminho de Toulouse, devem visitar também o corpo do confessor São Guilherme. Bem, São Guilherme foi ilustre porta voz e importante Conde do grande rei Carlos Magno, um soldado muito esforçado e habilíssimo na arte da guerra. Ele submeteu, com seu poderoso valor, ao poderio cristão, conforme se conta, a cidade de Nîmes e Orange, além de muitas outras; e levou consigo um dos lenhos da cruz do Senhor ao vale de Gellone, onde praticou uma vida eremítica e onde jaz, desde sua santa morte, honrosamente, como confessor de Cristo. A sua sagrada solenidade celebra-se a 28 de maio.

No mesmo caminho deve-se visitar os corpos dos santos mártires, Tibério, Modesto e Florência, que no tempo de Diocleciano sofreram o martírio pela fé de Cristo, atormentados de várias maneiras. Seus corpos jazem às margens do rio Hérault num belíssimo sepulcro e sua festa se celebra a 10 de novembro.

Na mesma rota deve-se visitar também o digníssimo corpo de São Saturnino, bispo e mártir, que, após ser encarcerado pelos pagãos no capitólio da cidade de Toulouse foi amarrado a touros muito bravos e indomáveis e atirado por todos os degraus de pedra, desde o alto da cidadela do capitólio até uma distância de uma milha; e depois de ter rasgada a sua cabeça, esmagado o seu cérebro e dilacerado todo seu corpo, entregou a Cristo sua digna alma. Ele está enterado num lugar muito bom, junto à cidade de Toulouse, onde foi levantada pelos seus fiéis, em sua honra, uma grande igreja, onde é observada a regra canônica de Santo Agostinho e onde são concedidos muitos benefícios àqueles que rogam ao Senhor. A sua festa se celebra a 29 de novembro.

Além disso, os borguinhões e teutões que vão a Santiago pelo caminho de Puy devem visitar o santíssimo corpo de Santa Fé, virgem e mártir que depois de ter sido degolada pelos carrascos sobre o monte da cidade de Agen, teve sua santíssima alma elevada aos céus como uma pomba, com coros de anjos e adornada com os louros da imortalidade. Quando São Caprásio, bispo de Agen, fugindo do furor da perseguição, ao esconder-se numa gruta, assistiu a tudo isto, sentiu-se animado a sofrer o martírio e dirigindo-se ao lugar em que a santa virgem havia padecido, recebeu valentemente a palma do martírio, reprovando a lentidão dos seus perseguidores. Por fim, o valiosíssimo corpo de Santa Fé, virgem e mártir, foi honrosamente sepultado pelos cristãos no vale que normalmente se chama Conques²² e sobre ele construíram uma linda igreja, na qual, para a glória do Senhor, até hoje em dia é observada a regra de São Bento. Às pessoas sãs e doentes, são concedidos muitos benefícios e diante de suas portas há uma rica fonte, mais admirável do que se pode descrever com palavras. A sua festividade é celebrada a 06 de outubro.

22 Sainte-Foy de Conques.

Em seguida, no caminho que vai de Saint-Léonard de Limoges a Santiago, os peregrinos devem venerar, respeitosamente, em primeiro lugar, o digníssimo corpo de Santa Maria Madalena. Esta é, pois aquela gloriosa Maria que na casa do leproso Simão regou com suas lágrimas os pés do Salvador, penteou seus cabelos e os ungiu com um precioso óleo, beijando-os reverentemente; pelo que “Ihe foram perdoados seus muitos pecados, porque muito amou” (Mat. 26, 6-13; Jo. 12, 1-8; Lc. 7, 36-50) por quem a todos ama, quer dizer, Jesus Cristo, seu Redentor. A qual, depois do domingo da Ascensão do Senhor, chegou por mar, desde as terras de Jerusalém, juntamente com São Maximino, discípulo de Cristo e com outros discípulos do Senhor, às terras da Provence, pelo porto de Marseille; e naquela terra levou uma vida celibatária durante alguns anos até finalmente na cidade de Aix, receber sepultura pelas mãos do mesmo Maximino, bispo da cidade. Então, após muito tempo, um cavaleiro santificado por sua vida monacal, chamado Badi-lón, trasladou seus preciosíssimos restos mortais, desta cidade, para Vézelay, onde até hoje descansam em honrosa sepultura. Em cujo lugar existe uma grande e bela igreja e uma abadia de monges. Onde, honrando o amor que a santa Lhe devotou, o Senhor perdoa os pecados aos pecadores, devolve a visão aos cegos, solta a língua aos mudos, ergue os paralíticos, liberta os possuídos e se distribuem a outros, inumeráveis benefícios. As suas solenes festas têm lugar a 22 de julho.

Da mesma forma deve-se visitar o corpo sagrado de São Leonardo, confessor, pertencente à nobreza mais antiga e tradicional da linhagem dos francos, que tendo sido criado na corte régia, renunciou por amor do sumo Deus à uma pecaminosa vida secular, permanecendo longo tempo na terra de Limoges, no lugar que chamam Noblat, levando uma vida celibatária e eremítica, com jejuns frequentes e muitas vigílias, frio, desabrigo, indigência e trabalhos indesejáveis até que finalmente, em seu próprio campo, livre, descansou em santa morte. Alega-se que seus sagrados restos mortais são inamovíveis. Assim, pois, envergonhem-se os monges de Corbigny, que alegam possuir o corpo de São Leonardo, posto que, como dissemos, de modo algum pode ser movida a mais insignificante porção de seus ossos ou de suas cinzas. Os *corbiniacenses*, assim como muitos outros, disfrutam de seus benefícios e milagres, mas se enganam quanto à sua presença corporal, pois não tendo conseguido ter o corpo de São Leonardo, prestam culto, no lugar de Saint-Léonard de Limoges, ao corpo de um certo varão chamado Leotardo que, segundo dizem, foi colocado numa arca de prata e levado das terras de Anjou. Mudaram-lhe o nome próprio após a sua morte, como se tivesse sido batizado novamente, impondo-lhe o nome de São Leonardo, para que com a fama de tão grande e famoso nome, quer dizer, de São Leonardo de Limoges, fossem até ele os peregrinos que os enriqueceriam com suas oferendas. Celebram a sua festa a 15 de outubro. Primeiro fizeram de São Leonardo de Limoges o patrono de sua igreja; depois puseram outro em seu lugar, como servos invejosos, que tiram à força o dono da sua própria herdade e indignamente a entregam a outro. São também semelhantes a um pai ruim que arrebatou sua filha ao legítimo esposo e a entregou a outro. “Mudaram - disse o Salmista - sua glória pela

imagem de um bezerro” (Sl.105:20). Aos que assim procedem, lhes repreende o Sábio dizendo: “Não dês a tua honra aos outros” (Pv.5:9). Assim, os devotos do país e estrangeiros que ali chegam, acreditam encontrar o corpo de São Leonardo de Limoges, ao qual veneram, sem saber que ali encontra-se outro em seu lugar. No entanto, os milagres que se operam em Corbigny, devem-se a São Leonardo de Limoges, que libera os cativos e os leva até ali, ainda que tenha sido despojado do patronato daquela igreja. Daí que os de Corbigny incorrem em culpa dobrada, porque não reconhecem a quem, mediante seu culto os enriquece com seus milagres, nem tampouco celebram sua festa e ao invés disso, indevidamente, prestam culto a outro em seu lugar.

Assim, a divina clemência já estendeu por todos os limites do mundo a fama de São Leonardo de Limoges, confessor, cuja poderosíssima virtude solta dos cárceres inumeráveis cativos, cujas correntes de ferro, mais bárbaras do que se pode descrever, contadas aos milhares, estão presas em testemunho de tantos milagres ao redor da basílica, por dentro e por fora, à direita e esquerda. Se pudessem ver os postes carregados de tantos e tão bárbaros ferros, ficariam mais admirados do que podemos descrever. Pois ali estão penduradas, algemas de ferro, argolas, correntes, grilhões, cepos, laços de corda, cadeados, cangas, elmos, foices e diversos instrumentos, dos quais, foram libertados os cativos, pela poderosa virtude do poderosíssimo confessor de Cristo.

Outra causa de admiração é que costumava aparecer em forma humana apenas aos que estavam amarrados nos calabouços no além-mar, segundo atestam aqueles que o santo libertou por virtude de Deus. Lindamente se cumpriu nele o que o profeta divino vaticinou ao dizer: “Libertou com frequência aos que estavam sentados nas trevas e sombras da morte, cativos, na miséria e presos por ferros. E chamaram por ele em suas tribulações e ele os livrou de suas angústias. Os afastou do caminho da iniquidade, pois rompeu as portas de bronze e quebrou os ferrolhos. Libertou os acorrentados com grilhões e muitos nobres com algemas de ferro. Pois às vezes também os cristãos são entregues atados, como Bohemundo²³, nas mãos dos gentios e são escravizados por aqueles que os odeiam e os atribulam seus inimigos, além de serem humilhados sob suas mãos; mas, frequentemente ele os libertou e os tirou das trevas e da sombra da morte e rompeu suas amarras. Ele diz aos que estão presos: “Saíam” e aos que estão nas trevas “Venham para a luz” (Is.49:9). As suas sagradas festas se celebram no dia 06 de novembro.

Depois de São Leonardo, deve-se visitar, em seguida, na cidade de Périgueux, o corpo de São Frontão, bispo e confessor, que consagrado em Roma pelo apóstolo São Pedro na dignidade pontifical, foi enviado com um certo presbítero chamado Jorge para pregar na dita capital. E tendo empreendido juntos a caminhada, Jorge morre no caminho e é enterrado, após o que São Frontão volta para junto do após-

23 Filho de Roberto Guiscardo, senhor de Antioquia, prisioneiro dos infiéis enquanto foi à Mesopotâmia, sendo libertado dois anos depois (García Blanco, 2014, p. 564, nota 864).

-tolo, contando-lhe sobre a morte de seu companheiro. E São Pedro entregou-lhe seu báculo, dizendo-lhe: “Quando hajas posto este meu báculo sobre o corpo de teu companheiro, dirás assim: Pela obediência que do apóstolo recebeste, em nome de Cristo, levanta-te e cumpre-a”. E assim se fez. Pelo báculo do apóstolo, São Frontão recobrou da morte o seu companheiro de expedição e converteu ao Cristianismo com sua pregação a referida cidade, a ilustrou com muitos milagres e quando de sua digna morte, nela recebeu sepultura, quer dizer, na igreja que sob seu patrocínio se construiu, na qual, por concessão divina, se outorgam muitos benefícios aos que os pedem. Entretanto, alguns dizem que ele foi um dos discípulos de Cristo. E ainda que seu sepulcro não seja semelhante a nenhum outro sepulcro de santo, mas é perfeitamente redondo, como o do Senhor é superior a todos os demais santos pela formosura de sua admirável obra. A sua sagrada solemnidade se celebra a 25 de outubro.

Àqueles que vão visitar Santiago pelo caminho de Tours devem visitar o *lignum crucis*²⁴ e o cálice de Santo Evúrcio, bispo e confessor na igreja da Santa Cruz da cidade de Orléans. Pois, em um certo dia, Santo Evúrcio celebrava a missa e à vista de todos que ali estavam apareceu no alto do altar a mão direita do Senhor, em carne e osso, e todos os gestos que o celebrante fazia sobre o altar, eram similares aos da mão. Ao fazer o sacerdote, o sinal da cruz sobre o pão e sobre o cálice, a mão acompanhava os gestos. E ao elevar a hóstia ou o cálice, a mão de Deus elevava, simultaneamente o verdadeiro pão e cálice. E assim que terminou o sacrifício, desapareceu a piedosíssima mão do Salvador. De modo que deduzimos, que independentemente de quem celebre qualquer missa, é o próprio Cristo quem a celebra. Pelo que o doutor São Fulgêncio diz: “Não é um homem quem consagra o corpo e o sangue de Cristo, mas o próprio Cristo, que por nós foi crucificado”. E Santo Isidoro diz assim: “Não se faz melhor pela bondade do bom sacerdote, nem pior pela maldade do mau sacerdote”. O citado cálice se usa na igreja da Santa Cruz para a comunhão dos fiéis que o pedem, tanto os fiéis locais como os estrangeiros.

Do mesmo modo se deve visitar na mesma cidade o corpo de Santo Evúrcio, bispo e confessor. Além disso, na mesma cidade, na igreja de São Sansão, deve-se visitar a faca que foi verdadeiramente usada na ceia do Senhor.

Igualmente se deve visitar no mesmo caminho, às margens do Loire, o digno corpo de São Martinho, bispo e confessor. Pois é considerado magnífico ressuscitador de três mortos, e se conta que devolveu a desejada saúde a leprosos e enfurecidos, a loucos, lunáticos, endemoniados e aos demais enfermos. E seu sepulcro, no qual repousam seus sacratíssimos restos mortais, junto à cidade Tours, refulge com muito ouro, prata e pedras preciosas, abrilhantado com frequentes milagres. E sobre ele levanta-se, admiravelmente construída em sua honra, uma enorme e venerável igreja, semelhante à de Santiago, à qual vão os enfermos e aí se curam,

24 Lenho da cruz.

os endemoniados ficam livres, os cegos veem, os paráliticos se erguem, todo tipo enfermidades são curadas e a todo pedido se presta conveniente e rápida ajuda; por essa razão, sua gloriosa fama é difundida em todas as partes com dignos louvores, para a glória de Cristo. A sua festa se celebra a 11 de novembro.

Em seguida deve-se visitar, na cidade de Poitiers, o santíssimo corpo de Santo Hilário, bispo e confessor. O qual, dentre seus muitos outros milagres, venceu, pleno da virtude de Deus, a heresia ariana, ensinando, assim, a manter a unidade da fé. E o herege, Ario, não podendo suportar seus sagrados ensinamentos, após ter abandonado o concílio, morreu horripelmente na latrina, atormentado por uma espantosa decomposição do ventre. Além disso, a terra, elevando-se sob os pés do santo, quando procurou sentar-se no concílio, proporcionou-lhe assento; partiu, apenas com sua voz os ferrolhos das portas do concílio; permaneceu desterrado numa ilha da Frísia durante quatro anos; afugentou com seu poder as abundantes serpentes; em Poitiers devolveu a uma mãe que chorava, o seu filho prematuramente morto com dupla morte²⁵. A sua sepultura, na qual descansam seus sacratíssimos e veneráveis ossos, está adornada com muito ouro, prata e pedras preciosas, e sua grande e esplêndida igreja é venerada pelos frequentes milagres do santo. A sua sagrada solenidade é celebrada a 13 de janeiro.

Além disso, deve ser visitada a venerável cabeça de São João Batista, a qual foi levada pelas mãos de alguns varões religiosos desde as terras de Jerusalém até um lugar que se chama Angély, em terras de Poitou, onde uma grande igreja de admirável traçado foi erguida sob seu padroado, na qual a mesma santíssima cabeça é venerada dia e noite por um coro de cem monges, e se ilumina com inumeráveis milagres. E a cabeça do santo, durante o seu traslado, operou ainda muitos milagres em terra e no mar. Pois, no mar afugentou muitos perigos marítimos e em terra, segundo relata o códice de seu traslado, ressuscitou alguns mortos. Pelo que, se acredita que aquela seja verdadeiramente a cabeça do venerável Precursor. Cujos cultos começou a 24 de fevereiro, em tempos do príncipe Marciano, quando o próprio Precursor revelou primeiramente a dois monges o lugar onde sua cabeça jazia escondida.

Os peregrinos do Caminho de Santiago devem visitar dignamente, na cidade de Saintes, o corpo de Santo Eutrópio, bispo e mártir. O seu martírio foi descrito em língua grega, pelas mãos de São Dionísio, seu companheiro e bispo de Paris, que enviou o relato, pelas mãos do Papa São Clemente, a seus pais na Grécia, os quais já acreditavam em Cristo. Certa vez encontrei este martírio em uma escola grega em Constantinopla, em um certo códice das paixões de muitos santos mártires; e para a glória de nosso Senhor Jesus Cristo e seu glorioso mártir Eutrópio, eu o traduzi do grego para o latim, da melhor forma que pude. E assim se inicia o texto:

²⁵ Segundo a crença da época da redação, referia-se à morte do corpo e da alma, por morrer sem Batismo.

“Dionísio, bispo dos francos, de ascendência grega, ao reverendíssimo Papa Clemente, saudações em Cristo. Nós lhe notificamos que Eutrópio, a quem enviastes comigo para pregar o nome de Cristo nestas terras, recebeu das mãos dos infiéis a coroa do martírio pela fé no Senhor, na cidade de Saintes. Portanto, peço humildemente à vossa santidade que envie este manuscrito da sua paixão aos meus parentes, conhecidos e amigos fiéis na Grécia, especialmente em Atenas, o mais breve possível, incluindo aqueles que, anteriormente, junto comigo, receberam do apóstolo São Paulo as águas da nova regeneração e que, ao ouvirem que o glorioso mártir sofreu uma morte cruel pela fé em Cristo, alegrem-se por ele ter suportado tribulações e angústias pelo nome de Cristo. E se porventura algum tipo de martírio lhes for imposto pela fúria dos gentios, que aprendam a aceitá-lo pacientemente por amor de Cristo e tampouco o temam demasiadamente. Pois todos os que querem viver piedosamente em Cristo devem necessariamente sofrer injúrias dos ímpios e dos hereges e ser desprezados como loucos e insensatos, porque convém que entremos no reino de Deus através de muitas tribulações.

Distante fisicamente de ti, porém próximo na alma e nos desejos

Digo-te aqui um “fique bem” e que seja para sempre”.

Começa o martírio de Santo Eutrópio. Bispo de Saintes e mártir²⁶

O gloriosíssimo mártir de Cristo, Eutrópio, amável bispo de Saintes, natural da raça dos persas, foi oriundo da mais excelsa linhagem de todo o mundo; pois é descendente, em sua natureza humana, do emir da Babilônia chamado Xerxes, com a rainha Guiva. Ninguém foi mais sublime que ele em sua linhagem, nem mais humilde na fé e nas obras, depois de sua conversão. E tendo aprendido desde a infância as línguas caldéia e grega, igualou-se em prudência e sabedoria aos mais altos personagens de todo o reino e desejando comprovar se, por acaso, haveria alguém mais sábio do que ele, ou que tivesse algum conhecimento diferente do seu, dirigiu-se à Corte do rei Herodes na Galiléia.

Após ouvir a fama dos milagres do Salvador, enquanto permaneceu uma temporada naquela corte, procurou-O de cidade em cidade e O encontrou quando caminhava na margem oposta do mar da Galiléia, que é Tiberíades, com imensurável multidão de gentes que O seguiam, vendo os milagres que operava. Então, por disposição da divina graça, aconteceu naquele dia que o Salvador, em sua inefável generosidade, saciou com cinco pães e dois peixes a cinco mil homens, na presença dele. Após testemunhar este milagre e ouvir a fama dos outros milagres, já crendo um pouco Nele, o jovem Eutrópio, desejando falar-Lhe, não se atrevia a fazê-lo, pois temia a severidade de seu preceptor Nicanor, a quem seu pai,

²⁶ Alguns especialistas defendem a hipótese deste relato do martírio de Santo Eutrópio ter sido redigido por Aymeric Picout e interpolado no *Codex*, posteriormente a sua redação original (Garcia Blanco, 2014, p. 618, n. 985).

o emir, havia confiado a sua formação. No entanto, saciado com o pão da graça divina, dirigiu-se a Jerusalém e tendo adorado ao Criador no templo, segundo o costume gentio²⁷, regressou à casa de seu pai. E começou a contar-lhe tudo o que tinha visto atentamente na terra de onde viera.

“Eu vi - disse ele - um homem chamado Cristo, que não se pode encontrar semelhante em todo o mundo. Dá vida aos mortos, cura os leprosos, dá visão aos cegos, audição aos surdos, restitui aos paralíticos a força de outrora, dá saúde a todo tipo de enfermos. Quem mais, diante de meus olhos saciou com cinco pães e dois peixes a cinco mil homens? E com as sobras seus discípulos encheram ainda, doze cestos. Onde Ele estiver não pode haver lugar para a fome, a tempestade ou a morte. Se o Criador do céu e da terra se dignasse a enviá-lo à nossa terra, quisera eu, prestar-lhe a devida honra”.

O emir, ouvindo atentamente semelhantes coisas de seu filho, pensava em silêncio como poderia vê-Lo. Pouco tempo depois, imediatamente após conseguir licença do rei, desejando o jovem ver novamente ao Senhor, dirigiu-se a Jerusalém a fim de realizar adoração no Templo. Estavam com ele Warradac, general dos exércitos e Nicanor, camareiro do rei e preceptor do jovem, além de muitos outros nobres que o emir havia incumbido para seu cuidado. E um certo dia, ao voltar do templo, inumerável turba vinda de todas as partes, se aglomerava às portas de Jerusalém para receber o Senhor, que voltava de Betânia, onde havia ressuscitado Lázaro; e vendo as crianças hebreias e as multidões de outros povos que saíam a seu encontro, estendendo flores e ramos de palmeiras, oliveira e outras árvores pelo

27 Neste ponto nos questionamos sobre esta obrigação e levantamos a hipótese de Santo Eutrópio ser originário do povo do reino de Edom, que faziam limite a sul com o reino de Judá, chamados idumeus que teriam sido dominados pelos judeus na época do rei Davi (Bíblia de Jerusalém. 2002, 2Samuel. 8, 13-14) pagariam tributo a Israel, pelo menos até 845 a.C., quando se libertam. Protagonizariam guerras e saques constantes contra os judeus, tendo sido aliados e agentes de seus inimigos, além de compartilhar o cativeiro do Egito e da Babilônia. Os edomitas, também identificados como *filhos de Esaú*, de quem descenderiam, seriam conquistados por João Hicarno em 126 a.C. na dinastia dos Asmoneus, o qual, teria forçado os idumeus a se converterem ao Judaísmo. Herodes, o Grande, *rei dos judeus*, sob o protetorado romano, no momento do nascimento de Cristo é o mais célebre dos idumeus, odiado pela sua origem iduméia, que os profetas judeus antigos tinham amaldiçoado (Id., *ibid.* 2Reis, 24, 2). E por isso, tecemos a hipótese de Santo Eutrópio ter escolhido a corte de Herodes Antipas, por compartilhar com este rei, títere dos romanos, a sua ascendência iduméia. Os estudiosos deste tema afirmam que os idumeus tendo sido judaizados, mesmo sendo gentios, estariam obrigados a realizar os usos e costumes religiosos judaicos, o que hipoteticamente poderia ter permanecido como tradição, daí a justificativa de duas referências de São Dionísio de que Santo Eutrópio teria ido ao templo prestar culto, na forma dos gentios. Além disso, recolhe-se no Evangelho de São Marcos que, *Jesus retirou-se com seus discípulos a caminho do mar e uma grande multidão vinda da Galiléia o seguiu. E da Judéia, de Jerusalém, da Iduméia (grifo meu), da Transjordânia, dos arredores de Tiro e da Sidônia, uma grande multidão, ao saber de tudo que fazia, foi até Ele.* (Id. *Ibidem*, Mc, 3,7-8), o que corroboraria nossa hipótese, pois trata-se da mesma passagem no relato da vida do santo. (Flávio Josefo, 1997, livro segundo, cap. 1 e 2; livro quarto, cap. 4 e 23; Gerard, 1995, pp. 340-1; 580-1; 772-4).

caminho por onde Ele iria passar, gritando “Hosana ao filho de Davi”, alegrou-se de um modo indescritível e começou igualmente, a estender flores cuidadosamente perante Ele.

Então soube por alguns que Ele havia ressuscitado Lázaro dentro os mortos, após quatro dias de falecido e alegrou-se mais ainda. Mas, porque não conseguia ver completamente o Senhor de onde estava, devido à excessiva multidão de pessoas que o rodeavam, começou a entristecer-se muito. Estava, pois, dentre aqueles que declara João em seu Evangelho: “Havia, pois, alguns gentios dentre os que tinham vindo para adorar no dia da festa. Estes se aproximaram de Felipe, que era da cidade de Betsaida e lhe disseram: Senhor, queremos ver Jesus” (Jo 12:20-1). E Felipe, em companhia de André, o comunicou ao Senhor; em seguida Santo Eutrópio, junto com seus companheiros, O viu abertamente e com grande alegria começou a crer n’Ele secretamente. Por fim, uniu-se a Ele completamente, ainda que temesse a opinião de seus companheiros, a quem seu pai havia recomendado que sobretudo o cuidassem muito e o levassem de volta à sua presença. Então soube por alguns que os judeus iam matar o Salvador em pouco tempo²⁸; não desejando ver a morte de tão grande homem saiu de Jerusalém no dia seguinte. E ao regressar para junto de seu pai, contou cuidadosamente a todos em sua pátria tudo sobre o Salvador que tinha visto nas terras de Jerusalém.

Então, depois de uma curta estância na Babilônia, desejando seguir em tudo ao Salvador e crendo-O, todavia, vivo corporalmente, voltou novamente a Jerusalém, após quarenta e cinco dias, sem conhecimento de seu pai, apenas com um homem de sua confiança. Quando soube que o Senhor a quem ocultamente amava tinha sido crucificado e morto pelos judeus, ficou muito magoado. E ao saber que Ele havia ressuscitado dentre os mortos, que havia aparecido para seus discípulos e que tinha ascendido triunfalmente aos céus, começou a alegrar-se muito. Por fim, unido aos discípulos do Senhor no dia de Pentecostes, diligentemente soube como o Espírito Santo descera sobre eles como línguas de fogo, enchera os seu corações e lhes ensinara toda sorte de línguas e cheio do Espírito Santo voltou à Babilônia e ardendo no zelo do amor de Cristo, matou os judeus que encontrou em sua pátria, em razão daqueles que em Jerusalém haviam condenado o Senhor à morte.

E passado um curto tempo, quando os discípulos do Senhor se dirigiram às diversas regiões da terra, dois áureos candelabros radiantes da fé por disposição da divina graça, a saber, os apóstolos do Senhor, Simão e Tadeu, dirigiram-se à Pérsia. E quando estiveram na Babilônia, depois de arrojarem daquelas terras a uns magos, Zaroen e Arfaxat²⁹, que afastavam as pessoas da fé, com palavras e milagres vãos, os apóstolos distribuindo a todos as sementes da vida eterna, come-

²⁸ Passagem que corrobora nossa hipótese, pois apenas alguém do círculo de poder do rei Herodes, poderia saber com antecedência desta disposição.

²⁹ Informação confirmada na *Legenda Áurea*, onde se diz que Simão e Judas foram pregar na Pérsia, onde confrontariam dois magos, Laroés e Arfaxate, que outro apóstolo, São Mateus, já tinha expulso da Etiópia. Travar-se-iam várias disputas de magia contra a fé cristã, das quais sairiam vitoriosos os apóstolos, poupando sempre a vida dos magos (Jacopo de Varazze. 2003, pp. 888-91).

çaram a destacar-se com todo tipo de milagres. Então o jovem Santo Eutrópio, alegrando-se de sua chegada, aconselhava ao rei que abandonasse o erro dos ídolos gentios, abraçasse a fé cristã, pelo que mereceria alcançar o reino dos céus. A quem mais iríamos? Em seguida, com a pregação apostólica, o rei e seu filho com grandíssimo número de cidadãos da Babilônia são regenerados com a graça do Batismo pelas mãos dos próprios apóstolos. Por fim, convertida toda a cidade à fé do Senhor, os apóstolos constituíram a igreja com todas as suas hierarquias e ordenaram Abadias, fidelíssimo varão imbuído da doutrina evangélica, a quem tinham trazido consigo de Jerusalém, como bispo do povo cristão e a Eutrópio como arquidiácono, dedicando-se ambos a pregar a palavra de Deus em outras cidades. E como, não muitos dias depois tivessem consumado a vida presente em outro lugar por meio do triunfo do martírio, Santo Eutrópio escreveu em caldeu e grego a paixão dos apóstolos e, tendo ouvido a fama dos milagres e prodígios de São Pedro, príncipe dos apóstolos, que nesta altura cumpria os deveres do apóstolado em Roma, renunciando completamente ao mundo e tendo recebido autorização de seu bispo, sem conhecimento de seu pai, dirigiu-se a Roma. E como havia sido amavelmente recebido por São Pedro, instruído por ele nos preceitos do Senhor, tendo passado algum tempo a seu lado, por ordem e conselho daquele, dirigiu-se às terras da Gália, a fim de pregar juntamente com outros irmãos.

E ao chegar à cidade chamada Saintes, encontrou-a rodeada de antigas muralhas, ornada com altas torres, bem situada num bom lugar, de proporções equilibradas em amplitude e extensão, com toda espécie de riquezas e provisões, repleta de belos prados e fontes de água clara; guarnecida por um grande rio, cercada por pomares exuberantes, macieiras e vinhedos; envolta em saudável atmosfera, agradável por suas praças e ruas e sob muitos aspectos, bela; e o zeloso varão começou a pensar que Deus se dignaria fazer com que se convertessem os gentios, do erro e do culto dos ídolos, submetendo à lei de Cristo esta belíssima e insigne cidade. Assim, pois, andando por suas praças e ruas pregava constantemente a palavra de Deus. Logo que os cidadãos se deram conta de que aquele homem era estrangeiro e o ouviram falar da Santíssima Trindade e do Batismo, palavras antes desconhecidas por eles, indignados, o jogaram fora da cidade, depois de queimá-lo com tochas e açoitá-lo com enormes varas. Porém, ele, suportando pacientemente esta perseguição, construiu num monte junto à cidade uma cabana de madeira, na qual morou muito tempo. Durante o dia pregava na cidade e à noite rezava e chorava naquela cabana.

E, como em muito tempo, só tinha conseguido converter ao Cristianismo com sua pregação a muito poucos, recordou o mandato do Senhor: “Se alguns não vos receberem nem escutarem as vossas palavras, saindo daquela casa ou daquela cidade, sacudi o pó dos vossos pés” (Mt. 10,14). Então, retornou a Roma, onde São Pedro já tinha sido crucificado e recebeu ordenamento de São Clemente, que já era Papa, para que regressasse à referida cidade, onde pregando os ensinamentos do Senhor, nela aguardasse a coroa do martírio. Por fim, tendo recebido ordena-

mento episcopal do mesmo Papa junto com São Dionísio, que tinha ido da Grécia para Roma e, com os demais irmãos que o mesmo São Clemente enviara para pregarem na Gália, chegou a Auxerre. Ali, despedindo-se com abraços de divino amor e lacrimosas saudações, São Dionísio partiu com seus companheiros rumo à cidade de Paris e Santo Eutrópio voltou a Saintes completamente animado a sofrer o martírio e cheio de zelo cristão, motivando-se com as seguintes palavras:

“O Senhor é minha ajuda, não temerei o que me façam os homens” (Sl.117:6). Se meus perseguidores matam meu corpo, não podem matar minha alma”, “Pele por pele! E tudo quanto o homem tem, de boa vontade o dará por sua vida” (Jó, 2:4).

Então, entrando na cidade constantemente, pregava como um louco a fé no Senhor, insistindo com ou sem oportunidade e ensinando a todos a Encarnação de Cristo, sua Paixão, Ressurreição e Ascensão e o quanto Ele se dignou a sofrer pela salvação do gênero humano, e dizia claramente a todos que ninguém podia entrar no reino de Deus se não tivesse renascido pela água e pelo Espírito Santo. E durante as noites se albergava na dita cabana, como antes fazia. Assim, pois, com sua pregação e com o advento imediato da divina graça, foram batizados por ele muitos gentios naquela cidade e dentre os que se regeneraram com as águas batismais, estava uma filha do rei chamada Estela. E quando seu pai soube, ficou irado e arrojou-a fora da cidade. Mas, ela, vendo que tinha sido expulsa por amor de Cristo, pôs-se a viver junto à cabana do santo varão. No entanto, seu pai, entristecido, pelo amor que tinha à sua filha, enviou-lhe frequentes mensageiros pedindo que voltasse para casa. Mas ela respondeu que preferia viver fora da cidade por amor de Cristo do que voltar à mesma e se contaminar com a idolatria. E seu pai, tomado de ira, tendo reunido os carrascos de toda cidade, ou seja, cento e cinquenta, mandou-lhes que matassem Santo Eutrópio e que trouxessem a moça de volta para a casa paterna. Aqueles, a 30 de abril, acompanhados de muitíssimos gentios, foram até à cabana e primeiro lapidaram o muito santo varão de Deus, depois o açoitaram desnudo com paus e correias com ponta de chumbo e por fim, com foices e machados o mataram, cortando a sua cabeça. A referida moça, então, com a ajuda de alguns cristãos enterrou-o pela noite em sua cabana e enquanto viveu, nunca deixou de venerá-lo com vigílias, lamparinas e santas exéquias. E, ao partir deste mundo com santa morte, pediu que fosse enterrada em um campo aberto que era seu, junto ao sepulcro do mestre. Então, mais tarde, sobre o santíssimo corpo de Santo Eutrópio os cristãos levantaram em sua honra e sob o patronato da santíssima e única Trindade, uma grande igreja de admirável traçado, na qual muitas vezes são curados os doentes de toda espécie de enfermidades, onde se levantam os paralíticos, os cegos recobram a vista e os surdos a audição, os possuídos ficam livres e se presta uma salvadora ajuda a todos os que a pedirem de coração; e estão penduradas ali, as correntes de ferro, as argolas e outros instrumentos de ferro, dos quais Santo Eutrópio livrou os que estavam presos a elas. Assim, que

ele próprio, com seus dignos méritos e preces perante Deus, nos consiga o perdão, apague nossos vícios, avive em nós as virtudes, dirija a nossa vida e em perigo de morte nos arranque das portas do inferno, no juízo final, aplaque a tremenda ira do eterno Juiz e nos leve ao alto reino dos céus: com a graça de nosso Senhor Jesus Cristo que com o Pai e com o Espírito Santo vive e reina, Deus pelos infinitos séculos dos séculos. Amém.

Depois em Blaye, junto ao mar deve-se pedir a proteção de São Romão, em cuja igreja descansa o corpo do bem-aventurado Rolando, que sendo de nobre linhagem, a saber, conde do rei Carlos Magno e um dos doze pares que, movido pelo zelo da fé, entrou na Hispânia para combater aos povos infieis. Aqui foi tanta a sua fortaleza, que conforme se conta, partiu ao meio um penhasco de cima a baixo com três golpes de sua espada e igualmente rachou ao meio sua trompa, fazendo-a soar com o ar de seu peito. Sua trompa de marfim, fendida, está na igreja de São Severino, na cidade de Bordeaux e sobre o penhasco de Roncesvalles construiu-se uma igreja. Logo, depois que Rolando ganhou muitas batalhas aos reis gentios, fatigado de fome e de frio e dos excessivos calores, golpeado por amor à Deus, com tremendas bofetadas e muitos açoites e ferido com setas e lanças, conta-se que por fim, morreu de sede no citado vale, como valioso mártir de Cristo. E seus próprios companheiros enterraram com digna veneração o seu sacratíssimo corpo na igreja de São Romão em Blaye.

Depois, na cidade de Bourdeaux, deve-se visitar o corpo de São Severino, bispo e confessor. Cuja festividade se celebra a 23 de outubro.

Da mesma forma deve-se visitar nas terras de Bourdeaux, na vila que se chama Belin, os corpos dos santos mártires Oliveros. Gandelbodo, rei da Frísia, Ogier, rei da Dácia, Arestiano, rei da Bretanha, Garín, duque de Lorena, e de outros muitos guerreiros de Carlos Magno, que depois de vencerem as hostes pagãs na Hispânia, foram mortos pela fé de Cristo; cujos preciosos corpos seus companheiros levaram até Belin, onde os enterraram cuidadosamente. E jazem todos juntos num mesmo sepulcro do qual exala um suavíssimo odor que cura os que o aspiram.

Depois, se deve visitar na Hispânia o corpo de São Domingos, confessor, que fez a calçada que há entre a cidade de Nájera e Redecilla del Camino, onde descansa³⁰.

Igualmente, deve-se visitar os corpos dos santos mártires Facundo e Primitivo, em cuja basílica, erguida por Carlos Magno, junto à sua vila, encontram-se prados arborizados nos quais, segundo a tradição, as hastes das lanças cravadas dos guerreiros, acabaram por florescer. A sua solenidade se celebra a 27 de novembro.

Em seguida, na cidade de León, deve-se visitar o venerável corpo de Santo Isidoro, bispo e confessor ou doutor, que foi quem estabeleceu uma piedosíssima regra para os clérigos de sua igreja, infundiu suas doutrinas ao povo hispano e honrou a toda a santa Igreja com seus rebuscados escritos.

30 São Domingos seria um dos modelos de santos construtores que participam de forma ativa da abertura e conservação de caminhos e pontes na rota jacobéa norte, assim como San Juan de Ortega (Sánchez-Márquez, 2023).

Por último, na cidade de Compostela, deve-se visitar com grande cuidado e atenção o digníssimo corpo do apóstolo São Tiago.

Que os citados santos, com todos os outros santos de Deus, nos ajudem com seus méritos e preces junto a Nosso Senhor Jesus Cristo, que com o Pai e o Espírito Santo vive e reina, Deus pelos infinitos séculos dos séculos. Amém.

Capítulo IX

Da excelência da cidade e basílica de Santiago, Apóstolo da Galícia. CALISTO, Papa e AYMERIC, Chanceler

Entre dois rios, um dos quais se chama Sar e outro Sarela, está situada a cidade de Compostela. O Sar está a oriente, entre o Monte do Gozo e a cidade e o Sarela está a poente. São sete as entradas e portas da cidade. A primeira entrada chama-se Porta dos francos; a segunda, Porta da Peña; a terceira, Porta dos irmãos menores; a quarta, Porta do Santo Peregrino; a quinta Porta Faxeira, que leva a Padrón; a sexta, Porta de Susana e a sétima, Porta de Mazarelos, pela qual chega o precioso vinho à cidade.

Das igrejas da cidade

Nesta cidade podem contar-se dez igrejas, dentre as quais brilha gloriosa a do gloriosíssimo apóstolo São Tiago, o do Zebedeu, situada em seu centro; a segunda é a de São Pedro, apóstolo, que é abadia de monges, situada junto ao caminho francês; a terceira a de São Miguel, chamada da Cisterna; a quarta, a de São Martinho bispo, chamada Pinheiro, que também é abadia de monges; a quinta, a da Santíssima Trindade, que é o cemitério dos peregrinos; a sexta a de Santa Susana, virgem, que está junto ao caminho de Padrón; a sétima a de São Félix, mártir; a oitava de São Bento; a nona, a de São Pelayo, mártir, que está por detrás da igreja de São Tiago; a décima, a de Santa Maria Virgem, que está detrás da de São Tiago e dispõe de um acesso à esta catedral, entre o altar de São Nicolau e o da Santa Cruz.

Das medidas da igreja³¹

A catedral de Santiago tem cinquenta e três estaturas de homem de comprimento, quer dizer, desde a porta ocidental até o altar de São Salvador.

31 Devemos alertar aos leitores para as constantes restaurações e adições da igreja ao longo dos séculos, de modo que muito do que é descrito aqui, no século XII, não se encontra mais na catedral. A construção começa mais ou menos em 1078 (Garcia Blanco, 2014, p. 599) seria interrompida entre 1088 e 1110 quando é retomada por Diego Gelmirez, cujo frontal de prata do relicário de Santiago estaria concluído em 1105. Porém, as reformas posteriores, especialmente a do século XVIII atribuiu a esta catedral fachadas barrocas: https://www.nationalgeographic.pt/historia/um-novo-olhar-sobre-o-portico-da-gloria-da-catedral-santiago-compostela_2162

E, por sua vez, de largura, desde a porta Francesa até a porta meridional tem trinta e nove. Sua altura interna mede catorze. Ninguém consegue saber qual seria sua largura e altura por fora. Esta mesma igreja, tem, ainda, nove naves abaixo e seis acima e uma capela maior na qual está o altar de São Salvador e um deambulatório de um corpo e dois braços e outras oito pequenas capelas, em cada uma das quais existem altares próprios. E daquelas nove naves dizemos que seis são pequenas e três são grandes. A primeira nave principal vai desde a porta a ocidente até os quatro pilares centrais que sustentam toda a igreja e tem uma pequena nave à direita e outra à esquerda. Por sua vez, as outras duas naves grandes estão dispostas nos dois braços e a primeira delas se estende desde a porta Francesa até os quatro pilares do cruzeiro da igreja³² e a segunda desde os mesmos pilares até a porta meridional. E ambas as naves têm duas pequenas naves laterais. Estas três naves principais chegam até o teto da igreja e as seis naves pequenas só alcançam até os meios cimbres das maiores³³. Todas as naves grandes têm de largura onze estaturas e meia de homem. Dizemos que a estatura do homem são exatos oito palmos. Na nave maior há trinta pilares menos um, quatorze à direita e outros tantos à esquerda e um dentro, entre as duas portas, defronte ao norte, que separa os cibórios³⁴. Por sua vez, nas naves do cruzeiro da mesma igreja, a saber, desde a porta francesa até a meridional, há vinte e seis pilares, doze à direita e outros tantos à esquerda e dois colocados dentro, diante das portas que separam os cibórios e os portais. Além disso, na ábside existem oito colunas independentes ao redor do altar de São Tiago. As seis naves menores que estão acima, no trifório³⁵ da igreja são do mesmo comprimento e largura que as outras pequenas naves que estão abaixo delas. Por um de seus lados são sustentadas pelas paredes e pelo outro por uns pilares que desde abaixo, pelas grandes naves, sobem até o alto e uns pilares

32 Local sob o qual, na parte interna da igreja se cruzam a nave central e a nave do transepto formando a planta cruciforme ou em forma de cruz. Para elementos arquitetônicos do estilo românico. Cf. Imagem 01.

33 Cimbri é uma armação de madeira ou metal, que serve de molde durante a construção de um arco, abóboda, ou cúpula em pedra. Esta estrutura provisória geralmente de madeira suporta os vários elementos durante a construção até à colocação do fecho ou consolidação do elemento arquitetônico, nesse caso os arcos da abóboda que estão no teto das naves. Cf. Imagem 02.

34 Cibório é um elemento arquitetônico que consiste em um baldaquino que coroa um altar ou tabernáculo, especialmente nos templos cristãos antigos. Apoia-se em geral em quatro colunas unidas entre si mediante arcos e é coberto por um teto plano ou com forma de pequena cúpula. Tem como finalidade proteger e destacar o altar e no Renascimento seria mais conhecido como baldaquino. Cf. Imagem 03.

35 O trifório é um elemento arquitetônico característico das igrejas e catedrais medievais, consistindo numa galeria estreita inserida na espessura das paredes laterais da nave central. Situa-se acima das arcadas ou tribunas e abaixo do clerestório, estabelecendo um nível intermédio na elevação interna do edifício. Frequentemente concebido como uma arcada sem abertura efetiva para o exterior, o trifório não possui janelas, pois corresponde à zona onde se apoia o telhado das naves laterais, mais baixas do que a nave principal. A sua função é, sobretudo, plástica e compositiva: articula visualmente os diferentes níveis da parede, criando ritmo, profundidade e continuidade, e evitando que essa superfície se apresente maciça ou desprovida de expressão arquitetônica. Cf. Imagem 04.

duplos que são chamados pelos canteiros, de meios cimbres³⁶. Acima, nas naves existem tantos pilares quanto os da parte de baixo da igreja e no trifório existem tantos arcos transversais como os de abaixo; mas, nas naves do trifório, entre os pilares, existem sempre duas colunas juntas, chamadas cimbres, pelos canteiros. Nesta igreja, enfim, não se encontra nenhuma rachadura nem defeito; está admiravelmente construída, é grande, espaçosa, clara, de conveniente tamanho, bem proporcionada de largura e comprimento, de admirável e inefável construção e está edificada duplamente, como um palácio real. Quem chega à parte de cima, através das naves do trifório, ainda que suba triste, se anima e se alegra, ao ver a beleza esplêndida deste templo.

Das janelas

Os vitrais que existem nessa mesma catedral são sessenta e três. Em cada um dos altares da ábside existem três. No teto da igreja ao redor do altar de São Tiago existem cinco janelas, através das quais é iluminado o altar do Apóstolo. Acima, no trifório, existem quarenta e três janelas.

Dos pórticos

Esta igreja tem três pórticos principais e sete pequenos: um voltado ao poente, quer dizer, o principal, outro ao sul e outro, pelo contrário, ao norte e em cada pórtico principal existem duas entradas e em cada uma delas, duas portas. O primeiro pórtico pequeno é chamado o de Santa Maria, o segundo da Vía Sacra, o terceiro de São Pelayo, o quarto da Canônica, o quinto da Pedreira e o sétimo da Escola dos Gramáticos, que também oferece acesso ao palácio arcebispal.

Da fonte de São Tiago

Quando nós, gente da Gália, queremos entrar na basílica do Apóstolo, o fazemos pela parte setentrional, diante de cuja entrada está o caminho do hospital dos peregrinos pobres de Santiago e depois mais à frente do caminho, encontra-se um átrio onde existem nove degraus em descida. Ao pé da escada deste átrio existe uma fonte paradisíaca como não se encontra outra semelhante em todo o mundo. Pois, essa fonte tem três degraus de pedra em sua base, sobre os quais está situada uma belíssima concha de pedra, redonda e côncava, na forma de um prato, que é tão grande que nela me parece poderem banhar-se comodamente quinze homens. Em seu centro se eleva uma coluna de bronze grossa na parte de baixo, onde sete quadrados se encaixam numa altura proporcionada, de cujo arremate surgem quatro leões, de cujas bocas fluem quatro jatos de água, para saciar a sede dos peregrinos de São Tiago e dos habitantes da cidade. E estes quatro jatos,

³⁶ Canteiros ou mestres da arte de cantaria ou ainda, entalhadores das pedras que formavam as igrejas, membros de um corporação de ofícios medieval chamada Maçonaria.

depois que saem da boca dos leões, caem diretamente na concha e a água, sai dali por um escoadouro da mesma concha, penetrando no seio da terra. Da mesma forma que não se consegue ver de onde vem a água, tampouco pode ver-se para onde vai. E aquela água é doce, nutritiva, sã, clara, muito boa, quente no inverno e fresca no verão. Na citada coluna se encontra a seguinte inscrição gravada da seguinte forma, em duas linhas em volta de toda a base, sob os pés dos leões:

Eu, Bernardo, Tesoureiro de Santiago, trouxe até aqui essa água e realizei a presente obra para cura de minha alma e as de meus pais na era MCLX no terceiro dia dos *idus* de abril (=11 de abril de 1122)³⁷.

Do Paraíso da cidade

Depois da fonte está o átrio ou *paraíso*, conforme dissemos, pavimentado de pedra, onde entre os emblemas de São Tiago são vendidas as típicas conchas aos peregrinos, dispondo, ainda no mesmo lugar, para serem vendidos, *botas* de vinho³⁸, sapatos, mochilas de pele de cervo, bolsas, correias, cinturões e todo tipo de ervas medicinais e demais drogas dentre outras muitas coisas. Os cambistas, os donos de hospedarias e outros comerciantes estão no caminho francês. O *paraíso* tem as dimensões, em ambos os sentidos, de um tiro de pedra.

Da porta setentrional³⁹

Depois do átrio se encontra, assim, a porta setentrional ou Francesa da mesma basílica de Santiago, na qual existem duas entradas belamente esculpidas com as seguintes obras. Em cada entrada se encontram pelo exterior seis colunas,

37 Na era hispana medieval, até o século XIV, a datação correspondia, na Península Ibérica ao calendário juliano, de Júlio César, 38 anos a mais que o ano correspondente no calendário gregoriano vigente nas outras regiões da latinidade. O rei Juan I Trastámara, de Castela, nas Cortes de Valladolid e Segovia delibera, entre outras coisas sobre a contagem dos anos pela era de Cesar, praticada até então, passando ao calendário da era cristã. O ano seguinte a estas Cortes seria o primeiro a ser contado desta forma, portanto, o ano de 1384, marcaria, em Castela, o fim da era de Cesar. Por isso a era identificada em algarismos romanos corresponde ao ano 1160, que depois seria, na contagem da era de Cristo, menos 38, o ano de 1122. Interessante esta data constar em parênteses, sabendo-se que o códice que foi objeto desta tradução teria sido copiado em Santiago em torno de 1328-31 (García Blanco, 2014, p. 587; 604, n. 968). Portanto, esta data da era de Cristo inserida no texto nos levanta duas hipóteses, a primeira de que, a era de Cristo seria recepcionada antes de 1384, pelo autor do manuscrito de 1328-31 ou, a segunda e mais plausível de que tenha sido inserida posteriormente no texto, possivelmente numa das traduções castelhanas, sem que fosse justificada em nota a sua adição ao texto do Códice.

