



EDIÇÃO ESPECIAL
“EM MEMÓRIA DE MIM”
EVOCAÇÕES DE UMA HISTÓRIA GLORIOSA



Renata Cristina de Sousa Nascimento
(Organizadora)

TEMPESTIVA

EDIÇÃO ESPECIAL
“EM MEMÓRIA DE MIM”:
EVOCAÇÕES DE UMA HISTÓRIA
GLORIOSA

TEMPESTIVA

© Editora Tempestiva, 2022
Todos os direitos reservados

A Edição Especial é uma coletânea de textos com publicação anual do Projeto e Grupo de Estudos *Sacralidades Medievais*.

Edição: Ivan Vieira Neto

Revisão: Renata Cristina de Sousa Nascimento

Capa e diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Capa: *Crucificação* (1459), Andrea Mantegna , 67 cm × 93 cm. Louvre, Paris

Conselho Editorial

Prof^ª. Aline Dias da Silveira (UFSC)

Prof^ª Rita de Cássia O. Reis (UFG)

Prof. Fabiano Fernandes (UNIFESP)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N244 Nascimento, Renata Cristina de Sousa

“Em memória de mim”: evocações de uma história gloriosa / Renata Cristina de Sousa Nascimento / Organizadora. - Goiânia: Tempestiva, 2022.

p. 44

ISBN 978-65-992343-6-1

1. História 2. Idade Média 3. Memória

CDU 94(100)“04/14”

ORGANIZADORA

Renata Cristina de Sousa Nascimento

EDIÇÃO ESPECIAL
“EM MEMÓRIA DE MIM”:
EVOCAÇÕES DE UMA HISTÓRIA
GLORIOSA



Tempestiva
Goiânia, 2022



SUMÁRIO

1. MEMORIA Y CONOCIMIENTO DEL PASADO

Ariel Omar Guiance 09

*

2. DA JERUSALÉM CRISTÃ: A RESSIGNIFICAÇÃO DA CIDADE SANTA

Renata Cristina de Sousa Nascimento 15

*

3. EL CULTO A LAS RELIQUIAS DE OVIEDO EN SIGLO XII

Raquel Alonso Álvarez 21

*

4. OS FRAGMENTOS ATRIBUÍDOS A CRISTO: O DENTE DE LEITE EM SAINT-MÉDARD SÉCULO XII

Wemerson dos Santos Romualdo 27

*

5. REPRESENTAÇÕES DA PAIXÃO DE CRISTO NOS ESCRITOS DE E SOBRE CLARA DE ASSIS (1194-1253)

Andréa Reis Ferreira Torres 35



MEMORIA Y CONOCIMIENTO DEL PASADO

Ariel Omar Guiance

Como es bien sabido, el tema de la memoria se ha impuesto desde hace ya varios años como uno de los asuntos fundamentales del quehacer histórico. En efecto, muchos estudios se han encargado de subrayar la manera en que el pasado histórico fue utilizado, a lo largo de los siglos, para construir una identidad, dotar de coherencia a un grupo social y sustentar ideológicamente determinada posición política o cultural, entre muchas otras posibilidades¹. El asunto ha preocupado por igual a los historiadores como a los psicólogos, filósofos y sociólogos, deseosos de encontrar las claves que explican tal empleo de lo acontecido (así como otros tantos alcances del pasado) y desentrañar los complejos mecanismos por los cuales recordamos (o estamos obligados a recordar) determinadas circunstancias y, en cambio, dejar de lado otras más. Como bien señalara Ángel Sesma Muñoz, “la selección consciente o inconsciente de los hechos memorables y la interpretación de los procesos históricos constituyen acciones emprendidas de acuerdo a unos condicionantes que superan al individuo y se integran en una memoria colectiva gobernada por los grupos sociales emergentes para

¹ Sólo a título de ejemplo véanse, entre otros, los trabajos de Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Jacques Le Goff, *El orden de la memoria* (Barcelona: Paidós, 1991); Patrick Geary, *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire* (París: Aubier, 1996); Paul Zumthor, *Jeux de mémoire. Aspects de la mnémotechnique médiévale* (París-Montreal: Vrin-Presses de l'Université de Montreal, 1990); Paul Ricoeur, “Histoire et mémoire: l'écriture de l'histoire et la représentation du passé”, *Annales (H.S.S.)*, 55 (2000), 731-747 y, del mismo autor, *La memoria, la historia y el olvido* (Madrid: Trotta, 2003) y el clásico de Francis Amelia Yates, *El arte de la memoria* (Madrid: Siruela, 2005), en especial, p. 71 y ss.

sus propios fines”². Así, toda comunidad, a lo largo del tiempo, ha construido y reconstruido su memoria, apelando para ello a diversos niveles de formulación. Tales niveles comprenden, entre otras posibilidades, una memoria biográfico-comunicativa (registros de una sociedad conocidos de forma inmediata y que, por tanto, corresponde a “un modelo subjetivo-biográfico, de conocimiento del pasado”³) y, junto a ella, una memoria “cultural-fundacional, que convierte en tradición a un conjunto de experiencias mediante su institucionalización y simbolización en iconos, monumentos, ritos, templos y fundamentalmente textos”⁴. En particular, esta última dimensión de la memoria pretende “interpretar la continuidad entre los acontecimientos históricos en términos de una continuidad de recuerdos” a fin de emplear tal memoria “como argumento para exigir el compromiso de los individuos con el orden jurídico-político de una comunidad, sea religiosa, tribal, nacional o internacional, siempre en oposición a otras comunidades”⁵. Desde una u otra perspectiva –memoria biográfico-comunicativa o cultural-fundacional–, ésta se ubica como una estructura cultural vital del desarrollo humano, generadora de procesos tanto individuales como grupales y capaz de articular una relación con el pasado pero, a la vez, con el presente y el futuro.

En el caso particular de la Edad Media –y como ha subrayado Carmen Marimón Llorca–, “la memoria fue sin duda el medio que el mundo medieval eligió para reconocerse constantemente a sí mismo y a sus formas de expresión. Fue algo más que un depósito, fue el espacio

2 J. Ángel Sesma Muñoz, “La creación de la memoria histórica. Una selección interesada del pasado”, en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval. XIII Semana de estudios medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2003, pp. 13-32 (la cita en la primera p.).