38 *Bota* de vinho é o recipiente que serve para guardar vinho outras bebidas e que é feita de couro de cabra, de onde se pode beber sem encostar os lábios no recipiente.

39 Porta francesa, Norte. Originalmente seria do Paraíso, obra de Mestre Bernardo (c.1122), mas, a que se encontra hoje na catedral foi construída posteriormente no século XVIII no estilo barroco, chamada da Azabachería, onde ficavam as lojas dos artífices de azabache, uma pedra negra como azaveiche. Cf. Imagem 05.

umas de mármore e outras de pedra, três a direita e três a esquerda, quer dizer seis numa entrada e seis na outra, de forma que há doze colunas. E sobre a coluna que está entre os dois portais por fora, na parede, está o Senhor sentado em um trono de majestade, com a mão direita dá uma bênção e na mão esquerda segura um livro. E ao redor de seu trono como que o sustentando, estão os quatro evangelistas⁴⁰ e à sua direita está esculpido o paraíso e nele está representado novamente o mesmo Senhor repreendendo Adão e Eva por seu pecado e à esquerda Ele também está presente, os expulsando do paraíso. Onde, ainda, estão entalhadas, à sua volta, muitas imagens de santos, bestas, homens, anjos, mulheres, flores e outras criaturas, cuja essência e qualidade não conseguimos descrever devido à sua grande quantidade. No entanto, sobre a porta que está à esquerda, conforme se entra na catedral, está esculpida no seu tímpano a Anunciação da Santíssima Virgem Maria. O Anjo Gabriel fala-Lhe, nesta cena. Já à esquerda da entrada lateral vê-se sobre as portas em alto relevo, os meses do ano e outras muito lindas alegorias. Na parte de fora das paredes estão dois grandes e ferozes leões, um à direita e outro à esquerda, que sempre olham na direção das portas como se as vigiassem. Acima, nas jambas⁴¹, veem-se quatro apóstolos que seguram livros semelhantes na mão esquerda enquanto a direita levantada abençoa os que entram na igreja; Pedro está na entrada da esquerda do lado direito, Paulo à esquerda e na entrada da direita estão o apóstolo João à direita e São Tiago à esquerda. E sobre as respectivas cabeças dos apóstolos estão esculpidos, alguns bois, que sobressaem do dintel da porta.

⁴⁰ A representação imagética do *Pantocrátor* medieval estava ligada à tradição canônica da *Parúsia* ou retorno de Cristo para realizar o julgamento da humanidade e ligada ao Milenarismo cristão latino que associava as intempéries vividas nos séculos X-XI com o fim dos tempos. O *Pantocrátor* seria imagem central nos pórticos e abóbadas das igrejas no estilo românico como a Basílica do Apóstolo em Compostela. Os quatro evangelistas seriam representados em formas de animais alados ou tetramorfos conforme profecias de Ezequiel no Antigo Testamento. Invariavelmente apresentam-se com a seguinte configuração Marcos é representado como leão, Mateus como homem, João como águia e Lucas como Touro. O chamado Pórtico da Glória originariamente do Mestre Mateo, constitui um exemplo deste *topos*, do século XII que seria restaurado entre 2008-18, recuperando a sua policromia original conforme se pode constatar hoje na catedral (Yzquierdo Peiró, 2023). Cf. Imagem 06.

⁴¹ *Jambas* são recortes na pedra em derrame, estilizando colunas laterais em alto relevo nos pórticos, abaixo dos capitéis onde repousam as arquivoltas. Estas são arcos ou molduras que estão acima do tímpano dos pórticos e por vezes são decoradas em baixo relevo no Românico, com figuras ou decoração floral. E tímpanos são a superfície da parede decorativa semicircular em arco de berço ou perfeito, no Românico, colocado acima no pórtico, contendo alto relevo que seria uma síntese dos *topoi* da ortodoxia cristã medieval como a Parúsia, o Juízo Final, a Anunciação, a Encarnação divina e os temas marianos, dentre outras. E dintel, lintel ou ainda padieira é a verga que na horizontal sustenta a parte superior de uma porta ou janela. Cf. Imagem 07.

Da porta meridional⁴²

Na porta meridional da basílica apostólica existem, como dissemos, duas entradas e quatro batentes. Na entrada da direita, pela parte de fora, primeiramente sobre as portas, está admiravelmente esculpida a cena da prisão do Senhor. O Senhor amarrado, pelas mãos dos judeus, à coluna, açoitado com chicote e Pilatos julgando-o, sentado em sua cadeira. Por outro lado, acima está esculpida Santa Maria, mãe do Senhor, com seu Filho em Belém e os três reis que vieram visitar o menino e sua mãe, oferecendo-Lhe um triplo presente, além da estrela e de um anjo que os adverte para que não voltem para junto de Herodes. Nas jambas desta mesma entrada estão dois apóstolos representados como guardiães das portas, um à direita e outro à esquerda.

Igualmente, na outra entrada da esquerda, quer dizer, nas jambas, estão outros dois apóstolos. No primeiro plano desta entrada, sobre as portas está esculpida a tentação do Senhor. Há, pois, diante do Senhor uns anjos negros como monstros, colocando-O sobre o pináculo do templo. E alguns Lhe apresentam pedras, insistindo para que as converta em pão, outros Lhe mostram os reinos do mundo, fingindo que os dariam se Ele se prostrasse para adorá-los, o que Deus não quer (Mateus, 4, 3-9). Mas, outros anjos brancos, quer dizer, bons⁴³, estão detrás Dele e outros também acima, adorando-o com incensários.

No mesmo pórtico estão representados quatro leões, um à direita numa entrada e outro na outra. Na parte de cima do pilar, entre as duas entradas, estão, os outros dois ferozes leões, cada um dos quais apoiado na garupa do outro. No mesmo pórtico existem onze colunas, a saber, cinco à direita, na entrada da direita e outras tantas à esquerda, na da esquerda; a undécima, no entanto, está entre as duas entradas separando os cibórios. E estas colunas, algumas de mármore, outras de pedras, estão admiravelmente esculpidas com imagens, flores, homens, aves e animais. Estas colunas são de mármore branco. E não se deve relegar ao esquecimento que junto à tentação do Senhor está uma mulher sustentando entre suas mãos a cabeça apodrecida de seu amante, cortada por seu próprio marido, que a obriga a beijá-la duas vezes por dia. Oh! Quão grande e admirável castigo, o desta mulher adúltera para contá-lo a todos!

42 A porta das Pratarías, na única fachada medieval que ainda subsiste, com poucas modificações, a das Pratarías, construída pelo Mestre Esteban, que é a fachada do lado sul do cruzeiro da catedral. Embora tenha sido edificada entre 1103 e 1117, durante os séculos posteriores foram-lhe sendo adicionados outros elementos provenientes de outras partes da catedral, como o Pórtico do Paraíso ou o Coro Pétreo. Cf. Imagem 07.

43 Neste ponto destacamos que toda e qualquer referência contida nesta obra, que tenha conteúdo racista e ou misógino, deve ser enquadrada no contexto do sistema de valores do século XII, época de sua redação original, sem qualquer vinculação direta ou indireta com os responsáveis por sua tradução e divulgação.

Na parte superior, sobre as quatro portas, em direção ao trifório da igreja, se destaca lindamente uma admirável composição de pedras de mármore branco. Estão ali, o Senhor de pé, São Pedro à sua esquerda, levando suas chaves nas mãos, São Tiago à direita entre dois ciprestes e São João, seu irmão, junto a ele; mas também à direita e à esquerda estão os demais apóstolos. Assim, a parede, por cima e por baixo, tanto à direita como à esquerda, está belamente esculpida com flores, homens, santos, bestas, aves, peixes e com outros tantos adornos que não conseguimos descrever. E sobre os cibórios estão quatro anjos com um par de trombetas anunciando o dia do juízo.

Da porta ocidental⁴⁴

A porta ocidental, que tem duas entradas, ultrapassa as outras portas em beleza, tamanho e arte. É maior e mais bonita que as outras e está admiravelmente lavrada, com muitos degraus por fora e adornada com diversas colunas de mármore, com diferentes e diversas representações, esculpida com imagens de homens, mulheres, aves, santos, anjos, flores e ornamentos de toda natureza. E sua obra é tão grandiosa que não cabe em minha narração. Acima se representa, admiravelmente esculpida a Transfiguração do Senhor, a qual se realizou no monte Tabor. Ali é representado o Senhor numa branca nuvem, com o rosto resplandecente como o sol, com vestes brilhantes como a neve, acima Dele o Pai falando-Lhe, assim como Moisés e Elias que Lhe apareceram, dizendo-Lhe que tipo de morte haveria de sofrer em Jerusalém (Mt. 17,2-3; Lc. 9,31). E ali estão São Tiago, Pedro e João, aos quais o Senhor mostrou primeiramente a sua Transfiguração.

Das torres da catedral

Deve haver nove torres nesta igreja, a saber, duas sobre o pórtico da fonte, duas sobre o pórtico sul, duas sobre o pórtico ocidental, duas sobre as duas escadas em caracol e outra maior sobre o cruzeiro, no centro da igreja. Com elas e com estas belíssimas obras, refulge, magnificamente gloriosa a catedral de São Tiago. Ela está completamente composta de fortíssimas pedras, escuras e tão duras como o mármore e por dentro está pintada de diversas maneiras e por fora muito bem coberta com telhas e chumbo. Mas de tudo o que temos disto, parte está terminada e parte está por terminar⁴⁵.

⁴⁴ Esta porta originariamente recebeu o Pórtico da Glória do Mestre Mateo no século XII, sofreria inúmeras reformas. No século XVII a construção da escadaria Maximiliana e o fechamento do nártex mudaria o acesso ao pórtico referido, pelo exterior do edifício. E por fim a fachada ocidental original acabaria por desaparecer, sendo substituída, no século XVIII pela atual fachada do Obradoiro que recebeu este nome devido às oficinas de cantaria de pedra que funcionavam na praça em frente à basílica (Castiñeiras, 2020, pp. 281 ss; Yzquierdo Peiró, 2023, pp. 128-9). https://es.wikipedia.org/wiki/Catedral_de_Santiago_de_Compostela#/media/Archivo:Santiago_catedral_2021.jpg

⁴⁵ Ou seja, o autor certamente não viu a obra terminada, mas sim, uma obra e seu projeto, o qual pode ter sido alterado em partes significativas ao longo de sua construção.

Dos altares da catedral

Os altares desta igreja se encontram dispostos nesta ordem. Primeiramente, junto à porta Francesa que se encontra do lado esquerdo, está o altar de São Nicolau; depois o da Santa Cruz, em seguida, já na ábside, o altar de Santa Fé, virgem; depois o de São João, apóstolo e evangelista, irmão de São Tiago; depois o de São Salvador, na capela maior da ábside; em seguida está o altar de São Pedro, apóstolo; logo, o de Santo André; depois o de São Martinho, bispo e na sequência o de São João Batista. Entre o altar de São Tiago e o de São Salvador está o de Santa Maria Madalena, onde são cantadas as missas matinais para os peregrinos. Acima no trifório da igreja se encontram três altares, sendo o principal o de São Miguel Arcanjo, outro na parte direita, de São Bento e outro à esquerda, dos santos Paulo apóstolo e Nicolau, bispo, onde também fica a capela do Arcebispo.

Do corpo e do altar de São Tiago

Assim, já que tratamos aqui das características da igreja, trataremos agora do venerável altar do Apóstolo. Na referida e venerável catedral, jaz honorificamente, segundo se diz, o venerado corpo de São Tiago, guardado numa arca de mármore, num excelso sepulcro abobadado, admiravelmente ornado e de conveniente amplitude, sob o altar mor, erguido em sua honra. Também se considera que este corpo é inamovível, segundo testemunho de São Teodomiro, bispo da mesma cidade, que em outro tempo o descobriu e de modo algum conseguiu removê-lo. Envergonhem-se os invejosos transmontanos, que dizem possuir algo dele ou relíquias suas⁴⁶. Pois, ali está o corpo completo do Apóstolo, divinamente iluminado com paradisíacos rubis⁴⁷, constantemente honrado com flagrantes e divinos aromas e adornado com refulgentes círios celestiais e diligentemente festejado com presentes angélicos. E sobre seu sepulcro há um pequeno altar, que segundo se diz, foi feito por seus próprios discípulos e que, por amor do Apóstolo e de seus discípulos, nunca, ninguém quis demolir. E sobre ele há um altar grande e admirável, que tem cinco palmos de altura, doze de comprimento e sete de largura. Eu mesmo o medi com minhas próprias mãos. Assim, pois, o altar menor está fechado sob o mesmo altar maior pelos três lados, a saber, pela direita, pela esquerda e por detrás, mas aberto pela frente de forma que o velho altar possa ser visto claramente, removendo-se o frontal de prata⁴⁸. E se alguém quiser mandar, por devoção a São Tiago uma toalha ou um tecido para cobrir o altar apostólico, deve enviá-lo com nove palmos de largura e vinte e um de comprimento. E, ainda, se alguém enviar, por amor de Deus e do Apóstolo um dossel ou cortina para cobrir o altar pela frente, procure que sua largura seja de sete palmos e seu comprimento de treze.

46 Ao referir os transmontanos, para além dos montes, parece indicar os povos do Além-Pirenéus, França, Itália e outros.

47 Na edição castelhana aparece como *carbunclos* (Garcia Blanco, 2014, p. 595) que são rubis, pedras preciosas. Cf. <https://dle.rae.es/carbunclo>

48 Mais uma vez, este altar menor foi substituído posteriormente e o maior teria sido construído em 1105 por ordem de Diego Gelmirez.

Do frontal de prata

O frontal do altar está lindamente trabalhado com ouro e prata. Tem esculpido em seu centro o trono do Senhor, no qual se encontram os vinte e quatro anciãos na mesma ordem em que São João, irmão de São Tiago os viu em seu *Apocalipse*, a saber doze à direita e outros tantos à esquerda e tendo em suas mãos cítaras e jarros de ouro cheios de perfumes (Apocalipse, 4, 4; 5; 8). E no centro está sentado o Senhor, em um trono de majestade sustentando na mão esquerda o livro da vida e dando a bênção com a mão direita. Ao redor do trono, como que sustentando-o, estão os quatro evangelistas. Os doze apóstolos estão ordenados à direita e à esquerda, três na primeira fila à direita e três em cima. Igualmente há três na primeira linha de baixo à esquerda e três na de cima. Ali, ao redor, também estão flores muito bonitas e entre os apóstolos, belíssimas colunas. O frontal, primoroso e esplêndido por seus ornamentos, tem gravados, na parte de cima, os seguintes versos:

Diego segundo prelado que foi de Santiago, esta placa
Fez quando se cumpriu um quinquênio de seu episcopado
E do tesouro do santo apóstolo setenta com cinco
Marcos de prata para os custos da obra contou⁴⁹.

Também abaixo se encontra a inscrição:
Rei era então Afonso e seu genro o Conde Raimundo
Quando o prelado levou a cabo a dita obra⁵⁰.

Do cibório do altar do apóstolo

O cibório que fica acima deste venerado altar está admiravelmente decorado por dentro e por fora com pinturas e desenhos e com diversas imagens. É quadrado, descansa sobre quatro colunas e foi feito de altura e largura bem proporcionadas. Por dentro na primeira linha se encontram, na forma de mulheres, aquelas oito virtudes especiais citadas por São Paulo (I Cor. 13, 4-13 e Gál. 5, 22). Em cada ângulo há duas delas e sobre suas cabeças estão erguidos uns anjos que sustentam com suas mãos elevadas, o trono que está no alto do cibório. O Cordeiro de Deus é visto segurando a cruz a seus pés. E os anjos são tantos quantos

⁴⁹ Se aceitarmos que o episcopado de Diego Gelmirez começa em 1100, este placa teria sido produzida cinco anos depois como nos diz a inscrição, logo, teria sido em 1105. Já o valor de custo corresponderia a uma arroba e meia ou dezesseis quilos de prata.

⁵⁰ Alfonso VI (+ 1109) e D. Raimundo de Borgonha, Conde da Galícia (+ 1107).

as virtudes. Por fora, por outro lado, estão, na primeira linha quatro anjos que tocando suas trombetas anunciam a ressurreição no dia do juízo. Dois deles estão na frente, de um lado, e os outros dois estão atrás, do outro lado. Na primeira linha há quatro profetas, a saber: Moisés e Abraão na face esquerda e Isaque e Jacó na direita, tendo cada um em suas mãos inscrições, com o conteúdo de suas profecias.

Na linha superior aparecem sentados em círculo os doze apóstolos. Na primeira face, quer dizer à frente, está sentado no meio deles, São Tiago, que sustenta um livro na mão esquerda e com a mão direita dá a bênção. E à sua direita há um apóstolo e outro à sua esquerda, na mesma linha. Além disso, outros três apóstolos estão à direita do cibório e três na sua esquerda e igualmente três por trás. Acima, no teto, estão sentados quatro anjos, como que custodiando o altar. Mas, nos quatro cantos do mesmo cibório, no começo do teto estão esculpidos os quatro evangelistas com seus símbolos próprios. Por dentro, no entanto, o cibório está pintado, enquanto por fora está esculpido e pintado. Em sua cúspide se alça, por fora, um arremate com um arco triplo no qual está esculpida a Trindade Divina. No primeiro arco, voltado para oeste, de pé, a pessoa do Pai, no segundo, voltado para sudeste e oriente, está o Filho e no terceiro, voltado para norte, a pessoa do Espírito Santo. E sobre este arremate há uma resplandecente bola de prata sobre a qual se eleva uma preciosa cruz.

Das três luminárias

Diante do altar de São Tiago pendem, em honra a Cristo e ao Apóstolo, três grandes luminárias de prata. A que está no meio é enorme e está admiravelmente lavrada na forma de uma grande pira cerimonial, tendo sete depósitos, representando os sete dons do Espírito Santo, nos quais colocam-se sete luzes; os depósitos recebem apenas óleo de bálsamo, de murta, de benjoim ou de oliva. O maior dos depósitos está no meio dos demais. E em cada um que está ao redor estão esculpidas por fora as imagens dos apóstolos. A alma de Alfonso, rei de Aragão⁵¹, quem, segundo se conta, as presenteou a Santiago, descansa na paz eterna.

Da dignidade da igreja de Santiago e de seus cônegos

No altar de São Tiago ninguém pode rezar missa se não for bispo, arcebispo, papa ou cardeal desta igreja. Porque geralmente há nesta basílica correntemente sete cardeais, os quais celebram no altar os ofícios divinos; foram criados e instituídos por muitos papas e foram, além disso, confirmados pelo senhor Papa Calisto. Esta dignidade, pois, que tem a catedral de Santiago de acordo com os bons costumes, ninguém deve retirá-la, em respeito ao Apóstolo.

⁵¹ Alfonso II, o Batalhador (1104-1134).

Dos canteiros da igreja e do princípio e fim de sua obra

Os mestres de cantaria que começaram a edificar a catedral de Santiago chamam-se Dom Bernardo o Velho, mestre admirável e Roberto com outros cinquenta canteiros pouco mais ou menos que ali trabalharam assiduamente sob a administração dos fidelíssimos Dom Wicarto e Dom Segeredo, prior da canônica e o abade Dom Gundesindo, no reinado de Alfonso, rei da Hispânia e no episcopado de Dom Diego primeiro, esforçadíssimo guerreiro e generoso varão⁵². A igreja começou na era MCXVI (ano 1078)⁵³. Desde o ano que começou até a morte de Alfonso, famoso e muito esforçado rei aragonês, se contam cinquenta e nove anos e até a de Henrique, rei de Inglaterra, sessenta e dois e até o falecimento de Luís, o Gordo rei dos francos, sessenta e três e desde o ano em que se colocou a primeira pedra em suas fundações até aquele em que se colocou a última passaram-se quarenta e quatro. E também essa igreja, desde o tempo em que se começou até hoje em dia floresce pelo brilho dos milagres de São Tiago, pois nela é concedida a saúde aos enfermos, é devolvida a visão aos cegos, é liberta a língua dos mudos, são abertos os ouvidos aos surdos, é concedido o caminhar aos coxos, se outorga libertação aos endemoniados e o que é muito grandioso, são atendidas as preces das pessoas fiéis, são acolhidos seus votos, são desatados os laços das culpas, é aberto o céu aos que a ele clamam, é oferecido consolo aos tristes e todos os povos estrangeiros de todas as partes do mundo acorrem ali aos montes, levando oferendas em louvor ao Senhor.

Da dignidade da igreja de Santiago

E não se deve esquecer que a dignidade arcebispal da cidade de Mérida, metropolitana, que estava em terra de sarracenos, foi transferida e concedida, por amor e em honra do Apóstolo, à igreja de Santiago e à sua cidade, pelo Papa Calisto, digno de boa memória, que, por isto ordenou e confirmou como primeiro Arcebispo na Sé apostólica de Compostela ao nobilíssimo Diego. Pois o mesmo Diego era antes, bispo de Santiago.

Do número de cônegos de Santiago

Além do mais esta igreja, segundo a tradição tem setenta e dois cônegos⁵⁴ de acordo com o número dos setenta e dois discípulos de Cristo, que observam a regra do doutor da Hispânia, Santo Isidoro.

52 Alfonso VI e o bispo Diego Peláez elevado à Sé em 1070 por Sancho II, após depor seus irmãos Alfonso e Garcia de seus reinos de León e Galícia. O bispo seria considerado traidor pelo rei e preso renunciaria a seu cargo em 1088, sendo deposto por Urbano II, sendo confirmada a deposição por Pascual II em 1099, sob acusação de ser mundano.

53 Lembrar da era hispana (nota 37), portanto, MCXVI ou 1116 corresponderia, depois do século XIV, ao ano de 1078. E, mais uma vez, a incorporação entre parênteses deve-se, certamente, a alguma das traduções, posteriores, ao castelhano.

54 Estaria de acordo com o número de discípulos de Cristo, segundo São Lucas (Bíblia de Jerusalém, 2002, Lc.10,1) sendo fixado por Diego Gelmirez em 1102 quando da elevação a arcebispo (Garcia Blanco, 2014, p. 601, n. 961).

A estes, pois, se lhes repartem as oferendas do altar de São Tiago pelas semanas sucessivas. Ao primeiro são dadas as oferendas da primeira semana, ao segundo da segunda, ao terceiro da terceira e depois se repartem aos outros, em sequência, até o último cônego. A cada domingo, como se sabe, as ofertas são divididas em três partes, a primeira das quais é recebida pelo destinatário semanal correspondente. Das outras duas partes novamente reunidas se fazem logo, três partes, uma das quais se dá aos cônegos para sua comida, outra parte para a obra da basílica e a outra ao arcebispo da igreja. Porém, da semana que vai do domingo de Ramos à Páscoa, deve ser oferecida, de acordo com o costume, aos peregrinos pobres de São Tiago no hospital⁵⁵. E mais, para se cumprir a justiça de Deus, a décima parte das oferendas do altar de São Tiago, deve ser concedida perenemente aos pobres que cheguem ao hospital. Pois todos os peregrinos pobres devem receber por amor de Deus e do Apóstolo, hospitalidade completa no hospital, na noite seguinte ao dia em que chegarem ao altar de São Tiago. Por outro lado, os enfermos devem ser caridosamente atendidos ali até a sua morte ou total restabelecimento. Da mesta forma que se faz em São Leonardo⁵⁶. Todos os pobres peregrinos que ali chegam, recebem comida. Também devem dar-se normalmente aos leprosos da mesma cidade as esmolos recebidas a cada domingo no altar, desde o amanhecer até à hora tercia.

É se algum prelado da mesma igreja cometer fraude nisto ou aplicar de outro modo as esmolos que devem dar-se como dissemos antes, seja, seu pecado e ele mesmo apresentado perante Deus.

Capítulo XI

De como devem ser recebidos os peregrinos de São Tiago

Os peregrinos, tanto os pobres como os ricos, devem ser caridosamente recebidos e venerados por todas as pessoas quando vão ou vêm de Santiago. Pois qualquer um que os receba e diligentemente os hospede, não terá só como hóspede a São Tiago, mas também ao Senhor, segundo Suas próprias palavras, contidas no Evangelho “Aquele que recebe a vós, recebe a mim” (Mt. 10,40). Antigamente, muitos incorreram na ira de Deus, porque não quiseram receber os necessitados e os peregrinos de São Tiago. Em Nantua, uma vila entre Genebra e Lyon, a tela de um certo tecelão que negou pão a um peregrino de São Tiago, que lhe pedia, caiu subitamente no chão partida ao meio.

Em Vilanova, outro peregrino de São Tiago necessitado, pediu esmola por amor de Deus e de São Tiago a uma mulher que tinha pão sob as cinzas ainda quentes. Mas ela respondeu que não tinha pão e o peregrino lhe disse: “Oxalá se converta em pedra o pão que tens!” E quando aquele peregrino saiu da casa e já estava longe, a má mulher aproximou-se das cinzas e pensando em recolher seu pão, encontrou uma pedra redonda em seu lugar. E ela, arrependida de coração, logo seguiu o peregrino, mas não o encontrou.

⁵⁵ Hospital do Apóstolo.

⁵⁶ São Leonardo de Limoges.

A Caminho de Santiago

Na cidade de Poitiers, dois nobres francos que voltavam, uma certa vez de Santiago, sem recursos, pediram pousada, por amor de Deus e de São Tiago, desde a casa de Jean Gautier até São Porcário, sem conseguirem encontrar ninguém que lha desse. E tendo se hospedado na última casa daquela rua, na casa de um pobre, junto à igreja de São Porcário, eis que ali, por castigo de Deus, um fulminante incêndio assolou toda a rua naquela noite, começando pela casa em que, primeiramente haviam pedido pousada até aquela na qual haviam sido albergados. E eram cerca de mil casas. Porém, aquela onde se haviam hospedado os servos de Deus, permaneceu intacta pela graça divina. Pelo que se deve saber, que os peregrinos de São Tiago, tanto pobres como ricos, devem ser dignamente recebidos e diligentemente atendidos.

Acaba aqui o quinto livro do Apóstolo São Tiago, seja para a glória do seu escritor e do leitor.

Este códice foi recebido primeiro diligentemente pela Igreja romana, logo se escreveu em vários lugares, a saber em Roma, nas terras de Jerusalém, na Gália, na Itália, na Alemanha e na Frísia e principalmente em Cluny.

Anexo I

Epístola do Papa Inocêncio II⁵⁷

Inocêncio bispo, servo dos servos de Deus, a todos os filhos da Igreja saúde e bênção apostólica em Cristo. Este códice, composto primeiramente pelo Papa Calisto, que o poitevino Aymeric Picaud de Parthenay-le-Vieux, quem se diz também Olivier de Iscán, da vila de Santa Maria Madalena de Vézelay e Gerberga de Flandres, sua companheira, doaram a Santiago de Galícia pela redenção de suas almas, como veracíssimo em suas palavras, de belíssima execução, alheio a toda malícia herética e apócrifa e digno de ser considerado entre os códices eclesiásticos por autêntico e recomendável, os certifica nossa autoridade, excomungando e anatematizando com a autoridade de Deus Pai Onipotente e do Filho e do Espírito Santo aos que, por acaso molestarem no caminho de Santiago a seus portadores, ou àqueles que contra o direito o levarem ou fraudulentamente o subtraírem da basílica do mesmo apóstolo depois que tenha sido oferecido. Saúde.

Eu, Aymeric, chanceler, escrevendo com minha mão, afirmo que este livro é autêntico e verdadeiro para honra de São Tiago.

Eu, Gerardo de Santa Cruz, cardeal, escrevendo com minha pena, corroboro que este códice é precioso para honra de São Tiago.

Eu, Guido Pisano, cardeal, afirmo o que o papa Inocêncio certifica.

Eu, Ivón, cardeal não me recuso a louvar o que afirma a autoridade do papa Inocêncio.

Eu, Gregório, cardeal, sobrinho do papa Inocêncio, considero este códice como muito bom para a glória de São Tiago.

Eu, Guido Lombardo, cardeal, exalto este livro como bom e belíssimo para honra de São Tiago.

Eu, Gregório Lhenia, cardeal, enalteço, igualmente este códice como boníssimo para honra de São Tiago.

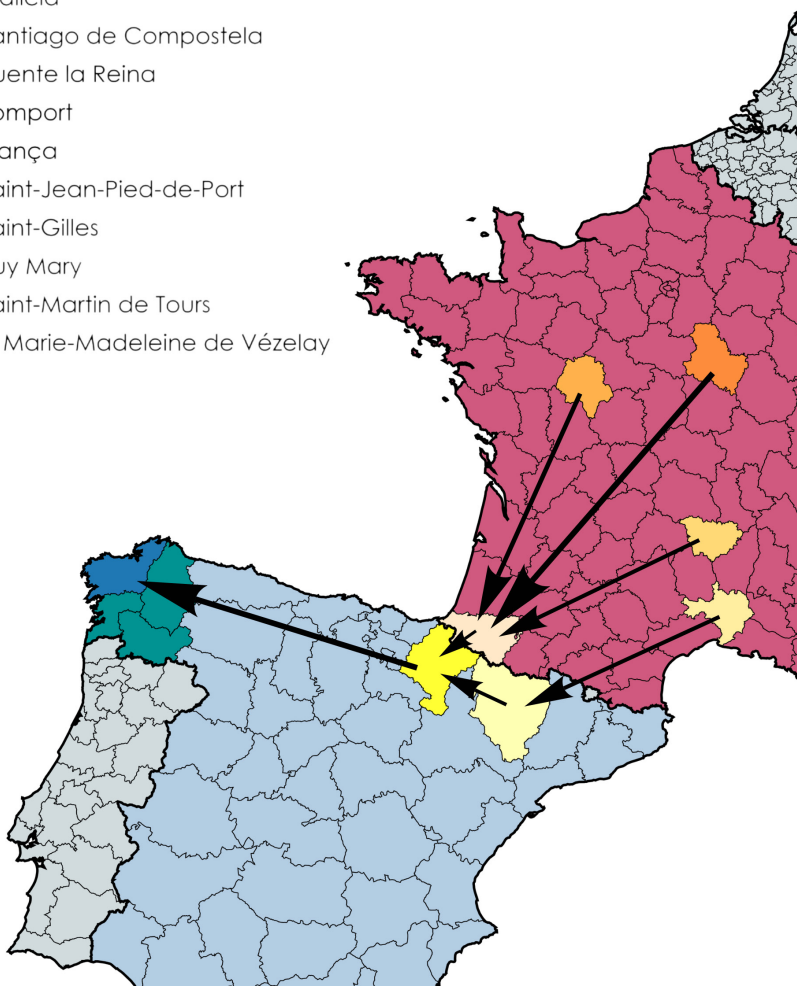
Eu, Alberico, legado, bispo de Ostia, para honra de São Tiago, de quem sou servo, afirmo que este códice é legítimo e muito recomendável e digno de elogio por todos.

⁵⁷ Carta contida no *Codex Calixtinus*, no segmento identificado como “Textos diversos” (García Blanco, 2014, pp. 617-9).

Anexo II

Caminhos de Santiago de Compostela

-  Espanha
-  Galícia
-  Santiago de Compostela
-  Puente la Reina
-  Somport
-  França
-  Saint-Jean-Pied-de-Port
-  Saint-Gilles
-  Puy Mary
-  Saint-Martin de Tours
-  S. Marie-Madeleine de Vézelay



Mapa dos Caminhos de Santiago de Compostela. Design: Ivan Vieira Neto. Criado com MapChart®. Editado no Canva™. Licença: CC BY-SA 4.0. 31 de Março de 2026.

Imagens

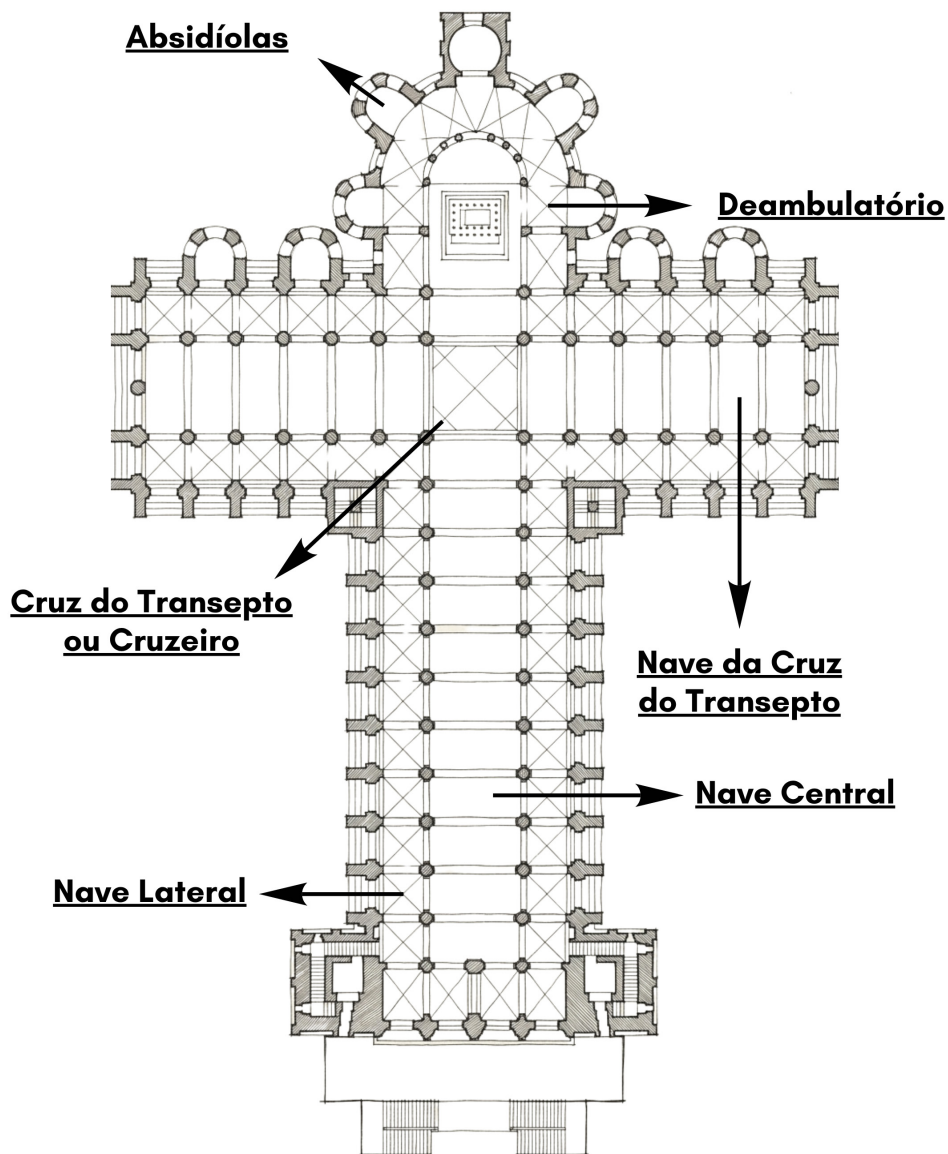


Imagem 01: Planta cruciforme. Apontamentos: Fátima Regina Fernandes, esquema sobre o corte horizontal de uma abadia ou catedral românica. Disciplinas de História da Arte da UFPR (1998-2022).

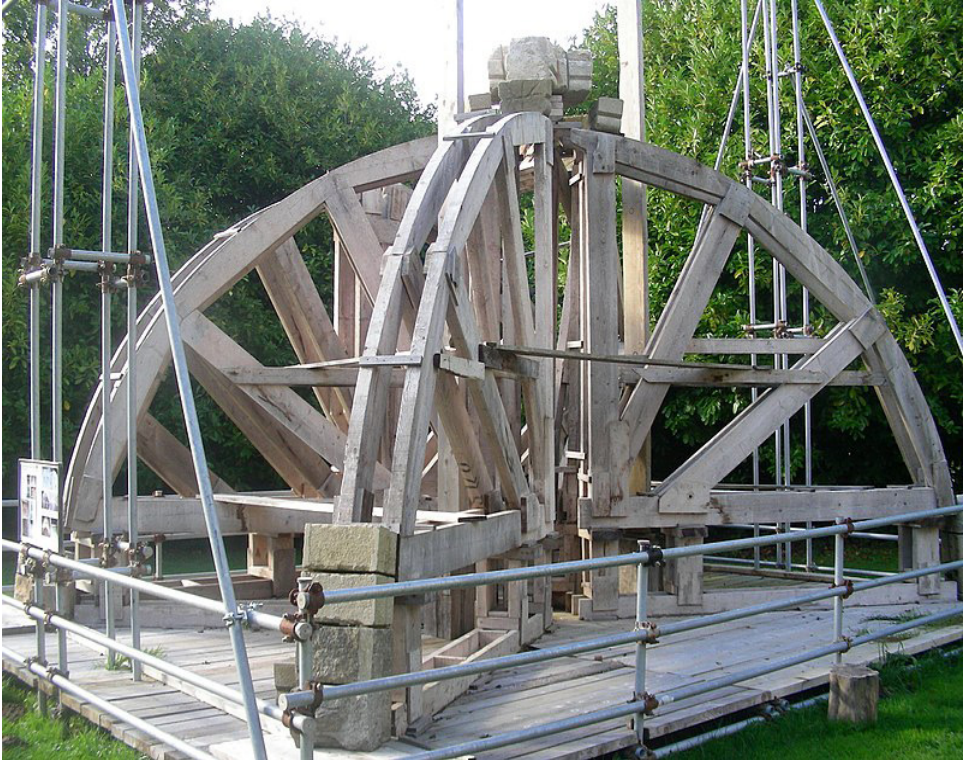


Imagem 02: Cimbre moderno utilizado durante reconstrução da abóbada da Abadia da Santíssima Trindade de La Lucerne na Normandia, França. Foto: MM (DecArch). Licença: CC BY-SA 3.0. Wikimedia Commons®.

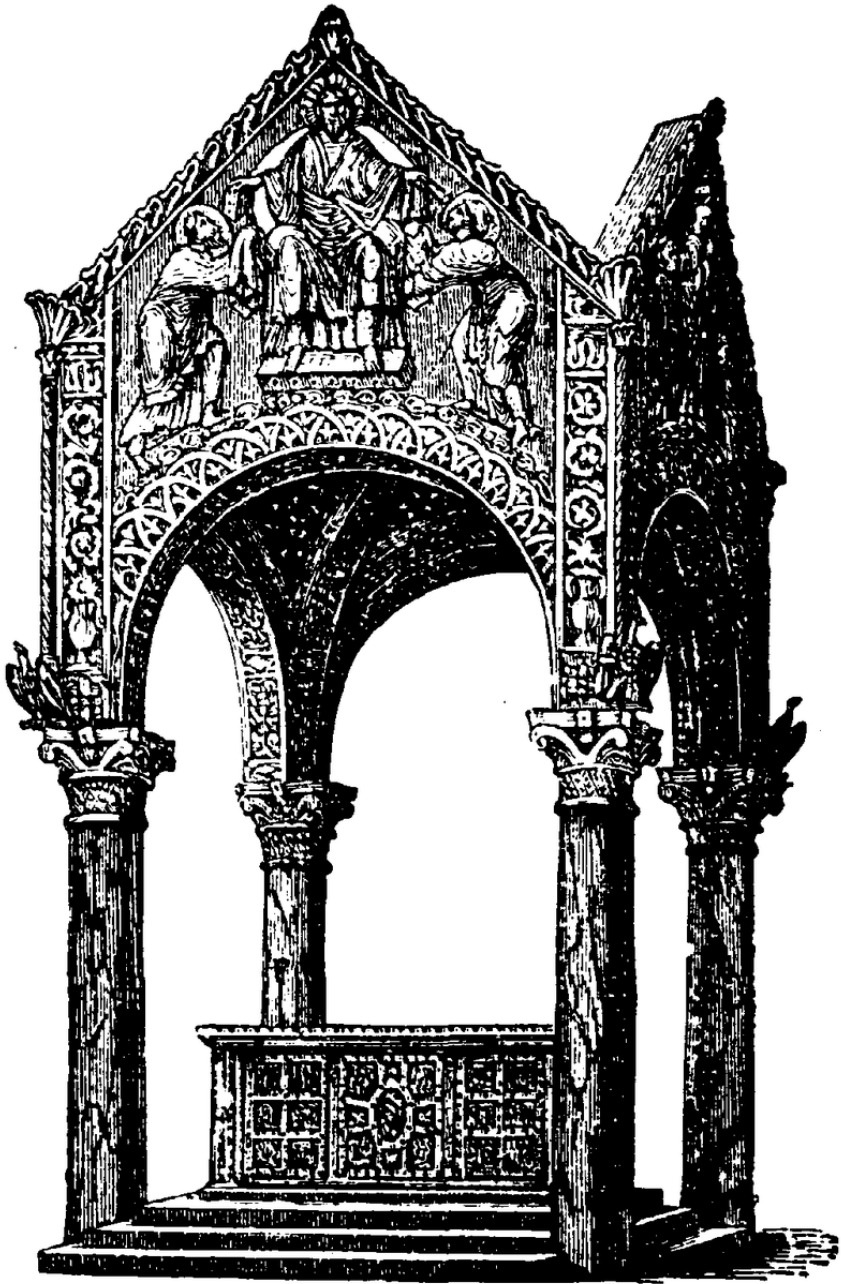


Imagem 03: Ilustração do Cibório da Basílica de Santo Ambrósio, Milão. *Nordisk familjebok* (1923). Domínio público. Wikimedia Commons®.

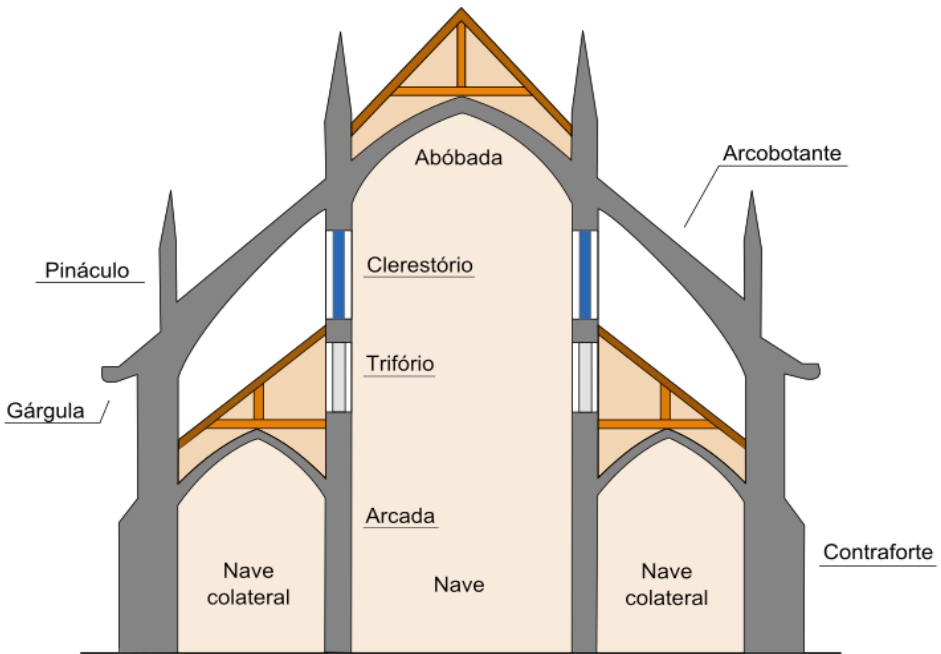


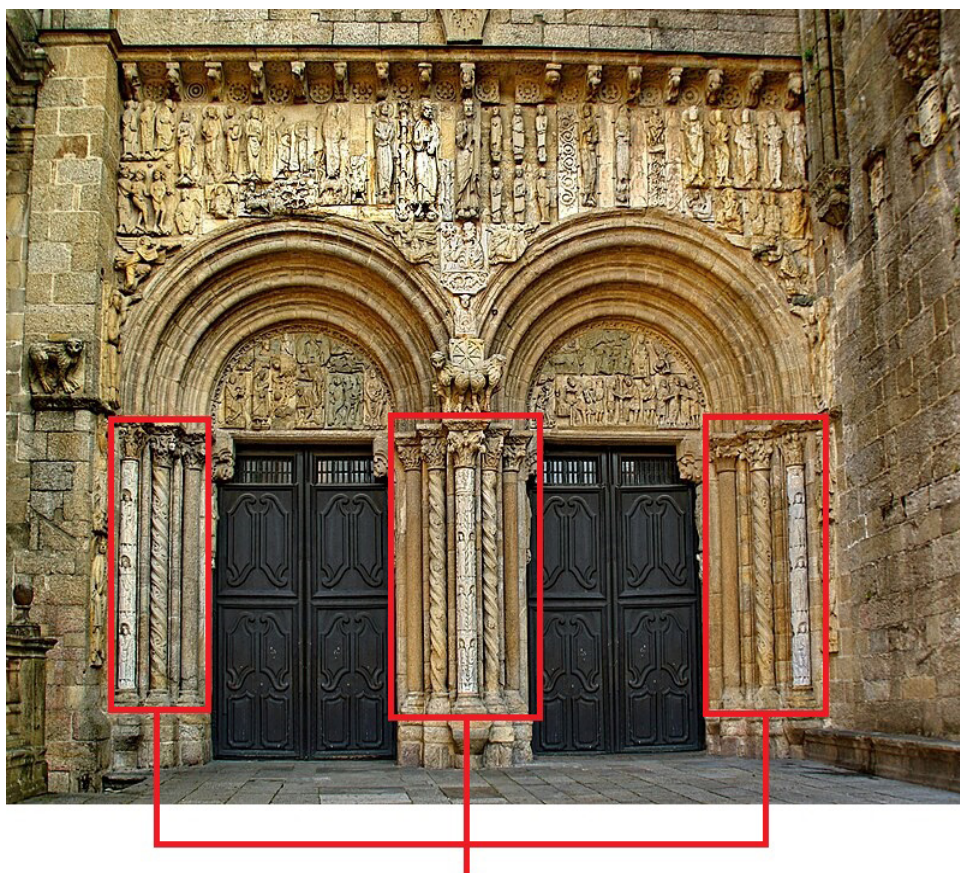
Imagem 04: Planta esquemática de uma catedral medieval demonstrando a localização do trifório. Original: T Taylor. Edição em português: Lusitana. Licença: CC BY-SA 3.0. Wikimedia Commons®.



Imagem 05: Fachada Norte com as Portas de Acibecharía da Catedral de Santiago de Compostela. A Coruña, Galícia. Foto: Javier Habladorcito. Licença: CC BY 2.0. Wikimedia Commons®.



Imagem 06: Detalhe do *Pantocrátor* do Pórtico da Glória da Catedral de Santiago de Compostela. A Coruña, Galícia. Foto: Pedronchi. Licença: CC BY 2.0. Wikimedia Commons®.



Jambas

Imagem 07: Destaque para as *jambas* da Fachada da Prataria da Catedral de Santiago de Compostela. A Coruña, Galícia. Foto: Amadalvarez. Licença: CC BY-SA 3.0. Wikimedia Commons®.



Imagem 08: Fachada Oeste ou *Fachada do Obradoiro* da Catedral de Santiago de Compostela. A Coruña, Galícia. Foto: Fernando. Licença: CC BY-SA 4.0. Wikimedia Commons®.

Referências Bibliográficas

Fontes

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Flávio Josefo. *La guerra de los judios*. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

García Blanco, M. J. (ed.). *Codex Calixtinus : Liber Sancti Iacobi*. Galícia: Xunta de Galícia / CSIC, 2014.

Jacopo de Varazze. *Legenda Áurea: vidas de santos* (trad. Hilário Franco Júnior). São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Liber Sancti Iacobi: Colecciones Manuscritos (1173). Ripoll: Archivo de la Corona de Aragón. Disponível em : <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1994849>. Acesso em: 20 de julho de 2025.

López Díaz, X. (ed.). *Códice Calixtino: O Liber Sancti Iacobi en Galego*. Galícia: Xunta de Galícia, 2013.

Pertz, G.H. (ed.). *Monumenta Germaniae Historica : Leges*. Hannover, 1868. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran1.asp> . Acesso em: 20 de julho de 2025.

Bibliografia

Akin, S. De Maréséquanaís à Seinomarins : analyse des propositions de gentilés pour la désignation des habitants de la Seine-Maritime. *Actes des colloques de la Société française d'onomastique* , 13, 21-33,2007. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/acsfo_0000-0000_2007_act_13_1_1127. Acesso em 20 de julho de 2025.

Castiñeiras, M. La catedral medieval: la dilatada historia de la obra y su epílogo bajomedieval. *La Catedral de los Caminos. Estudios sobre Arte e Historia*. Santiago de Compostela: Fundación Catedral de Santiago, 2020, pp. 281 ss.

Cauci von Saucken, P.; Castiñeiras, M. (orgs) *Santiago de Compostela: Caminos del saber, del andar y del creer*. XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (2022). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2023

David, P. Études sur le Livre de Saint Jacques attribué au pape Calixte II. *Bulletin des Études Portugaises et l'Institut Français au Portugal*, XII, 70-223, 1948.

Díaz y Díaz, M.C. et ali. *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: Estudio codicológico y de contenido*. Santiago de Compostela: Centro de Estudios Xacobeos, 1988

Diccionario de la Lengua Española. Madrid: Real Academia Española (RAE). Disponível em: <https://www.rae.es/>

Gerard, A.-M. *Diccionario de la Biblia*. Madrid: Milhojas, 1995. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Hasmonean-dynasty>

Normand, C. La « voie des Ports de Cize » [notice archéologique]. *ADLFI. Archéologie de la France – Informations*. Nouvelle-Aquitaine. Disponível em: <http://journals.openedition.org/adlfi/77099>. Acesso em: 20 de julho de 2025

Rucquoi, A. Carlomagno, cruzado y peregrino. Caucci von Saucken, P.; Castiñeiras, M. (orgs). *Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer*: Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago de Compostela, Turismo de Galicia, 2023, pp. 233-47.

Sánchez Márquez, C. Sobre los santos constructores en el Camino de Santiago. Caucci von Saucken, P.; Castiñeiras, M. (orgs) *Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer*: Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos Santiago de Compostela, Turismo de Galicia, 2023, pp. 181-91.

Silva, J. C. *Dicionário da língua portuguesa medieval*. Londrina: EDUEL, 2009

Yzquierdo Peiró, R. Revalorizando al Maestro Mateo: últimos descubrimientos y propuestas museísticas. Caucci von Saucken, P.; Castiñeiras, M. (orgs) *Santiago de Compostela: caminos del saber, del andar y del creer*: Actas del XII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago de Compostela, Turismo de Galicia, 2023, pp. 119-49.

Páginas da web

https://www.nationalgeographic.pt/historia/um-novo-olhar-sobre-o-portico-da-gloria-da-catedral-santiago-compostela_2162

https://www.chamalieres-sur-loire.fr/pages/loisirs_tourisme/histoire.php

Endereços de imagens

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Cimbre>.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Cibório>

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Trifório>

[https://pt.wikipedia.org/wiki/Pórtico_da_Glória#/media/Ficheiro:Pantocrator del pórtico de la Gloria en Santiago de Compostela.jpg](https://pt.wikipedia.org/wiki/Pórtico_da_Glória#/media/Ficheiro:Pantocrator_del_pórtico_de_la_Gloria_en_Santiago_de_Compostela.jpg)

https://pt.wikipedia.org/wiki/Arte_românica#/media/Ficheiro:SantiagoCompostela-PortaPlaterias-bis.jpg

https://pt.wikipedia.org/wiki/Fachada_das_Pratarias

https://es.wikipedia.org/wiki/Fachada_de_Azabachería

https://es.wikipedia.org/wiki/Catedral_de_Santiago_de_Compostela#/media/Archivo:Santiago_cathedral_2021.jpg

Relíquias Insignes no Caminho

Renata Cristina de Sousa Nascimento¹

O Caminho de Santiago de Compostela é, em sua origem, um caminho sagrado, marcado pela presença de corpos e objetos simbólicos e especiais, que o definem também como um itinerário emocional, que expressa sensibilidades, em que o caminhante se sente parte de uma experiência física, espiritual e tátil. Esta experiência real e, ao mesmo tempo subjetiva, tem em seu âmago sentimentos, expressos em um complexo de vestígios santos, as relíquias. As relíquias cristãs desempenharam um papel central na religiosidade e na vida social da Idade Média e moderna, tornando-se não apenas objetos de veneração espiritual, mas também elementos de poder político, econômico e cultural. A crença em que determinados objetos estavam ligados diretamente à vida de Cristo, dos apóstolos ou dos santos, seja por contato físico, seja por associação simbólica, fez com que esses itens fossem considerados depositários de graça divina e capazes de operar milagres. Para os fiéis as relíquias eram pontes entre o mundo terreno e o sagrado. A presença de um fragmento da cruz de Cristo, o osso de um mártir ou um tecido que teria tocado a santidade, era visto como forma de aproximar o devoto de uma intervenção sobrenatural.

Igrejas e mosteiros que possuíam relíquias prestigiosas se tornaram centros de peregrinação, recebendo multidões em busca de cura, proteção ou perdão dos pecados. Além disso, as relíquias desempenhavam papel importante nas festas litúrgicas, sendo exibidas em procissões ou guardadas em relicários ricamente ornamentados, que reforçavam sua sacralidade e o status da instituição religiosa que as detinham. Para governantes e líderes religiosos, possuir uma relíquia valiosa significava poder, prestígio. Reis e nobres as utilizavam como símbolos de legitimidade, acreditando que a proteção dos santos fortalecia seu governo. Muitas cidades medievais cresceram e enriqueceram graças ao fluxo de peregrinos atraídos pelas relíquias que abrigavam, transformando-as em verdadeiros motores econômicos. A disputa por relíquias era intensa. Algumas foram “trazidas” de forma duvidosa durante as Cruzadas (séculos XI- XIII), outras eram copiadas, fragmentadas ou até mesmo falsificadas, refletindo tanto a devoção, quanto interesses políticos e materiais.

¹ Professora Titular de História Medieval da Universidade Federal de Jataí (UFJ), Professora Associada da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) e Professora Adjunta da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Representante brasileira e membro titular do *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*. Coordenadora da *Red de Investigación sobre Arte e Historia de las Reliquias Cristianas*. E-mail: renatacristinanasc@gmail.com

Relíquias e sensibilidades

A complexidade que envolvem abordagens acadêmicas sobre as sensibilidades² humanas, é um desafio enfrentado há décadas pela psicologia, antropologia, sociologia, literatura, história, entre outras áreas; neste sentido é preciso voltar à uma questão importante: Como se estabelecem significados e experiências afetivas? Esta pergunta pode também ser acrescida de outras; é possível mensurar as emoções humanas? Por que um objeto tem valor social, cultural e religioso, e outros não? A própria essência emocional e protetiva dos vestígios sagrados é um consolo às adversidades humanas. “A relíquia afasta inimigos e invasores. Exibida nas muralhas, ela protege a cidade”³ (George, 2018, p. 130) A experiência sensível tem a ver primeiramente com as significações, nas quais o mundo é representado⁴. Essa cultura afetiva manifestava-se através dos gestos, discursos, imagens, rituais, objetos e emoções compartilhadas que nos fornecem elementos distintos de análises e interpretações.

É este o elemento central que as peregrinações aos locais santos pretendem oferecer, contribuindo com novos olhares e perspectivas sobre a religiosidade humana, através de uma “presentificação” da santidade, por meio do olhar, do tocar e do sentir. A projeção histórica e emocional das relíquias de São Tiago compreendem diversas funções, sejam elas taumátúrgicas, políticas, ideológicas e/ou memorialísticas. (NASCIMENTO, 2025) O culto às relíquias, portanto, é menos sobre os objetos em si e mais sobre a capacidade humana de investir o mundo material de sentido, transformando-o em linguagem da fé, da memória e da emoção, projetando a experiência religiosa no tempo e, em memoráveis registros documentais, que difundem o conhecimento sobre objetos singulares e mortos “mais que especiais”.

O Livro V do *Liber Sancti Jacobi* é também conhecido como Guia do Peregrino, nele foi criado um *itinerarium*. “Os autores do *Liber* inventaram um caminho, ao mesmo tempo real e maravilhoso, que englobava os grandes santuários de peregrinação do século XI- Jerusalém, Roma, Saint-Martin de Tours, Vézelay, Le Puy... em direção a Basílica.” (RUCQUOI, 2013, p. 101). A posse de objetos e dos corpos santos acentua o status político de um lugar, que se transforma em espaço de rememoração. Compreendidas como presença/ manifestação do divino na terra, os vestígios sagrados que compõem o itinerário até a tumba do Apóstolo, são a essência da peregrinação compostelana, sendo também compreendidos como patrimônio artístico- cultural que formam, desde o princípio, o esplendor

2 Nesta análise não é nossa intenção realizar uma nítida distinção entre emoção e sentimento.

3 « La relique repousse ennemis et envahisseurs. exhibée sur les remparts, elle protège la cité ». Tradução livre.

4 Cf. Boquet. Damien & Nagy, Piroška. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris : Éditions Du Seuil, 2015.

em estar no Caminho, compondo o mapa espiritual que conduz à catedral compostelana. No capítulo VIII, do Livro V do *Códex Calixtinus*, cujo título é “Dos corpos dos santos que descansam no Caminho de Santiago, e que devem ser visitados por seus peregrinos”, são apresentados diversas relíquias pertencentes às vilas e cidades incluídas no percurso, englobando personagens de grande prestígio, e culto imemorial; “No mesmo caminho, deve-se visitar os corpos dos santos mártires, Tibério, Modesto e Florência, que no tempo de Diocleciano sofreram o martírio pela fé de Cristo, atormentados de várias maneiras” (Livro V, cap VIII). Entre as relíquias insignes pode-se destacar às de Santa Maria Madalena, tendo a cidade de Vézelay parte de seus despojos. Então, após muito tempo, um cavaleiro santificado por sua vida monacal, chamado Badilón, trasladou seus preciosíssimos restos mortais, desta cidade⁵, para Vézelay onde até hoje descansam em honrosa sepultura. Em cujo lugar existe uma grande e bela igreja e uma abadia de monges. E por amor à santa, o Senhor perdoa os pecados aos pecadores, devolve a visão aos cegos, solta a língua aos mudos, ergue os paralíticos, liberta os possuídos e se distribuem a outros, inumeráveis benefícios (Livro V, cap VIII).

Nesta narrativa percebe-se algo fundamental na tradição religiosa inerente ao Caminho de Santiago, a presença constante de milagres. O poder de atração das massas, pelo fenômeno santidade, revelava uma extensão do sobrenatural dentro da vida cotidiana. Dessa maneira, os milagres inseridos no relato contribuem para sacralizar a relíquia, perpetuando a memória de Santa Maria Madalena em terras francesas. As peregrinações tornaram-se movimentos de caráter penitencial, e os locais onde se custodiavam vestígios sagrados possuíam ideário simbólico, premissa para a desejada intercessão. A contemplação do transcendente era possível nos santuários e capelas que guardavam coleções especiais, que eram portadoras de significados partilhados entre os fiéis. Imagens e objetos que constituíam uma intertextualidade entre o representado, e os discursos baseados nos relatos bíblicos.

Relíquias como esperança

Na ânsia pelos tesouros espirituais que tornassem a fé cristã táctil e visível, as lembranças associadas a paixão de Cristo se tornaram relíquias célebres. Em *Les images médiévales. La figure e le corps*, Schmitt (2023, p. 20) esclarece que toda imagem, ou pelo menos toda imagem que visa à representação de um objeto (paisagem, retrato, etc), é referencial, ou seja, busca evocar uma ausência: pretende ser a imagem de algo ou alguém, ou até mesmo se assemelhar a ele, ou até imitá-lo diretamente⁶. Neste sentido

⁵ No século XIII, um crânio atribuído a santa foi descoberto na cripta da Basílica de Saint-Maximin-la-Sainte-Baume.

⁶ (Tradução livre) « Toute image, ou du moins toute image visant à la représentation d'un objet (paysage, portrait, etc) est référentielle, c'est-à-dire qu'elle entend évoquer une absence: elle se veut l'image de quelque chose ou quelqu'un, voire même lui ressembler, ou carrément l'imiter. »

Do ponto de vista teológico, o culto às relíquias fundamenta-se na doutrina da Encarnação: ao assumir a natureza humana, Cristo santificou a matéria, tornando legítima a veneração de objetos associados à sua vida e paixão, portanto esse movimento contribuiu para a integração cultural da rota, a circulação de ideias e pessoas e o fortalecimento de práticas devocionais. Paralelamente, as peregrinações impulsionaram o crescimento urbano e econômico das regiões que detinham tais relíquias, como se estas fortalecessem o caminhante até seu destino final.

Neste sentido as relíquias cristãs ocupam um lugar significativo na tradição do Cristianismo, não apenas como objetos históricos, mas como símbolos profundos de esperança. Elas estão ligadas à vida de santos e mártires que testemunharam a fé em contextos de sofrimento, perseguição e dificuldades, tornando-se sinais concretos de que a esperança cristã é possível mesmo nas situações mais adversas. Os vestígios sagrados representam a memória viva da fé⁸. Ao recordar homens e mulheres que viveram segundo os ensinamentos de Cristo, eles mostram que a fé não é uma ideia abstrata, mas uma realidade vivida ao longo da história. Essa lembrança fortalece os fiéis, pois assinala que outras pessoas enfrentaram desafios semelhantes e permaneceram firmes, alimentando a esperança de que também é possível perseverar. Além disso, as relíquias estão diretamente ligadas à esperança na vida eterna, pois, no Cristianismo, a morte não é vista como o fim, mas como passagem para a ressurreição. O culto às relíquias expressa a crença de que o corpo humano tem valor e está destinado à ressurreição, reforçando a confiança na promessa de Deus de vida plena, além da morte.

Outro aspecto importante é o consolo espiritual que as relíquias oferecem. Para muitos fiéis, elas funcionam como sinais visíveis da presença de Deus e da comunhão entre os cristãos. Esse contato simbólico com a santidade encoraja, fortalece a fé e renova a esperança, especialmente em momentos de dor, medo ou incerteza. Conforme a tradição, é essencial perceber que a esperança cristã não está no objeto material em si, mas em Deus. As relíquias não substituem a fé, mas ajudam a direcioná-la, servindo como instrumentos que recordam a ação divina na história humana. Assim, as relíquias cristãs podem ser compreendidas emocionalmente como sinais de esperança, pois apontam para a promessa de vida eterna.

Um caminho de milagres

É impossível separar o culto aos santos, e o fenômeno religioso percebido pelos fiéis como milagre, a divulgação dos favores recebidos era também uma forma de agradecimento, tão próprio da religiosidade popular.

8 União lícita entre céu e terra, que se torna concreta através dos corpos santos, e de objetos que pertenceram a personagens sublimes. Produtores de memória os restos mortais presentificam a essência da santidade, que poderia ser concreta, tocada, sentida. Os fragmentos santos foram então considerados ferramentas de Deus, na distribuição de sua graça.

Na Idade Média, os milagres ocuparam um papel central na cosmovisão cristã europeia, constituindo-se como manifestações diretas da intervenção divina no mundo terreno. Inseridos em uma sociedade profundamente marcada pela religiosidade, os milagres eram compreendidos como sinais do poder de Deus e da santidade de determinados indivíduos, especialmente santos e mártires. A crença nesses eventos extraordinários estava intimamente ligada à visão medieval de um universo no qual o sobrenatural e o natural não se encontravam rigidamente separados, mas coexistiam de maneira contínua.

Os motivos de invocação dos santos eram vários, mas destacam-se a necessidade de proteção e cura, contra diversas doenças. É preciso interpretar com cuidado a concepção de milagre para o homem medieval, algo muito diferente do que é hoje projetado como prodígios e/ou milagres. A taumaturgia tão comum na religiosidade popular cristã medieval estava inserida em um contexto cultural próprio, sendo a ideia de milagre quase institucionalizada no fazer religioso do período. (NASCIMENTO, 2021) No *Guia do Peregrino* (Livro V), são narrados diversos milagres, ocorridos durante o Caminho até a tumba apostólica; São Ginés- “Sua cabeça, no entanto, correndo pelo Ródano e pelo mar chegou, foi guiada pelos anjos, até a cidade hispana de Cartagena, onde agora descansa esplendidamente e obra muitos milagres.” (Livro V, cap VIII). Santo Egídio- “Pois consegue ajudar mais rapidamente aos necessitados, aflitos e angustiados que a ele clamam, do que os demais santos. Oh! Quão bela e valiosa obra é visitar o seu sepulcro! Visto que ele mesmo diz que aquele que rogar de todo coração, será, sem dúvida, socorrido com sucesso” (Livro V, cap VIII). Santa Fé- “Por fim, o valiosíssimo corpo de Santa Fé, virgem e mártir, foi honrosamente sepultado pelos cristãos no vale que normalmente se chama Conques... as pessoas sãs e doentes, são concedidos muitos benefícios...” (Livro V, cap VIII). Cabeça de São João Batista- “E a cabeça do santo, durante o seu traslado operou também muitos milagres em terra e no mar. Bem, no mar afugentou muitos perigos marítimos e em terra, segundo relata o códice de seu traslado, ressuscitou alguns mortos.” (Livro V, cap VIII)

Um itinerário marcado por narrativas de milagres, pelo maravilhoso, em diversos espaços sagrados repletos de vestígios sublimes, em que o êxtase espiritual ainda seria possível neste mundo; “no pocas reliquias protagonizaron asombrosos episodios de los que dan cuenta los relatos que, además de detallar itinerários a veces agitados, suelen remontarse a su hallazgo, siempre envuelto en circunstancias fabulosas.” (Orriols, 2021, p. 171) Os milagres são o motor das peregrinações cristãs, e estes também poderiam acontecer por intermédio das relíquias, em espaços privilegiados. Objetos, ritos, cerimônias singulares, orações, etc, dão sentido e significados transcendententes a algo à princípio considerado humano. Existe uma ligação pro-

funda entre os fiéis e os locais sagrados, produzindo também uma identidade religiosa, compartilhando sensibilidades e emoções entre membros da mesma comunidade.

Considerações finais

O (s) Caminho (s) até Santiago de Compostela são muito mais do que uma rota de peregrinação: é um verdadeiro corredor histórico e espiritual repleto de relíquias, símbolos sagrados e memórias preservadas ao longo de séculos. Essas relíquias, espalhadas por igrejas, mosteiros e catedrais desde o local de partida, passando pelos Pirenéus até a Galícia, ajudam a compreender a profundidade cultural e religiosa da peregrinação jacobea. Atualmente ao iniciar a travessia em Saint-Jean-Pied-de-Port⁹, o peregrino já é apresentado à atmosfera medieval que caracteriza o trajeto. Conforme avança, encontra locais que guardam fragmentos físicos ou espirituais da história cristã, como na Catedral de Pamplona, onde se preservam peças litúrgicas e imagens que acompanharam a devoção ao apóstolo ao longo de séculos. Em Puente la Reina, onde as rotas do Caminho se unem, destaca-se a presença de igrejas românicas com relíquias de santos locais, testemunho da importância da proteção divina para quem enfrentava longas jornadas. Seguindo para Estella¹⁰, o peregrino encontra o famoso Palácio dos Reis de Navarra e santuários dedicados a santos medievais, onde se conservam ossos, fragmentos de cruzeiros e ícones venerados ainda hoje.

A chegada a Santo Domingo de la Calzada é marcada pela tradição das relíquias do santo que dá nome à cidade, protetor dos caminhantes. Na catedral local, seus restos mortais repousam em um majestoso sepulcro, acompanhado da curiosa presença do galo e da galinha vivos, símbolo de um dos milagres mais célebres do Caminho. Mais adiante, em Burgos, a catedral gótica preserva notáveis relíquias sacras, incluindo obras de arte, tecidos, relicários e restos consagrados que reforçam sua posição como um dos grandes centros espirituais da rota. Já em León, a Basílica de San Isidoro guarda um dos tesouros mais impressionantes da Península Ibérica: o Panteão dos Reis, repleto de pinturas românicas e relicários medievais. Além do corpo santo que ocupa a Igreja da Real Colegiata de São Isidoro¹¹. No *Guia do Peregrino* temos o seguinte relato; Em seguida, “na cidade de León, deve-se visitar o venerável corpo de Santo Isidoro, bispo e confessor ou doutor, que foi quem estabeleceu uma piedosíssima regra para os clérigos de sua igreja, infundiu suas doutrinas ao povo hispano e toda a santa Igreja, com seus rebuscados escritos” (Livro V, cap III).

9 Um dos marcos iniciais e atuais, do Caminho Francês até a Galiza.

10 “Depois Estella, que é fértil em bom pão. Ótimo vinho, carnes e peixes, e repleta de todo tipo de coisas boas.” (Livro V, cap III).

11 O traslado do corpo santo foi realizado, através da Via da Prata, desde Sevilha, chegando à cidade de León no ano de 1063.

Na etapa final da jornada, a atmosfera se intensifica. Em O Cebreiro, além do famoso Cálice do Santo Milagre, associado à lenda que inspirou a criação do Santo Graal literário, preservam-se objetos ligados às tradições monásticas que enraizaram a fé no alto das montanhas galegas. Finalmente, ao chegar a Santiago de Compostela, o coração espiritual do Caminho, o peregrino encontra a mais importante de todas as relíquias: o sepulcro do apóstolo São Tiago Maior, descoberto no século IX e responsável por tornar a cidade um dos maiores centros de peregrinação da cristandade; “Por último, na cidade de Compostela, deve-se visitar com grande cuidado e atenção o digníssimo corpo do apóstolo Santiago” (Livro V, cap VIII). Na cripta da catedral, seus restos mortais são venerados por milhões, encerrando simbolicamente a jornada.

Assim, as relíquias insignes do Caminho constituem não apenas objetos sagrados, mas marcos da história, da fé e da arte que acompanham o peregrino em sua transformação interior, lembrando-o de que cada passo percorre séculos de devoção, cultura e espiritualidades.

Referências bibliográficas

Boquet, Damien & Nagy, Piroska. *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Éditions Du Seuil, 2015.

George, Philippe. *Reliques. Se Connecter à Lau-Delà*. Paris: CNRS Éditions, 2018.

Nascimento, Renata Cristina de S. *A Popularização do Caminho de Santiago no Brasil. O Fenômeno jacobeu como permanência*. SP: Paco Editorial, 2025.

Nascimento, Renata Cristina de S. Contra as dores do mundo: sensibilidades e devoções nos livros de milagres. In Fabiano Fernandes; Juliana Schmitt & Renata Cristina de Sousa Nascimento (orgs.). *Crises, Epidemias e Fomes: Memórias da Idade Média*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

Orriols, Anna. Certificando el Prodigio: Narraciones visuales y textuales del traslado y posesión de relíquias em el medioevo. In: Muntané, Maricarmen Gómez (ed). *Santos y Relíquias. Sonido. Imagen. Liturgia. Textos*. Madrid: Editorial Alpuerto, 2021.

Rucquoi, Adeline. Trece siglos por los caminos de Santiago. In: *Revista Chilena de Estudios Medievalis*, Santiago do Chile: Centro de Estudios Medievalis/ Universidad Gabriela Mistral, n. 4, jul.-dez./2013.

São Cirilo de Jerusalém. *Catequeses Pré-Batismais*. Petrópolis: Vozes, 2022.

Schmitt, Jean-Claude. *Les images médiévales. La figure et le corps*. Paris: Gallimard, 2023.

SINGUL, Francisco. *Historia Cultural do Camiño de Santiago*. Vigo: Editora Galáxia, 1999.

Tiago Maior nos textos neotestamentários canônicos e apócrifos

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva¹

Considerações iniciais

Quando o *Guia do Peregrino* foi composto e incluído no *Liber Sancti Jacobi*², um conjunto de memórias relacionadas a Tiago Maior já circulava na Europa Ocidental. Tais memórias começaram a ser redigidas no século I, quando foram elaborados os primeiros escritos cristãos. O objetivo desse capítulo é abordar os textos neotestamentários canônicos e apócrifos que circularam no medievo e contribuíram para a constituição de memórias sobre a trajetória do apóstolo, desde suas origens familiares até o seu martírio. Como destaca Carracedo Fraga, comparada à elaborada sobre outros discípulos, as memórias antigas sobre Tiago Maior foram “más incompletas y menos ricas” (1998, p. 576-577). Para o autor, esse fato pode ser explicado porque ele foi o primeiro dos doze a ser martirizado, evento registrado por um livro considerado canônico ainda no século II. Essa mesma circunstância, contudo, também estimulou a ampliação das memórias nos séculos seguintes (1998, p. 576-577).

Compreende-se memória, tomando por base diversos autores³, como uma construção permeada por relações de poder, compartilhada coletivamente e dinâmica, pois recebe, à luz dos distintos contextos históricos, ajustes, tais como recortes, acréscimos e ressignificações. Tais memórias se expressam por meio de práticas sociais, textos, imagens, símbolos etc., com objetivos diversos, tais como fundamentar reivindicações; desqualificar opositores; legitimar grupos; justificar decisões; sobrepor-se a outras memórias.

Faz-se importante sublinhar que, face aos registros que foram transmitidos, não é possível conhecer de forma global e detalhada a formação e circulação de tais memórias. Por um lado, porque nem todos os vestí-

1 Professora Titular do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bolsista PQ do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: andreiafrazao@ufrj.br

2 O que é denominado como *Liber Sancti Iacobi* é uma compilação de textos, dividida em cinco livros: o primeiro contém homilias, sermões e textos litúrgicos dedicados ao santo; o segundo é uma coleção de milagres; o terceiro narra o traslado do corpo de Tiago da Palestina até a Galiza; descreve as festas em sua homenagem e explica a associação das conchas à peregrinação ao túmulo de São Tiago; o quarto relata como o apóstolo apareceu em sonhos a Carlos Magno e o enviou para liberar o seu túmulo do domínio muçulmano e o quinto é o já mencionado guia para os peregrinos, apresentado nesse volume.

3 Sobre o qual já foram elaboradas diversas contribuições. Dentre outros, destaco as reflexões de Jacques Le Goff, Pierre Nora, Pollak, Halbwachs, Catroga.

gios – textos e imagens - foram preservados e, por outro, porque algumas memórias somente circularam oralmente e, em algum foram momento, perdidas. Várias circunstâncias podem explicar as interrupções da transmissão de tais testemunhos, como acidentes diversos, mas também não se pode olvidar as disputas entre os diversos grupos cristãos.

O foco desta reflexão está nos textos. Assim, será feita uma apresentação de cada material identificado, com base na bibliografia, e, a partir da análise, uma discussão sobre as informações a respeito de Tiago Maior que eles aportaram. Quando existentes, serão apontadas as eventuais discordâncias. Para tanto, foi realizada uma análise comparativa do conteúdo⁴ das obras, buscando articulá-las ao local social e contexto de produção.

Tiago Maior no Novo Testamento

Os primeiros textos a mencionarem aquele que foi identificado posteriormente como Tiago Maior foram reunidos no que se denomina Novo Testamento. Nessa reunião de obras, algumas pessoas figuram com o nome Tiago⁵. Na maioria das menções eles são associados a familiares, o que os particularizam, facilitando a identificação. Em muitas passagens há o uso dos termos “doze” ou “discípulos” para se referir ao conjunto de seguidores mais próximos de Jesus⁶, grupo no qual estava incluído o Maior, mas a análise priorizou unicamente as referências nominais. A seguir, elas são apresentadas, considerando o momento de produção e o público idealizado inicial de cada texto.

Optou-se por apresentar cada livro separadamente, por ordem cronológica de redação conforme apontam os especialistas, pois o objetivo é destacar como cada obra apresenta a figura de Tiago Maior. Em geral, as referências neotestamentárias sobre o apóstolo são tratadas em bloco, mas elas figuram em obras que foram produzidas originalmente separadas⁷, em momentos e para grupos distintos, e só posteriormente reunidas.

Faz-se importante ainda sublinhar, como discute Piñero, que desde fim do século II e início do III, há testemunhos que apontam que já existia a ideia de que um conjunto específico de textos possuía autoridade como

⁴ A análise de conteúdo aplicada aos escritos canônicos e apócrifos para a elaboração deste trabalho se ateu às informações presentes nos materiais, sem discutir o léxico ou aspectos estruturais dos textos. As informações encontradas foram comparadas, a fim de identificar eventuais variações nas notícias apresentadas.

⁵ Segundo Scot McKnight, são cinco pessoas diferentes denominadas como Tiago nos livros neotestamentários: Tiago, o pai de Judas, Tiago Menor, filho de Maria e Cleofas, Tiago, filho de Alfeu, Tiago irmão de Jesus e o Tiago Maior (2011, p. 14-15).

⁶ Como em Mateus 8, 23; 9, 19; 20,17; 26,14 e 20; Marcos 4, 10; 6,7; 14, 2, 10 e 17; Lucas 9,1 e 40; 22, 3 e 14; João 2,2 6,3 e 70-71; 20, 24 e Atos 6,2.

⁷ Vale sublinhar que, como destacam os especialistas, há uma relação entre os livros de Marcos Lucas e Mateus, os chamados evangélicos sinóticos. Assim, cerca de 2/3 dos conteúdos narrados nessas obras mencionam os mesmos eventos – muitas vezes com as mesmas palavras - e somente 1/3 é próprio de cada um. Assim, apresentam muitas semelhanças, mas também algumas divergências (Ehrman, s/d, 10).

escritura sagrada (1989, p. 29-34). Dentre eles encontravam-se os evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João e o livro de Atos dos Apóstolos, que são aqueles que, no *Novo Testamento*, referenciam Tiago Maior.

O Evangelho de Marcos

Do conjunto de evangelhos canônicos⁸, segundo os especialistas, o livro de Marcos foi, provavelmente, o primeiro a ser escrito, entre 64 a 70, ou seja, entre a perseguição de Nero à comunidade cristã de Roma e a destruição do Templo de Jerusalém e o fim da Guerra Judaico-romana (Delorme, 1982, p. 11). A autoria do livro é atribuída a João Marcos, um judeu palestinese que fez viagens missionárias com Barnabé, Paulo e Pedro (Schlesinger, 1985, p. 23). Segundo Pápias, bispo de Hierápolis, ele foi o intérprete do apóstolo Pedro (Delorme, 1982, p. 9)⁹, ideia corroborada pela notícia de Irineu, também de meados do século II, que afirma que ele redigiu o texto em Roma, a partir dos relatos de Pedro (Silveira e Santos, 2023, p. 117, 124). Como há uma preocupação de explicar costumes judaicos, é provável que o Evangelho de Marcos tenha sido escrito para uma comunidade cristã formada por pessoas oriundas de distintos cultos pagãos.

Há oito referências a Tiago Maior nesse evangelho. Nelas, ele é associado ao seu pai, Zebebeu, e/ou a seu irmão, João. A primeira está no capítulo 1, e informa que Jesus, após ser batizado por João Batista e permanecer quarenta dias no deserto, dirigiu-se para a Galileia para pregar. Ao caminhar junto ao mar, encontrou um grupo de pescadores, e os chamou para o seguirem. Primeiro, encontrou os irmãos Simão e André, que responderam imediatamente ao convite, e, um pouco mais adiante, Tiago e João (Marcos 1, 4-20). O texto destaca que eles deixaram o pai com empregados no barco e o seguiram. Em sequência é informado que o grupo¹⁰ se dirigiu à Cafarnaum, onde Jesus ensinou na sinagoga, e praticou ali um exorcismo. Depois foram para a casa de Simão, onde a sua sogra e outras pessoas foram curadas (Marcos 1, 21-34).

A terceira passagem encontra-se no capítulo 3. O texto menciona que muitos - provenientes “da Galileia e da Judeia, e de Jerusalém, e da Idumeia, e de além do Jordão, e de perto de Tiro e de Sidom” (Marcos 3,7-8)

⁸ Segundo os estudiosos, antes da redação dos evangelhos canônicos, é possível que tenham circulado memórias orais e também escritas, como coleções de sentenças e de milagres realizados por Jesus. Essas obras, hoje perdidas, como a chamada fonte “Q”, teriam sido consultadas para a redação dos evangelhos canônicos. Sobre o tema ver, dentre outros, Konings (2005) e Koster (1998).

⁹ Como destaca Hugo Schlesinger, “os evangelhos não são considerados obra dos apóstolos, mas transmissão oral da tradição emanada deles” (1985, p. 10). Assim, já no século II, como destaca Piñero, “(...) la natural veneración por todo aquello que se manifestava directa o indirectamente una cercanía al Señor o a sus apóstoles rodeó de un halo especial los textos que contenían esas manifestaciones, de modo se establecía una diferencia explícita entre la literatura espiritual de las novas generaciones y lo que pertenecía al pasado” (1989, p. 19).

¹⁰ A passagem explicita os nomes do que acompanhavam Jesus: “E logo, saindo da sinagoga, foram à casa de Simão e de André com Tiago e João” (Marcos 1:29).

– seguiam a Jesus, mas ele só escolheu doze para estarem com ele, pregar, curar e exorcizar. Eles são, então, nomeados. Tiago é o segundo a ser listado, precedido por Simão e seguido por seu irmão, João¹¹. O texto acrescenta que Jesus denominou os irmãos como Boanerges, explicando o sentido do termo: Filhos do trovão (Marcos 3, 17). Como sublinha Valva, esse qualitativo não figura nos demais evangelhos (2023, p. 685).

A quarta passagem encontra-se em Marcos 10, 32-42. Segundo o texto, Jesus seguia para Jerusalém, acompanhado dos doze. No caminho, anunciou o que aconteceria com ele – “o Filho do homem será entregue aos principais sacerdotes, e aos escribas, e o condenarão à morte, e o entregarão aos gentios. E o escarnecerão, e açoitarão, e cuspirão nele, e o matarão; e, ao terceiro dia, ressuscitará” (Marcos 10:33,34). Após esta declaração, Tiago e João se aproximaram e fizeram um pedido a Jesus: quando ele estivesse em sua glória, queriam sentar um à sua direita de outro à sua esquerda. Jesus perguntou se eles poderiam suportar pelo que ele passaria e, logo depois, profetizou que eles também sofreriam tormentos¹² e afirmou que não era decisão dele determinar quem sentaria ao seu lado. Esta atitude dos irmãos levou os demais discípulos a se indignarem contra eles (Marcos 10, 41).

O Evangelho de Marcos também relata três episódios nos quais Jesus está somente com três discípulos, Pedro, Tiago e seu irmão João, que também são os primeiros a serem enunciados na listagem dos doze, já referenciada. O primeiro é a cura da filha de um dos principais da sinagoga da região de Decápolis, Jairo (Marcos 5, 20-23). O texto informa que Jesus só permitiu que os três o seguissem. Eles, com os pais da menina, foram até onde a criança estava, que então foi curada (Marcos 5, 35-42). Jesus também levou os três até um monte, onde ocorreu a chamada transfiguração, evento maravilhoso no qual “suas vestes tornaram-se resplandecentes (...) e apareceu-lhes Elias, com Moisés, e falavam com Jesus” (Marcos 9, 3-4). O terceiro trata-se da vigília no Getsêmani (Marcos 14, 32-41). Marcos indica que todos os discípulos estavam presentes, mas Jesus “tomou consigo a Pedro, e a Tiago, e a João, e começou a ter pavor, e a angustiar-se” (Marcos 14, 33), afastando-se um pouco mais para orar. Ao retornar por duas vezes para junto do trio, encontrou-os dormindo. Na terceira vez, anunciou que havia chegado a hora em que seria preso. Ainda há um episódio que, além dos três, há também a presença de André. Eles encontravam-se em Jerusalém, no Monte das Oliveiras, e de lá, avistando o templo, Jesus, então, fez profecias (Marcos 13, 3-4).

11 É nesse ponto do texto que o Evangelho de Marcos afirma que Jesus deu a Simão o nome de Pedro (Marcos 3, 16).

12 Os elementos simbólicos usados para indicar os sofrimentos nessa passagem são o cálice e o batismo. Segundo Delorme, o cálice e o batismo são duas imagens empregadas para simbolizar as condições necessárias para se alcançar a glória. O cálice significa aquilo que é difícil de suportar e o batismo traz a noção de mergulho, com todo o perigo que este ato acarreta (1982, p. 108).

As informações presentes no Evangelho de Marcos – as mais antigas registradas sobre Tiago – são pontuais. Ele era filho de Zebedeu e possuía um irmão, João. Viviam na região da Galileia, onde atuava como pescador, atividade que abandonou para seguir o mestre. Como o texto menciona que os irmãos deixaram o pai com funcionários, é sugerido que a família possuía posses¹³. Foi um dos quatro primeiros a serem chamados por Jesus e, na listagem dos doze, é o segundo denominado. Junto ao irmão, recebeu um novo nome, Filhos de Boanerges¹⁴. Com Pedro e João, esteve mais próximo de Jesus em situações específicas, o que pode indicar maior relevância dentre os doze ou maior intimidade com o Mestre. Também é feita uma referência ao seu martírio, que, quando o evangelho foi escrito, já havia ocorrido há cerca de duas décadas, mas que em uma conjuntura de perseguição e guerra tornava-se significativo indicá-lo, associando-o ao próprio sofrimento de Cristo.

O Evangelho de Mateus

O Evangelho de Mateus foi atribuído desde o século II ao discípulo Mateus, que teria redigido uma versão inicial do texto em aramaico que, posteriormente, foi traduzida para o grego¹⁵. Essa perspectiva não é aceita pelos estudiosos contemporâneos, que defendem que o original já fora escrito em grego (Martins, 2022, p. 197-198). É possível que a autoria tenha sido de um discípulo de Mateus ou de um membro de uma comunidade cristã ligada a ele, formada por pessoas de origem judaica que falavam o grego (Charpentier et al., 1985, p. 10). Assim, para Hugo Schlesinger, Mateus é o evangelho que mais se assemelha ao pensamento judaico e busca demonstrar como Jesus concretizou as profecias bíblicas (1985, p. 19-20). Ele teria sido escrito por volta de 80, em Antióquia da Síria¹⁶.

Mateus apresenta Tiago em seis passagens. Em Mateus 4, 18-22, relata a chamada de Jesus, sem acréscimos em relação à Marcos¹⁷. Também

13 Valva afirma que Tiago era de uma família rica, que vivia em uma área “com intensa atividade comercial” (2023, p. 693).

14 Essa troca de nome é de difícil interpretação. Seria um indicativo do temperamento incontrolado ou irritadiço dos irmãos, como tradicionalmente é considerado? Valva apresenta outras possibilidades: estaria associado a divindades de cultos pagãos relacionadas ao trovão? Seria uma referência ao rompimento com a família? Como trovão pode relacionar-se ao poder, à força, à intensidade e ao impacto, o nome buscaria enfatizar a “energia fervorosa, zelo, ousadia e fervor no serviço e na pregação do evangelho”? (2023, p. 690).

15 Informação de Papias de Hierápolis, segundo Charpentier et al. (1985).

16 Segundo Silveira e Silva, “A Igreja primitiva geralmente via Mateus como o Evangelho mais antigo, composto em hebraico para judeus pelo coletor de impostos que se tornou apóstolo e mais tarde traduzido para o grego. A tradição é vista pela primeira vez em Pápias, e, embora escritores posteriores estejam em dívida até certo ponto com seu testemunho, o conhecimento independente de alguns dos Pais não pode ser descartado, e o testemunho combinado parece se estender além dele, como foi visto em Irineu, mas também em Orígenes, Eusébio, Cirilo de Jerusalém e Jerônimo” (2023, p. 123-124).

17 Mateus omite a presença de empregados.

apresenta uma lista dos doze, mas nela o Maior figura em terceiro lugar: “o primeiro, Simão, chamado Pedro, e André, seu irmão; Tiago, filho de Zebedeu, e João, seu irmão” (Mateus 10:2). Nesse evangelho igualmente é narrado o episódio da transfiguração, sublinhando que, na ocasião, junto a Jesus estavam presentes Pedro, Tiago e João (Mateus 17, 1-3), assim como na vigília no Getsêmani (Mateus 26 36-37). O evangelho também apresenta o episódio descrito em Marcos 10, 32-41, contudo, em sua versão é a mãe de Tiago e João que faz o pedido: “Então se aproximou dele a mãe dos filhos de Zebedeu, com seus filhos, adorando-o, e fazendo-lhe um pedido” (Mateus 20,20). A última referência não trata de Tiago diretamente, mas informa que sua mãe assistiu à crucificação, acompanhando Maria Madalena, Maria - mãe de Tiago e José- e outras mulheres que haviam seguido Jesus desde a Galileia (Mateus 27, 56).

O Evangelho de Mateus não apresenta dados novos sobre Tiago Maior face aos incluídos em Marcos, salvo denomina-lo em terceiro lugar na lista dos doze. O texto, porém, dá destaque à sua mãe em duas passagens. Por meio desses trechos, verifica-se que ela era uma seguidora de Jesus, já que o adora e lhe faz um pedido, bem como o acompanha em seus momentos finais. Seu nome, porém, não é mencionado.

O Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos

O Evangelho de Lucas e os Atos dos Apóstolos, como aponta Moreira, formavam originariamente uma só obra (2012, p. 11). Eles são atribuídos a um personagem neotestamentário que teria tido uma estreita relação com Paulo, segundo Irineu de Lião: Lucas (George, 1982, p. 13). Ele não seria judeu; mas originário de Antióquia e convertido à fé cristã. Esta obra é datada pelos autores de forma diversa, entre 60 a 90 (Moreira, 2012, p. 15). Ela provavelmente foi escrita em uma grande cidade de cultura grega e subordinada ao Império Romano, como Antióquia, Éfeso ou Corinto.

O texto lucano foi redigido para um público de cristãos provenientes dos paganismos e judeus helenizados. Assim, procura contextualizar o leitor sobre aspectos relacionados ao mundo judaico: escreve em grego clássico, inclui um prólogo, substitui os nomes judeus por gregos, retrocede a genealogia de Jesus até Adão, faz citações da Septuaginta, busca seguir os historiadores helenísticos da época; aborda aspectos sobrenaturais e dá destaque aos pobres, pecadores e mulheres. A narrativa está estruturada espacialmente. Na primeira parte, que corresponde ao evangelho, acompanha Jesus e seus discípulos da Galileia até Jerusalém. Na segunda, Atos, de Jerusalém até Roma (Schlesinger, 1985, p. 27-30, Moreira, 2012, p. 11- 19, George, 1982, p. 7-13).

No Evangelho de Lucas, há cinco referências a Tiago e, em Atos, duas. Na primeira passagem, Lucas 5, 1- 11, é apresentada a chamada de Jesus,

com diferenças em relação às narrativas de Marcos e Mateus. Segundo o texto lucano, Jesus estava no Lago de Genesaré¹⁸; uma multidão o seguia, então, ele entrou no barco de Simão e pediu para que ele se afastasse da margem para dali ensinar a multidão. Após a pregação, pediu a Simão que fosse pescar. Esse explicou que havia trabalhado a noite toda sem sucesso, mas que devido à sua palavra, voltaria a pescar com seus companheiros. Ocorre um milagre, pois recolheram uma grande quantidade de peixes, que chegava a lhes romper a rede. Face ao acontecido, o texto diz que Simão, Tiago e João “deixaram tudo, e o seguiram” (Lucas 5:11)¹⁹. A segunda passagem retoma o tema já presente em Marcos e Mateus: eleição, dentre os seus discípulos, de doze, chamados apóstolos por Jesus. Nela, Tiago é o terceiro mencionado, após Simão e André e antes de seu irmão (Lucas 6, 13- 14). Lucas também relata a cura da filha de Jairo (Lucas 8, 41-42 e 49-54) e a transfiguração (Lucas 9, 28-29), ressaltando a presença exclusiva de Pedro, Tiago e João.

A quinta e última passagem relata um evento que ocorreu quando Jesus e seus discípulos se dirigiam para Jerusalém, ausente em Marcos e Mateus. Lucas informa que, quando passaram por uma aldeia de samaritanos, pediram pousada. Mas como o grupo estava com aspecto de que iria para Jerusalém, não foram recebidos²⁰. Tiago e João então perguntaram: “Senhor, queres que digamos que desça fogo do céu e os consuma, como Elias também fez?” (Lucas 9,54). O texto chama atenção que Jesus os repreendeu, ressaltando que o Filho do homem veio para salvar as almas, não as destruir.

Em Atos, ao narrar os eventos após a crucificação, afirma que Jesus, antes de ascender aos céus, mandou que seus apóstolos permanecessem em Jerusalém. O texto então registra que, ao chegarem à cidade, foram para o cenáculo²¹, onde Tiago residia com outros seguidores de Cristo²². Destaca-se que seu nome é o segundo a ser citado, após o de Pedro. A outra menção refere-se à morte de Tiago. Segundo Atos 12, 1-3, ele foi morto pelo rei Herodes à espada, o que agradou aos judeus e desencadeou a prisão de Pedro. O local de seu martírio não é indicado no texto.

Em comparação aos evangelhos de Marcos e Mateus, Lucas traz elementos novos. Informa que aconteceu um milagre antes de Tiago decidir seguir a Jesus. Nessa versão, ele foi, como os demais, acolhido, mas não chamado por Jesus. Na listagem inicial dos apóstolos, é o terceiro mencionado,

18 Um dos nomes dado ao Mar da Galileia ou Mar de Tiberíades (Becker et al., 2017).

19 Lucas omite a presença de André.

20 Sobre as rivalidades entre judeus e samaritanos, ver Oliveira e Lima (2022).

21 Provavelmente é uma referência ao local onde, segundo Marcos 14, 15 e Lucas 22,12, Jesus realizou a última refeição com os doze.

22 Atos 1,13: “subiram ao cenáculo, onde habitavam Pedro e Tiago, João e André, Filipe e Tomé, Bartolomeu e Mateus, Tiago, filho de Alfeu, Simão, o Zelote, e Judas, irmão de Tiago”.

mas, após a ascensão de Cristo, o segundo. Quando o grupo de seguidores de Jesus não foi recebido em uma aldeia samaritana, quis, junto com o irmão, destruí-la. Também sabemos que residiu, após a ascensão de Jesus, em Jerusalém, e que foi morto em meio à perseguição aos cristãos promovida por Herodes.

O Evangelho de João

O Evangelho de João tem a sua autoria atribuída ao irmão de Tiago Maior²³. Alguns autores defendem que João, e provavelmente Tiago, teriam sido discípulos de João Batista (Malzoni, 2018, p. 25; Schlesinger, 1985, p. 31).

Esse texto é datado entre o final do século I ou início do II (Guerra, 2022, p. 228-230). Assim, teria sido escrito em um contexto de perseguições, de rompimento entre as comunidades judaica e cristã e de conflitos entre fariseus e cristãos, para uma comunidade formada por judeus, marcada, portanto, por dois traumas: expulsão da sinagoga e martírio (Guerra, 2022, p. 245-249). Segundo testemunho de Irineu de Lião, esta comunidade estava estabelecida na Ásia Menor (Malzoni, 2018, p. 20). O texto possui grande influência dos escritos encontrados em Qumrã (Schlesinger, 1985, p. 32) e está estruturado em torno das festas judaicas: Páscoa, festa das tendas ou cabanas e festa da Dedicção do Templo (Malzoni, 2018).

O Evangelho de João apresenta uma única passagem na qual Tiago é citado nominalmente. Trata-se da terceira manifestação de Jesus aos seus discípulos após a sua morte (João, 21, 14), ocorrida junto ao mar de Tiberíades²⁴. Segundo o texto, sete discípulos estavam juntos, mas só alguns são indicados pelo nome (Simão Pedro, Tomé e Natanael). Tiago é identificado pela expressão “filhos de Zebedeu” (João 21, 2). Eles decidiram pescar. Era noite e não obtiveram sucesso. Pela manhã, Jesus apareceu na praia, mas ele não foi reconhecido pelo grupo. Inicia-se um breve diálogo; Jesus pergunta se eles têm algo para comer, o grupo responde que não, então ele manda que eles lancem novamente as redes. Após coletarem uma imensa quantidade de peixes²⁵, ele foi reconhecido pelo discípulo “a quem Jesus amava”, que é identificado por muitos como João, irmão de Tiago e filho de Zebedeu (Malzoni, 2018, p. 21-22). O grupo foi até a praia, onde uma refeição composta por peixe e pão estava pronta e eles comeram juntos. O texto destaca que ninguém do grupo ousava perguntar “Quem és tu?” (João 21, 12).