3 Antonio de Murcia Conesa, “Memoria histórica de la Edad Media e idea de tradición en Menéndez Pidal y Américo Castro”, *Res publica*, 17 (2017), 309-328 (la cita en p. 311). La caracterización de estos modelos de memoria que expongo a continuación sigue este planteo elaborado por de Murcia, que considero muy acertado.

4 *Ibidem*.

5 *Ibidem*.

dinámico, a la vez individual y colectivo, a través del cual las formas tradicionales se transmitieron y evolucionaron”.⁶ Me interesa en especial esta última parte de la frase, en el sentido de que la memoria tuvo un carácter dinámico, sirviendo para forjar y sustentar cierta concepción ideológica nueva, a la que presentaba como un recurso del pasado o hacía del pasado su factor de origen. Este tipo de operaciones sólo nos es conocida, claro está, en la medida en que perdure una transmisión documental de lo que podríamos llamar esa “memoria artificial de lo sucedido”. En efecto, más que lo ocurrido y recordado, lo interesante en este caso es analizar cómo se manipularon ciertos recuerdos para sostener una matriz de pensamiento totalmente novedosa. Estaríamos, por tanto, ante ese paradigma de memoria fundacional al cual acabamos de hacer referencia. Dicha manipulación (en lo que atañe, nuevamente, a la época medieval) encuentra sus principales recursos en la escritura y la iconografía (lo que no impide que también se hayan formulado tradiciones orales, algunas de las cuales se perdieron en la medida en que no fueron vertidas a un soporte documental). Alfonso el Sabio advirtió claramente esa vinculación estrecha entre nuestros términos –esto es, el lazo entre memoria y testimonio– al decir que “es escritura cosa que aduce todos los fechos á remembranza”.⁷ Por cierto, cabe advertir que, una vez plasmada en un texto o recurso iconográfico, esa supuesta evocación arbitraria del pasado que se imponía no necesariamente habría de perdurar sin cambios sino que, con el tiempo, podía estar sujeta a nuevos aportes y transformaciones (es decir, se trata de una memoria que es transformada por una nueva memoria de lo acontecido).

De la misma manera, el recuerdo y la memoria (ya sea de sucesos verídicos o ficticios) no sólo tienen una función evocadora sino

⁶ Carmen Marimón Llorca, “«La memoria de omne deleznadera es»: oralidad, textualidad y medios de transmisión en la Edad Media”, *Dicenda. Cuadernos de filología hispánica*, 24 (2006), 139-159 (la cita en p. 149).

⁷ Alfonso el Sabio, *Las siete partidas de don...*, glosadas por Gregorio López (Salamanca: Andrea de Portonaris, 1555, ed. facs. Madrid, Boletín Oficial del Estado, 1984), segunda partida, tít. 9, ley 8.

–y esto me parece fundamental recordarlo– también son paradigmas de conocimiento. Se trata de un concepto que proviene del mundo clásico⁸, desarrollado en su momento por san Agustín. Para éste, la memoria supone “una cierta actualización y construcción” permanentes⁹. Tal idea sería luego retomada por Isidoro de Sevilla en el sentido de que “la memoria es mente y por ello a los desmemoriados los llamamos *amentes* [...]; se denomina mente cuando existe conocimiento; es memoria cuando se recuerda...”¹⁰. Por su parte, según el mismo Isidoro, la palabra “mente” debe su nombre al hecho de que es algo que sobresale en el alma “o tal vez porque tiene memoria”¹¹ (volviendo a ratificar la estrecha asociación que advierte entre ambos términos). De igual manera, *memor* sería aquél “que tiene memoria o del que se tiene memoria”¹² –superponiendo en este caso la acción de recordar con aquello que se recuerda–. Finalmente, la memoria puede ser desarrollada, entre otras posibilidades, a través de un “monumento”, dimensión que el santo define como “el recuerdo que sirve de advertencia a la memoria”¹³ (aludiendo específicamente a monumentos funerarios). En suma, según el pensamiento isidoriano (que, por lo demás, es heredero de la tradición clásica al respecto), evocar algo va más allá de un simple ejercicio mnemotécnico e implica una instancia básica en la

8 Cfr. Marimón Llorca, “«La memoria de omne...»”, pp. 145-150. Cfr. Geary, *La mémoire et l'oubli...*, p. 37 y ss. –donde se subraya la influencia neoplatónica en esta idea y su evolución en el pensamiento cristiano primitivo–.

9 Israel Sanmartín, “La memoria y la historia medievales como realidades indisolubles”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LIX, núm. 125 (2012), pp. 259-272 (la cita en p. 263).

10 Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XI, 1, 13 (ed. de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos-Casquero, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993), II, p. 14: “Nam et memoria mens est, unde et inmemores amentes. [...] dum scit, mens est: dum recolit, memoria est...”.

11 *Ibidem*, XI, 1, 12: “mens autem vocata, quod emineat in anima, vel quod meminit”

12 *Ibidem*, X, 169, p. 833 de la ed. cit.: “memor, vel qui memoria tenet, vel quia memoria tenetur”.

13 *Ibidem*, XV, 11, 1, p. 251: “Monumenta itaque et memoriae pro mentis admonitione dictae”.

producción y reproducción de nuevos saberes. Así llegamos a la triple ecuación memoria-conocimiento-discurso, que será una de las claves del pensamiento medieval hasta, por lo menos, la renovación escolástica. Por lo mismo, no conservar tal memoria (individual o colectiva, en cualquier tipo de soporte) era sinónimo de ignorancia e incapacidad cultural. Para el pensamiento medieval, recuperar un hecho y preservarlo implica, por tanto, operaciones de variada índole, destinadas (como acabo de señalar) a producir cierto saber.