O Evangelho de João, considerando os anteriores, não dá realce a Tiago. Seu nome não é nem mencionado, já que ele é referenciado pelo nome de seu pai. A única informação que apresenta é que ele, junto ao irmão, estava no grupo para o qual Jesus se manifestou após a sua ressurreição.

23 Essa ideia não é aceita por todos os especialistas. Cf. Guerra (2022, p. 242, nota 31).

24 Sobre esse mar, ver nota 18.

25 No versículo 11 é informada a quantidade: cento e cinquenta e três peixes grandes.

A transmissão do Novo Testamento no medievo e novas considerações sobre Tiago Menor

O reconhecimento pelas lideranças cristãs dos evangelhos e dos Atos dos Apóstolos como textos de autoridade, como destacado por Piñero, remonta ao século II (1989, p. 29). Gonzaga sublinha que a “escolha dos livros e estabelecimento do cânon, tal como seu arranjo²⁶, não foi tarefa fácil, porque muitos foram os textos apócrifos que surgiram, atribuídos aos vários apóstolos” (2020, p. 700). Ele publica os diversos corpora com a listagem dos livros aceitos pelas comunidades cristãs a partir do século II e é possível verificar que poucas não incluem esse conjunto de escritos; as de Irineu, de Orígenes e a do Concílio de Antióquia, que não contém Atos dos Apóstolos, e a de Marcião, que só aceitou os textos de Lucas e Paulo (2020, p. 695-696).

O cânone do Novo Testamento, tal como conhecemos hoje, já estava consolidado no Ocidente no século IV (Gonzaga, 2020, p. 700, Piñero, 1989, p. 116-118). Esses textos, considerados de autoridade, circularam amplamente, difundidos por meio de cópias, mas também oralmente na liturgia, em leituras públicas, por meio de sermões, e por representações imagéticas. Contudo, por narrarem eventos da vida de Jesus, os quatro evangelhos tornaram-se centrais para o cristianismo, como sublinha Brubaker. Assim, a autora afirma que “a Idade Média produziu mais livros-evangelhos do que outro tipo de manuscrito” (1985, p. 579)²⁷. Ela acrescenta que os evangelhos foram incorporados à liturgia e, por isso, volumes contendo esses quatro livros ou passagens selecionadas, os chamados evangeliários, eram colocados no altar (1984, p. 525 e 1985, p. 579).

Com a consolidação do cânone também foram produzidas as tabelas com as concordâncias das passagens comuns dos evangelhos. A primeira é atribuída a Eusébio, bispo da cidade de Cesareia, localizada na Palestina, por volta de 330, mas outras foram elaboradas. Tais tabelas também alcançaram ampla divulgação (Brubaker, 1983, p. 66).

A partir da junção, transmissão e comparação dos textos canônicos, em especial dos evangelhos, foram realizadas inferências sobre a trajetória de Tiago Maior. Desta forma, por meio da união de dados de Marcos 15, 40, que, como já destacado, sublinha que a mãe de Tiago e João estava presente na crucificação junto a outras mulheres, e de Mateus 27, 56 - onde se lê “Algumas mulheres estavam ali, observando de longe. Entre elas estavam Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o menor, e de José, e Salomé”-, concluiu-se que esse último nome correspondia ao da mãe dos filhos de Zebedeu.

²⁶ O autor se refere, aqui, a ordem dos livros.

²⁷ Texto original: “(...) the Middle Ages produced more Gospelbooks than any other type of manuscript” (1985, v. 5, p. 579).

Não há nenhuma passagem nos evangelhos que informe que Salomé era a mãe de Tiago e João. No outro trecho que Salomé é citada, Marcos 16,1, ela não aparece referenciada em associação aos filhos. Como Marcos e Mateus afirmam que muitas mulheres estavam presentes na crucificação, é possível que em cada texto tenha havido a opção por realçar pessoas diferentes, talvez devido a questões específicas das comunidades para as quais escreveram. Aliás, esse não seria o único detalhe que singulariza cada obra.

Entretanto, essa identificação entre Salomé e a mãe de Tiago e João foi, certamente, a base para ampliação de memórias sobre a família do Maior. Assim, na obra *Epitome historiae sacrae*, elaborada no século IX e atribuída a Haimo de Auxerre²⁸, o autor explica que Tiago e João eram primos de Jesus. Segundo registrado no texto Maria, a mãe do Mestre, Maria de Cleofas, a mãe de Tiago chamado como irmão do Senhor, e Maria de Salomé, a mãe de Tiago irmão de João Evangelista, eram irmãs. Como acrescenta o autor, as três eram filhas de Ana, mas de maridos diferentes. Assim, com Joaquim gerou Maria, a mãe do Senhor. Ao enviuar, casou-se novamente e com o segundo marido, Cleofas, nasceu a mãe de Tiago. Novamente viúva, Ana contraiu bodas pela terceira vez, dessa vez com Salomé. Dessa última união nasceu Maria, que se casou com Zebedeu e tornou-se a mãe de Tiago e João²⁹.

Os evangelhos também não indicam que Tiago e João procediam de Betsaida. Essa é mais uma conclusão resultante do estudo conjunto dos evangelhos. Em João 1,44 é registrado que Betsaida era a “cidade de André e Pedro”³⁰. Nos relatos em que Tiago decide seguir a Jesus ou é chamado, presentes em Marcos, Mateus e Lucas, já referenciados, é informado que a conversa de Jesus com Tiago e João ocorreu em seguida à estabelecida com Simão e André. Se os quatro estavam pescando juntos no mesmo local e Betsaida era a cidade de André e Pedro, concluiu-se que também deveria ser a dos filhos

28 A autoria da *Epitome historiae sacrae* foi durante um período atribuída a Haimo Halberstatensis (Boulton, 2015, p. 26).

29 O texto latino pode ser consultado no tomo 118, coluna 823-824 da Patrologia Latina, disponível em [https://la.wikisource.org/wiki/Historiae_sacrae_epitome_\(Haymo_Halberstatensis\)](https://la.wikisource.org/wiki/Historiae_sacrae_epitome_(Haymo_Halberstatensis)) Acesso em 17/12/25. Segue a tradução para o espanhol elaborada por Adeline Rucquoi (2017, p. 66-67): “María, la madre del Señor, María, la madre de Santiago hermano del Señor, y María del hermano de Juan Evangelista, fueron hermanas, nacidas de diversos padres pero de la misma madre, a saber, Ana. Esta Ana se casó en primeras nupcias con Joaquín y con él tuvo a María, la madre del Señor. Tras la muerte de Joaquín, se casó con Cleofás, y con él tuvo a otra María, que es llamada en los Evangelios María de Cleofás. Cleofás tenía un hermano, José, al que desposó con su hija política, María; y dio su hija a Alfeo, de la que nacieron Santiago el Menor, llamado el Justo, hermano del Señor, y otro José. Muerto Cleofás, Ana se casó por tercera vez, con Salomé, y tuvo con él una tercera María, de la que, casada con Zebedeo, nacieron Santiago el Mayor y Juan Evangelista”.

30 Os evangelhos denominam o apóstolo, de forma alternada, como Pedro, Simão ou Simão Pedro.

de Zebedeu. Contudo, Marcos 1, 29 afirma que Simão vivia em Cafarnaum. Essa ideia já circulava no medievo. Neste sentido, o dominicano castelhano Rodrigo de Cerrato inicia o capítulo dedicado ao Maior em seu legendário abreviado, as *Vitas Sanctorum*, composto em meados do século XIII, com essa informação: “Tiago nasceu na Galileia, na cidade de Betsaida”³¹.

A junção dos textos neotestamentários também permitiu que alguns eclesiásticos medievais atribuíssem ao Maior a autoria da Epístola de Tiago. Essa informação figura, por exemplo, na obra *De ortu et obitu patrum* ou *Vida e Morte dos Santos*, na qual são apresentadas breves informações sobre personagens bíblicos, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. A autoria é atribuída ao bispo visigodo Isidoro de Sevilha,³² mas o texto sofreu interpolações ainda no século VII ou VIII, sobretudo no trecho relacionado a Tiago Maior. Ao tratar sobre o apóstolo afirma-se que ele “escreveu às doze tribos dispersas entre os gentios”³³ (Chaparro Gómez (ed.), 1985, p. 202-205)³⁴.

A leitura conjunta dos evangelhos, portanto, propiciou a construção de novas memórias sobre Tiago: sua mãe se chamava Salomé, ele nasceu em Betsaida e teria sido o autor de um dos livros neotestamentários. A partir de tais memórias, outras foram elaboradas, como o parentesco entre os filhos de Zebedeu e Jesus e a escrita de uma carta dirigida aos judeus da diáspora convertidos ao cristianismo.

Tiago Maior nos textos apócrifos neotestamentários

São denominados como apócrifos neotestamentários aqueles escritos elaborados nos formatos dos que foram considerados canônicos, mas não aceitos como tal. Tais textos relatam acontecimentos relacionados a personagens que figuram nos textos do Novo Testamento, a fim de completar lacunas e/ou incorporar explicações, ou tem a sua autoria atribuída a um deles para ampliar temas e/ou defender ideias, dentre outras motivações (Lehtipuu, Petersen, 2022). Foram elaborados em diversas regiões ao redor do Mediterrâneo, da antiguidade até o XIV (Santos Otero, 1988, p. 17-26). Dentro desse conjunto, há apócrifos que se intitulam ou mencionam o nome Tiago, contudo se referem a outros personagens de mesmo

31 Texto latino: “Iacobus natus fuit in Galilea, ciuitate Bethsayda” (Villamil Fernández, 1982, p. 485).

32 Sobre a autoria por Isidoro, o editor aponta que “A partir del siglo XIX y hasta nuestros días, son más los historiadores y filólogos que, con matizaciones diversas, defienden la autoría de Isidoro sobre el *De ortu* que aquellos que la niegan” (Chaparro Gómez (ed.), 1985, p. 5).

33 Texto latino: “(...) duodecim tribubus, quae sunt in dispersione gentium, scripsit” (Chaparro Gómez (ed.), 1985, p. 202-205). Vale sublinhar que esta é a saudação que inicia a obra Carta de Tiago: “Tiago, servo de Deus, e do Senhor Jesus Cristo, às doze tribos que andam dispersas, saúde” (Tiago 1,1).

34 Segundo Chaparro Gómez, para compor o capítulo referente a Tiago, Isidoro tomou como base o *Ind. apostolorum* grego. A partir deste texto, o autor reconstrói aquele que teria sido o original isidoriano. Ele conclui que um interpolador incluiu o termo “scripsit, adjudicando a este apóstol la epístola católica” (Chaparro Gómez (ed.), 1985, p. 203, nota 162).

nome³⁵ ou não é possível identificar sobre qual das figuras bíblicas trata³⁶.

Por exemplo, há uma menção a um Tiago no texto conhecido como *Pistis Sophia*. Essa obra sobreviveu no dialeto copta saidico e provavelmente foi elaborada no Egito. Ela é datada entre os séculos II e III. Nela, há um diálogo entre Jesus e Tiago sobre um dado ensinamento do Mestre. Jesus parabeniza Tiago por suas reflexões e diz que ele chegará a ser primeiro no reino do céu. Em seguida, Maria se aproxima e diz a Jesus que ele anteriormente havia proclamado que os últimos serão os primeiros e os primeiros últimos (Mead, 1896, p. 92-96)³⁷. Essa expressão parece ecoar Mateus 20, 26, trecho proferido quando os discípulos se indignaram contra Tiago e João após eles pedirem para assentarem-se ao lado de Jesus em Glória. Essa frase pode ser considerada uma forma de identificação do Maior?

Relacionado à Tiago Maior, há os *Atos de Tiago* (BHG767), redigido em grego, do qual também foi transmitida uma versão abreviada (BHG 768b), que se encontra no Menológico de Miguel IV, o Paflagônio, que governou entre 1034 a 1040³⁸. Segundo Halkin, este texto foi elaborado em fins do século VIII (1983, p. 565). Face aos evangelhos e Atos dos Apóstolos, traz alguns elementos novos, ainda que, em alguns casos, tomando por base as referências neotestamentárias.

O nome Boanerges dado a Tiago e João por Jesus segundo Marcos 3, 17 é vinculado, nessa obra, ao pedido da mãe para que seus filhos se sentassem a cada lado do Mestre em glória, evento narrado em Mateus 20, 20-21.

35 A *Ascensão de Tiago*, texto que se perdeu, pelas informações apresentadas por Epifânio, tratava-se de um texto antipaulino que se referia ao chamado Justo ou irmão do Senhor (Santos Otero, 1988, p. 68, García Bazán, 2015, p. 9). O *Protoevangelho de Tiago*, datado de meados do século II, relata a história de Maria até a morte de Zacarias. No epílogo, o narrador, em primeira pessoa, informa que se chama Tiago e que escreveu o livro após retirar-se para o deserto devido a um tumulto em Jerusalém ocorrido por ocasião da morte de Herodes (Santos Otero, 1988, p. 170). Para Santos Otero, essa referência busca identificar a autoria ao Tiago Menor, que, para o autor, “era más conocido que el hijo de Zebedeo” (1988, p. 120). Sobre essa obra ver Vanden Eykel, Eric M. *Protevangelium of James*. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/protevangelium-of-james/ Acesso em 16/12/25. Na *Epístola de Tiago a Quadrato*, o remetente diz que era Bispo de Jerusalém (Walters, J. Edward. *Epistle of James to Quadratus*. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/epistle-of-james-to-quadratus/. Acesso em 16/12/25.

36 No *Apócrifo de Tiago*, datado do IV século, também não fica evidenciado a qual Tiago o texto se refere. Nele, o personagem, como no *Pistis Sophia*, ganha destaque por compreender os ensinamentos de Jesus (Cf. Lindenlaub, Julia. *Apocryphon of James*. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/apocryphon-of-james/ Acesso em 16/12/25).

37 Segue um trecho da obra, segundo a tradução ao espanhol por Hurtak e Hurtak (2001). Foram omitidas as palavras em grego incluídas pelos editores no texto: “Después de que Santiago hubo dicho esto, Jesús le dijo: “Bien dicho, excelente, Santiago. Ésta es la solución del noveno arrepentimiento de Pistis Sophia. Amén, amén, te digo: tu llegarás a ser primero en el reino del cielo antes que todos los invisibles y todos los dioses y todos los arcontes que moran en el decimotercer eón y en el duodécimo eón, y no sólo tú, sino también toda persona que comprenda mis misterios.” Y después de decir esto, les dijo: ¿Entienden lo que les estoy diciendo? De nuevo María se acercó y dijo: “Si, Señor, anteriormente una vez nos dijiste esto: “Los últimos serán los primeros e los primeros serán los últimos (...)”.

38 Só foi possível acessar a versão abreviada, publicada por Halkin (1983).

No apócrifo a escolha do nome é justificada pelo afeto que o Mestre tinha pelos irmãos e pelas virtudes que eles possuíam. Igualmente é indicado um significado para tal denominação: foi dado aos filhos de Zebedeu prevendo o impacto que sua pregação teria no futuro.

O texto também informa que, após a morte do pai, a mãe e os irmãos venderam suas propriedades na Galileia e compraram uma extensa em Jerusalém. Metade foi alugada a Caifás, o sumo sacerdote, justificando que ele não era da cidade, mas de Quios. Esse relato buscava explicar a informação, presente em João 18, 13-16, de que um dos discípulos conhecia o sumo sacerdote. O texto ainda indica que foi nessa residência que Jesus celebrou a Páscoa com os discípulos, possivelmente inspirado em Marcos 14, 12-15, passagem em que são narradas as instruções sobre o local onde ele iria “comer a páscoa com os discípulos” (Marcos 14, 14) e por Atos 1, 13, que menciona que os apóstolos, após a morte do Mestre, viviam no cenáculo.

A obra também afirma que após a descida do Espírito Santo, Tiago foi designado, por meio de um sorteio, para pregar nas cidades da Judeia. O relato informa que ele ia às sinagogas ensinar aos judeus, muitos dos quais – homens e mulheres- abraçaram o cristianismo. Porém, outros judeus, incomodados com o sucesso de Tiago, persuadiram Herodes Agripa a executá-lo³⁹, o que foi feito com o apoio do Imperador Cláudio.

O texto acrescenta que Herodes iniciou, então, uma perseguição aos líderes da Igreja e mandou matar Tiago. Citando Clemente, narra que o soldado responsável por levar o apóstolo para ser executado foi convertido e batizado por ele.⁴⁰ Esse militar, ao responder provocações de Herodes⁴¹, também foi condenado à morte⁴². Em seguida, é descrito o fim de Herodes, atingido no estômago por uma espada desferida por um anjo. A obra informa que o apóstolo foi inumado com honras, por João, seu irmão, e Tiago, irmão do Senhor, e que muitos milagres ocorreram em seu túmulo. O local do sepultamento não é sinalizado.

39 Nesse trecho, o texto indica como fonte Flávio Josefo. Contudo, em sua obra *Antiguidades Judaicas*, livro XX, é relatado o martírio de Tiago, irmão de Jesus: “Albino todavía en camino, insituyó un consejo de jueces, y tras presentar ante él al hermano del llamado Jesucristo, de nombre Santiago, y a algunos otros, presentó contra ellos la falsa acusación de que habían transgredido la ley y, así, los entregó a la plebe para que fueran lapidados.” (Vara Donado, (ed.), 1977, p. 1234).

40 O texto de Clemente de Alexandria foi transmitido por Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica* II, 9: “Acerca de este Santiago, Clemente, en el libro V II de sus Hypotyposeis, añade un relato digno de mención, afirmando haberlo tomado de una tradición anterior a él. Dice que el que le introducía ante el tribunal, conmovido al verle dar testimonio, confesó que también él era cristiano. «Ambos, pues—dice Clemente—, fueron llevados juntos de allí, y en el camino pidió a Santiago que le perdonara, y éste, después de mirarle un instante, dijo: La paz esté contigo, y le besó. Y así es cómo los dos fueron decapitados a un tiempo»” (Velasco-Delgado (ed.), 2008, p. 78).

41 Segundo os *Atos de Tiago*, Herodes questionou a veracidade da ressurreição de Jesus, dizendo que os cristãos roubaram o corpo para enganar as pessoas.

42 Essa informação não figura na *História Eclesiástica*. Essa versão também apresenta diferenças em relação à *Paixão de Tiago e Companheiros* (BHL 4057), texto que foi composto na Gália, por volta dos séculos VI-VII. Sobre a *passio* ver Alberto (2015, p. 22-38) e Diaz y Diaz (1997, p. 15-68).

Os *Atos de Tiago*, pelo que é possível concluir pela transmissão manuscrita, só circulou no Império Bizantino. Tal como outros apócrifos, buscou-se dar sentido e coerência às informações presentes nos evangelhos e em Atos dos Apóstolos. Para tanto, se utiliza de outras fontes, Flávio Josefo e Clemente de Alexandria, que são mencionados no texto. Assim, novas memórias são construídas: o sentido do nome Boanerges é registrado; é informado que Tiago, João e sua mãe se mudaram da Galileia para Jerusalém, onde alugaram uma casa para o Sumo sacerdote, dando uma explicação para como um discípulo conhecia Caifás; o Maior foi o responsável por pregar na Judeia, por meio de sorteio; o sucesso de sua pregação incomodou alguns judeus, trazendo uma explicação mais detalhada para o seu martírio; o soldado que o conduzia a prisão se converteu e foi martirizado com ele, ao responder provocações de Herodes; foi sepultado por seu irmão e Tiago irmão de Jesus e milagres eram realizados em seu túmulo.

Também há uma referência a Tiago Maior em um apócrifo assuncionista, como são chamados os textos que relatam a morte e ascensão de Maria aos céus (Salvador González, 2011, p. 10). Segundo Santos Otero, eles foram elaborados e transmitidos em diversas línguas a partir do século IV (1988, p. 568-570). Segundo Adeline Rucquoi, somente o texto intitulado *Narração do Pseudo José de Arimateia* menciona o Maior (2017, p. 70).

Segundo Santos Otero, ainda que tardio, já que foi composto por volta do século XII, o texto foi difusor, no Ocidente, de textos elaborados no Oriente (1988, p. 640) Assim, o *Pseudo José de Arimateia* é uma reelaboração de textos anteriores, em especial os chamados *Livro de São João Evangelista* ou o *Pseudo João, o Teólogo*, provavelmente redigido no século IV, e a *Dormição de Nossa Senhora, Mãe de Deus e sempre Virgem Maria*, escrita por João, Arcebispo de Tessalônica, também intitulada *Livro de João de Tessalônica*, datado de início do século VII (Salvador González, 2011, p. 10-11). A informação acrescentada é pontual; Tiago figura na lista dos discípulos que foram transportados em uma nuvem até a porta do quarto onde se encontrava Maria, local em que ela proferiu suas últimas palavras (Santos Otero, 1988, p. 645). O Maior não figura nos textos do Pseudo João, o Teólogo nem no de João de Tessalônica. Essa mudança pode se relacionar ao fato de que, no século XII, as peregrinações a Santiago de Compostela já estavam consolidadas e, por extensão, as notícias sobre o apóstolo já estavam muito difundidas

Ainda que, comparado a outras figuras neotestamentárias, Tiago esteja pouco presente na literatura apócrifa, tais obras testemunham que houve interesse não só de preservar as suas memórias, mas também de ampliá-las, a fim de torná-las mais completas e coerentes.

Considerações finais

A trajetória de Tiago Maior, tal como hoje é difundida, é fruto de uma longa construção textual, que nem sempre tinha como foco central ou exclusivo a sua figura. Assim, inicialmente, os evangelhos e os Atos de Apóstolos foram recolhendo os relatos sobre os ensinamentos e milagres de Jesus e, como o filho de Zebedeu foi um dos seus discípulos e, certamente, conhecido pelas comunidades relacionadas a tais registros, incorporaram memórias sobre ele, mantendo diferenças entre si.

Com a formação do cânon do Novo Testamento e a ampla difusão dos evangelhos em conjunto, por meio da confrontação dos livros, novas memórias foram criadas. No caso específico dos textos apócrifos, buscou-se completar e harmonizar os dados neotestamentários, em muitos casos ampliando as notícias, incorporando elementos provenientes de outras fontes.

A partir do século VIII, com as informações sobre a descoberta do túmulo de Tiago Maior na Galiza, tais memórias amplificaram-se ainda mais, mas sem negar as bases presentes nos livros considerados sagrados. Ainda que transformado em patrono da Hispânia e defensor contra os ataques muçulmanos, é possível perceber como essas memórias mantêm vínculo com esses textos iniciais. Por exemplo, o ímpeto defensor da mensagem cristã manifestado pelo Maior já está registrado em Lucas 9, 51-56, quando o apóstolo, junto com o irmão, perguntou a Jesus se poderia interceder pela destruição de uma aldeia samaritana que não quis receber o Mestre e seus discípulos.

Como já realçado, não é possível conhecer todas as etapas da construção dessas memórias, e, em especial as influências de umas em relação a outras. O que podemos apontar é que tais construções de memórias não foram desinteressadas. Em meio às disputas entre cristãos de distintas origens e face aos ataques judaicos e dos paganismos, tais memórias procuram reafirmar a autoridade da mensagem de Jesus; a proximidade, inclusive familiar, de Tiago com o Mestre; a eficácia da pregação do Maior; a desqualificação das lideranças judaicas e romanas; a fidelidade do apóstolo até a morte.

Referências bibliográficas

Alberto, Paulo Farmhouse. *São Tiago e São Nicolau*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2015.

Becker, Elsbeth Léia Spode; Batista, Natália Lampert; Russini, Augusto. O Mar da Galileia e seus contextos de simbolismos. *RELACult-Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 3, n. 2, p. 77-100, 2017.

Boulton, Maureen Barry McCann. *Sacred fictions of medieval France: narrative theology in the lives of Christ and the Virgin, 1150-1500*. Suffolk: Boydell & Brewer, 2015.

- Brubaker, Leslie. Canon Table. In: Strayer, Joseph Reese (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1983. 13 v., V. 3, p. 66.
- Brubaker, Leslie. Evangelary. In: Strayer, Joseph Reese (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1984. 13 v., V. 4, p. 525-526.
- Brubaker, Leslie. Gospelbook. In: Strayer, Joseph Reese (ed.). *Dictionary of the Middle Ages*. Nova Iorque: Charles Scribner's Sons, 1985. 13 v., V. 5, p. 579-580.
- Carracedo Fraga, José. El "Breviarum Apostolorum" y la historia de Santiago el Mayor en Hispania. *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, v. 43, n. 1, p. 569-587, 1998.
- Catenassi, Fabrizio Zandonadi; Perondi, Ildo. Bíblia e narratologia: recursos literários e cenas-tipo no Evangelho de Lucas. In: Almeida, Flávio Aparecido de (org.). *Ciências das religiões: uma análise transdisciplinar*. Guarujá, SP: Científica Digital, 2021.V. 3, p. 42-57.
- Catroga, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quareto, 2001.
- Chaparro Gómez, César (ed.) *Isidoro de Sevilla. De Ortu et Obitu Patrum*. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- Charpentier, Etienne et al. *Leitura do Evangelho de Mateus*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- Delorme, Jean. *Leitura do Evangelho segundo Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1982.
- Díaz y Díaz, Manuel C. *De Santiago y de los caminos de Santiago*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1997.
- Ehrman, Bart D. *A História da Bíblia: A Formação do Cânone do Novo Testamento*. S.l: Toth e Hermes Edições, 2019.
- García Bazán, Francisco. Diversidad una: judeocristianos, protocatólicos y gnósticos. *Anuario Epimeleia*, n. 6, p. 4-16, 2015.
- Gonzaga, Waldecir. A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva teológica*, v. 52, p. 681-704, 2021.
- Guerra, Danilo Dourado. O retrato da comunidade joanina: hipóteses e elementos para uma arqueologia comunitária no quarto evangelho. *Estudos de Religião*, v. 36, n. 1, p. 225-253, 2022.
- Halbwachs, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- Halkin, François. Une notice byzantine de l'apôtre saint Jacques, frère de saint Jean. *Biblica*, v. 64, n. 4, p. 565-570, 1983.
- Hurtak, J. J.; Hurtak, Desiree. *Pistis Sophia: un texto copto de Gnosis con comentarios*. Los Gatos: The Academy for Future Science, 2001.
- Konings, Johan. *Sinopse dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

- Kóster, Helmut. *Introducción al Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- Le Goff, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.
- Lehtipuu, Outi; Petersen, Silke. *Apócrifos cristianos antiguos: textos marginales del cristianismo primitivo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2022.
- Lindenlaunb, Julia. Apocryphon of James. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/apocryphon-of-james/ Acesso em 16/12/25).
- Malzoni, Cláudio Vianney. *Evangelho segundo João*. São Paulo: Editora Paulinas, 2018.
- Martins, Aildo. Panorama do Evangelho de Mateus: aspectos históricos e teológicos. *Revista Unitas*, v. 10, n. 1, p. 184, 2022.
- McKnight, Scot. *The Letter of James*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2011.
- Mead, G. R. S. *Pistis Sophia: A Gnostic Miscellany*. Londres: The Theosophical Publishing Society, 1896.
- Moreira, Gilvander. *Lucas e Atos: uma teologia da história*. Teologia lucana. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.
- Nora, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*, v. 10, p. 7-28, 1993.
- Oliveira, Rui São José Gonçalves; LIMA, Dalton Rodrigues. Os samaritanos: uma análise bíblico-histórica. *Práxis Teológica*, v. 18, n. 1, p. e1558-e1558, 2022.
- Piñero Sáenz, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Madrid: Fundación Santa María, 1989.
- Pollak, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista estudos históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- Rech, R. Frechulf of Lisieux [Freculphus episcopus Lexoviensis]. In: Dunphy, G. (dir.), *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Leiden – Boston: Brill, 2010. p. 637.
- Rucquoi, Adeline. La ‘Santa Parentela’ en la Edad Media. Santiago, sobrino de la Virgen María. In: Rucquoi, Adeline, Saucken, Paolo G. Caucci von (dir.) Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (9., Santiago de Compostela, 2015). *María y Iacobus en los Caminos Jacobeos*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Turismo de Galicia, 2017. p. 59-84.
- Santos Otero, Aurelio de. *Los Evangelios apócrifos*. 6 ed. Madrid: BAC, 1988.
- Silveira, Leonardo dos Santos; Silva, Ivan Dias da. O testemunho de Irineu sobre os quatro evangelhos: algumas reflexões a partir da obra *Contra As Heresias*. *Teológica*, v. 1, n. 12, p. 112-128, 2023.

Valva, André. Os irmãos Boanerges: a importância de Mc 3, 17 para a compreensão da comunidade de Marcos. *Revista Encontros Teológicos*, v. 38, n. 2, 2023.

Vanden Eykel, Eric M. Protevangelium of James. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/protevangelium-of-james/ Acesso em 16/12/25.

Vara Donado, José (ed.). *Flavio Josefo. Antigüedades judías*. Libros XII-XX. Madrid: Akal, 1997.

Velasco-Delgado, Argimiro (ed.) *Eusébio de Cesarea. Historia Eclesiástica*. 3 reimp. Madrid: BAC, 2008.

Villamil Fernández, F. *Rodrigo De Cerrato. Vitae sanctorum. Estudio y edición*. Orientador: M. C. Díaz y Díaz. 1991. Tese (Doutorado em Filologia) - Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1991.

Walters, J. Edward. Epistle of James to Quadratus. In: e-Clavis: Christian Apocrypha. Disponível em nasscal.com/e-clavis-christian-apocrypha/epistle-of-james-to-quadratus/. Acesso em 16/12/25.

Direitos da *gens peregrina*: pessoas, tempos, espaços e cosmo-percepções historiográficas

Marcelo Pereira Lima¹

Em 1993, a historiador e ensaísta italiano Paolo Von Saucken reconhecia a vasta, complexa e dinâmica produção intelectual sobre as peregrinações jacobéias. Ao percorrer as obras historiográficas alemãs, francesas, italianas, portuguesas e espanholas, conclui sua reflexão identificando a dimensão incontornavelmente interdisciplinar dos estudos compostelanos. Para ele, além das continuidades e transformações multisseculares, haveria uma inviabilidade de se estudar esse fenômeno por um único viés histórico absoluto ou exclusivo. Como “um dos fenômenos mais importantes da civilização europeia”, não se poderia ignorar “os aspectos religiosos, teológico-morais, psicológicos, históricos, políticos, ideológicos, mentais e costumeiros, literários, artísticos, sociais, econômicos, etnográficos, geográficos, musicais e urbanos [...]” (Tradução nossa, Von Saucken, 1993-1994, p. 57).

Apesar desse prognóstico historiográfico feito Von Saucken, quando levamos em conta a produção no campo da História do Direito Medieval ibero-castelhano sobre as peregrinações compostelanas, identifica-se regimes de historicidade marcados pela reprodução de uma consciência histórica tradicional, continuísta e jurisdicionista (Hartog, 2013; Koselleck, 2006). Algumas delas baseavam-se em reflexões descritivas e/ou teórico-internalistas das documentações jurídicas, ainda pouco permeáveis aos novos eventos epistemológicos da História das Mulheres e dos Estudos de Gênero e áreas afins. Salvo algumas relativas exceções, os regimes de historicidade que predominaram nas abordagens jurídicas das prescrições normativas sobre as peregrinações jacobéias parecem privilegiar uma complexa dimensão teleológica e estilizada das relações entre passado, presente e futuro.

Este artigo concentra-se na discussão qualitativa de algumas referências historiográficas produzidas por autores, em sua maioria figuras masculinas formadas no campo do Direito e interessadas nas normas jurídicas da História Ibero-Castelhana. Para tal, partiremos das produções confessionais oitocentistas e, na sequência, perpassaremos pelas obras jurídico-historiográficas, ainda presas a uma visão interna das fontes normativas, até chegar às análises identificadas com o campo de uma espécie de História Social do Direito. A proposta não pretende ser exaustiva, mas constitui uma dis-

¹ Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Professor do ProfHistória da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Co-coordenador do LETHAM (Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Atualidade e no Medievo). E-mail: marcelopl@ufba.br; inperpetuum@uol.com.br.

cussão heurística dos limites e possibilidades historiográficas, teórico-metodológicas e epistemológicas do tratamento normativo das peregrinações compostelanas medievais. Aventa-se, portanto, a análise contextualizada das cosmo-percepções² historiográficas sobre os sujeitos, tempos e espaços das gentes peregrinas, conectando-as com outros aspectos transversais ou interseccionais do campo histórico.

A historiografia jurídica contemporânea sobre as peregrinações remonta ao século XIX. Ela surgiu no mesmo contexto de conflitos europeus e da emergência do confessionalismo católico e nacionalista do Estado espanhol. Intitulada *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol, el Mayor y exposición histórico-crítica y jurídica de su apostolado*, a obra do cardeal italiano, arqueólogo, historiador e hagiógrafo Domenico Bartolini constituiu um marco importante nesse processo em virtude do impacto que ela pretendeu ter na construção do saber histórico. Ela foi traduzida em espanhol em 1885, por Silvestre Rongier Fullerad, à época Protonotário Apostólico, e coincidiu com as comemorações das festas de Santiago. Funcionou como uma espécie de popularização do nacionalismo espanhol associado inseparavelmente ao reforço da devoção e culto católico ao santo. Essa tradução fez parte do mesmo fluxo dinâmico da identificação dos supostos restos mortais do apóstolo em 1878, em função das obras realizadas na catedral, e da divulgação da bula *Deus Omnipotens*, que buscava fomentar as peregrinações à cidade (*Deus Omnipotens*, 1885). As escavações foram realizadas por Antonio López Ferreiro y José María Labín Cabello, a mando do arcebispo compostelado Miguel Antonio Domingo Payá y Rico, e seguiu os paradigmas da arqueologia cristã do final do século XIX, gerando, inclusive, um conjunto de documentos jurídicos, entre informes, cartas pastorais, autos, atas, declarações etc. a fim subsidiar o processo canônico de legitimação da autenticidade das relíquias (Barral Iglesias, 2013, p. 397-418).

O propósito legitimador da obra era “oferecê-la na Festa do Santo Apóstolo como um gracioso tributo de devoção a ele e de amor pelas glórias espanholas” (Bartolini, *Advertencia*, 1887, p. v-vi). Os editores não esconderam seus propósitos identitários que criavam outridades a serem combatidas (*Advertencia*, 1885, p. x). A obra inseria-se em um contexto de crise da Igreja Católica, mas também foi uma resposta ao crescimento de outros campos de saberes racionalista-cientificistas à época. O objetivo era fazer frente às “imoderadas censuras dos hiper-críticos” e visava concentrar-se

2 O termo “cosmopercepção” inspira-se nas reflexões realizadas pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí. A autora vincula a ideia de “cosmovisão” ao sentido cultural ocidental e a “cosmopercepção” aos povos iorubás ou mesmo a outras culturas que “podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos” (p. 29). Sem dúvida, a autora não trabalha com o campo historiográfico sobre o mundo jurídico medieval da Europa Ocidental, mas o termo tem a vantagem de vincular-se a uma dimensão multissensorial da percepção analítica, aqui, deslocada para o campo da história da historiografia (Oyèwùmí, Oyèrónké, 2021).

nas “proezas de Santiago”, sem perder de vista o recorte e fio condutor da narrativa nacionalista-catolicista-espanholista. Isso significou fazer apontamentos sobre a vida do santo, sua pregação na “Espanha”, passando pelo seu martírio e translação do seu corpo ao território “espanhol”, e sua preservação em um contexto medieval de “invasão árabe”. É isso não prescindiu de enfatizar as ameaças de destruição do corpo do santo nos conflitos hispano-ingleses na passagem dos séculos XVI ao XVII (Bartolini, 1885, p. 111-266). A integração da história da vida, morte e culto às relíquias de Santiago tinha uma implicação jurídica, já que a versão espanhola da obra de Domenico Bartolini reunia referências às comissões, atas, decretos e outros documentos pontifícios que visavam identificar, avaliar e reconhecer a autenticidade das relíquias do santo, e integrá-las ao processo de legitimação “histórico-jurídico” assumido pelo Papado e pelas Igrejas ibero-espanholas³. A seção é construída como parte de um movimento temporal percebido como contínuo e ininterrupto de esforços precedentes de autenticação jurídica dessas relíquias e seus milagres, com precedentes medievais e modernos, indo do Bispo Diego Gelmírez (1069-1140) ao jesuíta Juan José Tolrá (1739-1830) (Bartolini, 1885, p. 395).

A obra de Domenico Bartolini colocou a abordagem “histórico-crítica” e “jurídica” a reboque de uma abordagem formalista-compilatória, descritiva e confessional-teológica-canônica. A orientação principal era a busca de documentos medievais, modernos ou coetâneos que legitimassem a autenticidade arqueológica das relíquias de Santiago. Isso não significava um esforço de compreender e explicar historicamente as normas produzidas em cada contexto social, espacial, político-institucional e cultural no medievo⁴.

Cerca de 59 anos depois, os aspectos jurídico-normativos das peregrinações e peregrinos jacobeus tomaram novo fôlego, com o trabalho pioneiro de Luis Vázquez de Parga, José Maria Lacarra e Juan Uría Ríu, intitulado *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, que foi escrito entre 1943 e

3 Ao lado dessa documentação jurídica contemporânea, a obra de Bartolini reunia resumos e trechos de uma Bula de Pascual II, concedendo o Palio ao Bispo de Compostela; uma Constituição de Calixto II, transferindo para Compostela a Sede Emiretense; uma Bula de Calixto II, alçando “perpetuamente” Compostela como Sede Metropolitana; uma Bula de Alejandro III, concedendo o Jubileu ao sepulcro de Santiago; uma Concordia entre os bispos Pelaez e o Abade Fagildo; uma Ata de Consagração da Basílica Compostelana; uma carta de Clemente V para contribuir com esmolas a restauração da Basílica Compostelana; um Instrumento considerado original da Relíquia de Santiago em Pistóia e uma Carta do Dr. Chiapelli sobre autenticidade dessa relíquia. Nesse montante compilatório, a obra reúne trechos das Bulas de Eugenio III sobre os milagres da relíquia Pistóia e as penalidades que recairiam sobre quem molestasse os peregrinos (Bartolini, 1885, p. 349-401).

4 Inclusive, numa perspectiva presentista, por exemplo, o trecho de uma Bula de Eugênio III sequer foi caracterizado e explicado à luz das mudanças ocorridas na primeira metade do século XII sobre a emergência dos direitos e privilégios dos peregrinos e peregrinas, resumindo-se a apenas uma tradução fragmentada em espanhol (Bartolini, 1885, p. 397).

1944, recebendo o prêmio “Francisco Franco” de 1945 e publicado em três volumes nos anos de 1948-49. Foi um trabalho em conjunto, respectivamente, de um licenciado em Filosofia e Letras, e discípulo de Claudio Sánchez Albornoz (Parga); de um historiador, filólogo, medievalista e especialista em heráldica espanhola, e investigador da história de Aragão e Navarra (Lacarra); e um autor formado em Direito na Universidade de Oviedo e que estudou Filosofia e Letras em Madri, fazendo incursões no campo da História (Uría Ríu). Esse trabalho monumental possuía extensões desiguais e influenciou relativamente as investigações que vão ser desenvolvidas nas décadas posteriores (López Alsina, 1994, p. 89-91).

Tratou-se de uma obra que respondia a um concurso convocado pelo Instituto de Espanha para comemorar o *XIX Centenário do Martírio do Apóstolo Santiago*, no contexto da Segunda Guerra Mundial e no pós-guerra civil. Caracterizou-se como um quase lamento da extinção das peregrinações e dos peregrinos considerados clássicos que teriam deixado de ser uma “estirpe histórica” europeia para se tornar “uma estampa turística” (Lacarra, 1945, p. 118). Apelava-se para a “colaboração de diferentes nações que desempenharão o papel mais ativo”, mesmo concentrando-se em exemplos majoritariamente peninsulares e ibero-hispânicos (Vásquez de Parga; Lacarra; Uría Ríu, 1945, p. 5). Era um desdobramento de investigação que fazia eco à bula de 1884, de Leão XIII, *Deus Omnipotens*, citada antes, que buscava legitimar a autenticidades das relíquias do santo e para “que de novo possam empreender peregrinações àquele sepulcro sagrado, conforme os costumes de nossos ancestrais” (López Alsina, p. 91). Tudo isso ocorreu num contexto de atuação do arcebispo compostelano Muniz de Pablos (1935-48), com a revitalização da arquiconfraria do Apóstolo Santiago, referendado pelo papa Pio XII em 1942, e com a programação do Ano Santo de 1943 e as escavações do subsolo da Catedral de Santiago no começo de 1946. Daí o maior interesse pela realidade histórica desse fenômeno, mas ainda mantido pelo viés nacionalista e católico (López Alsina, 1994, p. 91).

Ao lado do prêmio José Antonio Primo de Rivera, o prêmio Francisco Franco, concedido pelo *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC), tinha como objetivo “recompensar o melhor livro publicado de Poesia, História, de ensaio ou de coletâneas de ensaios, e de romances ou coletâneas de contos e romances” (BOE, 30-5-1940, p. 3.667). A pesquisa foi condicionada pelos limites das investigações da década de 1940 e os próprios autores deixaram entrever o contexto de relativa autocensura prevista pelo edital, embora não tenham sofrido com as restrições franquistas mais agudas e típicas da década de 1970 (Tradução nossa, Vásquez de Parga; Lacarra; Uría Ríu, 1945, p. 5).

Os três volumes fazem parte de um contexto de remodelamento dos prêmios outorgados às produções intelectuais, que deveriam confluir oficialmente para uma concepção do novo Estado do pós-guerra civil e a temas que se direcionassem para valores do nacionalcatolicismo em (re) construção, especialmente em função da sangria intelectual, acadêmica e literária do exílio (Grecco, 2018, p. 111; Martínez Martín, 2015, p. 613). Obviamente, embora não se possa vincular a obra às pautas franquistas propriamente ditas e a um nacionalismo estrito, ela emerge em um contexto de inegável (re)valorização de temas católicos em que o período medieval e as peregrinações coadunavam-se indiretamente às novas pautas do Estado.

Por isso, além de divulgar trechos documentais escritos e iconográficos, pretendia ser um “estudo de conjunto do que foram as peregrinações a Santiago da Galiza, suas consequências culturais e os percursos seguidos pelos peregrinos com um caráter mais fixo” (Vásquez de Parga; Lacarra; Uría Ríu, 1945, p. 5). Apesar de não ser um eixo temático exclusivo, o primeiro volume assinado por Vásquez de Parga reserva o quarto capítulo para discutir a “Proteção jurídica do peregrino”, sendo acompanhado pelo terceiro volume com trechos de cinco documentos medievais, seção essa intitulada “Proteção Jurídica do Peregrino e regulamentação da peregrinação” (Vásquez de Parga, 1945, 255-279; 109-114). Tal seção dedicou-se, portanto, ao estudo genérico sobre o Direito “internacional” que protege os peregrinos, a equiparação dos peregrinos a mercadores, sua proteção e salvaguarda, os privilégios e isenções, os casos de fiança, penhor e os prazos para a divisão de bens, os maus-tratos, roubos e enganos direcionados aos peregrinos, os testamentos e a regulamentação da peregrinação a partir do século XV (Vásquez de Parga; Lacarra; Uría Ríu, 1945, p. 255-279). A obra não era laudatória e confessional, como foi a de Domenico Bartolini, e adotou uma abordagem arqueológica, filológico-paleográfica e historiográfica, embora não abandonasse a perspectiva descritiva e formalista do Direito.

Em 1957-1958, Rafael Gibert y Sánchez de la Vega assinou um artigo estritamente dedicado ao campo jurídico medieval, intitulado *La paz del camino en el derecho medieval español*. Professor de História do Direito nas Universidades de Granada, Complutense e UNED, Sánchez de la Vega marcou um processo de emergência das abordagens jurisdicionistas sobre as peregrinações jacobitas. O autor conhecia a obra de Luis Vásquez de Parga, José Maria Lacarra e Juan Uría Ríu, citando-a em nota (p. 835), mas, diferentemente desses autores, concentrou-se em diversos registros legislativos e multisseculares acerca da proteção das pessoas e caminhos em geral e das de Santiago em particular, tais como as legislações romano-visigóticas, os *fueros* municipais, os *fueros* régios, privilégios, decretos das Cortes, ordenamentos, diplomas régios, entre outros. O autor serializou a documentação jurídica e, assim, dedicou-se a “proteção jurídica de índole penal”

(Sánchez de la Vega, 1957-58, p. 831), e demonstrou mais a pressuposta continuidade variável das tradições romano-visigóticas do que germânica na Idade Média, especialmente no que tange à atuação do rei na proteção das vias públicas.

Contudo, as peregrinações em geral e as direcionadas a Santiago aparecem de forma secundária e diluídas nas discussões sobre a “índole” e “finalidade” dos caminhos e estradas medievais; a identificação da originalidade/origem das normas e dos delitos; e os agravamentos e as consequências jurídicas das transgressões cometidas ao longo dos caminhos públicos, régios ou não. O tratamento jurídico da paz e segurança foi um tema central do texto, articulando-se de forma secundária com o Direito Canônico e com a Paz e Trégua de Deus. O autor segue um itinerário de análise jurisdicionista que parte da identificação da noção de paz especial, sobretudo ao “*conductus*”, passando pela caracterização da paz do caminho como “lugar” (não somente como um Direito que protegia pessoas e bens), discutindo a “origem” dela, até chegar ao processo de identificação mais estrita da paz nas vias públicas, associando-a aos salvo-condutos régios, que igualavam peregrinos, mercadores, viajantes e estrangeiros; e finaliza a discussão sobre os agravamentos, os casos jurídicos de “*fractum camini*” ou de “*quebrantamiento del camino*”, bem como as consequências processuais das transgressões à normas jurídicas. (Sánchez de la Vega, 1957-58, p. 834, 835, 836 e 847).

Apesar de não discutir os processos históricos de construção simbólica e material dos caminhos a Santiago e, mesmo atento binariamente às relações entre Direito Público e Direito Privado, o autor percorreu toda a documentação sem contextualizá-las, identificando a “índole” e “finalidade” lógico-jurídicas das normas. Por isso, considerou que houve um “triunfo da ordem jurídico no âmbito da Idade Média” (p. 836), pressupondo uma espécie de ativismo da dimensão jurídica na criação de realidades sociais. De la Vega diluiu o tema da paz do Caminho para Santiago, comparando-a com as proteções da casa e da cidade, mas não correlacionou os aspectos jurídicos a outras dimensões multifacetadas do contexto histórico, como as expansão comercial, material-econômica, urbana e demográfica. Não discutiu como as normas jurídicas coadunavam-se com outras experiências históricas, como as relações de poder, os aspectos culturais, morais ou religiosos, dentre outros, de diversos segmentos sociais ou autoridades locais, regionais, municipais ou monárquicas, e suas relações com o pluralismo jurídico medieval e ibérico. Não há reflexão entre as (des)conexões entre práticas discursivas jurídicas e não jurídicas em contextos históricos gerais ou específicos. Apesar de estar consciente dos problemas da generalização para tratar das normas jurídicas, a lógica formalista e internalista é a dimensão suficiente para abordar a dinâmica legislativa sobre a proteção dos caminhos peregrinatórios a Santiago ou não.

O interesse pelas peregrinações jacobeanas no medievo ganhou novo alento nas décadas de 70, 80 e 90, e acompanhou o processo de reorganização das comunidades autônomas pela proteção jurídica e regulação contemporânea da circulação de pessoas estimuladas pelo turismo e renovação da política eclesiástica. Afirmou-se o interesse de diferentes setores sociais pelo Caminho, mas também de diversas autoridades das comunidades autônomas, das paróquias e das dioceses, que procuraram identificar, integrar e renovar as rotas. Isso demonstrou um interesse de torná-las símbolos exemplificadores da integração dos países europeus, transformando o Caminho de Santiago numa experiência supranacional (López Alsina, 1994, p. 91). Isso não anulava a persistência do nacionalismo eclesiológico e jurídico, mas demonstrava uma preocupação de integração futura mais ampla entre os países europeus.

Não casualmente o interesse de reunir referências bibliográficas sobre o tema foi feito pelo teólogo e bispo José Guerra Campos, instilado *Bibliografía (1950-1969): Veinte años de Estudios Jacobeos*, e publicado na revista *Compostellanum*, sobre o *II Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (Guerra Campos, 1971). Não é igualmente casual que, em 1987, o Conselho de Europa tenha declarado o Caminho de Santiago como o Primeiro Itinerário Cultural Europeu. Isso gerou a multiplicação de Caminhos jacobeanos em diversas regiões do continente e expressou-se em números crescentes de visitas, criações de associações, organizações, redes de albergues, credenciais, sinalizações de rotas (López Alsina, 1994, p. 91). Tudo isso também fomentou a busca por informações, por meio de boletins, revistas, livros autorais, artigos, capítulos de livros e a emergência de investigações, de centros de estudos, eventos acadêmicos, congressos, encontros, reuniões de investigação e exposições, voltados direta ou indiretamente para os estudos jacobeanos elaborados durante as décadas de 60 e 70, mas sobretudo na década de 80, em diversos países fora da Espanha, tais como Portugal, Espanha, França, Alemanha e Inglaterra.

Como já assinalamos, embora haja precedentes do interesse pelo campo jurídico desde os séculos XIX e na primeira metade do século XX, influenciados pela História Pátria e confessional, uma rápida consulta nas atas dos eventos acadêmicos ou não demonstra a falta de trabalhos dedicados ao campo jurídico e suas conexões com outros fatores históricos. Nesse sentido, outro marco historiográfico importante foi realizado pelo cura e canonista da Igreja de Cebreiro, Elías Valiña Sampedro, cuja tese doutoral *El camino de Santiago: estudio histórico-jurídico* foi premiada em 1967 e publicada sucessivas vezes em 1971, 1990 e 2000, marcando a persistência do seu paradigma historiográfico (VALIÑA SAMPEDRO, 1971). O livro de Valiña Sampedro marcou tanto uma continuidade quanto uma expansão do interesse mais amplo pela História do Direito das peregrinações

jacobeias. Valiña Sampedro foi sacerdote, formado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade de Comillas, em 1959, com doutorado pela Pontifícia Universidade de Salamanca em 1965. Em 1982, dirigiu a publicação do *Guía del Peregrino. Camino de Santiago*, e, desde 1985, atuou como *Comisario Coordinador del Camino*, promovendo a criação de diversas associações jacobeias, além de ter dirigido a primeira fase do *Boletín del Camino de Santiago* em su primeira etapa.

A obra é diferente da escrita por Vázquez de Parga, María Lacarra e Uría Riu, que reservava apenas uma seção para apresentar os aspectos jurídicos das peregrinações, mas não tão apartada da História Formalista do Direito, escrita por Sánchez de la Vega. Valiña Sampedro desenvolveu a tese de que haveria uma intrínseca harmonia e cooperação entre as legislações eclesiásticas e seculares sobre o tema, apesar das suas diferenças de jurisdições e dos conflitos estabelecidos entre Villafranca, Pereje e Cebrero, regiões específicas da segunda parte do estudo. O próprio autor reconheceu a escassez de trabalhos dedicados aos aspectos jurídicos das peregrinações: “O aspecto jurídico das peregrinações, tema do nosso estudo, não é de pouca importância, embora seja provavelmente um dos menos conhecidos” (Valiña Sampedro, 1971, p. 12). Portanto, de forma semelhante, porém, mais desdobrada que a obra dos autores citados, Valiña Sampedro dedica toda a primeira parte do livro à identificação do estatuto jurídico dos “peregrinos” no direito romano; às primeiras disposições no medievo; à construção do que chama também de “direito internacional”; à organização e cerimonial das peregrinações, das indumentárias, das condições e das proteções jurídicas dos peregrinos diante dos roubos, dos enganões, dos privilégios e isenções, dos direitos dos peregrinos ao testamento e à sepultura, por exemplo. Tudo isso foi articulado ao eixo das relações entre os direitos canônico e secular (“civil”), ibérico ou não. O autor não questionou o processo de construção da descoberta milagrosa, vinculando a importância dos estudos sobre as peregrinações para a afirmação de uma identidade ou “comunidade” ou “civilização” europeias. Concentrou-se nas figuras das elites seculares ou eclesiásticas masculinas e não deixou de reconhecer as suas múltiplas facetas, pois pelos “peregrinos podemos conhecer o florescimento artístico e cultural, e a situação e o desenvolvimento econômico dos diversos povos europeus, especialmente durante a Idade Média”. Afinal, para ele, o peregrinar, “a pé ou a cavalo, comer, descansar e dormir em hospedarias de cidades e tabernas rurais eram ocasiões propícias para todo intercâmbio de critério religioso, político, jurídico, artístico, cultural e econômico” (Valiña Sampedro, 1971, p. 13-14).

A obra de Gonzalo Martínez Díez é outro marco importante na abordagem jurídica das peregrinações, situando-se no âmbito de uma espécie de História Social do Direito e das Instituições medievais, autноми-

zando-se das História Pátria e Confessional, embora ainda mantendo uma perspectiva descritiva dos textos jurídicos. Martínez Díez foi medievalista e sacerdote jesuíta, especialista em História da Igreja e na História do Direito Canônico. Como aponta Baró Pazos, entre outras obras (Martínez Díez, 1994, 2005, 2006, 2011), o autor fez contribuições para “o conhecimento da relevância do Caminho de Santiago nos reinos medievais e do impacto neles do direito franco trazido pelos novos povoadores” (Tradução nossa, Baró Pazos, 2015, p. 19-20). No artigo publicado em 1991, com o título *Las pueblas francas del Camino de Santiago*, embora não questionasse em termos absolutos o paradigma tradicional e nacionalista da “Reconquista”, o autor destaca as dimensões polifacetadas das peregrinações jacobeanas (Martínez Díez, 1991, p. 241).

Martínez Díez dedica-se a caracterizar o conteúdo jurídico-social, material e linguístico das “*pueblas*” concedidas aos “francos” em diversas rotas setentrionais do Caminho. Destacou as suas atividades sociais, os regimes jurídicos e os idiomas usados, seja nas “*pueblas*” exclusivas ou não para francos. Portanto, no caso dos chamados “francos”, seja qual for a sua ascendência “nacional” ou “étnica”, tratar-se-iam de gascões, bretões, alemães, ingleses, borgonheses, normandos, toulousenses, provençais ou lombardos, mas todos eram abrangidos pelo termo genérico “francos”, que era uma palavra equivalente a estrangeiro, ou mais precisamente a alguém que vinha do outro lado dos Pirenéus (Martínez Díez, 1991, p. 241 e 247).

Em 1994, o professor Fernando López Alsina, catedrático de História Medieval na Faculdade de Geografia e História da Universidade de Santiago de Compostela, havia notado uma “extraordinária multiplicação de publicações sobre a peregrinação jacobeanas” (1994, p. 89). Essa década foi marcada igualmente por uma expansão do interesse pelas abordagens jurídicas das peregrinações jacobeanas, embora parte significativa das obras tenha se dedicado às fases atuais do direito administrativo regional, nacional e/ou internacional. Muitas delas discutiram a atuação legislativa elaborada nas décadas de 80 e 90, emanadas dos poderes públicos em resposta ao crescente interesse pela manutenção, proteção e fortalecimento do Caminho como um ente jurídico, seja em sua dimensão física, arqueológica, seja na configuração artístico-patrimonial e cultural do Caminho de Santiago⁵.

⁵ São alguns exemplos as obras de Francisco Puy Muñoz (1993, 2004), Fernando López Ramón (1991-1992), Martín María Razquin Lizarraga (1993), Francisco Sanz Larruga (1997), María de los Ángeles González Bonome (1998), José Corriente Córdoba (1998) e María Belén Bermejo López (1999), Luis Antonio Anguita Villanueva (2000) e Julián Alonso García (2000). Nessa linha, os autores José Luis Carro Fernández-Valmayor (2014) e Fernando Vega López (2020), entre muitos outros(as), mantêm não somente o tema no âmbito da História do Direito, como também constitui um símbolo de integração continental, de reflexão sobre a importância patrimonial e cultural, e mecanismo de proteção jurídico-turístico dos viajantes e das rotas propriamente ditas, seja na própria cidade, nos municípios localizados nas rotas, nas comunidades autônomas, por Estados Nacionais, na União Europeia, pela ONU, pela UNESCO ou setores da Igreja Católica.

As peregrinações medievais jacobeias emergiram nesses textos como uma temporalidade importante para marcar comparações anacrônico-heurísticas e pouca reflexão contextual. Preocupava-se com o direito do Caminho em termos locais, regionais e internacionais.

Sem dúvida, essas discussões permitiram a consolidação de um campo de conhecimento. Entretanto, reservou pouco espaço para os períodos medievais e manteve as abordagens descritivas ou universalistas. Não se discute os processos históricos, complexos e dinâmicos de como emergiam os(as) peregrinos(as), associados(as) ou não aos estrangeiros(as), ao sagrado, aos(as) mercadores(as) ou à pobreza, juntamente com as disputas de poder na (re)criação das rotas comerciais. O debate girou em torno de como as normativas, jurisdições e jurisprudências “medievais” ou “modernas” concentraram-se ou não nas figuras das pessoas dos peregrinos e seu status jurídico, comparando-as com as posturas legislativas contemporâneas, supostamente mais centradas nas dimensões jurídicas das cidades, do caminho, dos monumentos, alojamentos e demais aspectos materiais, ora em interpretações descritivas, projetadas ao passado, ou mais valorativas, preocupadas com o presente e o futuro do Caminho⁶.

Esse é o caso do texto de 1993, intitulado *El Camino, simbolo del derecho* assinado por Francisco Puy Muñoz, catedrático em Filosofia do Direito na Universidade de Santiago de Compostela. O texto é um exemplo de reflexão estritamente dedutiva que visou integrar a Teoria do Caminho de Santiago à generalidade da Teoria do Caminho. Levando em conta o que considerou comum nas investigações históricas sobre as normativas, a aplicação judicial-arbitral e a jurisprudência, Puy Muñoz citou os precedentes pré-cristãos ocidentais e europeus, e orientais, e levou em conta as relações dialéticas do “Direito como Caminho” e do “Caminho como Direito”. O autor percorreu resumidamente por documentos chineses, persas, greco-romanos e judaico-cristãos. Portanto, numa perspectiva teórica universalista, anacrônica e descontextualizada, reproduziu a hipótese teórica de que:

[...] a compreensão do Direito como o Caminho e do Caminho como o Direito, para provar um fato que pode ajudar a explicar melhor uma das causas da persistência, em geral, de todas os Caminhos de Peregrinação ao longo dos séculos; e para explicar melhor, em especial, o vigor sempre renovado do nosso Caminho, do incomensurável Caminho de Santiago (Tradução nossa, Puy Muñoz, 1993, p. 633).

⁶ Essa perspectiva histórico-jurisdicionista é mantida em obras assinadas por José Ricardo Pardo Gato, intitulada *El derecho castellano-leonés en la peregrinación jacobea. Una reflexión histórico-jurídica*, publicado em 2005, e o de María Belén Bermejo López, intitulado *Una Aproximación a la protección jurídica del Camino de Santiago*, publicado em 1999.

Assim, o que teria um valor explicativo para compreender a longuíssima manutenção das peregrinações em geral e as jacobeias em particular seria justamente uma dimensão metafísico-jurídica e físico-sensível capaz de ultrapassar os séculos, já que haveria uma busca pela salvação eterna por meio de um caminhar moralmente no Direito de Cristo. Afinal, Deus / Cristo seria o Caminho, a Verdade e a Vida”, e o Caminho de Santiago era uma via para isso (Puy Muñoz, 1993, p. 636). O artigo foi sensível às dimensões filosóficas e metafísicas da dialética entre Direito do Caminho e o Caminho do Direito, em si mesmas importantes para pensarmos a antropologia histórica do tema. No entanto, o autor coloca a percepção subliminar ou até mesmo a inconsciência coletiva e abstrata como motor explicativo e causal das ações peregrinatórias. Mirando à contrapelo, é fundamental ressaltar que a metafísica religiosa das peregrinações tem uma historicidade, apesar de não ser, como fenômeno da história das ideias e percepções culturais, algo deslocado do tempo e espaço.

A obra intitulada *La jurisdicción especial de los peregrinos*, publicado em 2016, é outro exemplo de abordagem predominantemente formalista e teórica da História do Direito dos peregrinos, de autoria de Federico Gallegos Vázquez, professor doutor em História do Direito, e especialista nos estudos sobre as instituições no Reino Visigodo e em Direito Medieval dos peregrinos da Universidade Rey Juan Carlos. Fazendo abstração do contexto histórico de produção de cada fonte, o autor serializa uma gama de documentos normativos romanos, visigóticos, carolíngios e iberohispânicos para demonstrar as transformações significadas da palavra “peregrinos”. O termo deixou de conotar o não cidadão romano e o não latino, ou não bárbaro, para ganhar um sentido de estrangeiro, até alcançar a dualidade de viajante e religioso. Para o autor, “o significado de viajante religioso para o termo peregrino irá se consolidar pouco a pouco, tomando forma em todos os campos, e, como não poderia deixar de fora, no campo jurídico” (Tradução nossa, p. 118). Tal como outras obras já citadas, Gallegos Vázquez se dedicou a quatro blocos das matérias que normatizaram as peregrinações: a) as que regulavam a condição do peregrino, sobretudo as que definiam quem era esse sujeito; b) as que tratavam dos aspectos de caráter mercantil que protegiam os peregrinos dos abusos em suas transações comerciais; c) as que regulavam a segurança física dos peregrinos ao longo das suas peregrinações e d) as normas jurídicas que se dedicavam a regular a sucessão patrimonial dos peregrinos.

O diferencial proposto por ele se refere à abordagem do que deveria ou não ser considerado uma jurisdição especial dos peregrinos. Então, apesar de não questionar os princípios e discursos patriarcal, elitista, clerical, secular, androcêntrico, etnocêntrico e eurocêntrico das legislações medievais, Gallegos Vázquez parte de uma definição mínima de jurisdição espe-

cial para negar sua aplicação absoluta para o caso dos peregrinos (Gallegos Vázquez, 2016, p. 113). Assim, para o autor, embora as legislações medievais analisadas não demonstrassem que os peregrinos disfrutavam de juízes especiais, distintos dos ordinários, as normas funcionavam com verdadeiros privilégios. Os peregrinos gozaram “de uma jurisdição especial no que diz respeito às regras que lhes eram aplicáveis em muitos casos, que eram verdadeiros privilégios que desviavam do direito geral aplicável tanto aos membros da comunidade quanto aos estrangeiros que se encontravam nessas terras” (p. 180).

Nas duas últimas décadas, apesar da persistência de paradigmas historiográficos tradicionais, as mudanças teórico-metodológicas alcançaram os estudos das fontes jurídicas propriamente ditas na historiografia espanhola. Essa persistência coadunou-se com certo formalismo jurisdicionista matizado pelas abordagens mais interdisciplinares. Esse contexto gerou trabalhos mais específicos e circunscritos em termos de recorte espaço-temporal e documental. Esse é o caso do artigo de Alfredo José Martínez González, professor de História do Direito e das Instituições, do Departamento de Ciências Jurídicas Básicas da Universidade de Sevilha. O texto, intitulado *La Protección Jurídica del peregrino medieval a medidas del siglo XII: especial referencia al libro de los Fueros de Castiella y al Fuero Real*, foi publicado nas *Actas del VI Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, em 2002. O autor está interessado nas inquietudes, problemas e dificuldades expressos não somente pelas normas protetivas e consuetudinárias das *fazañas*, que expressavam costumes jurídicos locais, como também nas normas elaboradas no contexto de produção legislativa do governo de Afonso X. Por isso, comparando não sistematicamente as duas legislações, o autor centrou-se nos casos de subtrações de bens dos “romeros” (roubos ou furtos, com ou sem violência direta), como é o caso ocorrido na “*fasannya*” na hospedaria de “Gil Buhon e de dona Florencia”, os casos de direito às fianças na compra e venda de animais, roupas e metais preciosos e os casos de testamentos dos romeiros mortos próximos ou não das hospedarias. No caso do *Fuero Real*, o autor não deixa de vincular a legislação sobre a proteção jurídica dos peregrinos ao processo de unificação e renovação jurídica sob o monopólio do poder monárquico do governo de Afonso X. Isso significava integrar o esforço compilatório à superação das legislações baseadas nas “*fazañas*” ou no “*juízo por alvedrío*”, concentrando-se na análise de quatro leis do Título XVIII, “*De los romeros*”.

Portanto, Martínez González dedicou-se à análise de como os peregrinos jacobeus, na condição de estrangeiros sem direitos constituídos, viviam sob o período de assaltos, roubos e intempéries climáticas (frio, neve, chuva e calor). Discorreu sobre os casos em que as enfermidades reforçavam a necessidade de formulação de privilégios de circulação, concessão de imunidades e proteção dos peregrinos pelas autoridades locais (alcaldes),

contra bandidos e estafadores ou mesmo em casos de falecimento. Assim, salvaguardada as despesas de enterramento e na ausência de herdeiros e acompanhantes, os bens seriam direcionados ao fisco do rei em situações de morte sem “*manda*”, sem testamentos (Martínez González, 2002, p. 257-262). Em síntese, o autor elaborou uma comunicação interessada em encontrar precedentes que contribuíram para a formação de “uma Europa cultural e humanamente unida”, muito influenciada pela perspectiva de José Antonio Corriente Córdoba, que identificou a emergência nos séculos XII e XIII de “uma espécie de direito internacional protetor do peregrino” (Martínez González, 2002, p. 250 e 262). Atento ao contexto histórico de produção das duas legislações, Martínez González caracterizou as autorias institucionais anônimas ou não, e vinculou as peregrinações jacobeanas ao processo de fragmentação política, à feudalização da sociedade, às necessidades migratórias e militares, à reorganização do comércio associado à expansão, remodelamento e surgimento das cidades⁷.

Considerações finais

Nas últimas décadas há um crescente interesse pela problematização das formas através das quais o campo das pesquisas historiográficas se realiza e se expressa por meio da criação de uma memória disciplinar. Mais do que uma busca de controle crítico do tempo e da disciplina, percebe-se que, sincrônica e/ou diacronicamente, a historiografia (re)vela numerosas tensões ou lutas por memórias que buscam selecionar, redimensionar e excluir determinadas narrativas. Como diria Rodrigo Turin, “é importante ressaltar como a história da historiografia, no mesmo movimento em que elabora uma narrativa sobre as formas de ‘escrita da história’ expressas em diferentes momentos do passado, se inscreve ela mesma como uma prática de temporalização *no* e *do* presente” (Grifo do autor, Turin, p. 90).

Portanto, neste capítulo, levou-se em conta que fazemos História da Historiografia *no*, *a partir* e *através do* presente para analisar a bibliografia dedicada às normas jurídicas medievais e ibero-hispânicas sobre as peregrinações jacobeanas. Contudo, na bibliografia da História do Direito das

⁷ Em 2005 e 2011, o mesmo autor Alfredo José Martínez González retoma seu interesse pela análise sociojurídica e historiográfica das peregrinações jacobeanas em dois textos. O primeiro foi intitulado *El Libro de las Siete Partidas y su Relación con la Protección Jurídica del Peregrino*, foi publicado nas *Actas del VII Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeanas: Camino de Santiago: Puente hacia una nueva Europa*. Já o segundo, chamado *El Fuero de Estella: instrumento de atracción en las peregrinaciones europeas*, veio a público nos marcos do *IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeanas. El Mediterráneo en el origen*. Em ambos os casos, a preocupação em integrar as peregrinações compostelanas no âmbito europeu e mediterrânico é uma orientação historiográfica que segue os mesmos métodos analíticos de uma História Social do Direito. Se na obra de 2005, ele considera as peregrinações jacobeanas como a experiência da “primeira unidade da Europa” (2005, p. 362), bem aos moldes de um suposto precedente histórico da União Europeia, na de 2011, ele reforça uma hipótese de uma espécie de ativismo da regulação forânea na vida social (2011, p. 87).

peregrinações jacobéias aqui discutida, a relação entre passado, presente e futuro não parece equacionada de forma (auto)crítica em termos históricos e historiográficos. Salvo exceções do campo da História Social do Direito, os estudos jurídicos das peregrinações jacobéias não acompanharam as mudanças historiográficas dedicadas às peregrinações com um todo. Proveniente, sobretudo de juristas ou estudiosos do Direito, mais do que estudiosos(as) da História do campo jurídico, predominou abordagens confessionais, formalistas, jurisdicionistas ou teoricamente abstratas. É possível identificar um processo longo, persistente, sem dúvida, embora dinâmico e complexo, de um deslocamento epistemológico de um paradigma historiográfico confessional-nacionalista, para um modelo historiográfico de integração de unidade civilizacional europeia. Em comum, ambas possuíam um interesse de ver a unidade do passado como inspiração para a unidade do presente. Essa dimensão teleológica pautou aqui e ali a análise das normas jurídicas que recaiam sobre os peregrinos e peregrinações jacobéias e, por isso, elas simbolizariam historiograficamente a própria unidade desejada pelos autores no presente e no futuro.

Essas abordagens jurisdicionistas carecem de articulação com a longa e diversificada produção historiográfica sobre o tema ou com outros campos das ciências humanas. As diversas inovações interdisciplinares alcançaram a historiografia das peregrinações jacobéias como um todo, mas não foi capaz de alterar as abordagens que privilegiaram os estudos jurídicos, oscilando entre visões confessionais-descritivas-valorativas, que discutiram a direito como normas jurídicas e legislativas autônomas ou, pelo contrário, como algo completamente coadunado e refletido da realidade social, admitindo-se, inclusive, certo ativismo unilateral do campo jurídico-formal na vida social.

Para além dos formalismos ou realismos jurídicos, talvez, seja fundamental correlacionarmos com o campo da História Política, do poder e das relações de poder, e articular essas dimensões com aspectos de uma História Institucional sensível às questões sociais, materiais, culturais, religiosas, teológicas, étnico-raciais, linguísticas, incluindo as diretrizes de gênero. Essa historiografia jurisdicionista ainda mantém uma relação de desconhecimento ou refração diante do impacto dos campos da História Social das Mulheres, da História das Masculinidades e dos Estudos de Gênero na medievalística atual. E continua sem discutir como e porque as diretrizes eurocêntricas, etnocêntricas, patriarcais ou androcêntricas ajudam a explicar a criação de unidades e diversidades, de simetrias e assimetrias, de horizontalidades ou hierarquias sociais e históricas no âmbito das normas jurídicas no contexto das peregrinações jacobéias medievais (San Millán, 2005; Segura Graíño, 2010; Lima, 2017; Rebouças Pereira, 2025). Essa historiografia tradicional ignora ou faz abstração dos contextos históricos mais amplos que ajudam a

explicar a regulação propriamente jurídica das peregrinações e as concepções de *gens peregrina*. Faltam trabalhos que pautem análises interseccionais e orientadas para os aspectos étnico-raciais e de gênero, sem projetar, lançar sobre o passado, diagnósticos historiográficos homogeneizadores, teleológicos e civilizacionais. Obras que, combinando esses aspectos com outros marcadores sociais e históricos, possam (re)elaborar uma abordagem ou uma cosmopercepção sensível à dialética local-global num véis decolonial.

Bibliografia

- Albieri, Sara. História Pública e Consciência Histórica. In: _____. *Introdução à história pública*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- Almazán, Vicente. *A temática xacobeana en lingua alemana. Un século de investigación in Seis ensaios sobre o Camiño de Santiago*, Vigo: [s.n.], 1992.
- Alonso García, Julián. *La protección jurídica del Camino de Santiago en el ámbito de la Comunidad Autónoma de Galicia*. Galicia: Xunta de Galicia, 2000.
- Anguita Villanueva, Luis Antonio. La protección jurídica del Camino de Santiago. *Caminería hispánica: Actas del IV Congreso Internacional. Celebrado en Guadalajara (España)*, julio 1998 / coord. por Manuel Criado de Val, v. 2, p. 615-624, 2000.
- Arribas Carballera, Antonio. La mujer adúltera. *Peregrino: revista del Camino de Santiago*, n.204 (Diciembre), 2022.
- Baró Pazos, Juan. Gonzalo Martínez Diez (1924-2015). Notas sobre su contribución a la historiografía jurídica española, *Historia et ius rivista di storia giuridica dell'età medievale e moderna*, 8/2015, paper 26. Disponível em <www.historiaetius.eu>. Acesso em 28.11.2025.
- Barral Iglesias, Alejandro-Benito. Expediente del Proceso de reconocimiento de la autenticidad de las Reliquias del Apóstol Santiago el Mayor y sus discípulos Atanasio y Teodoro. *Annuario Sancti Iacobi*, n. 2, 397-418, 2013.
- Barrero García, Ana María. La condición jurídica del peregrino. *Revista Iacobus, Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún*, Sahagún (León), p. 62-63, 2003.
- Barrero García, Ana María. La condición jurídica del peregrino. *Revista Iacobus, Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún*, Sahagún (León), p. 62-63, 2003.
- Bartolini, Domenico, 1813-1887. *Apuntes biográficos de Santiago Apóstol El Mayor y exposición histórico-crítica y jurídica de su apostolado*, 1885. Disponível em <<https://biblioteca.galiciana.gal/es/consulta/registro.do?id=602925>>. Acesso em 21.12.2025.

Bermejo López, María Belén. Una Aproximación a la protección jurídica del Camino de Santiago. *V Congreso Internacional de Asociaciones Xacobeas*, CEE (FISTERRA), coordinador da edición: Antón Pombo Rodríguez, 9-12 de outubro, p. 437-446, 1999.

Colección de actas de congresos. Disponível em <https://www.caminet.org/s/caminet/item-set/22?sort_by=created&sort_order=desc&page=3>. Acesso em: 16.12.2025.

Corriente Córdoba, José A. *Protección jurídica del Camino de Santiago: Normativa internacional e interna española*. Getafe-Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1998.

De Parga, Luis Vázquez; Lacarra, José M.A; Uría Riu, Juan. *Las Peregrinaciones Santiago de Compostela*. Premio Francisco Franco, 1945.

Fernández-Valmayor, José Luis Carro. Algunas reflexiones sobre la protección jurídica del Camino de Santiago. ernández Torres, Juan Ramón (Coord.); Prieto de Pedro, Jesús José (Coord.); Trayter Jiménez, Joan Manuel (Coord.). *El Camino de Santiago y otros itinerarios: cultura, historia, patrimonio, urbanismo, turismo, ocio y medio ambiente: Liber amicorum Enrique Gómez-Reino y Carnota*. [s.l.]: Tirant lo Blanch, 2014.

Gallegos Vázquez, Federico. La jurisdicción especial de los peregrinos. In: _____. Fernández Rodríguez, Manuela; Martínez Peñas, Leandro (Coord.) *Reflexiones sobre jurisdicciones especiales.*, Segovia: Asociación Veritas para el Estudio de la Historia, el Derecho y las Instituciones y Omnia Mutantur S. L, 2016.

García Cantero, Gabriel. Ruta jacobea, jus commune y jus europeum. *Revista General de Derecho Romano*, n. 13, 2009.

González Bonome, María de los Ángeles. La protección jurídica del Camino De Santiago en las distintas Comunidades Autónomas. Leira López, José (Dir.) *O Camiño Portugués: III Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os camiños de Santiago*. Diputación Provincial de Badajoz, 1998.

González-Varas Ibáñez, Alejandro. La protección jurídico-canónica y secular de los peregrinos en la Edad Media: Origen y motivos. *Anuario de historia del derecho español*, n. 72, p. 503-542, 2002.

Grecco, Gabriela de Lima. Premios del Espíritu durante el Primer Franquismo: una nueva literatura para un Nuevo Estado. *Rubrica Contemporanea*, v.7, n. 13, 2018.

Guerra Campos, José. Bibliografía (1950-1969): veinte años de estudios jacobeos. Compostellanum. *Revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, v. 16, n. Extra 1-4 (Enero-Diciembre), p. 575-736, 1971.

Hartog, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Koselleck, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão feita por Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; Revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

León XIII. La Bula “*Deus omnipotens*” (1884): Roma y el Sepulcro de Santiago, Edición del Excmo. Cabildo de la S.A.M.I. Catedral em Spanish - 2. ed., 1985.

Lima, Marcelo Pereira. Muito mais do que um modo de “orar com os pés”: as peregrinações jacobeanas medievais em textos legislativos e normativos. In: França, Susani Silveira Lemos. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 131-209.

López Alsina, Fernando. El Camino de Santiago: realidad histórica y tema historiográfico. *IV Semana de Estudios Medievales*: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993, coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, p. 89-104, 1994.

López Ferreiro, Antonio. *Colección diplomática de Galicia histórica*, Santiago de Compostela: BTipografía Galaica, 1901. Disponível via <<https://archive.org/details/coleccindiplomt00unkngoog/page/18/mode/2up?q=peregrinos>>. Acesso em 28.11.2025.

López Ramón, Fernando. La protección jurídica del Camino de Santiago en Aragón. *Annales. Anuario del Centro de la Universidad Nacional de Educación a Distancia de Barbastro*, n. 8-9, p. 67-76, 1991.

Martínez Diez, Gonzalo. Camino o caminos de Santiago. In: VVAA. *Los Caminos de Santiago. El arte en el período románico en Castilla y León. España. Siglos XI al XIII*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2006.

Martínez Diez, Gonzalo. *El Camino de Santiago en la provincia de Burgos*, 2ª Edición., Burgos, 2005.

Martínez Diez, Gonzalo. La Orden del Temple y el Camino de Santiago, *Abacus*, n. 5, p. 26-30, 2011.

Martínez Diez, Gonzalo. Las pueblas francas del Camino de Santiago. In: Fraga Iribarne, Manuel *El Camino de Santiago Camino de Europa*. Curso de Conferencias. El Escorial. Xunta De Galicia, Consellería de Relacións Institucionais: Fontevédras, 22-26, VII, 1991.

Martínez Diez, Gonzalo; Francia Lorenzo, Santiago. *De Itero de la Vega a San Nicolás de Real Camino: Piedra y Vida*. Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1994.

Martínez González, Alfredo José. El Fuero de Estella: instrumento de atracción en las peregrinaciones europeas (comunicación). *IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeanas. El Mediterráneo en el origen*. Universidad de Sevilla, Facultad de Derecho. Dpto. Ciencias jurídicas básicas (área de historia del derecho y de las instituciones), Valencia: 20-23/10/2011, p. 75-92.

Martínez González, Alfredo José. El Fuero de Estella: instrumento de atracción en las peregrinaciones europeas. Comunicación. Sánchez Ribes, Amparo (Coord.). *El Mediterráneo en el origen: IX Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, p. 75-92, 2012.

Martínez González, Alfredo José. El Libro de las Siete Partidas y su relación con la protección jurídica del peregrino. *Caminos de Santiago. Puente hacia una nueva Europa. Actas del VII Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, p. 349-362, 2006.

Martínez González, Alfredo José. La Protección Jurídica del peregrino medieval a medidas del siglo XII: especial referencia al libro de los Fueros de Castiella y al Fuero Real. *Cuatro Pilares para un camino. Actas del VI Congreso Internacional de Asociaciones Jacobeas*, Loroño, 31 de octubre y 1, 2 y 3 de noviembre, p. 249-262, 2002.

Martínez Martín, Jesús A. La circulación comercial y social del libro. Las formas de consumo letrado y los clubes de lectura”. In: ____ (Dir.). *Historia de la edición en España, 1939-1975*, Madrid, Marcial Pons, 2015.

Oyèwùmí, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

Bermejo López, María Belén. Una Aproximación a la protección jurídica del Camino de Santiago., José Ricardo. El derecho castellano-leonés en la peregrinación jacobea. Una reflexión histórico-jurídica. *Revista jurídica de Castilla y León*, n.5, p. 191-226, 2005.

Puy Muñoz, Francisco. La ciudad jurídica (derechos del peregrino y de la ciudad). Santiago de Compostela: Ciudad y Peregrino. *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Xacobeos*, El Coordinador del Congreso: Robert Plötz, p. 199-226, 2004.

Puy, Francisco. *El Camino, símbolo del derecho*. In: Carro Otero, José. *Actas del I Congreso de Estudios*. Santiago de Compostela: Xacobeos. Xunta De Galicia; Consellería de Cultura Dirección Xeral de Promoción do Camiño de Santiago, 1993.

Rafael Gibert y Sánchez de la Vega. La paz del camino en el derecho medieval español . *Anuario de historia del derecho español*, n. 27-28, p. 831-852, 1958.

Razquin Lizarraga, Martín María. El Camino de Santiago en Navarra: notas jurídicas. *Revista jurídica de Navarra*, n. 15, p. 257-270, 1993.

Rebouças Pereira, Alan. *Masculinidades nas narrativas da peregrinação compostelana, século XII*. Dissertação de mestrado defendido no PPGH-U-FBA, Salvador, 2025.

Recuero Astray, Manuel. *Historiografía Medieval del Camino de Santiago*. López-Vizoso, José Leira (Dir.). *O Camiño francés. I Aulas no Camiño (1996. Ferrol)*. A Coruña: Universidade. Servizo de publicacións, 1996.

San Millán, Félix Cariñnos. La mujer en el Camino de Santiago. *Fayuela: revista de estudios calceatenses*, n. 1, p. 39-56, 2005.

Sanz Larruga, Francisco Javier. La protección jurídica del Camino de Santiago. Leira López, José (Coord.) *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidade da Coruña, Servizo de Publicacións, 1997.

Segura Graño, Cristina. En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago. *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, v. 17, n. 1, p. 33-53, 2010.

Turin, R. História da historiografia e memória disciplinar: reflexões sobre um gênero. História da Historiografia. *International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 6, n. 13, p. 78-95, 2013. DOI: 10.15848/hh.v0i13.673. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/673>. Acesso em: 15 ago. 2025.

Valiña Sampedro, Elías. *El Camino de San Tiago. Estudio histórico-jurídico* (1971), 2ª ed. Lugo: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Lugo, 1990.

Vega López, Fernando. La protection des pèlerins sur le Chemin de Saint-Jacques-de-Compostelle dans la législation navarraise et castillane, médiévale et moderne. *Iura vasconiae. Revista de derecho histórico y autonómico de Vasconia* (XVII Simposio de Derecho Histórico de Vasconia: la reforma del Fuero Nuevo de Navarra), n. 17, p. 565-584, 2020.

Von Saucken, Paolo G. Caucci. Il bordone e la penna: introduzione alla storiografia jacoepa. *El Camino de Santiago y la articulación del espacio hispánico: XX Semana de Estudios Medievales*. Estella, 26 a 30 de julio de 1993, 1994.

Os caminhos antes do Caminho: as vias romanas na Gallaecia hispano-visigoda (século VII)¹

Renan Frighetto²

Via é o lugar por onde pode transitar um veículo.
E se chama via pelo tráfego de veículos.

Isidoro de Sevilha, Etimologias, XV, 16, 4.

Todos os caminhos partem de Roma

Iniciaremos a nossa abordagem da relação entre os caminhos romanos e o Caminho de Santiago de Compostela³ com uma afirmação, feita há mais de três décadas por Elena Barrena Osoro, de que a totalidade dos estudos sobre esta temática “se fixou mais nos caminhantes que nos caminhos” (Barrena Osoro, 1993, p. 31). Por outro lado, há uma outra questão que devemos confrontar, embora seja de mais difícil resposta: o que levou os romanos a estabelecerem estes traçados dos caminhos, lembrando que o surgimento de certos aglomerados humanos, que se transformariam em *civitates*, *municipia* e *mansiones*⁴, teve uma relevância do ponto de vista administrativo, embora a sua efetiva fixação pudesse ter relação com outros aspectos, como o econômico, o religioso ou o militar (Roldán, 1989, p. 261). A busca pelo entendimento sobre esta questão pode auxiliar-nos na compreensão da dinâmica que acabou por levar ao estabelecimento de múltiplas vias e caminhos romanos por todo o *orbis romanorum* que, apesar das dificuldades, ainda existiam na medievalidade.

1 Todas as citações em línguas estrangeiras feitas ao longo deste estudo foram vertidas ao português pelo autor.

2 Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador Nível ID do CNPq. E-mail: rfrighetto@hotmail.com

3 A partir da definição oferecida por Roldán, 1975, p. 25, nota 15, os caminhos romanos que serão descritos ao longo de nosso estudo aproximam-se da descrição de rotas nas quais diferentes caminhos, de distintas constituições, formam ao final um único caminho.

4 Em termos gerais, *civitas*, *municipium* e *mansio* são termos convergentes, embora com preceitos práticos distintos. Enquanto a *civitas* esta direcionada a ideia da fusão do corpo de cidadania (*cives*) com a parte material que a compõe (*urbe*), o *municipium* diz respeito às funções administrativas existentes no âmbito da *civitas*. Neste espectro ingressa a *mansio* que seria um espaço de hospedagem vinculado as funções administrativas específicas do ambiente do *municipium* e, conseqüentemente, da *civitas* e da *urbe*. Assim, a *mansio* seria o espaço por excelência que receberia os *peregrini* que transitavam pelas vias romanas, como funcionários da administração imperial e mercadores.



Vias e caminhos romanos - <https://darmc.harvard.edu/>

De fato, os caminhos e as vias existentes durante o período medieval foram, em certa medida, herdados da grande rede de comunicações criada no mundo romano e preservada durante a Antiguidade Tardia nos territórios romanos ocidentais (Estefania Alvaréz, 1960, p. 5; Barrena Osoro, 1993, p. 39; Díaz Martínez y Menéndez Bueyes, 2005, p. 291 – 292). Dentre as diversas regiões e *dioceses*⁵ existentes na antiga *Pars Occidentalis* do mundo romano, o caso da *Hispania* é muito significativo. Sua conquista por Roma a partir da dominação e do conflito desde o século II a. C. (Roldán, 1989, p. 54 – 60) foi posteriormente marcada pela hegemonia e pela colaboração com as populações de origem pré-romana no momento em que começaram a ser criadas as colônias para o assentamento legionário que deram origem às *civitates* que tinham na sua configuração física os elementos comuns e característicos da metrópole romana, como o fórum, os banhos, a cloaca, e também os elementos institucionais, como as cúrias ou os senados locais, que evocavam a pertença daqueles espaços ao poder de Roma (Stirling, 2006, p. 85; Houten, 2016, p. 8 – 13; Panzram, 2021, p. 468 – 469). Porém, para que todos estes elementos fossem mantidos e preservados pela autoridade romana, fosse ela republicana ou imperial, era necessária uma presença efetiva dos agentes que representavam o poder romano, como os funcionários da administração republicana e imperial, e também as guarnições do exército legionário que garantiam a segurança da hegemonia romana sobre as áreas da *Hispania* efetivamente controladas

⁵ As *dioceses* faziam parte da divisão administrativa imperial romana. A título de exemplo, nos territórios romanos ocidentais durante o século IV, encontramos três dioceses hierarquicamente dependentes da prefeitura do pretório da *Galia*: a *Hispaniae*, com 07 províncias entre as quais a *Callaecia/Gallaecia*; as *Septem provinciae*, com 17 províncias as quais denominamos, de forma genérica, como a *Galia*; e a *Britanniae*, com cinco províncias (Neira Faleiro, 2005, p. 313 – 315).

por Roma (Roldán, 1975, p. 21 – 23; Ando, 2006, p. 181; Leyerle, 2009, p. 110 – 111). Esta perspectiva pautada, sobretudo, na integração e na interação entre os grupos sociopolíticos hispano-romanos, acabava criando, em termos locais, aquilo que Claudia Moatti definiu como “sociedades cosmopolitas” (Moatti, 2006, p. 121) formadas tanto por aqueles que viviam naquela “comunidade ancestral” (Le Roux, 2011, p. 8), na *patria*⁶, como por forâneos, *peregrini*⁷, que deixavam suas pátrias originais e instalavam-se nestes novos espaços. Estas “pessoas transeuntes” (Moatti, 2006, p. 122), que seriam mercadores, artistas, funcionários da administração, pensadores, exilados, prisioneiros, religiosos e legionários, moviam-se pelas vias principais e pelas *stratas* secundárias⁸ que cortavam todo o território da *Hispania* romana consolidando, assim, a hegemonia de Roma sobre aquelas províncias mais ocidentais.

Nesse sentido, as vias romanas eram, com efeito, as artérias pelas quais movia-se a seiva do corpo representado pela autoridade imperial romana (Kulikowski, 2005, p. 36). As monarquias romano-bárbaras que a sucederam nos territórios ocidentais mantiveram aquela estrutura vital para sua própria sobrevivência⁹. De fato, os reis hispano-visigodos dos séculos VI e VII utilizavam o reticulado das vias romanas para empreenderem campanhas militares contra os inimigos internos e externos¹⁰, além delas se manterem como espaços de circulação de mercadorias, fossem produtos refinados provenientes de regiões extra hispânicas, fossem de produtos colhidos ou produzidos no interior do *regnum gothorum*, sem esquecermos a circulação de manuscritos ou de religiosos, monges e clérigos, que deslocavam-se de um lugar ao outro no interior da *Hispania* visigoda¹¹ (Calonge Miranda, 2020, p. 45). Estes o faziam a pé, a cavalo ou como nos disse Isidoro de Sevilha, em veículos, revelando a intensidade das mobilidades individuais,

6 Segundo *Isid., Etym., XIV, 5, 19*, “...o nome patria se deve a que é comum a todos os que nela nasceram”.

7 De acordo com *Isid., Etym., IX, 4, 41*, “se chama peregrinos àqueles cuja procedência familiar se ignora, devido a que eles vem de regiões distantes”; *Isid., Etym., X, 215*: “...Peregrino: o que se encontra distante de sua pátria; equivale a estrangeiro...”.

8 A *strata*, de acordo com *Isid., Etym., XV, 16, 6*, é um “caminho como se estivesse triturado pelos pés das pessoas” sendo, portanto, de menor dimensão que uma *via*. Caminho que aparece descrito em *Val., Repl., 3*, “discorria um caminho público”.

9 Na *Lex Visigothorum* encontramos 02 *leges* que tratam da preservação das vias e dos caminhos que, certamente, incluíam as romanas pré-existentes: a *L.V., VIII, 4, 24 (Antiqua): De damnis iter publicum concludentium* e *L.V., VIII, 4, 25: De servando spatio iuxta vias publicas*.

10 Como exemplo, podemos recordar a passagem da *Historia Wambae* de Juliano de Toledo que informa a marcha das hostes régias desde a *Vasconia*, onde realizava uma campanha punitiva contra os vascos, rumo à *Gália Narbonense*, passando por Calahorra e Huesca cruzando uma parte das antigas vias I e XXXII: *Iul. Tol., HW, 10*: “...Assim que foram aceites os reféns e fixados os tributos depois de negociar a paz, se dirigiu em linha reta contra as *Galias*, atravessando as cidades de Calahorra e Huesca...”.

11 Na *Vita Fructuosi, 12*, encontramos uma referência tanto ao deslocamento feito por Fructuoso de Braga ao sul peninsular, como aos manuscritos por ele possuídos e levados na sua *peregrinatio*.

coletivas, voluntárias ou forçadas que nos apresentam um mundo que já contava com uma intensa peregrinação, caracterizada pela saída temporária ou permanente do espaço original de convivência sociopolítica e cultural, que vai perpetuar-se no futuro medieval.



Tui, Rebordáns, Vías XVIII, XIX y XX - *Gallaecia*

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19634409>

Os caminhos romanos na *Gallaecia* hispano-visigoda do século VII: de Frutuoso de Braga à Valério do Bierzo

A associação entre os *peregrini* e a descrição da circulação destes pelas vias romanas do noroeste peninsular no período hispano-visigodo pode ser observada em meados do século VII com Frutuoso de Braga, apresentado pelo anônimo hagiógrafo da *Vita Fructuosi* como aquele que “iluminado pela chama do Espírito Santo em santa vocação do monacato, tanto refulgiu em perfeição em todos os exercícios da vida espiritual e em todas as obras de santidade que facilmente se lhe pode igualar aos méritos dos antigos padres da Tebaida” (VF, 1, 10 – 13).

Ou seja, Frutuoso de Braga estava, segundo o seu relato hagiográfico, vinculado à busca da perfeição por meio da atividade monástica, elemento este que marcou a sua condição como *peregrinus* pelas antigas vias e caminhos romanos. Para tanto, começaremos nossa análise por sua primeira fundação monástica, o mosteiro de Compludo, provavelmente situado no atual povoado de Compludo (Mañanes, 1988, p. 29 – 30), localizado entre *Asturica Augusta*, capital do antigo *conventus* asturicense¹², e a

12 Seguindo a linha da divisão administrativa de herança romana preservada pela autoridade régia hispano-visigoda, a província da *Gallaecia* teria três *conventi*: o *asturicensis*, o *lucensis* e o *braccarensis*, associados as capitais conventuais de *Asturica Augusta*, *Lucus Augusti* e *Braccara Augusta*.

atual Ponferrada, situada na via XVIII (via nova do Itinerário Antonino)¹³ que ligava *Asturica* com *Bracara Augusta*, capital provincial da *Gallaecia* desde os tempos de Diocleciano e da tetrarquia (Fatás Cabeza et alii, 1991, p. 36; Díaz Martínez, 2019, p. 4)¹⁴. Vale recordarmos que o mosteiro comlutense foi erigido nas terras cedidas pelo fisco régio hispano-visigodo ao pai de Frutuoso (Frighetto, 2014, p. 39 – 42) que seria um duque e integrante de uma “família preclara vinculada com reis” (VF, 2, 1), informação que encontra eco nos versículos frutuosianos que revelam o parentesco de Frutuoso com os bispos Esclua de Narbona, Pedro de Beziers e com o próprio rei Sisenando (*Vers.Fruc.*, IV, 1, 7 – 11) acentuando, assim, a sua pertença a uma “estirpe de origem nobilíssima e com sangue preclaro” (*Vers.Fruc.*, IV, 2, 3 – 4). A concessão de bens patrimoniais na área berciana, próxima as antigas minas na região das Médulas¹⁵ e das áreas montanhosas onde habitavam as tribos astures, aparecem como um sinal inequívoco da importância da *gens* da qual Frutuoso fazia parte e que recebeu do fisco régio terras e rebanhos nas proximidades da via XVIII que conectava *Asturica Augusta* com *Bracara Augusta*.

Depois de estabelecer e dotar o mosteiro de Compludo (VF, 3, 1 – 6), Frutuoso deu continuidade ao seu movimento monástico interiorizando-se em direção às montanhas bercianas. Ali, nas cercanias do antigo *castellum* de Rufiana (Valério do Bierzo, *Ord. Querm.*, 7, 17 – 18), localizado junto a atual aldeia de São Pedro de Montes, recolheu-se como um anacoreta e permaneceu isolado por algum tempo no local onde, segundo Valério do Bierzo, foi erigido o mosteiro rufianense (Val., *Ord. Querm.*, 7, 18 – 19). Porém, está inflexão anacorética foi interrompida, pois “saiu em sua busca toda a congregação do mosteiro de Compludo; a multidão de monges, chegando com piedosa violência, retiraram-no daquele enclausuramento e o levaram de volta ao seu antigo posto” (VF, 6, 4 – 7). Por certo que este deslocamento

13 De acordo com Estefania Alvaréz (1960, p. 13), Fita foi o primeiro a indicar a existência desta *via nova* ao informar que se podia “...descer até Ponferrada para continuar até o mesmo lugar. Dali a leva por Turienzo à coincidir om o antigo caminho dos peregrinos, que desde Astorga vinha pelo porto de Foncebadón...”. Localidade pela qual passa o Caminho de Santiago, conforme o *Codex Calistinus*, capítulo III; capítulo VI, versão Fátima Regina Fernandes.

14 Nos referimos aos períodos da divisão bipartida, a diarquia de Diocleciano e de Maximiano, entre os anos de 285 e 293, e quadripartite do mundo imperial romano, entre os anos de 293 e 305, dividido entre Diocleciano, Maximiano (Augustos), Galério e Constancio Cloro (Césares).