DA JERUSALÉM CRISTÃ: A RESSIGNIFICAÇÃO DA CIDADE SANTA¹⁴

Renata Cristina de Sousa Nascimento

Constantino I, nascido em 272 teve um importante papel na transformação de Aelia na Jerusalém cristã, reavivando e ressignificando a memória existente sobre a passagem do Messias na terra. As cenas da vida, missão e paixão de Cristo tiveram por ambiente a Palestina. As sagradas escrituras narram em detalhes os locais que presenciaram a encarnação do filho de Deus, desde seu nascimento até sua morte na cruz, nos arredores da cidade santa. Os acontecimentos relacionados à vida de Cristo ganhariam com a rememoração de Jerusalém, uma nova dramaticidade. Em 312, após vencer Maxêncio, Constantino promoveu mudanças significativas, entre estas o Edito de Milão (313), que acabou com as constantes perseguições religiosas, dirigidas especialmente contra os cristãos. Em 324 tornou-se efetivamente o único governante¹⁵. “Portanto o mundo romano renovado e novamente unificado contava com a autoridade de um Augusto, Constantino” (FRIGHETTO, 2012:106). Sob uma nova égide de poder, era necessário garantir à nova religião um passado venerável. Este somente poderia assentar-se em uma tradição. Na antiga Jerusalém estaria a essência perdida, sob a cidade pagã de Aelia. Na região encontravam-se

14 Parte deste texto foi publicado em COSTA, Paula P. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Visibilidade do Sagrado: Relíquias Cristãs na Idade Média*. Curitiba: Appris, 2021.

15 “Em 324, tomando à dianteira das ações militares, Constantino obteve importantes vitórias perante as forças de Licínio em Andrinopla, no *Helesponto* e em Crisópolis, que culminaram coma derrota e abdicação de Licínio, firmada em Nicomédia neste mesmo ano. A vida de Licínio foi preservada graças à intervenção de Constância junto ao seu vitorioso meio-irmão, mas por pouco tempo. Acusado de tentar conspirar contra o Augusto, Licínio será executado em 325, e seu filho Liciniano, terá o mesmo fim no ano de 326.” (FRIGUETTO, Renan. *A Antiguidade Tardia. Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. 1ª ed. Curitiba: Juruá Editora, 2012. p 106).

marcas identitárias, necessárias a solidificação de uma história célebre e visível. “É interessante observarmos que o Cristianismo ganhou força e projeção política- ideológica exatamente a partir do reinado de Constantino.” (FRIGHETTO, 2012:107). A espiritualidade cristã poderia ser fortalecida pela *inventio* de uma arqueologia sagrada. O que nos interessa aqui é a cristianização do espaço, promovida a partir do século IV, que encontrará tanto em Jerusalém, quanto em Roma, lugares para a elaboração de roteiros e santuários que permitissem aos cristãos vivenciarem concretamente sua história. A memória coletiva, como afirma Halbwachs (2003) molda estas imagens de acordo com sua necessidade de lembrança. São símbolos estáveis de um passado memorável, pleno da presença divina. Esta conquista do espaço na Palestina irá influenciar a apropriação simbólica do território cristão em outros lugares.

Quando inserido numa parte do espaço, um grupo o molda à sua imagem, mas ao mesmo tempo se dobra e se adapta a coisas materiais que a ela resistem. O grupo se fecha no contexto que construiu. A imagem do meio exterior e das relações estáveis que mantém com este, passa ao primeiro plano da ideia que tem de si mesmo. Essa imagem penetra em todos os elementos de sua consciência, deixa mais lenta e regula sua evolução. Não é o indivíduo isolado, é o indivíduo enquanto membro do grupo, é o grupo em si que, dessa maneira, permanece sujeito à influência da natureza material e participa de seu equilíbrio. (Halbwachs, 2003: 159)

A nova fé concretizava-se com o apoio do império, rememorando seu espaço santo, demarcando territórios e lugares que envolviam as narrativas sobre a humanidade de Jesus. A memória é construída através de uma experiência coletiva, de uma lembrança que se baseia em referenciais comuns, sendo criada em um ambiente especial. O logos encarnado esteve presencialmente neste ambiente, daí seu enorme significado. Para que esta lembrança fosse conservada era preciso destruir, demolir os símbolos pagãos do passado presentes na edificação da cidade de Aelia. Estas duas memórias, a pagã e a cristã eram distintas, e uma deveria sobrepor-se necessariamente à outra.

Mas, o passado arraigado nas pedras e monumentos de Jerusalém também era, ao mesmo tempo, judeu e cristão. A singularidade nesta relação é que a própria Bíblia incorpora a história judaica sobre uma nova ótica, pois as profecias do Antigo Testamento direcionavam o percurso da história até a vinda do Messias. Este era personificado para a nova religião na pessoa de Cristo. Então os cenários em que ele teria atuado tornaram-se significativos, ali sua presença física poderia ser sentida. No Evangelho de Lucas (capítulo 2: 46- 49), temos o primeiro relato do Messias no Templo de Jerusalém, durante as festividades da Páscoa, aos 12 anos. Já durante seu ministério Cristo teria sido tentado por satanás inicialmente no deserto, mas “o diabo o levou à Cidade Santa e o colocou sob o pináculo do Templo”. (Mateus 4: 5). Sua entrada triunfal na santa cidade também foi vista como cumprimento de uma profecia. “E entrando em Jerusalém, a cidade inteira agitou-se e dizia: Quem é este? A isso as multidões que o precediam e os que o seguiam gritavam: Este é o profeta Jesus, de Nazaré na Galileia” (Mateus 21: 10-11). Os evangelhos estão repletos de passagens que discorrem sobre a presença de Cristo em Jerusalém, até sua morte e ressurreição. Então era preciso mapear estes lugares e demarca-los, com relativa precisão, tendo por guia o que estava escrito na Bíblia. Com o apoio do imperador o templo de Vênus no Gólgota foi demolido. O bispo de Aélia Capitolina era Macário, que disputava com Cesaréia a preeminência na região. Encontrar a tumba de Cristo, sob os escombros do templo demolido deu ao local posição sublime, mística. Nem mesmo Eusébio de Cesaréia duvidou de sua autenticidade, relatando em *Vida de Constantino*¹⁶ a maravilhosa descoberta:

Cuando, un estrato tras outro, apareció en el fondo el primitivo solar del terreno, contra toda esperanza ofrecióse a la vista el santo y venerable santuario de la resurrección del Salvador, y la cueva, santa (en verdade) donde las haya, recobro el mismo aspecto de cuando resucitó el Salvador. Por ello, tras su ocaso en las tinieblas, nuevamente salió a la luz, y a cuantos llegaban a visitarla les permitia ver la incontrovertible historia de los maravillosos hechos ahí acaecidos, atestiguando con obras más

¹⁶ CESAREA, Eusébio de. *Vida de Constantino*. Madrid: Editorial Gredos: 2010.

ressonantes que cualquier voz la resurrección del Salvador¹⁷.