15 Situada no sudoeste do *territorium bergidensis*, as Médulas era considerada no mundo romano como a região onde encontravam-se as maiores minas de ouro a céu aberto. A exploração das mesmas era baseada na técnica da *ruina montium* que, de acordo com Plínio, *História Natural*, XXXIII, 31, 66, volumes significativos de água eram projetados em minas e a pressão da água aluía parte da montanha, canalizando-a em direção a um vertedouro onde se realizava a decantação do ouro.

de Fructuoso às áreas montanhosas do território berciano¹⁶, que Valério do Bierzo apresentava como “altas montanhas que, como os Alpes da *Galia*, não necessitavam de paredes contra os intrusos” (Valerio do Bierzo, *Resd.*, 1, 8 – 10) o afastou das antigas e principais vias romanas, levando-o a deslocar-se por “um caminho bastante estreito e sinuoso, um labirinto que atravessava as rochas onde estas estavam cortadas. E ali os homens caminhavam um a um por temor do perigo” (Valerio do Bierzo, *Resd.*, 1, 12 – 14). É interessante observarmos que o regresso de Fructuoso a Compludo significou o início de sua *peregrinatio* pelas vias romanas que o levaram a fundar outros mosteiros chegando, inclusive, no sul da província da *Baetica* (VF, 11 – 15; Díaz Martínez, Martínez Maza y Sanz Huesma, 2007, p. 576 – 577).

Por certo que os deslocamentos realizados por Fructuoso pelas áreas do noroeste peninsular hispânico provavelmente seguiram partes do antigo traçado das vias romanas que coincidem com aquele que ficou conhecido como Caminho de Santiago de Compostela. A começar por sua saída de Compludo em direção ao oeste que coincidiu com a terceira fundação fructuosiana, a do mosteiro visuniense localizado “nos confins do Bierzo e da Galícia” (VF, 6, 8)¹⁷. Embora tenhamos poucas informações sobre a localização do mosteiro visuniense, nos últimos anos estabeleceu-se que aquela fundação monástica provavelmente foi erigida no lugar onde hoje encontramos a igreja de San Juan de San Fiz, próxima a Villafranca del Bierzo¹⁸ (Estefania Alvaréz, 1960, p. 12), nos limites dos *conventi* asturicense e lucense¹⁹. Logo, se aceitarmos que o mosteiro visuniense estava localizado junto a igreja de San Juan de San Fiz, poderíamos dizer que Fructuoso percorreu parte da via XVIII (via nova) até a *mansio* de *Bergidum Flavium*,

16 O *territorium* era uma subdivisão no interior de cada *conventus*. Ao mencionar o *territorium bergidensis*, tanto a *Vita Fructuosi* como o relato de Valério do Bierzo referiam-se ao território associado a *civitas/mansio* de *Bergidum Flavium*, atual Cacabelos, que estendia-se até as áreas das montanhas bercianas.

17 Referência interessante, pois como nos indica Díaz Martínez, 2019, p. 26, “...O problema é que o autor anônimo da *Vita Fructuosi*, ao dar conta de uma de suas fundações monásticas, situa o lugar “*inter Bergidensis territorio et Gallaecia prouincia confinibus*”, onde *Bergidum* ficaria fora dos limites da *Gallaecia* e deixaria a dúvida de qual província correspondia o território bergidense, abrindo a possibilidade a essa província astur...”, sendo esta uma hipótese a ser averiguada. Para Isidoro de Sevilha, *Etymologias*, XIV, 5, 21, “...as regiões são partes das províncias às quais se denomina *conventus*, como sucede em Troia na Frígia; ou Cantabria e Asturias na Galícia...”. Logo, podemos dizer que nos primórdios do século VII, segundo a lógica isidoriana, inexistia uma *provincia Asturicensis*, embora esta pudesse ter sido criada a posteriori.

18 Localidade pela qual passa o Caminho de Santiago, conforme o *Codex Calistinus*, V, capítulo II; capítulo III; capítulo VI, versão Fátima Regina Fernandes.

19 Para que tenhamos uma noção das dificuldades para estabelecermos a localização exata do mosteiro visuniense, Díaz y Díaz (1974, p. 87, nota 3) apontava que o mesmo estaria localizado na aldeia de Visuña, em Folgoso de Courel, na atual província galega de Lugo.

atual Cacabelos²⁰, e dali seguiu pela via XIX/XX até alcançar o seu destino. Para além das motivações espirituais e monásticas indicadas pela *Vita Fructuosi*, devemos levar em consideração a possibilidade de Fructuoso ter erigido o mosteiro visuniense na mesma linha da fundação de Compludo. É importante recordarmos que o mosteiro complutense foi estabelecido a partir de propriedades e terras que foram entregues ao pai de Fructuoso como benefício por parte do fisco régio hispano-visigodo à raiz de alguma prestação realizada em favor do *gothorum rex*. A informação apresentada na própria *Vita Fructuosi* indica uma disputa entre Fructuoso e seu cunhado, Visinando²¹, por parte do patrimônio que incluía Compludo, querela que chegou ao conhecimento régio (VF, 3, 8 – 12) reforçando, assim, a existência de uma patrimonialização das terras do fisco régio via a fundação de mosteiros que passavam a integrar o patrimônio eclesiástico (Díaz Martínez, 1987, p. 61; p. 67). Ora, partindo desta perspectiva, parece-nos possível que a propriedade onde encontrava-se a fundação monástica visuniense estivesse integrada ao patrimônio doado à família de Fructuoso na região berciana e que tinha em Compludo o centro daquela grande propriedade disseminada (Díaz Martínez, 1998, p. 260; Díaz Martínez, Martínez Maza y Sanz Huesma, 2007, p. 473; Frighetto, 2014, p. 47), reforçando uma prática que era bastante comum ao conjunto das grandes *gentes* aristocráticas hispano-visigodas do século VII.

Além das fundações monásticas complutense, rufianense e visuniense, a *Vita Fructuosi* indica-nos a existência de uma quarta fundação monástica fructuosiana no ambiente da antiga *Gallaecia* hispano-visigoda, o mosteiro peonense localizado “no outro extremo da Galícia junto ao mar” (VF, 7, 1). A localização desta comunidade monástica ainda é incerta embora, como apontado por Díaz y Díaz, “o problema segue de pé, pois são vários os detalhes geográficos que se devem combinar” (Díaz y Díaz, 1974, p. 89, nota 4), inclusive pela informação prestada pelo próprio hagiógrafo de que Fructuoso “tinha muita vontade de navegar pelo mar, e em uma distante baía do oceano descobriu uma ilha de pequenas dimensões” (VF, 7, 2 – 3) sem nominá-la o que, de fato, dificulta ainda mais qualquer precisão em localizá-la. Em termos gerais, a tradição situa o mosteiro peonense nas proximidades de San Juan de Poyo, junto a ria de Pontevedra e, conseqüentemente, a curta distância de *Iria Flavia*, atual Padrón, que desde

²⁰ Localidade pela qual passa o Caminho de Santiago, conforme o *Codex Calistinus*, V, capítulo III; capítulo VI, versão Fátima Regina Fernandes.

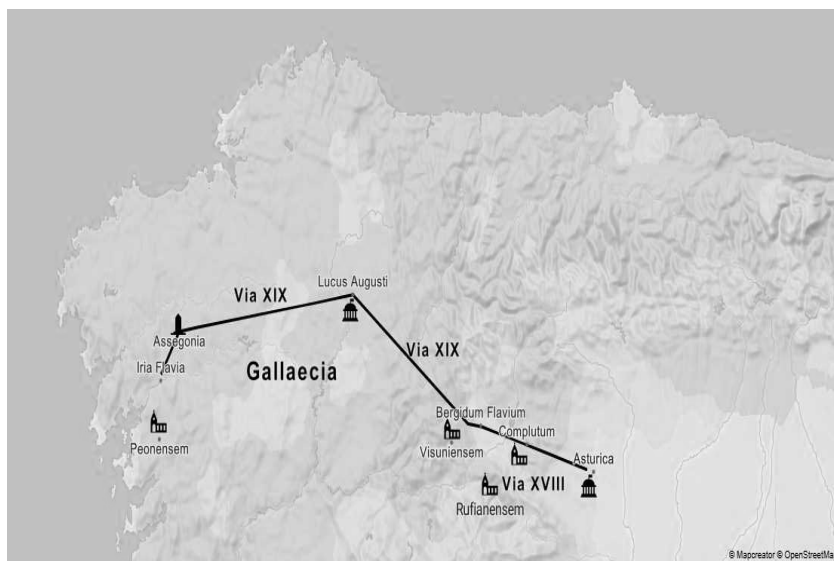
²¹ Há uma outra referência a Visinando, mas de uma forma positiva, nos *Versiculi Fructuosi*, I, 19–22: “... E para mim, sem dúvida, sobrevive uma irmã única, que obteve a única e memorável lembrança de nós, e ao guardá-la, desfruta das grandes alegrias do piedoso homem Visinando, tendo obtido um nome na sua descendência...”

a segunda metade do século VI aparece como sede episcopal²² sendo, a partir do século IX, associada ao culto a Santiago (Singul, 2018, p. 70 – 71). Ademais, aspecto este importante para nossa abordagem, *Iria Flavia* era uma *mansio* vinculada a via XIX que vinha de *Lucus Augusti* em direção a *Bracara Augusta*, chegando à capital da província da *Gallaecia* pelas áreas próximas ao litoral (Estefania Alvaréz, 1960, p. 47 – 48; Fatás Cabeza et alii, 1991, p. 62). É provável que Frutuoso tenha utilizado a via XIX ao sair da região do mosteiro visuniense e por ela seguido até *Lucus Augusti*, infletindo em direção a *Iria Flavia* para dali acessar as áreas da ria de Pontevedra. Este provável caminho utilizado pelo bracarense o teria feito passar pela *mansio* de *Assegonia*, atual Santiago de Compostela, onde no subsolo da área da catedral do Apóstolo, mais especificamente a sua cripta, foram encontrados alguns vestígios de um monumento funerário do período romano, bem como nas suas proximidades as escavações localizaram uma ara votiva dedicada a Júpiter (Fatás Cabeza et alii, 1991, p. 26). Logo, tanto o caso apresentado pelos vestígios arqueológicos como o traçado da via XIX que passava por *Assegonia* podem mostrar-nos uma *mansio* integrada, do ponto de vista religioso e ideológico, aos *mores* e as tradições características da autoridade imperial romana que, de alguma forma, mantiveram-se presentes na Antiguidade Tardia hispano-visigoda. Como futuramente observaremos no caso de Santiago de Compostela, as fundações monásticas frutuosianas desde a região berciana até as áreas litorâneas da *Gallaecia* surgiam como pontos irradiadores de uma cristianização que brotava do ambiente monástico buscando, pela via da sacralização das propriedades e dos espaços vinculados ao fisco régio, consolidar a religiosidade cristã e converter, na medida do possível, populações ainda praticantes de cultos ancestrais, romanos ou anteriores àqueles. E as vias e os caminhos romanos eram, efetivamente, os condutos desse processo que reforçava tanto a autoridade régia hispano-visigoda como, também, os grupos aristocráticos que comungavam e partilhavam daquelas mesmas perspectivas. Mas além de Frutuoso, outro personagem destacava-se naquele mesmo espaço berciano apresentando vias e caminhos de origem romana que, de uma forma direta, acabaram coincidindo com Caminho de Santiago de Compostela. Referimo-nos a Valério do Bierzo.

Inicialmente, é importante recordarmos que a trajetória monástica de Valério do Bierzo confunde-se com a do próprio Frutuoso de Braga. Como indicou Pablo Díaz Martínez, ao longo de sua obra Valério oferece

22 Encontramos a firma de representantes episcopais de *Iria Flavia* desde o Concílio III de Toledo, de 589, por meio do bispo Domingo e, também, no Concílio IV de Toledo de 633, firmado pelo bispo Samuel; nos Concílios VI de Toledo de 638 e VII de Toledo de 646, ambos firmados pelo bispo Gotomaro; no VIII Concílio de Toledo de 653, firmado pelo representante do bispo Vincível, o diácono Sindigio; no III Concílio de Braga de 675, no XII Concílio de Toledo de 681, no XIII Concílio de Toledo de 683 e no XV Concílio de Toledo de 688, todos firmados pelo bispo Félix.

uma especial predileção por seguir os passos do bracarense a quem tentava emular e copiar em busca da perfeição monástica (Díaz Martínez, 2011, p. 60). Tanto assim que o bergidense iniciou a sua caminhada espiritual ingressando no mosteiro complutense por volta do ano de 650, pouco tempo depois de Frutuoso sair daquela comunidade monástica em *peregrinatio* para realizar novas fundações monásticas, entre as quais os mosteiros visuniense e o peonense. A estada de Valério em Compludo foi, ao que tudo indica, bastante curta e na sequência ele irá se fixar “entre a cidade de Astorga e o Castro Pedroso, junto ao limite do deserto solitário que refugia e segundo a dureza de uma vida a qual esperei” (Valério do Bierzo, *Ord. Querm.*, 1, 13 – 15). É certo que o bergidense referia-se a sua permanência junto ao oratório de São Félix, situado “no cume da alta montanha”²³ (Valério do Bierzo, *Repl.*, 1, 5) e erigido num lugar onde “o povo, na estúpida e perversa loucura da sua cegueira, vivia impiedosamente e totalmente venerando os terríveis altares dos demônios (familiares), conforme os ritos pagãos. Esta injuriosa obscenidade seria, finalmente, destruída com a ajuda dos fiéis cristãos. E com o auxílio do Senhor Todo-Poderoso uma basílica seria (ali) edificada em nome de São Félix Mártir” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 1, 5 – 10).



Fundações monásticas de Frutuoso de Braga e prováveis vias percorridas
(Mapa de autoria própria).

²³ Devemos pontuar que esta referência valeriana é, em nossa opinião, uma simples figura de linguagem para aproximá-lo de Deus.

Logo, o oratório de São Félix encontrava-se situado numa “alta montanha” entre *Asturica Augusta* e o *Castrum Petrensem*, este último de localização incerta (Díaz Martínez, 2011, p. 62) mas que, de acordo com Tomás Mañanes, poderia ser uma referência a aldeia de Castropetre, nas proximidades de Oência (Mañanes, 1988, p. 77). Ou seja, em nossa opinião, o oratório de São Félix estaria situado entre estes dois núcleos habitacionais, sendo que *Castrum Petrensem* encontrava-se fora da via XVIII, numa área mais próxima à região mineira das Médulas e na qual, de acordo com Inés Sastre Prats.

“A organização social destas comunidades estava baseada nos castros. Os grupos que viviam neles não eram completamente independentes entre si, existindo desde a época pré-romana uma espécie de comunidades compostas pela população de um certo número de castros” (Sastre Prats, 1998, p. 47).

Dessa forma, *Castrum Petrensem* seria, no período hispano-visigodo, um dos núcleos urbanos naquela área próxima ao oratório de São Félix, talvez o centro de uma grande propriedade pertencente ao fisco régio na região berciana. Seja como for, se aceitarmos que *Castrum Petrensem* estava situada no que hoje é Castropetre, é muito provável que o oratório de São Félix estivesse a meio caminho entre *Asturica* e *Castrum Petrensem*. Os indícios, bem como a documentação medieval²⁴, nos levam a sugerir que o oratório de São Félix no qual Valério estabeleceu-se estava localizado no atual Soto de São Félix, nas proximidades de Villar de los Barrios, no município de Ponferrada. Assim, acreditamos que Valério saiu de Compludo por vias secundárias romanas até alcançar o local onde foi erigido o oratório de São Félix, a uma curta distância de seu ponto de partida.

Estas vias secundárias acabariam dirigindo-se às vias principais, uma comprovação que nos é indicada pelo próprio Valério. Ao relatar uma premonição e um sonho que lhe foi contado por Theodora, matrona e aristocrata local, provavelmente uma das benfeitoras que auxiliou na construção do oratório de São Félix (Frighetto & Deus, 2010, p. 68 – 75), Valério nos oferece detalhes interessantes que mostram a importância das vias romanas da região berciana como eixos de mobilidades das mais variadas tendências. O episódio começa com a promessa de uma oferenda feita por Theodora ao bergidense por este ter “ensinado a um certo menino de bons pais e escrito para a sua instrução um pequeno e especial livro” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 3 – 4), com certeza filho daquela matrona. Mas, Valério alerta-a que a promessa seria por ela esquecida e que dois anos depois “quando se aproximasse o tempo da vindima (...) Theodora ficaria doente”

24 Mais especificamente o *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes*, 189, a. 1156: *...Et est ipsa hereditate in territorio bergidense in villa vocitant Salas, sub aula sancti Felicis in loco prenominatur Villar...* (tradução: “...E está pela mesma herança no território bergidense, na vila que chamam Salas, sob a igreja de São Félix, no lugar que é denominado Villar.”).

(Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 9 – 10). Algum tempo depois, Theodora viu em sonho o problema que lhe assolaria. De acordo com o relato do bergidense, no sonho, Theodora “estava indo ao longo da estrada pública, junto ao pé da montanha, em companhia de seu marido, filhos e filhas para a antes citada basílica de São Félix afim de pedir saúde” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 11 – 14) quando um touro “com o seu chifre espetou as costas da mãe. E sacudindo ferozmente a sua grande cabeça, o touro quebrou o corno esquerdo fixando-o no corpo da mulher” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 16 – 19). Para curá-la, aparece no sonho o “servidor” de São Félix que recorda Theodora da promessa incumprida que ela havia feito a Valério tempos antes, dizendo: “Eu não quero ajudar-te de qualquer maneira, a menos que tu me dês o teu juramento que antes de irdes a *Bergidum* tu farás o manto que prometeste ao monge Valério” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 30 – 33). Com o juramento feito para honrar o compromisso de fazer o manto para Valério, o “servidor” de São Félix realiza o milagre, “colocando a sua mão sobre a ferida, ele disse: Veja, estás curada! E se tu fizeres aquilo que prometeste tu irás a *Bergidum* em segurança e retornarás dali em segurança” (Valério do Bierzo, *Repl.*, 3, 39 – 42). Em que pese a relevância do milagre em sonho apresentado pelo relato valeriano, que por si já valeria um estudo à parte, chama a nossa atenção a descrição de caminhos secundários que desembocariam na via XVIII/XIX em *Bergidum Flavium* numa época de intensa atividade econômica, o período da vindima ou da colheita da vide²⁵. De fato, por ser uma importante *mansio* e centro urbano mais destacado do *territorium bergidensis*, entroncamento de vários caminhos com as vias mais importantes do noroeste peninsular hispânico, *Bergidum Flavium* deveria acolher uma importante feira para a qual convergiam proprietários rurais regionais e comerciantes no intuito de estabelecerem trocas de produtos e de outras mercadorias, tornando a conexão entre o oratório de São Félix e *Bergidum Flavium* como parte de uma das rotas comerciais daquele território. Além da descrição de um milagre promovido pela intercessão de São Félix junto ao seu oratório e no caminho à *Bergidum Flavium*, temos outros indícios materiais que nos mostram a relevância daquele caminho, pois, segundo Tomás Mañanes, nas proximidades do local onde estaria localizado o oratório, “em um cruzamento de caminhos apareceu uma ara de granito dedicada a Mercúrio (...). Este cruzamento seguramente se relaciona com os dois caminhos importantes que passam por aqui” (Mañanes, 1988, p. 31 – 32). Mercúrio, que segundo Jean Bayet era a divindade “dos intercâmbios” e defensor de “todas as distintas profissões” (Bayet, 1984, p. 137

25 A importância da vindima e das feiras a ela vinculadas aparece descrita na *L.V., II, 1, 10 (Chindasvintus Rex): De diebus festis et feriatis, in quibus non sunt negotia exercenda* (Tradução: Acerca dos dias santos e feriados, em que nenhum trabalho deve ser realizado).

e 201), dentre as quais a dos mercadores (Zavaroni, 2006, p. 297), também aparece como o protetor dos viajantes e dos caminhos, aspecto que o vincula diretamente à descrição oferecida por Valério nas mobilidades feitas por famílias, como a de Theodora, viajantes e mercadores à *Bergidum Flavium*.

Conclusão

Assim, podemos dizer que tanto a Vida de Frutuoso de Braga como o relato apresentado por Valério do Bierzo estabelecem uma relação direta entre as vias e os caminhos romanos e o processo de cristianização pelas áreas da *Gallaecia* hispano-visigoda. Da mesma forma que aquelas vias romanas serviram como alicerces da romanização que era, de fato, fruto da hegemonia de Roma sobre aquelas regiões, a sua preservação e a manutenção no reino hispano-visigodo de Toledo dos séculos VI e VII foi essencial para a difusão da ideologia régia amparada, sobretudo, nos elementos cristianizados que tinham tanto nos grupos aristocráticos como nos movimentos monásticos seus mais importantes propagadores. Entendemos que ambos, Frutuoso e Valério, faziam parte daqueles segmentos aristocráticos hispano-visigodos estabelecidos na região berciana e que, a partir de ambientes vinculados ao cristianismo defendido pelo poder régio, desde fundações monásticas à oratórios edificadas em propriedades a princípio laicas, apresentaram os caminhos romanos como autênticas rotas para a distribuição dos ideais, valores e princípios característicos que ampliaram a presença cristã na região do noroeste peninsular ibérico.

Parece-nos lógica a utilização das antigas vias romanas, fossem as vias principais como as de número XVIII, XIX e XX, fossem as vias secundárias, para que estas mobilidades religiosas ocorressem. A proximidade de fundações monásticas fructuosianas, como a complutense, a visuniense e a peonense, daquelas vias principais mostram-nos a efetiva condição de *peregrinus* assumida por Frutuoso de Braga na primeira fase de sua trajetória monástica. Seguindo a narrativa hagiográfica, a ânsia de promover o movimento monástico pelas terras bercianas e galaicas levou Frutuoso a percorrer aqueles caminhos e vias romanas, fundamentais ao espalhamento daqueles ideais. Algo similar ocorreu com Valério do Bierzo que buscava emular o bracarense, embora a sua peregrinação tenha sido mais reduzida e limitada. Enquanto Frutuoso alcançou as margens do oceano em seu movimento, Valério limitou-se ao ambiente berciano e os seus deslocamentos ocorreram numa área restrita e situada entre o mosteiro complutense, o oratório de São Félix e o mosteiro rufianense, este último mais afastado das principais vias romanas. Locais como *Castrum Petrensem* e *mansiones* como *Asturica Augusta* e *Bergidum Flavium* eram conhecidos por Valério embora, pela narrativa valeriana, jamais tenham sido por ele visitados. Mesmo assim, observamos a importância destes núcleos habitacionais, das

vias e dos caminhos que a eles convergiam e que foram destacados pelo relato valeriano. O destaque a *Bergidum Flavium* na descrição do sonho de Theodora revela a importância regional daquela *mansio* e em particular os caminhos que a ela convergiam. O oratório de São Félix torna-se importante ponto de passagem regional que levaria famílias e mercadores a mais importante *civitas* da região berciana, entroncamento de vias romanas tanto na direção oeste e rumo a *Lucus Augusti* e as áreas litorâneas da *Gallaecia* e a capital provincial, *Bracara Augusta*, como rumo a leste, para *Asturica Augusta* e dali para outras regiões do reino hispano-visigodo de Toledo.

Acima de tudo, ao descrevermos os mosteiros, os castros, as cidades, as vias e os caminhos apresentados pela hagiografia de Frutuoso de Braga e pelo relato de Valério do Bierzo na região galaico-berciana, nos deparamos com a coincidência de encontrarmos lugares e rotas que faziam parte do futuro Caminho de Santiago de Compostela. E podemos dizer que a confluência das vias romanas com o itinerário compostelano deu-se pela concepção sagrada, onde a difusão da espiritualidade cristã encontrava a sua essência pelos caminhos e pelas vias que desde o mundo romano, passando pelo reino hispano-visigodo de Toledo, prenunciavam a importância do sagrado culminada com a valorização do túmulo do Apóstolo Santiago naquelas terras do ocidente medieval.

Documentação

Concilios = *Colección Canónica Hispana V*. Concilios Hispanos: segunda parte. Por Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez. Madrid: CSIC, 1992.
 Concilios = *Colección Canónica Hispana VI*. Concilios Hispanos: terceira parte. Por Gonzalo Martínez Díez y Félix Rodríguez. Madrid: CSIC, 2002.
 Concilios = *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Edición preparada por José Vives con la colaboración de Tomás Marín y Gonzalo Martínez. Barcelona – Madrid: CSIC, 1963.

Isid., Etym. = Isidorus Hispalensis, Etymologiae. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías. Edición bilingüe*. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2 v.

Iul. Tol., HW = Iulianus Toletanus, Historia Wambae Regis. *Corpus Christianorum Series Latina CXV. Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera*. Editionis W. Levison. Turnholt: Brepols, 1976.

L.V. = *Lex Visigothorum. Portugaliae Monumenta Historica II. Leges et consuetudines, volumen I, fasciculus 1*. Lisboa: Typis Academicis, 1856.

L.V. = *Lex Visigothorum. Leges Visigothorum. Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio I. Legum Nationum Germanicarum. Tomus I*. Edidit Karolus Zeumer. Hannover/Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

Plínio, *História Natural = Pliny Natural History with an english translation in ten volumes. Volume IX. Libri XXXIII – XXXV.* By H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1961.

Valério do Bierzo, Ord. Querm. = *Valerius Bergidensis, Ordo Querimoniae.* Valério do Bierzo. *Autobiografia.* Edição de Renan Frighetto. Noia: Toxosoutos, 2006.

Valério do Bierzo, Repl. = *Valerius Bergidensis, Item Replicatio Sermonum a prima conversione.* Valério do Bierzo. *Autobiografia.* Edição de Renan Frighetto. Noia: Toxosoutos, 2006.

Valerio do Bierzo, Resd. = *Valerius Bergidensis, Residuum.* Valério do Bierzo. *Autobiografia.* Edição de Renan Frighetto. Noia: Toxosoutos, 2006.

Vers.Fruc. = *Versiculi Fructuosi. De Sancti Fructuosi opusculis et mirabilibus. Corpus Christianorum Series Latina CXVI. Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium.* Edidit A. Maya Sanchez. Turnholti: Brepols, 1992.

VF = *Vita Fructuosi. A vida de São Frutuoso de Braga.* Estudo e edição crítica de Manuel Cecilio Díaz y Díaz. Braga: Câmara Municipal de Braga, 1974.

Tumbo Viejo de San Pedro de Montes = *Tumbo Viejo de San Pedro de Montes.* Edición de Augusto Quintana Prieto. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1971.

Bibliografia

Ando, Cl. (2006). The administration of the provinces. In: POTTER, D. (Ed.). *A companion to the Roman Empire.* Oxford: Blackwell, p. 177 – 192.

Barrena Osoro, E. (1993). Los caminos medievales y sus precedentes romanos. In: Iglesia Duarte, J. I. (Coord.). *IV Semana de Estudios Medievales.* Nájera: Gobierno de La Rioja, p. 31 – 44.

Bayet, J. (1984). *La Religión Romana. Historia política y psicológica.* Madrid: Ediciones Cristiandad.

Calonge Miranda, A. (2020). El mantenimiento del entramado viario romano en época medieval en La Rioja. Algunos casos de estudio. *Espacio, tiempo y forma*, 33, p. 43 – 68.

Díaz Martínez, P. C. (1987). *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Díaz Martínez, P. C. (1998). El testamento de Vicente: propietarios y dependientes en la Hispania del S. VI. In: HIDALGO DE LA VEGA, M. J., PÉREZ, D. y GERVÁS, M. J. R. (Eds.). *“Romanización” y “Reconquista” en la Península Ibérica: nuevas perspectivas.* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, p. 257 – 270.

- Díaz Martínez, P. C. (2011). El eremitismo en la *Hispania* visigoda: Valerio del Bierzo y su entorno. In: GARCIA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA, R. *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa Maria la Real, p. 59 – 83.
- Díaz Martínez, P. C. (2019). El esquema provincial en el contexto administrativo de la monarquía visigoda de Toledo. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 49/2, p. 1 – 24.
- Díaz Martínez, P. C. y Menéndez Bueyes, L. R. (2005). The Cantabrian basin in the Fourth and Fifth centuries: from imperial province to periphery. In: Bower, K. and Kulikowski, M. (Eds.). *Hispania in Late Antiquity. Current perspectives*. Leiden-Boston: Brill, p. 265 – 298.
- Díaz Martínez, P. C. y Menéndez Bueyes, L.R. (2015). *Gallaecia* in Late Antiquity: the suevic kingdom and the rise of local powers. In: D’Emilio, J. (Ed.). *Culture and Society in Medieval Galicia. A cultural crossroads at the edge of Europe*. Leiden/Boston: Brill, p. 146 – 175.
- Díaz Martínez, P. C., Martínez Maza, Cl. y Sanz Huesma, F. J. *Hispania tardoantigüa y visigoda*. Madrid: Editorial Istmo, 2007.
- Díaz y Díaz, M. C. *A vida de São Frutuoso de Braga: estudo e edição crítica*. Braga: Câmara Municipal de Braga, 1974.
- Estafania Alvaréz, M. D. (1960). Vías romanas de Galicia. *Zephyrus. Revista de Prehistoria y Arqueología*, 11, p. 5 – 104.
- Fatás Cabeza, G. et alii. *Tabula Imperii Romani (comité español)*. Hoja K-29: Porto. Conimbriga, Bracara, Lucus, Asturica. Madrid: IGN/CSIC, 1991.
- Frighetto, R. (2014). Um exemplo de *gens* na *Hispania* visigoda: Frutuoso de Braga e a sua *origo preclara* (século VII). *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 7, p. 28 – 52.
- Frighetto, R. & Deus, A. (2010). *Sanctitas in somnium*: elementos oníricos da santidade segundo o *Replicatio Sermonum ad Prima Conversione*, de Valério do Bierzo. *Revista Signum*, 11/2, p. 58 – 75.
- Houten, P. H. A. (2016). Monumentality in Hispanoroman cities: a social network approach. *Cuadernos Arqueologia Universidad de Navarra*, 24, p. 1 – 30.
- Kulikowski, M. Cities and government in Late Antique Hispania: Recent advances and future research. In: BOWER, K. and KULIKOWSKI, M. (Eds.). *Hispania in Late Antiquity. Current perspectives*. Leiden-Boston: Brill, p. 31 – 70.
- Leyerle, Bl. (2009). Mobility and the traces of Empire. In: Rousseau, Ph. and Raithel, J. (Eds.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, p. 110 – 124.
- Mañanes, T. *Arqueologia de la cuenca leonesa del rio Sil (Laceana, Bierzo, Cabrera)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1988.

Neira Faleiro, C. *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*. Madrid: CSIC, 2005.

Panzram, S. (2021). Ciudades romanas en *Hispania*: una visión global. In: Nogales Basarrate, T. (Ed.). *Ciudades Romanas de Hispania*. Roma/Bristol: “L’Erma” di Bretschneider, p. 467 – 483.

Roldán Hervas, J. M. *Itineraria Hispana. Fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica*. Granada/Valladolid: Universidad de Granada/Universidad de Valladolid, 1975.

Roldán Hervas, J. M. *Ejército y sociedad en la España Romana*. Granada: Universidad de Granada, 1989.

Sastre Prats, I. *Formas de dependencia social en el Noroeste Peninsular. Transición del mundo prerromano al romano y época alto imperial*. Ponferrada: Instituto de Estudios Bercianos, 1997.

Singul, F. (2018). La costa del fin del mundo en la cosmovisión jacobea y la devoción mariana: la peregrinación a Padrón, Fisterra y Muxía. *Ad Limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*, 9, p. 61 – 107.

Stirling, L. (2006). Art, architecture, and archaeology in the Roman Empire. In: POTTER, D. (Ed.). *A companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, p. 75 – 97.

Zavaroni, A. (2006). Communitary and individualistic gods in German and Roman religion. *Gerión*, 24, p. 287 – 304.

A peregrinação da política: as relações entre o Senhorio Episcopal de Santiago de Compostela e Alfonso VII, *Imperador*

Bruno G. Alvaro¹

Questões introdutórias

Consideramos que a dinâmica das peregrinações políticas entre o senhorio episcopal de Santiago de Compostela, tendo a sua frente o prelado Diego Gelmírez (1100-1140),² e a monarquia castelhana-leonesa, tem seu primeiro passo, ao menos para nós, nos anos finais do governo de Alfonso VI de Leão e Castela (1065-1109) somadas as suas estratégias na região da Galiza que incluíram o matrimônio de Raimundo de Borgonha e sua filha Urraca, tornando desta maneira o borgonhês Conde da Galiza a partir de 1090 até sua morte em 1107. Porém, as reviravoltas marcadas pela morte, em 1108 na Batalha de Uclés, de Sancho seu único herdeiro do sexo masculino, a viuvez da sua última herdeira Urraca um ano antes e seu atribulado novo matrimônio com Alfonso I de Aragão, o *Batalhador* (1104-1134), um horizonte até então distante passou a ficar mais próximo de seu neto Alfonso Raimúndez, nascido em 1105 como fruto das primeiras núpcias de Urraca, incluindo sua coroação como rei da Galiza na Catedral de Santiago de Compostela, em 1111, tendo forte influência do bispo Diego Gelmírez. Contudo, será como Alfonso VII, *Imperador* que ele ficará marcado nas crônicas e documentos notariais.

Sendo assim, para analisarmos melhor os caminhos das relações entre o senhorio episcopal de Santiago de Compostela e a monarquia castelhana-leonesa sob o cetro deste improvável rei partiremos muito rapidamente dos anos finais do governo da rainha Urraca I (1109-1126) para, enfim, nos fixar na proposta original de analisar as relações entre o senhorio episcopal de Santiago de Compostela e Alfonso VII, *Imperador* (1126-1157).

1 Professor Associado IV de História Medieval no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: brunoalvaro@academico.ufs.br.
2 Os anos entre parênteses correspondem respectivamente ao início de governo/ ação política e consequentemente a morte dos personagens citados, consideramos que a inserção dos anos situará melhor os leitores dentro da complexa paisagem ibérica do século XII. No que diz respeito especificamente ao governo de Alfonso VII, *Imperador*, abordaremos suas relações com o senhorio episcopal de Santiago de Compostela até o ano de 1140, mesmo tendo seu reinado terminado com sua morte, dezessete anos depois.

Urraca I e suas relações políticas com o bispo Diego Gelmírez

Em seus anos finais de vida, após uma série de tensionamentos territoriais que cobriram boa parte da Galiza, Leão, Castela e mesmo Aragão, a rainha Urraca I deparou-se com um episcopado compostelano elevado à condição de arcebispado e viu cada vez mais o poderio senhorial e a própria Igreja compostelana crescerem tendo Diego Gelmírez como uma força perceptível. No que diz respeito ao fortalecimento de seu filho com Raimundo de Borgonha, Alfonso Raimúndez, não podemos afirmar de maneira categórica como ela o percebia: se um rival ou efetivamente seu herdeiro e conseqüente sucessor.

A questão é que a vitória dos poderes senhoriais e majoritariamente do poder senhorial-episcopal de Santiago sobre os cidadãos compostelanos amotinados em 1117, havia sido absoluta. Como afirma Barrero Somoza (1987), não há o atendimento mínimo sequer ou mesmo reconhecimento dos anseios por liberdades às quais se revoltaram os cidadãos, tampouco se pode afirmar que houve algum abrandamento do domínio senhorial de Gelmírez em Compostela. Ao contrário, “este es recobrado (...) en toda su integridad y debe ser reconocido en toda su plenitud” (Barrero Somoza, 1987, p. 294).

Para o medievalista galego:

Esta aplastante victoria de Gelmírez le permite continuar con su política de engrandecimiento personal, uno de cuyos pilares radicaba en los beneficios que le reportaba su absoluto control de la vida urbana de Compostela. Por esto, el período que sigue al verano de 1117 constituye el inicio del proceso de aceleración de máxima acumulación de poder en la persona de Diego Gelmírez (Barrero Somoza, 1987, p. 294).

Dá-se toda uma peregrinação política que traz à tona grande parte das bases que nos interessam para análise das futuras relações de Gelmírez com Alfonso VII, *Imperador*. Em 1120, o prelado obtém do papa Calixto II (1119-1124) a elevação de sua diocese à arcebispado, além da condição de Legado Pontifício para sua pessoa.

Neste mesmo ano, Urraca I realiza uma importante doação que preenche ainda mais este quadro de fortalecimento do poder senhorial-episcopal jacobeu: a confirmação de seu pleno domínio jurisdicional sobre todo o território compreendido entre os rios Tambre e Ulla, região que, como já estava sob sua influência há certo tempo³. Além de lhe entregar o domínio

3 Cf. Doc. 83 – 13 de junho de 1120 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 216-217.

de toda a Galiza com consequente prestação de homenagem e fidelidade de toda a aristocracia galega que jurou não reconhecer outro senhor que não fosse ele, salvo a fidelidade da rainha⁴.

Esta concessão de 1120 teve seu custo ao prelado compostelano e deve ser compreendida frente aos próprios interesses de Urraca I e a ligação parental entre Calixto II com Alfonso Raimúndez, uma vez que o papa era irmão de Raimundo de Borgonha. Mas no geral, suas cláusulas delimitavam o couto do senhorio episcopal jacobeu ao norte pelo Tambre, ao sul pelo Ulla, ao leste pelo rio Iso e a oeste pelo mar e, ainda, previam que todos os habitantes deste território, assim como aqueles que no futuro se estabelecessem ali, ficavam livres da ação dos agentes do poder monárquico e sujeitos apenas a jurisdição dos bispos de Compostela⁵.

A relação entre Urraca I e Diego Gelmírez nos últimos anos de seu reinado foi marcada por turbulências tamanhas e diversos momentos de reconciliação nos quais a rainha perdeu mais do que ganhou. O contexto se tornou, ao menos nos primeiros cinco anos da década de vinte do século XII, extremamente favorável para o prelado compostelano e o jovem monarca Alfonso Raimúndez, graças às intervenções do papa Calixto II, majoritariamente em favor dos interesses das instituições que os dois representavam.

Em 1121, após mais uma controvérsia entre o senhor episcopal jacobeu e a rainha Urraca I, ela ordenou que ele fosse aprisionado. Não coincidentemente, o papa Calixto II advoga por Gelmírez e recorre ao seu sobrinho Alfonso Raimúndez, ao arcebispo de Toledo, aos prelados de Espanha, ao cardeal Bosón, Legado Pontifício, além da própria Urraca, cobrando explicações.⁶ Após toda tensão gerada e a pressão externa do papado, a *Historia Compostelana* relata a reconciliação entre os dois, que foi sacramentada a partir da emissão de um documento no qual a rainha devolveu ao senhorio episcopal compostelano os castelos de Honesto e de Santa María de Lanzada⁷.

Finalmente, entre 1123 e 1124 (ou 1125), Urraca I aparece novamente documentada em relações com o senhorio episcopal compostelano.

4 Cf. Libro II, cap. XXIX em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 351.

5 Cf. Doc. 83 – 13 de junho de 1120 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 216-217.

6 Cf. Libro II, cap. XLVIII. p. 375-379 em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994.

7 Cf. Doc. 159 – Ano de 1121 em *Diplomatario de la Reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*. Edición y índices por Cristina Monterde Albiac. Zaragoza: Anubar, 1996. p. 247-248 e Libro II, cap. XLIX em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 382.

A princípio, ela ratificou e renovou sua aliança com o arcebispo Diego Gelmírez, neste documento, datado de 27 de março de 1123, prometendo e assegurando, mais uma vez, ser sua fiel senhora e amiga.⁸ Tal juramento, que também é reproduzido pelo cronista da *Historia Compostelana*, expõe bispos e arcebispos afirmando que:

Si la reina, lo que Dios no permita, no cumpliere el citado pacto, estaremos junto con el arcebispo en detrimento y daño de la reina y la excomulgaremos inmediatamente y en su tierra y nuestros obispados serán prohibidos los divinos oficios, excepto el bautismo y la penitencia, hasta que se corrija (*Historia Compostelana*, 1994, p. 413).

Por fim, ao menos nos documentos notariais, a última notícia que temos de posicionamentos de Urraca I frente ao arcebispo Diego Gelmírez foi uma curta carta, assinada junto com seu filho Alfonso Raimúndez, em que ele já aparece no documento estrategicamente sobrepondo-se a sua mãe⁹. A data do documento é assinalada como 1124, contudo, temos dúvidas, uma vez que Reilly assinala que a morte de Bernardo de Toledo aconteceu em inícios de abril de 1125 e o teor dessa carta é justamente a vacância da sede toledana (Reilly, 1982 p. 197).

Quando morreu, em 1126, Urraca I deixou os domínios castelhanos-leoneses da seguinte forma: De um lado as pressões do ainda ativo Alfonso I de Aragão, o *Batalhador* que, apesar de ter desaparecido um pouco da órbita documental que relatam as relações entre a coroa de Castela e Leão e o senhorio episcopal de Santiago de Compostela, não se transformou de maneira nenhuma em peso nulo nas tensões de legitimação que envolveram tais instâncias. Em contrapartida, deixou também Alfonso Raimúndez, aproximadamente, com vinte e um anos, como único herdeiro legítimo ao trono e, finalmente, Diego Gelmírez como o mais poderoso senhor da Galiza.

De bispo a arcebispo, de rei a imperador: as relações políticas entre Gelmírez e Alfonso VII, *Imperador*

Diante da eminente posição de Diego Gelmírez um bispo elevado a arcebispo alguns anos antes graças inegavelmente suas habilidades políticas que renderam para sua sede diversos senhorios e diante também das inegáveis desordens na qual se encontrava grande parte do território castelhano-

8 Cf. Doc. 176 – 27 de março de 1123 em em *Diplomatario de la Reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*. Edición y índices por Cristina Monterde Albiac. Zaragoza: Anubar, 1996. p. 265-266.

9 Cf. Doc. 195 – Ano de 1124 em *Diplomatario de la Reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*. Edición y índices por Cristina Monterde Albiac. Zaragoza: Anubar, 1996. p. 288 e Libro II, cap. LXXIII em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 446-448.

-leonês, incluindo a pressão cada vez maior exercida por sua tia Teresa e seu primo Alfonso Henriques, em Portugal, Alfonso VII foi coroado em Leão, em março de 1126.

Os senhores galegos não tardaram em reconhecer a coroação do novo rei e prontamente, assim como Diego Gelmírez, que havia colocado, em Leão, a coroa sobre sua cabeça, foram lhe prestar homenagem e se submeter à sua autoridade. Como relata a *Chronica Adefonsi Imperatoris*:

García Iñiguez, que possuía por tenência Cea, Diego Muñoz de Saldaña, Rodrigo Vela, conde de Galícia, que possuía por tenência Sarria, o conde Guitierre, irmão do conde Suero, que havia feito a paz com o rei em Galícia, assim como os filhos do grande senhor Pedro Fróilaz, entre os que estiveram Rodrigo, que depois o rei nomeou cônsul, e Velasco, García e Bermudo, que possuíam por tenência extensos domínios na Galícia, o conde Gómez Nuño e Fernando Juan junto com o arcebispo da sede compostelana, dom Diego, e com muitos outros bispos e abades da Galícia se apresentaram diante do rei e com suplicante lealdade se submeteram a sua autoridade em Zamora. Da mesma maneira, também toda a zona fronteira que estava do outro lado do Doro se entregou a autoridade do rei por meio dos duques (*CHRONICA ADEFONSI IMPERATORIS*, 1990, p. 152).

Na época da supracitada homenagem de reconhecimento da autoridade monárquica de Alfonso VII, Diego Gelmírez, segundo a *Historia Compostelana*, estava em conflito com o conde Fernando Yáñez, senhor de Puente Sampayo, um partidário de Teresa de Portugal, que havia encarcerado alguns burgueses da cidade de Santiago de Compostela e cobrava por sua liberdade um alto resgate. Além do mais, segundo o cronista, os motivos para tal prisão fundamentavam-se em pretextos fictícios de uma vingança às desonras e injúrias que, segundo Fernando Yáñez, haviam sido perpetradas pelos compostelanos contra ele.¹⁰

A ação do poder senhorial-episcopal compostelano foi um dos principais mecanismos de força frente a situações cuja negociação necessitava de um agir mais efetivo para controlar os tensionamentos que marcaram as relações entre a Igreja de Santiago de Compostela e os diversos poderes laicos:

Cuando descubrió la prisión de éstos el señor arzobispo, muy hábil en todos los asuntos tanto seculares como eclesiásticos y muy esclarecido entre los hombres ilustres, enviados a él por dos, tres y cuatro veces legados discretos y sabios varones, le preguntó por qué había inferido tal injuria y tanta deshonra a Santiago y a él mismo, y por medio de los mismos legados le mandó y le rogó encarecidamente que recordara por amor a Dios y a Santiago el homenaje y fidelidad que le habría rendido y confirmado mediante juramento, y que, observando las reglas de la justicia, liberase a sus prisioneros sin hacerles daño y sin exigirles rescate alguno.

10 Cf. Libro II, cap. LXXX em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 456-459.

Pero él, más sordo que el hierro y que las rocas a sus mandatos, no temió al Señor, que venga los crímenes y las impiedades, ni dio tampoco muestras de reverencia a Santiago o al propio arzobispo porque ni quiso liberar a los prisioneros ni corregir sus errores. Por lo que el señor arzobispo no poco irritado en primer lugar lo excomulgó a él mismo, a todos sus súbditos y a todo su territorio por la autoridad de Dios omnipotente y de todos los santos y prohibió todos los oficios divinos con excepción de la penitencia y el bautismo en todas sus tierras. Luego como aquél, embaucado por engaño del diablo, menospreciara la excomunión y no quisiera hacer nada por temor a ella, el señor arzobispo, defensor y sustentador de la razón y la justicia, tras congregarse un inmenso ejército tanto de soldados de caballería como de infantería, atacó hostilmente su señorío por tierra y por mar. Combatió con fiereza las fortificaciones de sus castillos, devastó saqueándolas e incendiándolas por completo las villas y sus propiedades y todo el señorío que le pertenecía. Además hizo estacionar y permanecer todo el ejército en su tierra mientras tanto, hasta que el referido tirano, obligado por la necesidad, restableció la paz con él y permitió marchar libres y sin trabas, sin pagar rescate alguno, a los que tenía prisioneros. Además confirmó el antiguo homenaje y la vieja amistad con el señor arzobispo y hasta prometió que él iría a Compostela a su presencia a darle satisfacción (*Historia Compostelana*, 1994, p. 456 e 457).

Insistimos que o poder senhorial-episcopal se caracteriza por exprimir tanto a autoridade religiosa como a militar. Vendo que o conde não atendia suas súplicas religiosas, o bispo não tardou a agir como senhor e empreendeu contra ele toda sua força bélica, na terra e no mar.

O caso específico do embate entre o arcebispo compostelano e o senhor de Puente Sampayo, Fernando Yáñez nos ajuda a compreender também os comportamentos do prelado em suas relações com a monarquia e seus cálculos políticos, pois, embora reconhecendo o jovem monarca Alfonso VII como legítimo herdeiro do trono castelhano-leonês, o arcebispo Diego Gelmírez não ignorava que o novo rei era muito próximo de integrantes dos partidos contrários a ele. Apesar da Galiza, como demonstra a *Chronica Adefonsi Imperatoris*, não ser, naquele momento inicial de governo, a principal preocupação alfonsina, Diego Gelmírez não tardou a tentar estabelecer relações pacíficas com o rei. Contudo, nem sempre isso foi possível.

Um dos primeiros pontos de tensão entre os dois pode ser verificado na já citada carta assinada por Urraca I e Alfonso VII, ainda em 1124 ou 1125¹¹. Neste documento, os dois advertem o arcebispo e o aconselham a não incomodar de modo algum a dignidade da Igreja de Toledo, vacante naquele momento devido à morte de Bernardo de Sahagún – não nos esqueçamos que a Sé toledana durante muito tempo teve seu arcebispo como Legado Pontifício e tendo sido um agente político muito influente na monarquia castelhano-leonesa desde os tempos de Alfonso VI.

11 Cf. Doc. 195 – Ano de 1124 em *Diplomatario de la Reina Urraca de Castilla y León (1109-1126)*. Edición y índices por Cristina Monterde Albiac. Zaragoza: Anubar, 1996. p. 288.

Este possível interesse de Gelmírez por Toledo, repreendido por Alfonso VII e Urraca I, pode ser vinculado ao que bem analisou a medievalista Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva ao observar a aproximação do arcebispo compostelano ao papado romano. Segundo suas palavras, Diego Gelmírez pretendia ampliar os seus poderes, principalmente, sobre as metrópoles de Braga e Toledo. Ou seja, seu objetivo era tornar o bispado de Santiago de Compostela o mais importante da Igreja Ibérica. Desta forma, a fim de fortalecer a sua Igreja, este prelado submeteu-se e aliou-se a Roma, prometendo obediência ao papa (Frazão da Silva, 2008, p. 42 e 43).

Por outro lado, nos questionamos por quais motivos Urraca I e Alfonso VII se viam na preocupação de possíveis interferências compostelanas em território toledano. Para nós isso se deu pelo fortalecimento cada vez mais constante do poder senhorial-episcopal adquirido por Gelmírez e se Toledo caísse sob sua influência a tensão de forças entre o senhorio episcopal e a monarquia geraria conflitos ainda mais carregados do que havia até então.

A resposta dada pelo arcebispo Diego não é menos auspiciosa no que diz respeito à sua demarcação de posição, primeiro como arcebispo e Legado da Igreja de Roma, em seguida como senhor, e não deixa dúvida de que ele tinha reais pretensões sobre Toledo:

Diego, por la gracia de Dios arzobispo de la sede compostelana y legado de la santa iglesia romana, a su veneranda señora la reina doña Urraca y a su hijo el rey don Alfonso: **governad el reino terrenal de manera que no perdáis el eterno.** Recibida la carta de vuestras altezas con alegría, le he leído atentamente. Y así como la discordia que hasta ahora existió entre vosotros por exigirlo vuestros pecados, fue destrucción de los pobres y de todas las iglesias, así la concordia, que entre vosotros sabemos que por la gracia de Dios ha sido hecha recientemente, es apoyo de la santa paz y fundamento de la religión cristiana. Y puesto que siempre hemos deseado tanto en público como en privado esto, que sabemos que ya se ha realizado con la ayuda de Dios, por ello damos innumerables gracias a Dios y a Santiago que inspiró vuestros ánimos para esto. (...) Sobre la merma de la iglesia de Toledo, que habéis insinuado en esta misma carta, que nosotros queríamos hacer, sabe Dios que nunca hemos querido ni queremos disminuir el honor propio de aquella iglesia ni de ninguna otra. Y si adversarios nuestros o de nuestra iglesia dicen algo de nosotros a vuestra nobleza ultrajándonos y despedazándonos, por amor a nosotros no queráis fácilmente prestar oídos a las habladurías de esos envidiosos. Y si aseguran algo que realmente sientan, preséntense ante vuestra real discreción, y nosotros daremos satisfacción a las importunidades de éstos según vuestro consejo. **Recordad también que entre otras cosas, que vuestra regia prudencia nos ha dicho, prometió que haría esto: no rebajar nunca nuestra iglesia, sino defenderla, exaltarla y engrandecerla siempre, apoyados siempre por vuestra ayuda y consejo.** Y si nosotros hemos tenido, tenemos o hemos de tener algo de las dignidades de la iglesia romana, lo hemos hecho siempre y lo haremos apoyados en vuestro auxilio y consejo (*Historia Compostelana*, 1994, p. 447. Grifos nossos).

Em primeiro lugar, observe-se que Diego Gelmírez, sob a pluma do cronista, relega Alfonso VII ao segundo plano. Mais do que mera estilística, isso pode ser interpretado como conduta de níveis de legitimidade, o arcebispo compostelano identifica em Urraca I um poder mais legítimo do que em seu filho naquele momento, isso se evidencia, inclusive, nos documentos notariais. Enquanto viva, o nome de Urraca I sempre precedia o de seu filho Alfonso Raimúndez. Em seguida, podemos verificar o tom ameaçador e repreensivo do prelado, algo que muitas vezes é ignorado por análises superficiais que acabam focando mais na forma do que no conteúdo. Nesse momento é a autoridade episcopal que se manifesta e repreende. No entanto, o mais interessante na resposta dada por Gelmírez é que o teor de seu descontentamento nos permite inferir que ele certamente estava interessado na vacância da Igreja toledana. Na opinião de Bernard Reilly (1982 p. 197), a aproximação entre Urraca I e Alfonso Raimúndez e a concordância entre os dois pela eleição de Raimundo de Osma para a sede de Toledo foi considerada como prejudicial pelo arcebispo de Santiago de Compostela.

Como afirmamos anteriormente, o foco político de Alfonso VII assim que subiu ao trono castelhano-leonês não estava exatamente na Galiza, ao menos no que diz respeito a consolidar a legitimidade de sua autoridade e no exercício de seu poder monárquico, já que naquele momento as regiões fronteiriças com o reino de Aragão e os territórios muçulmanos eram suas maiores preocupações. Porém, no caso específico de suas relações com o senhorio episcopal compostelano, não tardou chamar sua atenção o alcance econômico que possuía Diego Gelmírez e sua sede. E para um governo em vias de ampla expansão territorial e em constante enfrentamento com Alfonso I de Aragão, a busca por financiamento para a manutenção de tropas era primordial para galgar o sucesso de suas campanhas. Desse modo, Alfonso VII viu em Santiago de Compostela uma fundamental fonte de recursos e ele sabia que tinha diante de si um poderoso senhor episcopal com quem negociar.

Diego Gelmírez acumulou no decorrer de seus vinte e cinco anos de pontificado, apesar dos inúmeros gastos, uma rica reserva de numerários no Tesouro da Igreja de Santiago de Compostela. Desta maneira, ao longo de todo o seu reinado, Alfonso VII pressionará economicamente o arcebispo buscando financiamento para o pagamento de seus cavaleiros.

De certa maneira, assim como no reinado de sua mãe, o monarca empreendeu uma política de desanexação de bens reais com o objetivo de realizar doações de benefícios. Para Manuel Recuero Astray:

Es indudable que lo hace con el fin de asegurarse la fidelidad y los servicios de muchos, en un reino que recibió ya en circunstancias críticas. Pero es que, además, aunque esas circunstancias se llegaron a superar, las donaciones reales fueron siem-

pre el medio esencial para mantener y premiar a todos aquellos que participaban en sus empresas o le servían de alguna forma (Recuero Astray, 1986, p. 898).

Isso também explica a pressão feita sobre os senhorios, principalmente, eclesiásticos, para a obtenção cada vez maior de instrumentos para empreender suas campanhas. Em troca, a monarquia castelhano-leonesa renunciava a direitos jurisdicionais e territoriais através de doações senhoriais. Nas relações complexas entre Santiago de Compostela e a coroa de Castela e Leão continuava demarcada a necessidade, verificada nos períodos anteriores, de abrir mão para receber.

Uma das principais estratégias monárquicas do período de governo de Alfonso VII, influenciado pelos principais rivais gelmirianos, foi a justificativa de que com somente uma parte do dinheiro do Tesouro da Catedral compostelana o rei poderia pagar suas mesnadas mercenárias. A *Historia Compostelana* é rica em detalhes quanto a este principal aspecto da relação entre a monarquia castelhano-leonesa e o senhorio episcopal jacobeu:

Chismosos y detractores, llevados por la malevolencia y envidia, se alzaron todos a una contra el compostelano tramando una conspiración y acusándole ante el rey de graves y falsos crímenes, aconsejaron al propio rey que en primer lugar le hiciera prisionero y una vez hecho prisionero le despojara de todo el señorío y de todo dinero, y luego dividiera todo su señorío en cinco partes. Pero el rey (...) respondió que él nunca extendería sus manos para tan gran crimen (...) también que nunca en toda su vida le quitaría el señorío (...). Oído esto, los chismosos y traidores no poco entristecidos aconsejaron al rey que le exigiese al menos una gran suma de dinero. A los consejos y voluntades de éstos prometió el rey que asentaría, obligado no tanto por su instigación como por la necesidad de dinero. Pues estaba muy escaso de dinero, que entonces le era muy necesario para pagar a los soldados mercenarios (*Historia Compostelana*, 1994, p. 469-470).

Mais uma vez entra em ação o tensionamento entre os poderes monárquico e senhorial-episcopal e o consequente caminho da negociação, que, aliás, será a tônica de quase todo seu relacionamento com Alfonso VII. Este último, segundo a crônica, roga ao arcebispo:

Ha sido para mis pies y ojos, con paterno afecto ha mirado en todo por mi bien, por lo que os doy las máximas gracias a los méritos de vuestra magnificencia y ruego encarecidamente a vuestra clemencia que persevere en esto firmemente. Quiero también y os ruego especialmente que, como me habéis ayudado y apoyado hasta ahora, de tal modo me ayudéis y me deis ahora algo de vuestro dinero, porque estoy rodeado por grandes necesidades y gravísimos negocios, de los que de ninguna manera puedo desembarazarme, sino con el consejo y la ayuda de vuestra discreción (*Historia Compostelana*, 1994, p. 471).

No teatro da negociação, nas idas e vindas da peregrinação política que marcou constantemente a consolidação do senhorio episcopal jacobeu, Gelmírez prontamente responde ao monarca, propondo um pagamento de trezentos marcos de prata para “aliviar sus necesidades y desembarazarse de sus preocupaciones” (*Historia Compostelana*, 1994, p. 471). Contudo, Alfonso VII se retira e não concorda e em seguida envia seus mensageiros para aumentar a proposta inicial do arcebispo para o valor de seiscentos marcos de prata, além do que o senhor episcopal o permitisse fazer prisioneiro quem ele quisesse na cidade. O prelado ouve a proposta e questiona a quem o rei escolheria como cativo e diante da oitiva de nomes próximos ao arcebispo – Bernardo, tesoureiro de Santiago; Pedro Estévez, seu irmão, e Gonzalo Peláez, seu sobrinho – ele endurece e nega não só a prisão deles como de “ningún outro de la ciudad, clérigo o laico, ni el más vil campesino de todo el señorío de Santiago” (*Historia Compostelana*, 1994, p. 472).

A tensão entre poder monárquico e poder senhorial-episcopal chega ao ápice quando o rei manda que Gelmírez o entregue então mil marcos de prata ou então perderia todo o senhorio de Santiago. Com uma estratégia calculada, porém, perigosa, o arcebispo reúne todos do seu senhorio e busca apoio:

Hermanos queridísimos, advertid que el rey busca ocasiones contra nosotros, porque nosotros tenemos malévolos y traidores en su palacio, por cuya instigación y consejo quiere molestarnos y privarnos de este señorío, y vosotros, hermanos, decid cómo proveer vuestra iglesia y elegid un pastor para vosotros porque yo mismo dejaré el señorío antes de pagar tal cantidad, porque no sé de dónde podría sacar tanto dinero. Sin embargo no dejaré mi dignidad arzobispal ni mi rango ni por el rey ni por potestad alguna, en ellos serviré al único y omnipotente Dios mientras viva (*Historia Compostelana*, 1994, p. 472).

Deste modo ele consegue todo apoio e, ainda, divide o encargo dado pelo rei com os demais compostelanos: “Prométele el dinero que te pide y todos nosotros te ayudaremos a pagarlo, com la ayuda de Dios, porque es mejor que te demos espontáneamente una parte de lo nuestro que perder todo al arrebatáanos-lo por la fuerza el rey” (*Historia Compostelana*, 1994, p. 472).

Infere-se que a situação gerada pela primeira revolta contra o poder senhorial-episcopal em Compostela, aquela de 1117, nesse momento estava efetivamente apaziguada, já que, ao que parece, os compostelanos preferiam a dominação eclesiástica que a eminente possibilidade de se sujeitarem diretamente ao poder monárquico. Certamente, naquele período de constantes conflitos armados contra Alfonso I, o Batalhador, o separatismo

português e as forças islâmicas, faziam com que o rei buscasse incessantemente rendas para suas campanhas e isto poderia implicar em tributos e exigências militares para os burgueses compostelanos.

Diante da possibilidade de manter seu domínio senhorial sem maiores penas, Gelmírez firma o pacto de pagar os mil marcos de prata solicitados, com a condição inicial de que o rei não faria nenhum prisioneiro em todo seu senhorio, tampouco, na cidade de Compostela. Assim:

El compostelano (...) le hizo entrega al propio rey del referido dinero, en parte de su propio peculio, en parte de lo ajeno, pues de los canónigos de su iglesia obtuvo parte del dinero que le ofrecieron espontáneamente como ayuda, según habían prometido. También los burgueses le ofrecieron otra parte, unos gratis y otros en préstamo. Pero como no bastó su dinero ni los donativos de los canónigos ni de los burgueses o los préstamos para completar la cantidad de mil marcas, el propio arzobispo con el común consejo y asentimiento de los hermanos consiguió lo que faltaba para completar la cantidad, pidiendo por el señorío de Santiago tanto a nobles como a plebeyos y así pagó al rey íntegramente lo prometido, es decir, mil marcas de plata. Hizo esto no porque temiera la prisión de su propia persona o la pérdida de su señorío, sino porque temía que el rey extendiera las manos de su crueldad para un nuevo e inusitado crimen y se atreviera a atacar y destruir la iglesia de Santiago y repartiese su señorío entre las potestades laicas, como ya había planeado con los traidores (*Historia Compostelana*, 1994, p. 475).

Seguindo a mesma lógica relacional que temos observado no decorrer das interações entre o senhorio episcopal e monarquia castelhano-leonesa nas décadas iniciais do século XII (Alvaro, 2020; 2017), Diego Gelmírez não é totalmente prejudicado nesse acordo. Ao menos é o que demonstra a documentação notarial do *Tumbo A* da Catedral de Santiago de Compostela e também na crônica *Historia Compostelana*. Desta forma, no dia 13 de novembro de 1127, Alfonso VII emitiu três importantes documentos à Igreja de Santiago de Compostela e todos eles, de alguma maneira, favoreceriam diretamente o exercício do poder senhorial-episcopal da Igreja de Santiago de Compostela.

O primeiro deles foi a confirmação de uma doação realizada por sua mãe em 1120, que, entre outras coisas, delimitava o couto do senhorio episcopal compostelano do rio Iso até o mar e do rio Tambre ao Ulla.¹² Alfonso VII reafirmou assim o alcance senhorial da Igreja de Santiago de Compostela.

12 Cf. Doc. 98 – 13 de novembro de 1127 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 242-244. Ver também o emitido por Urraca: Doc. 83 – 13 de junho de 1120. p. 216-217.

Em seguida a importante doação do castelo de São Jorge.¹³ Segundo Barrero Somoza, a Igreja de Santiago de Compostela havia recebido este castelo, juntamente ao de Canedo, como doação de Bermudo III, em 1028. Eles ficavam localizados na faixa da costa atlântica, próximo a Finisterre, na chamada terra de Carnota, delimitados pelos rios Tambre e Ezaro. Ainda segundo o autor: “El castillo de San Jorge fue enajenado por Pedro Vimáraz, administrador regio trás la deposición de Diego Peláez, y pasó a la familia de Traba como tenencia regia” (Barrero Somoza, 1987, p. 317).

Ao conseguir sua devolução e reintegração ao senhorio episcopal de Santiago de Compostela, por meio desta concessão de Alfonso VII, o arcebispo Diego Gelmírez conseguiu ampliar ainda mais o domínio jurisdiccional da sua Igreja às terras situadas mais ao norte. Além de, segundo o *Tumbo A* e a *Historia Compostelana*, ter recebido homenagem e fidelidade do conde Rodrigo Pérez de Traba, o que certamente descontentou este último¹⁴.

O senhorio episcopal jacobeu não deixou de prosseguir adquirindo direitos e ampliando seu poderio, cada vez mais equilibrando sua posição diante da monarquia castelhana-leonesa e os demais poderes laicos da região. Exemplo disso é o decreto firmado por Alfonso VI, em 1128, no qual determinou que no caso de vacância no arcebispado e no senhorio compostelano, a administração recaía sob a responsabilidade do cabido até que um novo pontífice fosse eleito¹⁵.

Segundo a crônica, na presença de diversos bispos Alfonso VII afirmou que:

Quando el actual arzobispo Diego o cualquiera de sus sucesores pague la deuda a la naturaleza, ni yo ni ninguno de mis sucesores ni ninguna persona seglar tengamos ningún derecho ni ninguna potestad en toda la iglesia de Santiago o en los castillos y señoríos que le pertenecen, ni permitamos que ninguno lo tenga, sino que toda la iglesia y todo su señorío permanezca y se mantenga tranquilamente y si ningún ataque en poder y disposición de los canónigos de esta iglesia, hasta que sea hecha por dichos canónigos digna, santa y religiosa elección de arzobispo (*Historia Compostelana*, 1994, p. 485).

13 Cf. Doc. 99 – 13 de novembro de 1127 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 244-245.

14 Cf. Doc. 99 – 13 de novembro de 1127 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 244-245 e Libro II, cap. LXXXVII em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 479.

15 Cf. Doc. 104 – 25 de maio de 1128 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 253-256.

Assim a Igreja de Compostela passou a ter, em tese, a garantia da não dissolução de suas conquistas senhoriais no decorrer do episcopado de Diego Gelmírez e de seus sucessores, mesmo quando houvesse vacância. Ainda em 1129, conforme a *Historia Compostelana* (1994, p. 511-512), mais uma vez Diego Gelmírez se viu diante das pressões de Alfonso VII por ajuda financeira e, novamente, as tensões entre o poder senhorial-episcopal e monárquico colocados a prova.

A crônica narra que a saída encontrada pelo arcebispo foi, inicialmente, pagar setenta marcas de prata e, na tentativa de conter as enérgicas e sucessivas investidas monárquicas por dinheiro, Diego Gelmírez se dispôs a fixar o valor de cem marcas de prata anuais como pagamento à coroa castelhano-leonesa, mas, em contrapartida, estabelece novamente a possibilidade de ampliação dos domínios jacobeus:

El arzobispo (...) acordó con él (...) que le entregaría anualmente cien marcas para que ni molestase ni inquietase a el ni a su iglesia y no le pidiera nada más; y cuando tuviera su reino apaciguado y tranquilo, acabadas todas las guerras, devolvería al propio compostelano, si vivía, o a su sucesor y a la iglesia de Santiago en dinero o en señoríos hasta la última moneda de todo aquel dinero que iba a recibir de él anualmente y en estas condiciones (*Historia Compostelana*, 1994, p. 512).

Como resultado deste acordo, podemos vincular a doação do senhorio de Mérida feito por Alfonso VII no ano de 1129, durante um concílio em Palencia no qual, entre outros, estiveram presentes o arcebispo de Toledo, Raimundo, os bispos Diego de Leão, Bernardo de Sigüenza, Bernardo de Osmá, além do próprio arcebispo de Compostela, Diego Gelmírez¹⁶.

O interessante deste documento é que se trata de uma doação “para o futuro”, prática, aliás, muito comum em diversas monarquias medievais e constantemente praticada por Alfonso VII. Ou seja, a cidade de Mérida ainda estava em mãos muçulmanas e no momento da doação de seu senhorio o rei de Castela e Leão ainda não a havia conquistado.

Com um importante caráter urbano, o referido dom foi uma concessão *iure hereditario* do domínio jurisdicional desta localidade e através de aquisição pareciam conjugarem-se interesses muito importantes e diversos do senhor episcopal compostelano. Segundo Barrero Somoza (1987, p. 324):

En primero lugar, la simple posesión de un territorio urbano que, desde la época imperial romana, había mantenido una permanente vida económica más o menos activa, constituía ya un motivo de por sí nada despreciable a la hora de impetrar

16 Cf. Doc. 101 – 25 de março de 1129 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 248.

su donación. Por otra parte, a pesar de que Gelmírez había obtenido de Calixto II el privilegio de que la sede compostelana gozase a perpetuidad del arzobispado, esto es, de su condición de metrópoli eclesiástica, aunque Mérida llegase a ser recuperada por los cristianos, pretende consolidar muy posiblemente mediante esta donación la vinculación efectiva a la sede jacobea de las antiguas diócesis sufragáneas de Mérida y que podían ser incorporadas al arzobispo de Toledo, que disputa con el de Compostela los beneficios de la ampliación de la frontera en la Extremadura leonesa, reproduciendo así a nivel eclesiástico el mismo interés por la frontera que anima a los señores gallegos de la época y que acompañen a Alfonso VII en sus expediciones.

Por outro lado, há de se perceber que o pagamento anual da Igreja de Santiago de Compostela à monarquia deixou Alfonso VII em uma condição de depender demasiadamente de Diego Gelmírez, o que, sem dúvida, faria o fiel da balança pender para o lado do prelado jacobeu cujo poderio senhorial aumentava inevitavelmente. Isto explica por que a doação do senhorio de Mérida ao arcebispo e sua Igreja, que a *Historia Compostelana* (1994, p. 501-505) incorpora parcialmente em seu texto, não significou totalmente a resolução das tensões entre o senhorio episcopal jacobeu e a monarquia castelhano-leonesa.

Diante disso Alfonso VII tenta retirar o direito de cunhar moeda das mãos da igreja compostelana, contudo, Diego Gelmírez se recusa valendo-se de um documento emitido por seu avô Alfonso VI, em 1107,¹⁷ e acaba obtendo a confirmação de Alfonso VII da tal importante concessão¹⁸.

O ano de 1129, inclusive, pareceu dar início aos últimos suspiros gelmírianos e, a partir de 1130, sua influência se arrefece na corte castelhano-leonesa, tanto que as próprias doações monárquicas passam a mirar a chamada meseta sul, composta por localidades como Toledo, Atienza, Medinaceli e Sigüenza (Valdeón; Salrach; Zabalo, 1989), apesar de suas solicitações financeiras terem se mantido, mesmo que mais espaçadas. Segundo Recuero Astray (2003, p. 192), o arcebispo compostelano, principalmente por problemas de saúde, praticamente deixou de assistir a maioria dos concílios, isso, certamente, contribuiu para a diminuição de sua influência política, além de não ter sequer participado, em Leão, da coroação imperial de Alfonso VII, em 1135. O próprio contato entre os dois tornou-se nulo.

Cada vez mais as incursões de Alfonso Henriques de Portugal no território galego se tornavam um incomodo e desestruturavam a política

17 Cf. Doc. 72 – 17 de maio de 1107 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 198-200.

18 Cf. Libro III, cap. XIII em *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994. p. 513.

territorial da Galiza, e era de se esperar que a detentora da maior quantidade de senhorios, a da Igreja de Santiago de Compostela, sentisse tal impacto. Ao mesmo tempo, os problemas internos no território senhorial episcopal de Diego Gelmírez tendem a aumentar. Se em 1117, com o auxílio de Urraca I, ele conseguiu sufocar rapidamente o motim burguês, a situação não foi a mesma na revolta de 1136. Desta vez, os insurgentes dos burgos compostelanos aliaram-se a uma camada do clero insatisfeita e a legitimidade do poder senhorial-episcopal foi colocado à prova pela última vez sob seu governo.

A *Historia Compostelana* (1994, p. 583-588) enriquece de detalhes tal ocorrido e relata com pormenores a violência dos insurgentes que chegaram a apedrejar Gelmírez. Contudo, segundo o cronista, o arcebispo saiu ileso e conseguiu participar do concílio em Burgos, dirigido pelo Legado Pontifício Guido, no qual, diante da presença deste cardeal romano e do rei Alfonso VII, ele obteve pronunciamentos à sua causa, alcançando assim a excomunhão solene dos promotores do assalto ao seu palácio episcopal. No geral, pode-se considerar a revolta sufocada, uma vez que a própria crônica relata o regresso do arcebispo para Compostela tendo restituído a plenitude de seu senhorio. Como conclui Jose Barrero Somoza em seu estudo (1987, p. 294 et. seq.), deve-se destacar a habilidade política de Diego Gelmírez ao conseguir encerrar tal revolta, de certo modo, mantendo seus direitos senhoriais.

A ação do poder monárquico também não deixou de ser sentida, o que se confirma com a doação dos bens confiscados de Juan Lombardo, considerado como um dos líderes da insurgência, para a Igreja de Santiago. Sendo este, inclusive, o último documento notarial firmado entre Alfonso VII e Diego Gelmírez, datado de 17 de julho de 1137, ao menos que temos notícias.¹⁹

A própria *Historia Compostelana* se encerra de maneira lacônica. Nem mesmo a morte de Gelmírez é descrita, a narrativa nos remete, a partir de certo momento, ao passado recente do arcebispo, o que nos leva a supor que ela pode ser situada em finais de 1139 ou, mais provável, 1140. De todo modo, Gelmírez foi na primeira metade do século XII, um dos mais palpáveis exemplos de senhores episcopais da Península Ibérica e suas relações com Alfonso VII, *Imperador* comprovaram que as peregrinações políticas de ambos surtiram resultados, ora favoráveis à monarquia, ora à Igreja de Santiago de Compostela enfatizando deste modo como as relações entre tais instâncias teve no senhorio um importante elo na consolidação da aristocracia cristã ibérica.

19 Cf. Doc. 102 – 17 de julho de 1137 em *La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela*. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997. p. 249-250.

Referências bibliográficas

Documentação

Chronica Adefonsi Imperatoris. Edidit Antonio Maya Sáchez. *Chronica Hispana Saeculi XII, Pars I, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis, LXXI*. Ed. de Antonio Maya, Emma Falque et Juan Gil. Turnholti: Tipographi Brepols Editores Pontificii, 1990. p. 109-248.

Diplomatario de la Reina Urraca de Castilla y León (1109-1126). Edición y índices por Cristina Monterde Albiac. Zaragoza: Anubar, 1996.

Historia Compostelana. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994.

La Documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997.

Bibliografia

Alvaro, B.G. A política episcopal e o poder senhorial entre os séculos Xi e XII: casos de estudo historiográfico e documental em FERNANDES, F. R.; ZLATIC, C. E. *Os herdeiros políticos na Península Ibérica Medieval*. Curitiba: Editora CRV, 2020. p. 31-57.

Alvaro, B.G. Um estudo comparativo do poder senhorial-episcopal em Castela e Leão no século XII. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2017, p. 41-76.

Barrero Somoza, J. *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. La Coruña: Diputación Provincial de A Coruña, 1987.

Frazão da Silva, Andréia Cristina Lopes. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói, RJ: EdUFF, 2008.

Recuero Astray, M. *Alfonso VII (1126-1157)*. Burgos: La Olmeda, 2003.

Recuero Astray, M. Donaciones de Alfonso VII a sus fieles y servidores. *En la España medieval*, Madrid, n. 9, 1986, p. 897-914.

Reilly, B. F. *The Kingdom of Leon-Castilla under Queen Urraca (1109-1126)*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Valdeón, J.; Salrach, J. M^a.; Zabalo, J. *Feudalismo y Consolidación de los Pueblos Hispánicos (Siglos XI-XV)*. 3 ed. Barcelona: Labor, 1989. Historia de España, 4.

Comer e beber pelo Caminho: uma leitura do *Livro V* pelo viés da história e cultura da alimentação

Marcella Lopes Guimarães¹

Uma (?) religião do comer e do beber

O historiador Paolo Rossi em seu livro *Comer* afirmou: “Entregar-se como alimento aos seus discípulos sob os sinais do pão e do vinho. Entre natureza e cultura, na civilização da qual somos filhos, a comida e o comer ocupam certamente um lugar muito especial” (Rossi, 2014, p. 43). Obviamente, ele se referiu ao Cristianismo. Se a premissa é bem específica e permite a identificação clara, sua conclusão nada tem de específico, pois o comer e o beber ocupam um lugar muito especial em outras religiões. E até o não comer, afinal os tabus alimentares distinguem coletivos, no sentido da sua identificação e no sentido do destaque feito pelo coletivo ao interdito.

Segundo a pesquisadora Patrícia Rodrigues de Souza, “o candomblé é a religião das oferendas por excelência” (Souza, 2014, p. 114) e um dos tipos de oferenda, chamada de *ebó*, é a comida. Ser filho de um santo pode significar ter de evitar um alimento específico que é oferenda a outro santo. Um tabu. Mas isso não é tudo, pois as narrativas, por sua vez, confirmam o lugar especial da comida, como os mitos africanos e afro-americanos atestam:

O aniversário de Iemanjá se aproximava.
Todos os orixás preparavam seus presentes.
Mas Xangô, que era desorganizado,
Nada preparou, nada comprou.
Exu, porém, que era um pobre servente,
Preparou uma plantação de inhames para Iemanjá.
Sabia que ela adorava inhame

E este era o único presente que ele poderia oferecer (Prandi, 2001, p. 59).

Depois de muita insistência, Exu entregou os inhames a Xangô para que este os desse de presente a Iemanjá. A deusa recebeu o tubérculo “radiante” e afirmou que aquele era o “melhor presente de todos” (Prandi, 2001, p. 59). Exu entregou o seu presente para Xangô porque queria sentar-se à mesa junto com os convidados importantes, ou seja, queria participar de uma sociabilidade que lhe era interdita pelo seu lugar naquela

¹ Professora Associada IV de História Medieval no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. E-mail: marcella974@gmail.com.

sociedade divina. Depois de algum conflito, conseguiu o seu intento. Nessa narrativa, sobressai a ideia de Exu, o cultivo do presente, a sua valorização e a comensalidade. Mas, na verdade, Exu não tinha a intenção de barganhar o acesso ao banquete com seu presente, só o fez por causa da insistência de Xangô. Então, o presente a Iemanjá deu a esta satisfação, afinal ela adorava inhames, mas permitiu a Exu partilhar a companhia dos deuses. Partilhar a companhia dos deuses...: eis a própria definição de banquete entre os gregos antigos!

Comer e beber ocupam lugar especial entre as práticas religiosas e espirituais porque são ações de manutenção da vida. É consenso reconhecer que alimentar-se é o ato nutricional dessa subsistência, enquanto o comer é social². Os significados que as sociedades atribuíram a essa prática social passaram a interessar mais à História que fazemos no Ocidente a partir da terceira geração dos *Annales*, nos anos 70 do século XX. Desde então, o estudo da História da Alimentação só veio a crescer motivado ainda pela obsessão hodierna com a comida. Assim,

ocupando o seu lugar na História, [a História da Alimentação] busca estudar as preferências alimentares, a significação simbólica dos alimentos, as proibições dietéticas e religiosas, os hábitos culinários, a etiqueta e o comportamento à mesa e, de maneira geral, as relações que a alimentação mantém em cada sociedade com os mitos, a cultura e as estruturas sociais, ao sabor dos processos históricos (Santos, 2005, p. 20 e 21).

Paolo Rossi escreveu que somos filhos de uma civilização edificada em uma entrega cujos sinais foram o pão e o vinho. Segundo os evangelhos canônicos, Jesus Cristo declarou ser alimento, ser o “pão da vida” (Jo, 6:35) e essa foi uma relação original que distinguiu a história do Cristianismo. Entre esse conjunto de evangelhos, é possível compreender quatro relações entre Jesus e o alimento: a primeira relação é a do que chamarei aqui de milagre prático, ou seja, o milagre que parte de um problema específico de abastecimento. Em João, 2:3, a mãe de Jesus afirma: “Eles já não têm mais vinho”. Trata-se do célebre episódio das bodas de Caná na Galileia, também conhecido como o primeiro milagre de Jesus. Ele e a mãe estão em uma festa de casamento e falta vinho. Para contentar a mãe e aos noivos, decerto, Jesus transformou água em vinho. Outro exemplo desse problema de abastecimento que converge para o milagre é o episódio da multiplicação dos pães e dos peixes. Mateus, Marcos, Lucas e João falam desse episódio. Esses evangelistas devem ter achado esse milagre muito importante. No *Livro V* contido no *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, cuja publicação em língua portuguesa pela primeira vez celebramos aqui, o narrador rememora a mesma cena a partir de uma testemunha: Eutrópio, bispo de Saintes.

² Inúmeras são as reescritas dessa assertiva que li pela primeira vez na obra de Carlos Antunes dos Santos.

A segunda relação volta-se também ao caráter prático, físico, como quando no sábado Jesus e os seus discípulos debulham o trigo e se alimentam dele para horror dos fariseus que querem guardar o sábado e entendem que aquele gesto é um trabalho. Jesus e seus discípulos têm fome como todo mundo, e os evangelistas não julgaram que essa necessidade básica não era merecedora de narrativa. Jesus é homem, tem corpo, tem fome e é um contador de histórias, muitas delas estão cheias de alimentos. Alimentos no meio de suas metáforas. A terceira relação.

A quarta relação é a do milagre metafísico da última ceia que se desdobra em duas, por sua vez. Assim como a cena da multiplicação dos pães e dos peixes, a última ceia é uma unanimidade entre os evangelistas. Parece que eles entenderam que o que aconteceu naquela casa e naquela mesa foi definitivo. Então, em meio a tantos episódios possíveis de serem narrados, a multiplicação do alimento e essa última ceia foram eventos convergentes (entre alguns outros, claro) na sua escrita. Por que afirmo que essa experiência da ceia em comum se desdobra em duas? Porque a primeira experiência não é metafísica, trata-se da comensalidade “pura e simples”. Esses homens sentaram-se à mesa juntos e conversaram enquanto partilhavam comida e bebida. Comeram juntos, beberam, falaram e escutaram revelações. As palavras que Jesus proferiu na ocasião foram tão importantes que continuaram/continuam a ser proferidas no ápice das celebrações realizadas por uma parte significativa dos cristãos pelo mundo. Palavras proferidas – “Tomai e comei, isto é meu corpo” e “tomou depois o cálice, rendeu graças e deu-lho, dizendo: Bebei dele todos, porque isto é meu sangue, o sangue da Aliança, derramado por muitos, para o perdão dos pecados” (Mt: 26: 26 e 27) – em torno da mesa comum. É óbvio que aquele homem Jesus estava ali presencialmente entre outros, entre homens assustados, medrosos, um traidor e um covarde, dizendo para eles, no entanto, que o que estava disposto a oferecer-lhes era o alimento para sua alma, e que perdoava as suas faltas. Com esse gesto, com esse milagre de se fazer alimento, Jesus redimiu a comida e a comensalidade para a História do Cristianismo:

A própria história humana com Deus, no Catolicismo, começa com a falta do homem ao comer o único fruto proibido do Paraíso, e mais tarde, após muitas passagens envolvendo alimentos, a redenção do homem será novamente feita através da boca, com a incorporação de Cristo através do pão e do vinho; que juntamente com o azeite comporão a tríade de alimentos-símbolo mais importante do Cristianismo (Souza, 2014, p. 100).

As palavras de Jesus na última ceia foram incessantemente retomadas e produziram, por sua vez, outros milagres. No *Livro V* novamente, em “dos corpos dos santos que descansam no caminho de Santiago e que devem ser visitados por seus peregrinos”, o narrador recomenda especificamente àque-

les que escolherem o caminho de Tours a visita à relíquia do santo lenho e ao cálice de Santo Evúrcio, bispo de Orléans. Um dia, este celebrava a missa e “à vista de todos que ali estavam apareceu no alto do altar a mão direita do Senhor, em carne e osso e todos os gestos que o celebrante fazia sobre o altar, a mão repetia o gesto, similarmente” (Cap. VIII). Trata-se de um milagre e qual é a conclusão do narrador? “De modo que deduzimos, que independentemente de quem celebre qualquer missa, é o próprio Cristo quem a celebra” (Cap. VIII). Não há passado, há apenas um presente eterno para essa mão que não envelhece.

À mesa com os beneditinos

O início da história do movimento monástico radica-se no Oriente, em meio à decisão de certos cristãos de recusarem uma aproximação da sua igreja com os poderes políticos que os constrangeram no início de sua história salvídica, marcada pelo sacrifício de Jesus. Assim, esses homens e mulheres buscaram experiências exigentes, radicais – a nossos olhos – para seus corpos, para suas vontades e para a sua sociabilidade. Eles e elas escolheram afastar-se sozinhos ou em raras companhias, em direção ao deserto. A princípio, era mesmo o deserto. Jesus também foi ao deserto e lá confirmou o que tinha de fazer.

Mas a experiência monástica se difundiu para outras paragens e alcançou partes ocidentais do domínio romano defunto. Nesse caminho, o deserto transformou-se em metáfora. Exigente decerto, pela escolha do afastamento, do silêncio, porém, no decorrer no tempo, bem menos rigorosa que a dieta de gafanhotos e outros alimentos desacostumados dos primeiros monges e anacoretas. No Ocidente, a vida e a proposta do monge Bento de Núrsia (480-550, aproximadamente) encontraram mais de trinta anos depois de sua morte um grande propagandista: o papa Gregório Magno (†604). Como afirmou o historiador Gabriel Castanho,

diferentemente do que uma história teleológica ou confessional pode pretender defender, o renome histórico de Bento de Núrsia dependeu mais dos usos de sua memória realizados após sua morte do que de seu suposto valor original para a sociedade em que viveu. Assim, se pouco podemos dizer sobre quem Bento de fato foi em vida, podemos dizer mais sobre o que se quis que Bento fosse após sua morte e ao longo do tempo (2020, p. 75).

A regra que Bento redigiu não foi completamente original, mas esse não é um critério válido nem para o contexto, nem para a importância em si do que ele criou. A informação talvez responda mais a expectativas anacrônicas. Segundo Castanho, “o texto da regra é composto por 73 capítulos voltados especialmente à organização da vida cotidiana da comunidade religiosa, da entrada no mosteiro à realização do ofício divino, passando

pela dieta e pelas relações interpessoais diárias” (2020, p. 75 e 76). Sim, dieta. Nos capítulos 39 e 40, a medida da comida e da bebida:

[1]Cremos que são suficientes para a refeição cotidiana, quer seja esta à sexta ou à nona hora, em todas as mesas, dois pratos de cozidos, por causa das fraquezas de muitos, [2]a fim de que aquele que não puder, por acaso, comer de um prato, coma do outro. [3]Portanto dois pratos de cozidos bastem a todos os irmãos; e se houver frutas ou legumes frescos, sejam acrescentados em terceiro lugar (...)

[1]Cada um recebe de Deus um dom particular, este de um modo, aquele de outro; [2]por isso, é com algum escrúpulo que estabelecemos nós a medida para a alimentação de outros; [3]no entanto, atendendo à necessidade dos fracos, achamos ser suficiente, para cada um, uma hêmina de vinho por dia. [4]Aqueles, porém, aos quais Deus dá a força de tolerar a abstinência, saibam que receberão recompensa especial (...)(Regra, p. 28)

No primeiro caso, quem trabalhou mais ainda podia receber mais comida, a depender do juízo do abade. No segundo caso, o vinho é permitido, afinal na última ceia ele estava lá..., mas a regra é prudente: “considerando em tudo que não sobrevenha saciedade ou embriaguez”. A regra é bastante prática, pois consigna até mesmo as medidas. Todavia, isso não é tudo, há nela uma série de disposições sobre a comida, o jejum, o abastecimento. Ora, a regra traduz a preocupação com a alimentação dos monges claramente.

Castanho observa que: “a universalização e, digamos, ‘monopolização’, do beneditismo como modelo monástico ocidental só dará seus primeiros passos definitivos a partir do início do século IX como resultado de uma deliberada política imperial” (2020, p. 77), leia-se carolíngia. A “universalização” do modelo não é refreada ou interrompida nem pela dispersão do poder dessa família régia e imperial. Esse processo se liga ao *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, pois, como lembra nossa tradutora do *Livro V*, no prólogo do *Liber Sancti*, o Papa Calixto II enviou o códice à abadia mãe de Cluny, Casa seguidora da ordem de São Bento. A Ordem de Cluny foi fundada logo no início do século X. E sobre o *Livro V* em específico, nossa tradutora lembrou que essa parte do *Liber Sancti* seria lida justamente nos refeitórios monásticos.

Pelo caminho

O que se comia pelo caminho?

Alimentos mencionados no <i>Livro V</i>		
Alimentos e bebidas	Localidades	Capítulos
Pão	Estella, Carrión de los Condes, Navarra, Castilla e Campos	Cap. 3
Pão branco	Gasconhe	Cap. 7

A Caminho de Santiago

Pão de centeio	Galiza	Cap. 7
Vinho	Estella, Carrión de los Condes, Bourdeaux, Gasconhe, Navarra, Castilla e Campos, Compostela	Caps. 3, 7 e 9
Carnes	Estella, Carrión de los Condes, Castilla e Campos	Cap. 3
Peixes	Estella, Logroño, Bourdeaux, Castilla e Campos, Galiza	Cap. 3 e 7
Mel	Planícies bordelenses, Castilla e Campos, Galiza	Cap. 7
Millo	Planícies bordelenses	Cap. 7
Painço	Planícies bordelenses	Cap. 7
Porcos	Planícies bordelenses	Cap. 7
Maças	País Basco	Cap. 7
Sidra	País Basco, Galiza	Cap. 7
Leite	País Basco, Navarra, Castilla e Campos, Galiza	Cap. 7
Rebanhos em geral	Navarra, Galiza	Cap. 7
Frutas em geral	Galiza	Cap. 7

Quadro dos alimentos mencionados no *Livro V*. Fonte: a autora (2025).

O narrador do *Livro V* tem preocupações muito práticas: “Me limitei a enumerar estes lugares e as referidas jornadas, para que os peregrinos que vão até Santiago previnam-se, com estas notícias, dos gastos necessários para sua viagem” (Cap. III). Então, ele reúne informações que considera úteis e tudo o que se refere à alimentação na jornada é garantia para que ela se cumpra. Obviamente que nem tudo o que o narrador menciona, sugere ou aponta estava à disposição de todos.

No quadro acima, destacam-se o pão e o vinho. Não por acaso, além das referências cristãs compatíveis com quem participa da peregrinação, o pão é o alimento que ignora as diferenças sociais. As diferenças aparecem obviamente entre os ingredientes com os quais os diferentes pães eram /são feitos... e, destaque-se que, no caso desse alimento, há três formas de mencioná-lo; uma delas se refere ao elitizado (na Idade Média) pão branco, inacessível a quem labutava para suportar os privilégios de uma sociedade desigual. Destaque-se que nos mosteiros também se comia o pão branco. Mas a menção a outros cereais, como o centeio, o millo e o painço, fazem pensar que quando o trigo faltava, fazia-se pão com o cereal disponível. O pão era uma unanimidade, porque acompanhava outros alimentos. Tudo se comia com pão, daí que sua presença no quadro seja esperada.

No caso do vinho, vimos que mesmo entre as casas beneditinas ele é admitido. Como afirmou o historiador Renato Toledo Silva Amatuzzi,

o vinho se configurou como um dos componentes básicos da dieta medieval e seu consumo se constituía uma realidade cotidiana em todas as ordens sociais. A atenção dada ao vinho permeou o discurso religioso, econômico, alimentar e médico, sendo considerada uma bebida fundamental na manutenção da energia vital e saúde do corpo (2022, p. 107).

O vinho comparece entre as recomendações médicas da época. Mesmo Avicena (†1037) recomendou seu consumo. Até um *Livro dos vinhos* haveria de conhecer bastante popularidade entre os meios universitários no século XIV (Amatuzzi, 2022, p. 110). Mas as pessoas não consumiam os mesmos vinhos, como lembrou Roy Strong: “Embora sua disponibilidade geral possa soar democrática, o vinho tinha sua própria hierarquia de qualidade, indo até o vinagre”³ (2004, p. 75). No *Livro V*, há reconhecimento a respeito de onde encontrar os melhores vinhos. É interessante conferir, por outro lado, pela óptica do narrador que o fato de determinadas regiões serem reputadas pelos seus bons vinhos não significa que têm uma comensalidade merecedora de elogios.

O quadro acima aborda as carnes e refiro-me ao que o narrador identificou assim claramente, mas também aos porcos e aos rebanhos em geral. A carne, sobretudo assada, compunha o cardápio da nobreza e esse alimento estava ligado ao esporte do grupo: a montaria. Então a montaria, ou a caçada, era um esporte que treinava o corpo do cavaleiro e treinava mais que os torneios, afinal na montaria os homens enfrentavam animais cuja reação ao ataque humano poderia ser surpreendente. Os livros da montaria da Baixa Idade Média confirmam a importância do evento. Na corte letrada dos príncipes de Avis⁴, o próprio rei de Portugal D. João I (1357-1433) foi autor de um e seu herdeiro, o também rei D. Duarte (1391-1438), foi autor do primeiro manual de equitação conhecido no Ocidente Latino: o *Livro da ensinância de bem cavalgar toda sela*.

A nobreza era zelosa de seus privilégios e isso também se relacionava à alimentação. Renato Toledo Silva Amatuzzi evoca em sua tese uma proibição da caça ocorrida em 1300 e a reclamação do rei Jaime II de Aragão (†1327) ao abade do Mosteiro de Valldigna, pois o monarca tomara “ciência da caça de javalis na região e deu ordens expressas para punir os responsáveis” (2022, p. 118). Por isso, chama a atenção a menção às carnes no *Livro V*. Sua presença pode se relacionar às expectativas de recepção da obra. Sabemos que reis, rainhas, príncipes e outros altos senhores fizeram a

3 Strong, Roy. *Banquete: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

4 Refiro-me à corte de D. João I de Portugal e seus filhos.

peregrinação a Santiago de Compostela e, para ficar pelo reino de Portugal, a rainha santa Isabel o fez. Sabemos que grandes senhores perderam a vida pelo caminho, como o Duque Guilherme X da Aquitânia (†1137), o pai da (duas vezes) rainha Leonor da Aquitânia (†1204). Morreu ao que tudo indica de complicações de uma intoxicação alimentar.

Os peixes também não foram livres das proibições reais, mas eles são muito reputados no texto bíblico e comparecem à dieta dos cristãos como sugestões/prescrições calendarizadas. A grande menção a rios pelo caminho no *Livro V* fortalece a sugestão para consumir os peixes frescos, a despeito da insistência da afirmação dos privilégios das elites. Destaque-se que, entre as recomendações de um dos maiores médicos medievais, o catalão Arnaldo de Vilanova (†1311), está a cautela contra os peixes de água doce. Eles deveriam ser evitados, bem com peixes de rios pequenos e lagos, passíveis de serem contaminados pelas sujidades das vilas e cidades. Mesmo assim, na corte de Aragão o consumo do alimento aumentou na Baixa Idade Média, em razão da expansão do reino pelo Mediterrâneo (Amatuzzi, 2022, p. 135).

O açúcar estava ainda longe de ter uso difundido na altura em que o *Livro V* do *Liber Sancti* foi compilado. O mel era o alimento usado no contexto para adoçar e para integrar preparos, e era um alimento mais acessível aos camponeses. Também mais acessíveis a eles eram as frutas. Sobre as frutas, é possível ler em algumas fontes como livros médicos medievais uma certa desconfiança. Mas no *Livro V* nada as desabona. O narrador as aponta em uma sucessão de aspecto positivo: “Terra abundante em bosques, agradável por seus rios, seus prados e riquíssimos pomares, boas frutas e suas claríssimas fontes” (Cap. VII). Elas são abundantes na terra dos galegos, onde a peregrinação se encerra. A sidra, que é feita com maçã, é mencionada como consolo para a falta de alimentos mais reputados, como o pão e o vinho. O leite também é consolo nessa relação, mas pode parecer também no elenco da abundância, junto ao pão e ao vinho, e está ligado à presença dos rebanhos. A valorização do leite pode ser constatada em vários documentos ibéricos que se voltam a escolha das amas de leite, mesmo as *Siete Partidas* dispõem a respeito (Amatuzzi, 2022, p. 53).

É preciso lembrar que além de ser essencial para a realização prática do caminho, a alimentação integrava o conceito de saúde na teoria humoral, que fundamentava o conhecimento científico na Idade Média:

A doutrina hipocrática sintetizada por Galeno concebia a saúde como harmonia ou equilíbrio ideal dos humores no corpo humano (sangue, bílis amarela, bílis negra e fleuma), das qualidades (quente, fria, seca e úmida). E a enfermidade era compreendida como o resultado do desequilíbrio humoral (FAGUNDES, 2014, p. 21).

Segundo esse modelo de compreensão, a alimentação integrava as prescrições dos médicos, pois o equilíbrio ideal dos humores dependia dentre outras coisas dela. O narrador, portanto, ao distinguir o assunto evidencia seu conhecimento da importância do elemento, integrando-o a seu projeto de oferecer um guia útil ao peregrino.

Uma outra grande evidência das preocupações práticas do narrador é a atenção que dispensa aos rios e fontes. Há um capítulo inteiro consagrado ao tema no *Livro V*, em que se indicam quais rios fornecem água saudável aos peregrinos e quais outros são insalubres para pessoas e animais:

Pelo lugar chamado Lorca, em sua parte oriental, passa o rio que se chama Salado. Neste caso, evite beber água deste rio, você ou seu cavalo, pois o rio é mortífero(...). Por Estella passa o Ega; sua água é doce, potável e muito boa (...). Pelo lugar que se chama Torres, em Navarra, corre um rio doentio para animais e homens que dele bebem (Cap. VI).