O magnífico achado provocou comoção no próprio imperador. Segundo Eusébio este teria escrito a Macário, dizendo “Es tan grande la gracia de nuestro Salvador, que cualquier dispendio retórico resulta manifiestamente inadecuado al actual prodígio.”¹⁸ Na mesma missiva teria se disposto a enviar recursos para a construção e embelezamento de uma Basílica, ao redor da tumba.

Es preciso, en consecuencia, que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no sólo resulte mejor que las de outro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de exímia belleza en cualesquiera urbes sea derrotado en parangón con esta construcción¹⁹.

Este símbolo maior se constituiria na Igreja do Santo Sepulcro, solidificando a Nova Jerusalém, no lugar da antiga. Ainda em *Vida de Constantino* o autor assinala que a nova cidade foi erguida no lugar da outra, pois aquela teria sido maculada com o assassinato de Cristo, experimentando por isso a desolação extrema, pagando o tributo que seus antigos moradores mereciam.²⁰ Eusébio é uma das principais fontes sobre a construção da Basílica. Esta seria inicialmente um edifício de cinco níveis.²¹ Outras construções também foram ordenadas em locais bastante significativos, uma sob a cova do nascimento em Belém e outra no Monte das Oliveiras, local da ascensão de Cristo. Estes santuários expressam de forma palpável a tentativa de demarcar em representações grandiosas a passagem do Deus-filho sobre a terra. A partir daí inaugurou-se o que chamaremos de Terra Santa, local de prestígio único para a história cristã, sendo rota de peregrinação sonhada e almejada ao longo dos séculos. Seus mistérios

17 *Vida de Constantino. Op cit. p.291-292*

18 *Vida de Constantino. Op cit. p.293*

19 *Vida de Constantino. Op cit. p.294*

20 *Vida de Constantino. Op cit. p.295*

21 *Ver Vida de Constantino. Op cit. p.296- 299.*

encantaram viajantes e peregrinos, inserindo-se no imaginário cristão como fonte de sacralidade superior, local em que era possível tocar na sacralidade, revelando uma espiritualidade palpável. Além dos locais, os objetos associados à vida do encarnado seriam alvo de cobiça e de enorme veneração. A religião cristã, inicialmente de aspecto mais espiritual, subjetivo adaptava-se aos novos tempos, nos quais era preciso ocupar um lugar histórico de relevância. Para tanto manifestava - se forte e sublime, apresentando sua geografia sagrada. Ao redor do local, apontado pela tradição como abrigo do nascimento de Cristo seria construída a Basílica da Natividade.

A controvérsia ariana²², que havia sido debatida e condenada no Concílio de Nicéia (325), negava a Cristo parte de sua essência divina. Para a ortodoxia o Deus – pai, o Deus- filho e o Deus – espírito possuíam a mesma essência. Solidificar a cristologia também teria sido um dos objetivos do imperador e da igreja, tendo por berço uma cidade verdadeiramente sacra. Por entre as pedras da velha cidade emanava o odor da santidade. Estar nestes lugares era estar mais perto de Deus, tocar em sua história. Em Jerusalém Jesus Cristo estaria presente. A exaltação dos lugares santos também seria realizada por Constantino em Roma, de acordo com o *Liber Pontificalis*, “Constantin fit édifier toute une série de basiliques au-delà des murs de la ville, dans l’enciente cémétériale” (BOZÓKY, 2006:74). Sobre o túmulo de São Pedro foi construído um monumento. A Basílica de São Pedro foi considerada pelo imperador como o lugar principal da Roma cristã (BOZÓKY, 2006:75). A esta estaria reservada um status especial dentro da história do cristianismo. O edifício atual da igreja teria sido edificado sobre o antigo, mandado construir por Constantino, sendo hoje uma das quatro basílicas patriarcais de Roma. Outro local significativo na Cidade Eterna é a Basílica de Santa Cruz de Jerusalém, (*Santa Croce in Gerusalemme*), estando associada à visita da mãe do imperador à Terra Santa.

22 Por referir- se a Ario (256- 336), que viveu em Alexandria.



IN

EL CULTO A LAS RELIQUIAS DE OVIEDO EN EL SIGLO XII²³

Raquel Alonso Álvarez

El incipiente desarrollo de la veneración a las reliquias organizado en la catedral de Oviedo regida por Arias (ca. 1069-ca. 1093), se consolida y desarrolla en época del obispo Pelayo (1089-1153), gracias a su labor literaria e histórica. Cartularios y crónicas, unidos a objetos recontextualizados o creados al efecto, se explican en el curso de grandes operaciones memoriales y propagandísticas, o como respuesta a crisis como la que supuso para la diócesis asturiana la reinstauración de antiguas sedes largo tiempo sometidas al dominio islámico. El fenómeno, que atisbábamos en Oviedo desde avanzado el siglo XI, se manifiesta con brillantez y definición bajo el gobierno de Pelayo (ALONSO ÁLVAREZ, 2019, p. 219-234). La versión extendida de la llegada a Asturias de las reliquias contenidas en el Arca Santa se redacta en este momento y aparece, en versiones semejantes y a veces complementarias, tanto en el *Liber Testamentorum* como en el *Corpus Pelagianum*, realizados ambos en el *scriptorium* pelagiano. Pelayo contaba con un material previo, confeccionado en su mayor parte en época de Arias, modesto pero lleno de posibilidades: un sencillo relato de *inventio*, que atribuía al conjunto orígenes toledanos, y un espléndido relicario regalado por Alfonso VI. Partiendo de estos elementos, Pelayo desarrolló el complejo relato que se impondría a la postre.

En el *Liber Testamentorum* se relatan los primeros episodios de la peripecia del Arca Santa (SANZ FUENTES, 1995, p. 456-461): en Jerusalén, un grupo de discípulos de los Apóstoles habrían recogido una serie de reliquias que introdujeron en un cajón. Huyendo de diversas

²³ Parte deste texto foi publicado em ÁLVAREZ, Maria Raquel A. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. *A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média*. Curitiba: CRV, 2020.

amenazas y enfrentamientos bélicos, el arca fue trasladada al norte de África, primero, y de allí a Toledo. La invasión musulmana sería la causa de su posterior transporte a Asturias, donde se acogió a la seguridad proporcionada por sus inexpugnables montañas. La larga interpolación incorporada a la versión *Ad Sebastianum* de la *Adefonsi Tertii Chronica*, incorporada al *Liber Croniconum* del *Corpus Pelagianum*, nos informa acerca de los acontecimientos posteriores (PRELOG, 1980, p. 70-108). El Arca Santa habría llegado a Asturias en coincidencia con la rebelión del príncipe Pelayo contra los musulmanes, convirtiéndose inmediatamente en protectora de los insurrectos. Así se estableció un estrecho vínculo entre las reliquias, el inicio de la Reconquista y los orígenes de la monarquía asturiana. Alfonso VI, protagonista absoluto de la fase de construcción memorial dirigida por Arias, cede el campo a personajes de tiempos remotos, más adecuados protagonistas de relatos legendarios. A pesar de las excelentes relaciones que sostuvo Pelayo con el monarca leonés, el prelado lo asocia al Arca Santa una sola vez y de manera circunstancial, al relatar la *inventio* y *elevatio* de los restos de santa Eulalia de Mérida (PRELOG, 1980, p. 89-90).

Los acontecimientos siguientes se registran de manera equivalente en el *Liber Testamentorum* y el *Corpus Pelagianum* (SANZ FUENTES, 1995, p. 456-461; PRELOG, 1980, p. 70-108). Ya en Asturias, el relicario habría permanecido durante largo tiempo *in tabernaculis*, como una nueva Arca de la Alianza, hasta que Alfonso VI, el nuevo Salomón, construyó para custodiarla la iglesia de San Miguel (actual Cámara Santa), trasunto, como el lector ya habrá advertido, del Templo de Jerusalén. Se trataba, en realidad, del antiguo *thesaurus* de la iglesia del Salvador. Al atribuir su construcción al Rey Casto como albergue de las reliquias, Pelayo dotará al edificio de nuevo significado y función. No por casualidad, en el *Liber Testamentorum*, Alfonso II aparece arrodillado ante la representación del Arca Santa que se alza en la parte superior del folio, sin que parezca desconcertarle que el objeto ante el que se postra sea, en realidad, el regalado por Alfonso VI varios siglos más tarde (ALONSO ÁLVAREZ, 2019, p. 226-228).

Siguiendo las directrices establecidas por la versión pelagiana de la instalación en Oviedo del Arca Santa, las informaciones y objetos relacionados con Alfonso II adquieren una particular importancia. Al monarca, Pelayo lo hace protagonista de una nueva *translatio*. En el siglo XII aparecen en escena los restos de santa Eulalia de Mérida. Según las ya comentadas interpolaciones de Pelayo de Oviedo a la Crónica de Alfonso III, las reliquias de la mártir emeritense, extraídas de su sepulcro y colocadas en una cajita de plata, habrían sido llevadas a Pravia por el rey Silo (m. 783) (PRELOG, 1980, p. 89-90). Alfonso II, de nuevo, fue el encargado, en el imaginario pelagiano, de trasladar la *theca* a la iglesia de San Salvador, suspendiéndola mediante una cadena de hierro “super archam, in qua diversa et multa sanctorum pignora sunt recondita”. El día de la fiesta de la santa, las reliquias se exponían en el coro para la veneración pública. Con los años, se fue perdiendo el recuerdo del contenido de la caja hasta que Pelayo procedió, en el año 1102, a su apertura, hallando en el interior la auténtica que permitió verificar el contenido del relicario. Tras celebrar la *inventio* con una solemne procesión, introdujo el receptáculo “in alliam capsam maiorem argenteam, que ibi dederat rex dominus Adefonsus, filius Fredenandi et Sancie regine, et posuit eam in thesauro iam dicto”. La gran caja de plata es sin duda el Arca Santa. Para celebrar el culto de la mártir con la pompa apropiada, hizo traer algunos textos litúrgicos de la provincia narbonense.

Creo que no se ha prestado suficiente atención a este interesante pasaje del *Corpus Pelagianum*, que parece concebirse como un reflejo reducido de la gran ceremonia de 1075. En 1102, se adjudica a los monarcas de épocas remotas un papel relevante aunque inocuo en el hallazgo o dignificación de las reliquias, recuperando el obispo de Oviedo el protagonismo fáctico que le había sido negado a Ponce de Tabérnoles en la fallida apertura del Arca Santa, que no pudo ser consumada hasta la intervención de Alfonso VI. No parece casual que las reliquias de santa Eulalia de redescubrieran, precisamente, un año después de la muerte de Martín que cedió, con su deceso, la titularidad de la sede a Pelayo. Así pudo el prelado organizar la *inventio*, *elevatio*, culto y liturgia de la mártir de Mérida sin competencia laica ni eclesiástica.

También la tumba de Alfonso II será objeto en este momento de una atención renovada, dentro de una operación que parece intentar propiciar un fallido culto local. En la versión *Ad Sebastianum* de la *Adefonsi Tertii Chronica* se describía, a un lado de la de San Salvador, la iglesia de Santa María, promovida por Alfonso II y en cuyo extremo occidental se había dispuesto el panteón real (GIL FERNÁNDEZ, MORALEJO, RUIZ DE LA PEÑA, 1985, p. 139). Partiendo de esa información histórica, Pelayo incorpora al relato del Arca Santa una sucinta pero emocionante descripción de la tumba del fundador, probablemente ornamentada con una cruz (ALONSO ÁLVAREZ, 2007-2008, p. 26). El llamado manuscrito de Valenciennes corresponde sin duda a la promoción pelagiana (FERNÁNDEZ CONDE, ALONSO ÁLVAREZ, 2017a, p. 55-81). Se trata de un apocalipsis del siglo IX que incluye, en un folio que había sido dejado en blanco, una descripción del viaje del Arca Santa semejante a la incluida en el *Liber Testamentorum*. Valenciennes incorpora un nuevo elemento significativo: como parte de un conjunto de reliquias “extra arcam”, menciona el “corpus Regis Casti, qui ecclesiam Sancti Salvatoris fundavit” (ALONSO ÁLVAREZ, 2007-2008, p. 27).

Otros objetos, inicialmente ajenos a ese significado, fueron sometidos a un proceso de relicarización en estos momentos. La llamada “Cruz de los Ángeles” es el más representativo (ALONSO ÁLVAREZ, 2017b, p. 52-71). Se trata de una *crux gemmata*, donada por Alfonso II en el año 808. Tanto su tipología como los huecos abiertos en sus brazos indican que se usó como *staurotheca*, pero desconocemos su función original. No dispone de anillas superiores que permitan suspenderla sobre el altar, como era habitual en las organizaciones litúrgicas de la Alta Edad Media, y, aunque en la actualidad presente indicios de su utilización procesional, el dispositivo es sin duda posterior a la ejecución de la obra. Schlunk (1985, p. 12-24), advirtiendo estas características, propuso que sería portada en las ceremonias solemnes agarrada con las manos, como en la famosa representación del mosaico de San Vital de Rávena en la que el obispo Maximiano sujeta de esta manera una cruz enjoyada.

Fue en el siglo XII cuando empezó a atribuirse al objeto una fabricación angélica, origen de su denominación como “Cruz de los Ángeles”, nombre que lleva en la actualidad. La leyenda aparece desarrollada por primera vez en la llamada Historia Silense (PÉREZ DE URBEL, GONZÁLEZ RUIZ-ZORRILLA, 1959, p. 139-140): Alfonso II poseía metal y gemas que destinaba a una cruz para el altar mayor de la iglesia de San Salvador. Muy oportunamente, se presentaron en la corte dos ángeles bajo apariencia de peregrinos que le propusieron ocuparse del encargo. Cuando el monarca volvió a la estancia que les había destinado para que realizaran su trabajo, habían desaparecido los artífices, dejando una deslumbrante cruz que procedió a colocar sobre el altar dedicado al Salvador. Aunque menos extensamente, la atribución angélica del ornamento se encuentra también en la producción pelagiana, tanto en el *Liber Testamentorum* como en el *Corpus Pelagianum*, descrita como la “*crux ibi monstratur opere angelico spectabile modo*”, en términos aproximados a la “*crux opere angelico fabricata*” incluida en el conjunto “*extra arcam*” de Valencienes (SANZ FUENTES, 1995, p. 461; PRELOG, 1980, p. 98; FERNÁNDEZ CONDE, 1972, p. 162). Al anónimo autor de la Silense se le supone leonés, pero su detallado conocimiento del territorio asturiano sugiere un origen ovetense para la historia de los ángeles (ALONSO ÁLVAREZ, 2012).

En todo caso, la leyenda no dejó de aumentar su difusión durante los siguientes años (ALONSO ÁLVAREZ, 2017b, p. 52-71). Resulta difícil de aceptar que la cruz, como indica el silense, fuera destinada por su promotor al altar mayor de la iglesia del Salvador, pues parece que esta tipología no existió hasta época tardocarolingia, en coincidencia con el desarrollo del culto pascual a la cruz (HAZELLE, 1985, p. 342). Lo que nos interesa de la descripción es que ese fue el emplazamiento donde la vio el cronista, probablemente suponiéndolo el original, en un momento en que su nueva condición de *acheiropoieton* estaba a punto de motivar su traslado a la capilla de las reliquias, antiguo tesoro. Así parece indicarlo el relato contenido en el mss. 804 de la Biblioteca de Cambrai, fechado entre los siglos XII y XIII (FERNÁNDEZ CONDE, 1972, p. 162-178; RUCQUOI, 2016, p. 77-88). La primera parte recupera,

con variantes, la historia del Arca Santa y de la maravillosa confección de la Cruz de los Ángeles. En la segunda se narran las peripecias de la endemoniada Oria, y de su llegada a Oviedo para ser sometida a un exorcismo. Uno de los objetos que se utilizan en la ceremonia es precisamente la Cruz de los Ángeles, llevada a la iglesia por el archidiácono “qui thesaurum custodiebat”. Una vez depositada en la cámara de las reliquias, no tardará en convertirse en su objeto más importante, acabando el tesoro por tomar su nombre: capilla de los Ángeles, según se indica en el acta fundacional de la Cofradía de la Cámara Santa²⁴.

En 1385, la cruz se guardaba en un relicario de plata (FERNÁNDEZ SOMOZA, 2004, p. 113-127). La concesión del Jubileo de la Santa Cruz, otorgado por Eugenio IV a la catedral de Oviedo en 1438, se debió a la posesión de la valiosa reliquia, otrora cruz de altar (LÓPEZ FERNÁNDEZ, 2004, p. 202). El culto a las reliquias de Oviedo se origina y consolida en dos fases bien definidas. La primera corresponde a los años finales del siglo XI y se caracteriza por el protagonismo asumido por el rey Alfonso VI en su *inventio* y dignificación.

²⁴ “una cámara que llaman capiella de los ángeles” (SUÁREZ BELTRÁN, 1993-1994, p. 171).

FRAGMENTOS ATRIBUÍDOS A CRISTO: O DENTE DE LEITE EM SAINT-MÉDARD NO SÉCULO XII

Wemerson dos Santos Romualdo¹

Resumidamente, relíquia pode significar literalmente ‘aquilo que sobrou’ ou ‘resto’, derivada da palavra latina *reliquiae*. As relíquias podem ser divididas em três categorias: (1) fragmentos corpóreos de toda natureza (osso, cabelo, dentes, membros inteiros ou corpos inteiros, denominados nesse caso de relíquias insignes) do morto declarado santo; (2) objetos pertencentes ao santo (roupas, utensílios, livros); (3) objetos tocados nos fragmentos corpóreos (comumente tecidos). Dentre uma incontável quantidade de relíquias espalhadas por basílicas, santuários, mosteiros e sob a posse de fiéis, as relíquias atribuídas a Cristo são aquelas que detêm maior prestígio, maiores expressões de devoção e possivelmente as mais estudadas pelos pesquisadores que se interessam por esse fenômeno da religiosidade. Vale ressaltar, que os estudos produzidos a respeito das relíquias não buscam encontrar veracidade em tais objetos, mas analisar o fenômeno a partir da perspectiva histórica e compreender seus diversos aspectos religioso, político, econômico e cultural.

A proliferação das relíquias de Cristo se deu a partir do século IV com a viagem de Santa Helena à Jerusalém, a qual a tradição atribuiu o achado dos fragmentos da cruz de Cristo. Durante os séculos seguintes, inúmeras relíquias de Cristo iriam surgir por toda Cristandade²

¹ Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC), pelo CNPq.

² O Santo Sudário (Catedral de São João Batista, Turim, Itália), a Coroa de Espinhos (Catedral de Notre Dame, Paris, França), o Santo Lenho (em várias igrejas pelo mundo), o Prego Sagrado (Catedral de Bamberg, Alemanha), o Santo Graal (Valência, Espanha), a Túnica de Jesus (Catedral de Trier, Alemanha), a Lança Sagrada (Tesouro Imperial, Viena, Áustria), os Presentes dos Reis Magos (Mosteiro de São Paulo, Monte Athos, Grécia), a Coluna da Flagelação (Basílica de Santa Praxedes, Roma, Itália), o frasco do Sangue de Jesus (Basílica do Sangue Sagrado, Burges, Bélgica), o Letreiro da Cruz (Basílica da Santa Cruz de Jerusalém, Roma, Itália), entre outras.

e não somente aquelas atribuídas à *Paixão*, mas também algumas ligadas à sua natividade e infância, como o cabelo, o feno da manjedoura, o cordão umbilical e o prepúcio, o tecido em que Jesus foi envolto enquanto bebê, e seus dentes de leite³.

De acordo com Henri Platelle, “o culto das relíquias penetrou toda a vida religiosa e social da Idade Média”⁴, as relíquias se tornaram uma forma pela qual os fiéis poderiam alcançar e tocar o sagrado. A relíquia materializava a santidade, que “representou para a civilização medieval o mais nítido lugar da inscrição do eterno no presente”⁵. Como supracitado a respeito da memória espiritual, as relíquias além da memória representavam e ainda representam na fé cristã a presença física da santidade, do próprio santo⁶, o menor fragmento contém em si toda a sacralidade, uma pequena fração se torna tão sagrada quanto o corpo todo (*pars pro toto*) de tal forma que pode ocorrer um processo de “santo contágio”, como se essa santidade se estendesse do pequeno fragmento do corpo para outros objetos⁷.

A relíquia a ser trabalhada neste ensaio é um dente de leite atribuído a Jesus que esteve na posse da abadia de Saint-Médard, na diocese de Soissons, no norte da França durante os séculos XI e XII. Três fontes (até o momento) apontam a existência dessa relíquia: o texto *Dedicationes sancti Arnulfi Mettensis* de um *Anonymus medii aevi*; outro texto intitulado

3 NICKEL, J. *Relics of the Christ*. Lexington : University Press of Kentucky, 2007, p. 30.

4 PLATELLE, H. Guibert de Nogent et le De pignoribus sanctorum. Richesses et limites d’une critique médiévale des reliques. In: *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l’Université du Littoral-Côte d’Opale* (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997. p. 109-121, 1999, p. 109.

5 ROSA, M. L. A santidade no Portugal Medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*, 2^a série, 13-14, p. 369-450, 2001/2002, p. 370.

6 NASCIMENTO, R. C. S. Dos corpos santos à redistribuição dos ossos: a sacralidade aos pedaços. In: SOUZA, A. M. & NASCIMENTO, R. C. S. *Cultura, palavra e fé: narrativas e sacralidades no mundo ibérico*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019, p. 140.

7 SMITH, J. M. H. Smith, *Rulers and Relics c. 750- c. 950: Treasure on Earth, Treasure in Heaven, Past & Present*, v. 206, issue suppl-5, p. 73-96, 2010, p. 74.

Narratio de dente sancti Iohannis evangelistae ad Sancti Arnulfi Mettensis servato do Anonymus Suessionensis; e a obra *De sanctis et eorum pigneribus* de Guiberto de Nogent⁸.

Guiberto de Nogent, foi um monge beneditino que viveu entre c. 1055 e 1125, nascido em Beauvais, entrou para ordem ainda jovem e se tornou abade de Notre Dame de Nogent, onde faleceu. Tendo sido discípulo de Santo Anselmo, escreveu diversas obras com temas que perpassam uma visão moral dos livros bíblicos, sobre o culto da Virgem Maria e dos santos, o culto eucarístico, sobre como fazer um sermão e uma história da Primeira Cruzada. *De pigneribus sanctorum*, é uma obra de Guiberto dividida em quatro livros em que o autor vai tratar a respeito das relíquias e do culto dos santos⁹, escrita entre 1115 e 1119. O motivo pelo qual o abade de Nogent escreve esta obra é explicitado por ele mesmo: “Visto que havia ao meu redor muitas perguntas sobre o dente do Salvador, que os monges de Saint-Médard, nossos vizinhos, afirmavam possuir [...]” (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, Prefácio. P¹⁰.1).

A abadia de Saint-Médard foi fundada por Clotário I no século VI, foi a sede da coroação de Pepino, o Breve e o lugar da prisão de Luís, o Piedoso. Embora a primeira menção do dente de leite em Saint-Médard esteja nestes manuscritos anônimos do século XI, a origem da relíquia estabelecida por um livro de milagres produzido pelos monges de Saint-Médard é colocada em um milagre ocorrido na época de Luís, o Piedoso¹¹.

8 GUIBERT DI NOGENT. *De pigneribus sanctorum*: 1115-1119. – ed. J. P. Migne, Paris [s. n.], 1853.

9 Com exceção do quarto livro, *De interiori mundi*, em que Guiberto discorre sobre o destino das almas condenadas ao Inferno, chamado por ele de ‘mundo interior’.

10 Embora a obra não esteja com os parágrafos numerados, para facilitar a localização das referências dentro do texto, optamos por usar L como indiciação dos livros e P como indicação dos parágrafos.

11 FUCHS, K. *Zeichen und Wunder bei Guibert de Nogent: kommunikation, deutungen und funktionalisierungen von wundererzählungen im 12. jahrhundert*. München : Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 2008, p. 183.

Guiberto de Nogent, inicia sua obra com o seu problema principal que é o dente de Jesus, mas como ele mesmo diz no Livro II *De bipertio Domini*, gastou muito tempo falando sobre as relíquias dos santos e ignorou praticamente o que queria falar (L. II P. 1), ou seja, o abade de Nogent cita a relíquia do dente de leite no início do Livro I *De Sanctis et eorum pigneribus*, contudo, continua o primeiro livro sem voltar a se referir sobre esta relíquia, mas sim discorrendo sobre o culto das relíquias e dos santos de maneira geral. Nesse ponto, o autor diz que existem outros que afirmam possuir o cordão umbilical e o prepúcio de Jesus (L. II P. 1)

No Livro III *Contra monachis Sancti-Médard*, Guiberto retoma a sua crítica em relação a afirmação dos monges de Saint-Médard de possuírem um dente de Jesus, o qual a história construída a respeito, afirma que ele teria perdido aos nove anos de idade e teria sido guardado pela Virgem Maria. De acordo com Guiberto, os monges de Saint-Médard conquistaram os corações dos ignorantes e simples por meio dessa mentira que ele afirma ser antiga (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, L. III P. 3). A menção de Guiberto a esse fato, é explicada um pouco mais à frente no mesmo livro, em que a origem do dente é um milagre ocorrido na presença de Luís, o Piedoso enquanto ele estava preso em Saint-Médard. Guiberto narra que durante a consagração o relicário contendo o dente se levantou do altar e permaneceu no ar, servindo de prova aos monges medardenses de que aquela relíquia pertencia a Jesus (L. III. P. 47).

Após esse período a relíquia havia desaparecido e fora novamente encontrada no tesouro de Saint-Médard durante o século XI e exaltada por Leão IX, que durante o Concílio de Reims, ouvira uma história de que um endemoniado havia sido liberto por intermédio dessa relíquia¹². De acordo com Fuchs, diversos livros de milagres foram produzidos pelos monges de Saint-Médard, essas livros continham milagres reali-

¹² FUCHS, *op. cit.* p. 205-206.

zados por intermédio de outras relíquias¹³, sinalizando que Saint-Médard era uma igreja com uma quantidade significativa desses fragmentos sagrados.

O abade de Nogent, vai dizer que os monges de Saint-Médard inventaram essa “tradição” em uma tentativa de exaltar a sua igreja com as riquezas doadas pelos peregrinos e exibir uma aparência mais nobre do que outras igrejas (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, L. III P. 6), ou seja, se utilizarem das relíquias para conseguirem prestígio. Guiberto diz que, então enquanto para os homens a ressurreição seria plena, para Jesus essa ainda não teria se realizado completamente, pois Jesus estaria então no céu, esperando para que todas essas partes de seu corpo fossem glorificadas (L. III P. 9)

Neste ponto do livro, Guiberto satiriza a sua crítica, construindo uma visão de que Jesus estaria glorificado, porém desdentado, apenas esperando para que o dente pudesse retornar a sua boca. Então, o abade de Nogent levanta uma questão de como um dente de leite caberia na boca de um homem já adulto, e em que lugar então seria colocado o cordão umbilical, algo retomado por ele mais ao final do Livro III. Guiberto termina esse parágrafo definindo que afirmar uma relíquia corpórea de Jesus seria uma heresia (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, L. III P. 11).

Este trecho do texto parece lançar luz ao porquê desta e outras obras de Guiberto de Nogent não terem circulado e nem mesmo citadas e referenciadas em sua época, afinal ele afirmou que relíquias corpóreas de Cristo fossem heresias justamente no período em que essas relíquias estavam se proliferando na Cristandade medieval, relíquias estas que eram sinônimo de muito prestígio, fonte de devoção e atraíam muitos peregrinos às igrejas que as possuíam.

No parágrafo 44 do Livro III Guiberto parece apresentar um questionamento que seria o ponto chave de sua reflexão sobre as relíquias de Cristo: ele questiona se o dente, o cordão umbilical e as outras relíquias poderiam ser enxertadas no corpo místico de Jesus, sendo estes objetos do corpo físico. Para a visão de Guiberto, qualquer relíquia corpórea

¹³ FUCHS, *op. cit.* p. 183.

de Jesus não fazia sentido à fé. Diante do livro de milagres do dente que os monges medardenses produziram para divulgar os prodígios realizados por meio dessa relíquia, Guiberto diz que há a possibilidade de que algo seja de fato concedido se o dente pertencesse a algum santo, contudo mesmo que o dente fosse o dente de uma pessoa qualquer (o que ele considera como mais provável), ainda assim algum milagre poderia ser concedido por meio fé dos fiéis, que ali foram enganados (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, L. III P. 51).

Nos parágrafos finais de sua obra, o abade de Nogent descreve o relicário em que a relíquia estava contida, era feito de ouro, ornado com pedras preciosas e pérolas (L. III. P. 54). Os relicários são objetos também fundamentais para o estudo das relíquias. Sua construção em metais e pedras preciosas e às vezes em tecidos finos, indica ao fiel que a relíquia ostentada também é valiosa e precisa ser venerada. “O relicário se torna assim um suporte de memória, em que a pessoa declarada santa será rememorada por meio da veneração à relíquia”¹⁴.

Guiberto termina este livro, dizendo que se atribui santidade às pessoas muito facilmente e que isso não deveria ser feito a menos que houvesse uma revelação ou sinal divinos de qual pessoa realmente fosse santa. Encerra insistindo que é sacrilégio e heresia exhibir os ossos dos santos a fim de lucrar prestígio e riquezas (Guiberto de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, L. III P. 56).

Henri Platelle, define *De pigneribus sanctorum* de Guiberto de Nogent como uma obra muito à frente do seu tempo e bastante isolada, que combina por um lado uma reflexão fundamental (sobre santos, relíquias e milagres) e por outro lado o exame atento, rigoroso e ao mesmo tempo abrangente, dos problemas concretos colocados por este culto¹⁵.

Como percebemos neste texto de Guiberto, as relíquias possuíam mais que um valor religioso e um poder miraculoso e de proteção, havia

14 HAHN, C. *The Reliquary Effect: enshrining the sacred object*. London : Reaktion Books, 2016, p. 20.

15 PLATELLE, H. Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques. In: *Les reliques. Objets, cultes, symboles: Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997. p. 109-121, 1999, p. 110.

também uma intencionalidade de lucrar sobre a posse de uma relíquia, fazer destes pequenos objetos sinais de legitimidade e poder, algo que não era exclusivo de igrejas, mas também do poder régio. Os poderes atribuídos às relíquias serão exacerbados nos livros de milagres e nas hagiografias, conduzindo a conflitos eclesiásticos e políticos pela posse de uma relíquia¹⁶, todo esse prestígio que as relíquias adquiriram ao longo da Idade Média conduziram também a inúmeras transladações, roubos e falsificações¹⁷.

A atitude crítica