São cuidados essenciais e que demonstram, por sua vez, o conhecimento direto reunido na compilação. Além do capítulo consagrado ao tema, cujo sentido é dar garantia para que o peregrino possa saciar a sua sede e a de seus animais em segurança, a preocupação com a água ainda se espalha pelo *Livro V* e acho importante destacar ainda o potencial da água para além de matar a sede: “Às pessoas sãs e doentes, são concedidos muitos benefícios e diante de suas portas há uma rica fonte, mais admirável do que se pode descrever com palavras”. Não é a água que concede os benefícios aos quais o narrador se refere, mas ela participa desse espaço de milagres. Os benefícios aludidos podem ser auferidos por aqueles que escolhem o caminho de Puy e que decidem visitar o corpo de Santa Fé.

À mesa, ao redor do fogo e para consolo dos que sofrem

O narrador não se atém em identificar alimentos, bebidas e relacioná-los a regiões onde o peregrino poderia ter acesso a eles de forma segura. Como apontei no caso no vinho, existem comentários que se relacionam à comensalidade. Quando menciona a Gasconha, reporta-se às vantagens em termos de abastecimento para os peregrinos, trata-se de uma terra rica “em pão branco e esplêndido vinho tinto, dotada de bosques, prados, rios e fontes saudáveis”, tudo o que o peregrino poderia desejar para se nutrir. Entretanto,

Os gascões são de fala trivial, conversadores, risonhos, libidinosos, bebedores, pródigos nas comidas, malvestidos, descuidados em suas roupas e adornos; porém, habituados à guerra e notáveis por sua hospitalidade com os pobres. Acostumados a comerem sem mesa, sentados ao redor do fogo e a beberem todos no mesmo copo (Cap. VII).

O narrador parece compreender que, quando se viajava por um longo tempo e por longas distâncias, era preciso decerto se preocupar com o abastecimento, mas não só. Ele parece entender que informar seus leitores sobre sociabilidade, ou seja, sobre os modos de (com)viver, também constitui informação útil, afinal os peregrinos em sua longa jornada haveriam de topar com gentes de variadas formas de viver. Saber onde poderiam ser bem acolhidos era/é essencial. Além dos comentários diretamente associados à sociabilidade, o narrador chega a afirmar que os gascões dormem misturados, servos com senhores; ele também alude às maneiras de se portar dos gascões quando esses se alimentam: comem sem mesa, bebem do mesmo copo. Há uma consideração geral diversa sobre eles, com elementos positivos e negativos, mas o balanço é pejorativo.

O tom pejorativo se destaca quando o narrador se volta aos navarros:

Comem, bebem e vestem-se grosseiramente. Além disso, toda a família de uma casa navarra, tanto o servo como o senhor, da mesma forma que a serva tal como a senhora, geralmente comem todo o alimento misturado, ao mesmo tempo em uma travessa, sem colheres, com as mãos, e bebem em geral, todos do mesmo copo. Caso pudessem vê-los comer, os tomariam por cães ou porcos comendo (Cap. VII).

Navarra se salva pelo pão, o vinho, o leite e os rebanhos.

Nos dois casos, entre gascões e navarros, existe uma atenção do narrador às maneiras de se portar quando homens e mulheres desses povos se alimentam. Então comer fora da mesa, alimentar-se com as mãos, partilhar o mesmo copo, inclusive senhores e servos, eram atitudes que poderiam ser consideradas pelos indivíduos cultivados, que se exprimiam em latim, como atitudes de animais. Ora, a descrição e o julgamento revelam práticas que conviviam na mesma temporalidade, mas que integravam o rol de elementos identificadores de coletivos pelo menos a partir dos letrados, que partilhavam a mesa do refeitório na casa monástica. Quando o narrador descreve gascões e navarros, ele também se choca com o fato de nesses coletivos senhores e servos não se distinguirem pela comensalidade. Esse é um dado relevante em uma sociedade, entretanto, profundamente desigual. Faz-nos pensar que indivíduos de extrações sociais diferentes compartilhavam modos de viver que se revelavam à mesa, ou melhor, “ao redor do fogo”, em ambientes laicos.

Os gascões eram notáveis por sua hospitalidade com os pobres. O narrador menciona instituições em que era possível obter abrigo, descanso e certamente víveres. Hospitalidade. Trata-se dos chamados hospitais, que podemos identificar como hospedarias. Podemos imaginar que quer partissem de Tours, de Vézelay, quer de Puy Mary e ainda de Saint-Gilles, pelo caminho, o peregrino tivesse acesso a hospedarias de diferentes qualidades e

reputações. O narrador menciona três, que são “casas de Deus”. No século XII, em que o *Livro V* é compilado, os hospitais são fundados por príncipes, grandes senhores, bispos ou mesmo ricos burgueses, e são considerados como lugares religiosos. Eles se beneficiaram de isenções de impostos e acolheram “vítimas do infortúnio, da doença, da idade, reunidos sob o nome de ‘pobres de Cristo’, também os peregrinos” (Le Blévec, 2012, p. 690. Minha tradução):

Os cuidados consistem sobretudo em assegurar o bem-estar do corpo e a saúde da alma. Alimentação escolhida e regular, calor em uma sala provida de lareira, terapêutica fundada sobre uma farmacopeia tradicional, condições mínimas são reunidas para procurar um alívio temporário a seres sofredores sobretudo de frio e de subalimentação crônica (Le Blévec, 2012, p. 690. Minha tradução).

Então, os hospitais eram locais em que o peregrino poderia se abrigar, aquecer-se e ter uma alimentação cuidada. Essas instituições eram dirigidas por gente que bem poderia ter colaborado na compilação do *Livro V*, gente que se sentava à mesa. A alimentação era um dos grandes benefícios que alguém que caminhava longamente poderia obter nessas casas. Não posso afirmar se nesses lugares homens e mulheres estavam seguros dos assédios de toda a ordem ou mesmo que suas bolsas estavam igualmente a salvo, mas no caso dos hospitais mencionados pelo narrador, ele se esforça por defendê-los. Além desses, o hospital de Santiago, onde “todos os pobres peregrinos que ali [chegavam], [recebiam] comida”.

O narrador consagra um capítulo inteiro para a observação das boas práticas, em relação aos peregrinos. Trata-se do capítulo XI. Ele também está no fim de sua jornada de escrita. Suas lições advêm da exposição do que era correto e também do que não era. Um dos exemplos negativos refere-se à comida: “Em Vilanova, outro peregrino de São Tiago necessitado, pediu esmola por amor de Deus e de São Tiago a uma mulher que tinha pão sob as cinzas ainda quentes”. O peregrino lhe atira uma imprecação, que se converte em realidade. Então, uma das piores coisas que se pode fazer contra um peregrino é lhe obstar o alimento.

Considerações finais

Em muitas culturas que se distinguem também por práticas religiosas, acolher o estrangeiro, ou o peregrino, é um postulado. Oferecer um lugar seguro para o descanso, fogo contra o frio e alimento são formas de homenagear a divindade que pode se travestir nesse frágil caminhante. O Cristianismo é uma das religiões que pensam o pobre peregrino como um Cristo possível. Então, acolher o que sofre e oferecer-lhe o pão é se dar a chance de acolher o próprio Messias em casa. Um Messias que se fez pão da vida, a maior oferenda.

A condição de peregrino era tão geral quanto o copo dos gascões e dos navarros. É muito embora ela tenha sido diferente no conjunto de suas condições de viabilização, um grande senhor poderia perder a vida tanto quanto um pobre camponês, vítimas de uma intoxicação alimentar. Peregrinar não era fácil, poderia ser perigoso e a existência de ordens militares guardiãs de caminhos, lugares santos e hospitais evidenciam que todos e todas precisavam de proteção. Porém, peregrinos desafiavam perigos para se conectar a lugares santos, buscar milagres, confirmar a sua fé e partilhavam a mesa, ou se sentavam à volta do fogo, para comer o pão e beber o vinho. Esses eram/são os alimentos principais do milagre de sua fé e também os alimentos mais citados no *Livro V* do *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus*. O *Livro V* consigna outros alimentos e no quadro comidas e bebidas mencionadas é possível compreender hoje que a dieta do peregrino era rica em proteína e carboidratos. Potencialmente rica.

Acho curioso pensar que a leitura do *Livro V* fosse recomendada aos refeitórios monásticos, ou seja, que as casas beneditinas que receberam o códice, dentre outras possibilidades, tivessem escolhido esse livro tão instrutivo, no sentido da reunião de informações práticas, todo cheio de *ebó*, para o refeitório. Por um lado, os monges comeriam e ouviriam sobre comida, por outro lado... A diversidade de alimentos – alguns menos frequentes nas casas, como as carnes – não aguçaria a fome dos monges, ou seja, o desejo por esses alimentos? Imaginar porcos, rebanhos, a sidra, o mel, pão branco... poderia inspirar pensamentos menos piedosos? É lícito ao historiador e à historiadora imaginar.

É possível constatar uma ausência no quadro: trata-se do grupo das hortaliças. Há razões para isso:

A hierarquia dos alimentos no medievo via com desconfiança médica os vegetais, hortaliças, plantas e frutas em geral. A eles não faltavam advertências, alertas e precauções dietéticas. Comumente associadas a uma dieta campesina, esses alimentos não eram bem quistos pela elite. Os tubérculos e todos os alimentos da terra eram rasteiros e sujos, por isso cabia aos vilões e camponeses se alimentarem deles e deixarem as carnes vermelhas, sobretudo as de caça, aos nobres. No ideário medieval, as verduras e frutas eram associadas à austeridade, a dieta monacal, as penitências quaresmais e ao controle da concupiscência (Amatuzzi, 2022, p. 101).

Então, a ausência do grupo no *Livro V* pode ser explicada por essa desconfiança geral e pode se relacionar com a dificuldade de oferecer uma descrição fiável para o benefício do peregrino. Uma confusão poderia causar a morte de alguém. Mas é possível pensar que o narrador compreendesse bem as expectativas quanto a esse grupo alimentar e que considerasse que ele não era capaz de garantir energia suficiente para enfrentar o caminho. Afinal, o grupo estava relacionado à austeridade. Era um consolo na dieta.

Além disso, hortaliças poderiam comparecer em preparos e, a depender das condições do peregrino e de seus votos, preparos elaborados estavam longe de sua realidade.

Por outro lado, o narrador refere ervas medicinais. Mas elas não são coisas as quais os peregrinos têm acesso pelo caminho. Eles teriam, decerto, se soubessem identificá-las. Mas no *Livro V*, as ervas medicinais são produtos que se compram na chegada, junto a sapatos, bolsas, recipientes para vinho e outros artigos que talvez tivessem se estragado pelo caminho e fossem necessários ao final. No caso das ervas, é lícito imaginar que elas seriam necessárias para machucados nos pés ou para a restauração do corpo castigado pela dureza do trajeto.

É certo que Jesus redimiu a comida e a comensalidade. O *Livro V* do *Liber Sancti Iacobi, Codex Calixtinus* propaga essa remissão ao incorporar a preocupação básica com o beber e o comer (e dar-lhe todo valor!), na agenda de quem deixou a própria casa para viver uma experiência religiosa singular. O estudo desse livro que ora é trazido à hospitalidade linguística do Português permite estudar preferências, hábitos, comportamentos e surpreender juízos de valor que passam pela mesa ou que são vivenciados à volta do fogo, no encontro entre gentes diversas percebidas nessa diversidade justamente pela sua comensalidade. Se em cada peregrino era possível entrever um Cristo, o narrador não podia ignorar que o Cristo poderia ser um gascão ou até um navarro. O livro foi enviado à Casa de Cluny, pelo perdão dos pecados, incluídos talvez os da escrita.

Referências bibliográficas

Amatuzzi, Renato Toledo S. *A mesa dos reis: medicina, alimentação e protocolo cortesão na coroa de Aragão (séculos XIII-XIV)*. Tese apresentada ao curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Curitiba, 2022.

Castanho, Gabriel. Bento de Núrsia. In *Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias* / Guilherme Queiroz de Souza & Renata Cristina de Sousa Nascimento (org.). - Goiânia: Tempestiva, 2020.

Fagundes, Maria Dailza da Conceição. *Saber médico e poder: as relações entre Arnaldo de Vilanova e a coroa aragonesa (séculos XIII-XIV)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título Doutor em História. Goiânia, 2014.

Le Blévec, Daniel. Hôpital. Gauvard, Claude; Libera, Alain; Zink, Michel (dir.). *Dictionnaire du Moyen Âge*. 2. ed. 4. tir. Paris: PUF, 2012.

Prandi, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Ilustrações de Pedro Rafael. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Regra do Glorioso São Bento. Tradução e notas Dom João Evangelista Enout, O.S.B. Disponível em: <https://www.asg.org.br/images/saoBento/RegraSB.pdf> acesso em 28 de outubro de 2025. p. 28.

Rossi, Paolo. *Comer*. Trad. Ivan Esperança Rocha. 1ª ed. São Paulo: Ed. da UNESP, 2014.

Santos, Carlos. R. A. dos. A Alimentação e seu lugar na História: os tempos da memória gustativa. *História: Questões & Debates*, 42(1). 2005. <https://doi.org/10.5380/his.v42i0.4643>

Souza, Patrícia Rodrigues de. *Religião e comida: como as práticas alimentares no contexto religioso auxiliam na construção do Homem*. Dissertação apresentada à Banca examinadora da PUC-SP como exigência para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. São Paulo, 2014.

Strong, Roy. *Banquete: uma história ilustrada da culinária, dos costumes e da fartura à mesa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

As águas do Caminho: corpo, liminaridade e experiência peregrina

Flavia Galli Tatsch¹

(...) um rio que está a umas duas milhas de Santiago, num lugar muito arborizado, chamado Labacolla, porque é comum as pessoas francesas que peregrinam a Santiago, lavarem-se nele, por amor ao Apóstolo, não somente suas partes íntimas, mas também, a sujeira de todo corpo, despojadas de suas roupas (...) (Cap. VI, p. 23).

A passagem acima é a única do *Livro V* em que há uma menção explícita ao corpo do peregrino. Ainda que a descrição seja mínima, “lavarem-se nele, por amor ao Apóstolo, não somente suas partes íntimas, mas também, a sujeira de todo corpo”, o alcance simbólico é bastante significativo. Trata-se de um momento revelador: o corpo do peregrino, já cansado da jornada, precisa passar por uma transformação ritual antes da chegada ao destino final. Partindo do conceito de liminaridade formulado por Victor Turner (1967, 1969), o gesto de lavar-se pode ser compreendido como um rito de passagem que se situava entre a experiência da estrada e a entrada no espaço sagrado de Santiago.

Os “rituais” praticados ao longo dos caminhos que levavam a Santiago não necessariamente estavam vinculados a significados religiosos oficiais. Havia uma série de práticas populares que não tinham sido aprovadas pelas autoridades clericais, já que ocorriam fora dos espaços controlados pela Igreja. Desde o século XII, os peregrinos que se aproximavam de Santiago detinham-se no rio Labacolla, onde se lavavam antes de seguir para a catedral. George Greenia, em *Bartered Bodies: Medieval Pilgrims and the Tissue of Faith*, observou como a jornada expunha os corpos ao perigo e a privação “de seus confortos habituais. Para sustentar sua dignidade espiritual, os peregrinos limpavam cuidadosamente seus corpos antes de entrar em espaços sagrados” (Greenia, 2019, p. 38). Ainda que o *Livro V* tenha apenas registrado o gesto, sem se aprofundar na prática ou interpretação, a passagem mostra sua importância na economia de purificação ritual antes da entrada no lugar santo (Ashley, 2011, p. 10).

Às margens tanto da cidade quanto da catedral, o banho em Labacolla apresenta o corpo do peregrino como um espaço de transformação. A historiografia da peregrinação tem privilegiado a transformação do corpo

¹ Professora Associada do Departamento de História da Arte, Universidade Federal de São Paulo. E-mail: galli.tatsch@unifesp.br.

por meio das relíquias, dos altares, das imagens ao longo do caminho ou dentro das igrejas, dos rituais e dos gestos ritualizados pela Igreja. Este capítulo se propõe a deslocar o foco desses dispositivos significativos para outros menos abordados, mas fundamentais ao longo da jornada: a água.

A água garantia a hidratação do corpo, o acesso às práticas de higiene e, muitas vezes, viabilizava o transporte. É exatamente por atuar de forma tão direta sobre o corpo que a água se tornou um dos agentes privilegiados de transformação. Ao ser atravessado pela experiência material e sensorial da água – pelo contato, imersão, limpeza, ou outro motivo – o corpo do peregrino se tornava um lugar de transformação e reconfiguração.

Elina Gertsman e Jill Stevenson observaram que “em uma cultura medieval profundamente sensorial, o corpo (...) era ele próprio um espaço liminar de ação e reação” (2012, p. 6). Assim, é possível pensar o corpo do peregrino como sendo um verdadeiro limiar, no qual a água opera como elemento fundamental das transformações físicas e simbólicas da experiência. O rio Labacolla se situa a aproximadamente dez quilômetros de Santiago. No trecho final do percurso, o rio não se configura apenas como um dado geográfico, mas como um ponto em que se intensificam as experiências corporais acumuladas ao longo da jornada. Essa experiência hídrico-corporal permite ampliar a análise para o significativo conjunto de menções à água no *Livro V*, entendendo-o como uma verdadeira cartografia hídrica do percurso peregrino.

Das más águas

A água é o elemento natural mais recorrente, descrita por meio dos termos rio(s), água(s), fonte(s) que são mencionados, aproximadamente e respectivamente 38, 36 e 7 vezes. A maior parte das vezes, a menção ocorre no *Capítulo VI. Dos Bons e maus rios encontrados no Caminho de Santiago. Calisto, Papa*. No total, o *Livro V* nomeia 22 rios, que transcrevo seguindo a ordem de sua aparição: Aragon, Runa, Arga, Salado, Ega, Ebro, Pisuerga, Carrrión, Cea, Ésla, Porma, Torio, Benesga, Sil, Cúa, Burbia, Valcarce, Minho, Labacolla, Sar, Sarela, Garonne, Gaver e Ródano.

As fontes são mencionadas 7 vezes. Elas não são nomeadas em sua maioria, com exceção daquela de Conques, no Aveyron, em Saintes, e de Santiago de Compostela. Ao invés disso, são localizadas pelas regiões, a exemplo daquelas na Gasconha e Galícia. Como não há menção alguma aos poços, percebe-se que o *Livro* privilegia as fontes naturais de água corrente.

As menções a rios, fontes e águas não são um mero exercício descritivo, mas também a elaboração de uma tipologia hídrica na qual a água assume funções específicas, sendo distinguida por suas qualidades, usos ou efeitos sobre o corpo do peregrino. A meu ver, a água deixa de ser apenas um elemento da paisagem para atuar como agente, no sentido proposto

por Alfred Gell (1998), capaz de orientar ações, produzir efeitos, mediar as relações entre os corpos, os espaços e os distintos significados ao longo do percurso peregrino.

Apesar da abundância das menções, é preciso lembrar que nem todas as águas descritas no *Livro V* são apresentadas como benéficas. Algumas são obstáculos perigosos, que não só interrompem o ritmo da jornada como expõem o peregrino a situações de risco. Outras não oferecem alívio ou sustento e a travessia pode apresentar graus diferentes de perigo. Nessas ocasiões, a água não é um elemento de apoio ao corpo em movimento, mas um tormento na experiência dos peregrinos, somando-se à exaustão e à possibilidade de morte, como salientou Tessa Garton em *The Experience of Medieval Pilgrims on the Route to Santiago de Compostela, Spain: Evidence from the 12th-century Pilgrim's Guide* (2018).

A água como um risco eminente à vida afeta diretamente a experiência corporal da peregrinação. Por um lado, orienta os perigos do trajeto e chama a atenção para os esforços que devem ser empregados e a cautela necessária. Por outro lado, mostra como o corpo vulnerável do peregrino se expunha às forças naturais, muitas vezes incontroláveis.

Algumas passagens são bastante explícitas de como a água ameaça o corpo do peregrino. Por exemplo, no Capítulo VI, o rio Salado, que fica na parte oriental de um lugar chamado Lorca:

Ali, não beba, nem permita que seu cavalo sacie sua sede neste rio, pois o rio é mortífero. Em nossa viagem a Santiago, encontramos dois navarros sentados em suas margens, que estavam afiando suas navalhas, com as quais costumavam esfolar as mulas dos peregrinos que haviam bebido daquela água e morrido. E responderam a nossas perguntas, mentindo que a água era boa para beber. No entanto, após saciarmos nela nossos cavalos, dois deles morreram e foram imediatamente esfolados (p. 23).

No parágrafo seguinte, outra advertência:

Pela cidade chamada Los Arcos, corre uma água muito insalubre. E além de Los Arcos, junto ao primeiro hospital, quer dizer, entre Los Arcos e o mesmo hospital, passa uma corrente mortífera para os animais e os homens que bebem destas águas. Pelo lugar que se chama Torres, em Navarra, corre um rio insalubre para animais e homens que dele bebem. Em seguida, pela cidade chamada Cuevas, flui um rio igualmente nocivo (...) Todos os rios encontrados de Estella a Logroño são insalubres para consumo de homens ou animais, assim como seus peixes, que não se devem comer. Se alguma vez comer na Hispânia e na Galícia, o peixe que chamam vulgarmente *barbo*, ou aquele que os de Poitou chamam *alosa* e os italianos *clipia*, ou *anguillas* ou *tencas*, com certeza adoecerá e morrerá imediatamente. E se por acaso houver alguém que os comeu e não adoeceu, é porque foi mais saudável

que os outros ou porque permaneceu um longo tempo naquela terra. Todos os peixes e carnes de vaca e porco de toda Hispânia e Galícia produzem doenças nos que vêm de fora (p. 23).

As passagens acima são particularmente importantes já que associam o perigo da água às suas qualidades naturais e, também, às ações humanas que se desenvolvem em torno dela. No caso do rio Salado, a água é prejudicial e “mortífera”, ou seja, incapaz de restaurar o corpo do peregrino e dos animais que o acompanham. A insalubridade da água não é o único fator de risco. O texto explica que o perigo natural pode ser complementado com a ação humana, ao relatar o comportamento enganoso dos habitantes locais, que se aproveitam da morte dos animais para lucrar com a situação, esfolando-os e vendendo-os. Assim, a ameaça é dupla, fosse pelo elemento natural, fosse pela ganância fruto das relações sociais estabelecidas no seu entorno.

Outro dado que chama a atenção no relato é a apresentação da passagem como uma experiência direta: “em nossa viagem (...) encontramos”, os homens “responderam às nossas perguntas”, “saciamos dela, nossos cavalos e em seguida dois deles morreram”. Ao mesmo tempo em que o autor inscreve seu próprio corpo e de seus companheiros de jornada, ele faz a advertência necessária apontando a materialidade do perigo, que se concretiza com a morte dos cavalos.

Os relatos acima chamam a atenção para uma zona hídrica particularmente perigosa entre as regiões de Estella a Logroño. A toponímia é apontada a partir das cidades de Los Arcos, Torres e Cuevas, onde as águas são mortíferas para os humanos e os animais. A relação com a saúde não ocorre somente por serem “nocivos” ou “insalubres”, mas também porque afetam os peixes – o autor, inclusive, se preocupa em explicar quais tipos de peixe podem ser encontrados nos rios – , além da “carne de vaca e porco”. A narrativa abre uma brecha para aqueles que aí se demoram e, por isso, se acostumam com esse tipo de pescado: “e se por acaso houver alguém que os comeu e não adoeceu, é porque foi mais saudável que os outros ou permaneceu um longo tempo naquela terra” (Cap.VI, p. 23).

Percebe-se, claramente, que o risco associado à água se amplia e se desloca da ingestão direta para a cadeia alimentar que também dela se sacia, ao mesmo tempo em que alimenta o corpo do peregrino. Esse corpo, vale dizer, está de passagem e bastante vulnerável se comparado àquele dos habitantes locais, já habituados às condições da região.

Além da questão da insalubridade e seus efeitos, há outras situações em que o perigo associado à água advém de outras práticas humanas, organizadas no entorno e no momento da travessia. Uma delas está descrita na travessia de

dois rios que correm à volta da vila de San Juan de Sorde, um à sua direita e outro à sua esquerda; que um deles é chamado *Gaver* e tanto este quanto o outro só podem ser atravessados por embarcação. E os barqueiros são, indubitavelmente condenáveis; pois, embora aqueles rios sejam, sem dúvida, muito estreitos, por cada homem, tanto pobre como rico, que transportam até a outra margem, chegam a cobrar uma moeda, e pelas montarias, quatro, exigindo seu pagamento inclusive pela força, abusivamente. Os seus barcos são pequenos, feitos de uma árvore apenas, nos quais não cabem os cavalos; assim, quando houverem embarcado neles, evitem prudentemente cair acidentalmente na água. Será conveniente arrastar o seu cavalo pelas rédeas, atrás de si, por fora do barco, pela água. Por isso, entre neles com poucas coisas, pois se o barco for muito carregado correrá perigo. Também muitas vezes os barqueiros, após cobrar ingresso, colocam tal quantidade de peregrinos para dentro, que o barco acaba por virar e se afogam os peregrinos no rio. Pelo que, malignamente se alegram os barqueiros, apoderando-se dos despojos dos mortos (Cap. VII, p. 25).

O episódio revela que o perigo não se encontrava no rio estreito, mas na ação dos barqueiros que nem sempre eram confiáveis ou porque transportavam homens, mulheres, crianças e animais sem segurança, ou porque efetuavam cobranças adicionais (Greenia, 2019, p. 41). Nesta passagem, a prática abusiva é ainda mais evidente:

próximo a Ports de Cize, num lugar chamado Ostabat e nos de San Juan e Saint-Michel-Pied-de Port encontram-se malvados cobradores de pedágio, os quais são totalmente condenáveis; visto que saem nos caminhos até os peregrinos com duas ou três lanças e cobram, pela força, injustos tributos. E se algum viajante se recusa a dar-lhes o valor que pedem, atingem-nos com as lanças e lhes extorquem o pedágio, insultando-os e tirando-lhes até as calças (Cap. VII, p. 25).

Nos dois casos acima, a ameaça não se encontrava necessariamente na travessia em si, mas como ela era organizada socialmente. Barqueiros e cobradores de pedágio agiam de forma abusiva, o que, muitas vezes, levava à morte ou ao saque dos peregrinos. Nessas ocasiões, a insalubridade era moral.

O conjunto das passagens sobre os “maus rios” demonstra como a água se configura como um agente, no sentido proposto por Alfred Gell (1998). Ela produz efeitos nefastos tanto em virtude de suas qualidades naturais (insalubre ou mortífera), quanto por estruturar práticas sociais nocivas que se desenvolvem ao seu redor. Em suas margens, formam-se relações de poder, violência e exploração: a água pode matar por si mesma ou associada à violência humana e, em ambos os casos, os riscos recaem sobre os peregrinos.

Das boas águas

A agência da água é dupla: se por um lado se apresentava como ameaça, por outro, existem aquelas potáveis e benéficas, características fundamentais para sustentar e recompor o corpo ao longo da jornada. A água

boa é uma das condições estruturantes da própria jornada e que garantia o deslocamento até o destino final, Santiago de Compostela.

Pensar a dupla agência das águas do Caminho aproxima a leitura do texto de abordagens recentes. Em *An Introduction to Pilgrimage, Animism, and Agency: Putting Humans in their Place* (2022), John Eade e Nurit Stadler observam os elementos naturais, como rios e paisagens, para além de cenários por onde caminham os peregrinos. De acordo com os autores, são elementos que possuem agência própria e atuam como entidades que orientam as práticas, condicionam as experiências e estabelecem relações de união ou de fratura entre seres humanos e não humanos.

No *Livro V*, antes de tudo, a agência benéfica da água é sua potabilidade. Qualidades como “boas”, “doces”, “muito boa” são fundamentais:

Por Estella passa o Ega; sua água é doce, potável e muito boa (...). Por Logroño passa um rio enorme, chamado Ebro, de águas saudáveis e abundância de peixes. (...) Os rios, que, pelo contrário, são considerados doces e bons para se beber chamam-se vulgarmente, com estes nomes: o Pisuerga, rio que desce por Itero del Castillo; o Carrión, que passa por Carrión; o Cea, por Sahagún; o Esla, por Mansilla; o Porma, que passa por uma grande ponte que há entre Mansilla e León; o Torío, que corre por León no sopé do castro dos judeus; o Bernesga, que passa junto à mesma cidade, pelo outro lado, ou seja, até Astorga; o Sil, que banha Ponferrada em Valverde; o Cúa, por Cacabelos; o Burbia, o Burbia, que corre sob a ponte de Villafranca del Bierzo; o Valcarce, que desce por seu vale; o Minho, que passa por Portomarín (...) O rio Sar, que corre entre o Monte do Gozo e a cidade de Santiago é considerado saudável. O rio Sarela, que passa pelo outro lado da cidade, sentido poente, dizem ser igualmente salutar (Capítulo VI, p. 23).

Ao nomear os rios e destacar a doçura e a abundância, o autor estabelece uma zona hídrica segura para os peregrinos e seus animais: “descrevi assim estes rios, para que os peregrinos que vão até Santiago procurem evitar beber dos insalubres e possam escolher os bons para eles e suas montarias” (Capítulo VI, p. 24). Ora, essa lógica de distinção não se estende somente pelo caminho até Santiago de Compostela, mas define seu entorno imediato: o rio Sar é saudável, assim como o rio Sarela, que passa pelo espaço urbano. Dessa forma, a chegada à cidade se dá por uma geografia hídrica positiva preparando o peregrino para a proximidade do sagrado.

Há ainda uma última parada antes de ingressar no espaço urbano de Santiago de Compostela. Trata-se de um rio fora da cidade, a cerca de dez quilômetros (duas milhas): “num lugar muito arborizado, chamado Labacolla, porque é comum as pessoas francesas que peregrinam a Santiago lavarem-se nele, por amor ao Apóstolo, não somente suas partes íntimas, mas também a sujeira de todo corpo, despojando-se de suas roupas” (Capítulo VI, p. 23-24).

Essas breves linhas registram uma prática singular, associada principalmente aos peregrinos franceses. O banho envolve o corpo todo e “não somente suas partes íntimas”. Sujo pela poeira do caminho e marcado pelo cansaço e dificuldades da jornada, o peregrino é submetido a uma transformação material que ocorre antes da entrada na cidade. Essa transformação pode ser compreendida à luz do conceito de liminaridade de Victor Turner (1964). Em *Image and Pilgrimage*, compreendemos que liminaridade “não sé somente *transição* mas também *potencialidade*” (Turner, 1978, p. 3), os grifos são dos autores), um “vir a ser” para outras possibilidades, além das estruturas sociais habituais.

Ou seja, não se trata de um tipo de higiene trivial. Fora da cidade e realizado antes de entrar em Santiago, o banho em Labacolla situava o corpo do peregrino em um estágio intermediário, que ainda não completou o trajeto, mas ainda tem uma estrada pela frente, e que tampouco adentrou o espaço sagrado que é seu destino final.

O texto descreve o corpo “despojado de suas roupas”, outro elemento liminar. Ao se despirem, os peregrinos removem temporariamente as diferenças sociais imbuídas nas vestimentas, e seus corpos sujos e cansados são igualados. O banho em Labacolla está longe de ser um gesto íntimo, pois é uma prática partilhada e realizada em um espaço aberto e natural, exposto à vista dos outros. Nesse sentido, a nudez coletiva faz parte da própria liminaridade, em que as estruturas sociais habituais são temporariamente suspensas e o corpo se apresenta como o lugar da experiência.

Jean-Claude Schmitt, em *Le corps, les rites, les réves*, observou que a peregrinação medieval era uma experiência coletiva, na qual os indivíduos viajam em grupos ou a eles se juntavam pelo caminho (2013). Schmitt ressaltou que essa dimensão era um dos fatores fundamentais da liminaridade da peregrinação, uma experiência vivida nas margens e por isso mesmo fora das hierarquias habituais. À margem do espaço urbano e fora do controle do clero, o banho coletivo em Labacolla se inseria no universo liminar abordado por Schmitt, em que as práticas populares podiam se desenvolver com relativa autonomia, em um momento de suspensão temporária das normativas de regulação eclesiástica.

No *Livro V*, o autor apresenta, ainda, outra distinção entre as águas: aquelas que se encontram fora do espaço urbano ou a ele integradas. O abastecimento de água potável é uma pré-condição para a sobrevivência da população urbana, cuja provisão se dá por meio de fontes, poços ou cisternas, geralmente sob o domínio das autoridades locais. Há, contudo, águas que ultrapassam essa função utilitária e são incorporadas à geografia institucional do culto, sendo controladas institucionalmente para esse fim.

No Capítulo VIII, ao indicar os lugares santos que visitou para venerar os corpos dos santos sepultados, o autor menciona, ainda de passagem pelo território do Aveyron, no sul da França, a pequena cidade de Conques, onde se conservam as relíquias de Santa Fé. Próximo à porta da igreja, ele observa a fonte e, ao invés de dar mais detalhes, escreve que ela é “mais admirável do que se pode descrever com palavras” (Capítulo VIII, p. 33). A economia de palavras na descrição física da fonte é substituída pelo excesso simbólico da mesma no espaço sagrado. Ela é percebida muito mais pela experiência do peregrino do que por suas características: é admirável e, mais que isso, maravilhosa. Como argumentou Jacques Le Goff, “o maravilhoso amplia a realidade vista e conhecida até as fronteiras do universo e da alma humana” (2017, p. 136).

Em *Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells* (2020), Celeste Ray argumenta que as águas de fontes sagradas atuam como mediadoras da experiência religiosa e podem ser compreendidas como espaços liminares, lugares de passagem entre o natural e o sobrenatural, entre o profano e o sagrado. Essa liminaridade pode ser aplicada a outra fonte citada no texto. Ao contrário daquela de Conques, cuja descrição é fornecida pelo maravilhamento, deslocando a materialidade para a experiência do peregrino, a fonte de Santiago de Compostela se apresenta mais detalhadamente no Capítulo IX. Aqui, a água liminar ordena o espaço. Sabe-se sua localização exata. Há uma integração da fonte na geografia urbana e, principalmente, na geografia do culto.

No Capítulo IX, o autor descreve a cidade de Santiago de Compostela e apresenta sua configuração espacial. Ela se encontra entre dois rios, o Sar a oriente e o Sarela no ocidente. A entrada no espaço urbano pode ser feita por meio de sete portas. Depois da menção aos rios e aos acessos, o autor nomeia dez igrejas da cidade e apresenta as medidas, a estrutura, as janelas e o pórtico da catedral de Santiago, tal como estava construída no século XII. Ora, essa sequência descritiva não é aleatória. Ao mencionar os rios em primeiro lugar, o autor situa a cidade em um espaço protegido por águas saudáveis. Em seguida, as portas não só organizam a entrada no espaço urbano, como marcam a passagem do peregrino da trajetória marcada por percalços para a segurança da cidade. A malha de edifícios sacros faz parte da experiência do peregrino dentro de Santiago. E, finalmente, as medidas e estrutura da catedral não são meras descrições, mas uma ordenação simbólica na qual a proporção e a monumentalidade centralizam e materializam o espaço sagrado.

O capítulo IX marca a passagem da paisagem natural para o espaço sagrado institucionalizado. É neste contexto que a fonte de Santiago é mencionada: “quando nós, gente da Gália, queremos entrar na basílica do Apóstolo, o fazemos pela parte setentrional, diante de cuja entrada está o cami-

nho do hospital dos peregrinos pobres de Santiago e depois mais à frente do caminho, encontra-se um átrio onde existem nove degraus em descida. Ao pé da escada deste átrio existe uma fonte” (Capítulo IX, p. 43). Trata-se de uma localização precisa e de uma água integrada à ordem e ao abastecimento urbano – que se apreende de encanamentos, já que “não se consegue ver de onde vem a água, tampouco pode ver-se para onde vai” –, que sacia a sede dos peregrinos e dos habitantes da cidade santa, “doce, nutritiva, sã, clara, muito boa, quente no inverno e fresca no verão” (Capítulo IX, p. 47).

Tal como em Conques, o maravilhamento aí se apresenta: “ao pé da escada deste átrio existe uma fonte paradisíaca como não se encontra outra semelhante em todo o mundo” (Capítulo IX, p. 46). Porém, em Santiago, o autor não economiza palavras para descrevê-la:

pois, essa fonte tem três degraus de pedra em sua base, sobre os quais está situada uma belíssima concha de pedra, redonda e côncava, na forma de um prato, que é tão grande que nela me parece poderem banhar-se comodamente quinze homens. Em seu centro se eleva uma coluna de bronze grossa na parte de baixo, onde sete quadrados se encaixam numa altura proporcionada, de cujo arremate surgem quatro leões, de cujas boca fluem quatro jatos de água, para saciar a sede dos peregrinos de São Tiago e dos habitantes da cidade. E estes quatro jatos, depois que saem da boca dos leões, caem diretamente na concha e a água, sai dali por um escoadouro da mesma concha, penetrando no seio da terra. Da mesma forma que não se consegue ver de onde vem a água, tampouco pode ver-se para onde vai. E aquela água é doce, nutritiva, sã, clara, muito boa, quente no inverno e fresca no verão (Capítulo IX, p. 47).

O maravilhamento não é abandonado – a fonte é paradisíaca – mas, aqui, ele se constrói por meio da descrição minuciosa. Os degraus, o prato, a concha e os leões se materializam na pedra e no bronze; assim como a proporção da fonte, grande o suficiente para “banhar comodamente quinze homens”. Ao contrário do banho popular em Labacolla, realizado fora dos limites urbanos, a fonte de Santiago também é um espaço de lavagem coletiva; contudo ela é uma prática controlada. O texto não menciona a forma do banho e nem a nudez dos peregrinos. É um silêncio significativo, se comparado à descrição explícita da lavagem das partes íntimas e do despojamento das vestes em Labacolla. Em Santiago, a água sagrada conserva seu papel liminar, porém, de forma institucionalizada e dentro dos muros da cidade. Também o corpo do peregrino passa por essa liminaridade, do banho íntimo em Labacolla, ao público.

Ao final da sessão dedicada à fonte de Santiago, o autor descreve uma inscrição por toda a base da coluna de bronze que sustenta os leões e de onde fluem os jatos de água: “Eu, Bernardo, Tesoureiro de Santiago, trouxe até aqui esta água e realizei a presente obra para cura de minha alma e as de meus pais na era MCLX no terceiro dia dos *idus* de abril (11 de abril

de 1122)” (Capítulo IX, p. 47). Se até este momento, as águas no *Livro V* estavam integradas à paisagem ou à ordem urbana de forma coletiva, agora ela é vinculada a uma intenção espiritual individual. É de Bernardo o gesto de mediação humana que transforma a água. A inscrição não só identifica o responsável pela obra, como a apresenta sua função: “para a cura da minha alma e as de meus pais”. A fonte é, assim, o dispositivo de intercessão em que a água deixa de ser do domínio natural para integrar a devoção, a salvação e a memória.

É essa atenção das escolhas narrativas do *Livro V* – formas de nomeação, qualificação e hierarquia dos rios e das fontes – que me levou à compreensão de que a água não é um elemento neutro da paisagem e sim um dos componentes ativos da experiência peregrina. Ela estrutura o caminho, orienta o deslocamento, sustenta ou ameaça os corpos, organiza ou desorganiza as interações sociais que se formam ao seu redor.

Por essa razão, neste capítulo, optei por tomar o *Livro V* como a minha fonte principal de análise e como via privilegiada para explorar as referências às águas. Ao fazê-lo, não procurei oferecer uma síntese da vasta bibliografia sobre o culto jacobeu, mas investigar como o próprio texto constrói a experiência. O *Livro V* elabora uma verdadeira gramática hídrica do caminho, por zonas de perigo, associadas a águas mortíferas e insalubridades morais, e por zonas seguras, de águas saudáveis que saciam a sede e fornecem alimento. Nesse percurso, o corpo do peregrino passa pelos banhos liminares, como em Labacolla, e termina em contato com as águas da fonte paradisíaca de Santiago. A água, como agente, produz efeitos concretos sobre os corpos e participa ativamente da experiência peregrina pré-moderna.

Referências

- Ashley, Kathleen. Hugging the Saint: Improvising Ritual on the Pilgrimage to Santiago de Compostela. In: Blick, Sarah; Gelfand, Laura D. (ed.). *Push Me, Pull You: Physical and Spatial Interaction in Late Medieval and Renaissance Art*. v. 2. Leiden; Boston: Brill, 2011. p. 3–20.
- Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Greenia, George D. Bartered Bodies: Medieval Pilgrims and the Tissue of Faith. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, v. 7, n. 1, art. 5, 2019. p. 38–51.
- Le Goff, Jacques. Maravilhoso. In: Le Goff, Jacques; Schmitt, Jean-Claude (dir.). *Dicionário analítico do Ocidente medieval*. v. 2. São Paulo: Editora UNESP; Bauru: EDUSC, 2017. p. 120–138.
- Ray, Celeste. *Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells*. London; New York: Routledge, 2020.

Turner, Victor. *The Ritual Process: structure and anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.

Turner, Victor e Turner, Edith. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

Weeda, Claire. Cleanliness, Civility, and the City in Medieval Ideals and Scripts. In: Rawcliffe, Carole; Weeda, Claire (ed.). *Policing the Urban Environment in Premodern Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. p. 41-74.

SOBRE OS AUTORES

Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva

Doutorado em História Social pela UFRJ concluído em 1996. É Professora Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando nos cursos de Graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em História Comparada. É coordenadora do Programa de Estudos Medievais (Pem) da UFRJ. Desde 2002 é bolsista de Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Pesquisa Científicas (CNPq) e foi agraciada em 2015 e novamente em 2019 com a Bolsa Cientista de Nosso Estado, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro Carlos Chagas Filho (Faperj). Atua na área de História Medieval, com ênfase em História Comparada e Estudos de Gênero. Suas principais temáticas de pesquisa são a hagiografia medieval, o fenômeno da santidade, a Igreja papal e a organização eclesial, as práticas e manifestações da espiritualidade laica, os discursos de gênero, as escolas os centros de produção textual, o corpo e os textos normativos, privilegiando como recorte espaço-temporal as penínsulas ibérica e itálica nos séculos XI ao XIII.

Lattes <http://lattes.cnpq.br/5791321365823463>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0210-1166>

Bruno Gonçalves Álvaro

Doutorado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor de História Medieval no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Investiga mecanismos de dominação em sociedades senhoriais a partir do Método Comparativo em História; Senhorios episcopais Ibéricos nos séculos XI e XII e Historiografias dedicadas aos estudos sobre Senhorio e Feudalismo.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1120760031001055>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8371-3644>

Fátima Regina Fernandes

Doutorado em História pela Universidade do Porto (FLUP) Portugal (1997), com bolsa de Doutorado Pleno da CAPES (1991- 1995). Mestrado em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ 1990), Gradua-

ção em História pela Universidade do Porto (FLUP 1985). Professora permanente do Departamento e Programa de História da UFPR (1998-2022). Titular de História Medieval (2015), Professora Permanente Sênior junto ao Programa de Pós-Graduação em História PPGHIS/UFPR (agosto de 2022- atual). Professora visitante Universidad de Salamanca (*Movilidad de profesores extranjeros em virtude de convênios de cooperación* abril 2016). Membro fundadora do *Núcleo de Estudos Mediterrânicos* (NEMED) da UFPR; *Rede de Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos* (REIA). Bolsista PQ 1 B. Linhas de investigação: Protopografia medieval, História das Instituições, História do Poder, História do Direito, História da Igreja.

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/8945434766721181>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4747-8146>

Flavia Galli Tatsch

Professora de história da arte medieval na Universidade Federal de São Paulo/UNIFESP. Coordenadora do Laboratório de Estudos Medievais / LEME/UNIFESP - Núcleo História da Arte. Pesquisadora Associada do Projeto Temático FAPESP “Uma História Conectada da Idade Média: Comunicação e Circulação a partir do Mediterrâneo” (2023–2028) e do Grupo de Pesquisa do CNPq “Relicário – Rede de Estudos de Relíquias Cristãs e História da Arte”. Membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais/ABREM, da Red Latinoamericana de Estudios Medievales/REDe e do Comitê Brasileiro de História da Arte/CBHA. Sua pesquisa concentra-se na arte e na cultura material pré-modernas, com especial atenção à circulação e à transformação de objetos no Mediterrâneo entre os séculos X e XV.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0478383494161646>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8160-5797>

Marcella Lopes Guimarães

Doutorado em História pela UFPR, Mestrado em Letras (Letras Vernáculas) pela UFRJ e Graduação em Letras pela UFRJ. Atualmente é Professora do Departamento de História da UFPR, membro permanente do Programa de Pós-Graduação em História/UFPR e vice-coordenadora do NEMED (Núcleo de Estudos Mediterrânicos). Em 2025, foi uma das

três finalistas do Prêmio Festival LOBA (com a obra *As vidas das artistas: biografia e talento entre os séculos XIII e XVI*, escrita com a pesquisadora Adriana Tulio Baggio, na categoria não ficção publicada.). Atualmente desenvolve o projeto: “Bibliotecas principescas e saberes cultivados entre Castela, França e Portugal na Baixa Idade Média”. Marcella Lopes Guimarães é Bolsista de Produtividade em Pesquisa 2 do CNPq desde 2021 e autora de livros literários, didáticos e acadêmicos, além de artigos científicos e capítulos.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6266619466834133>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1348-3342>

Marcelo Lima

Doutorado pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Associado III de História Medieval no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Editor da Revista Veredas da História. Co-coordenador do “Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Atualidade e no Medievalo” (LETHAM-UFBA). Membro da “Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM, Brasil). Membro do “Grupo de Trabalho de História Antiga e Medieval” e do “Grupo de Trabalho de Estudos de Gênero da Associação Nacional de Professores Universitários de História” (ANPUH-Bahia, Brasil). Cofundador da “Red Internacional Multidisciplinar en Estudios de Género”.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3426642123602355>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9836-3149>

Renan Frighetto

Professor titular (catedrático) de História Antiga na Universidade Federal do Paraná, professor permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e bolsista em produtividade e pesquisa - nível ID - do CNPq. Doutor em História Antiga pela Universidade de Salamanca (1996), mestre pela UFRJ e graduado pela Universidade Gama Filho, ambos em História. Atua como consultor “ad hoc” junto a instituições financiadoras de pesquisa acadêmica e como membro editorial de Revistas nacionais e internacionais da área de História. Além disso, é cofundador do

Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR. A sua produção científica é centrada principalmente nos temas da Antiguidade Tardia, monarquias romano-bárbaras e visigodos.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4817986767304134>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7977-2342>

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2005), Mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realizou estágio de pesquisa na Universidade de Oviedo- Espanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade do Porto e na Universidade Federal do Paraná. Professora titular da Universidade Federal de Jataí (UFJ/ 20 horas), da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (Programa de Pós-Graduação em História- mestrado e doutorado), e da Universidade Estadual de Goiás. Representante brasileira e membro titular do *Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago*. Coordenadora da *Red de Investigación sobre Arte e História de las Reliquias Cristianas* Idealizadora e coordenadora do grupo de pesquisa e divulgação científica- Sacralidades Medievais.

Lattes: lattes.cnpq.br/5151454949796711

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9584-362X>

Apoios institucionais



© Tempestiva, 2026

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou usada de qualquer forma ou por qualquer meio, eletrônico ou mecânico, inclusive fotocópias, gravações ou sistemas de armazenamento em bancos de dados, sem permissão por escrito, exceto nos casos de trechos curtos citados em resenhas críticas ou artigos científicos.

Esta edição foi composta com tipografias licenciadas para uso comercial pela Adobe: Adobe Garamond Pro, Adobe Garamond Premier Pro e Adobe Caslon Pro. Impressos confeccionados em papel pólen natural, 80g/m², nas instalações da Meta Brasil - serviços de impressão digital, Cotia - SP. Abril de 2026.



**XUNTA
DE GALICIA**



Comité Internacional
de Expertos do
**CIE - Camino
de Santiago**

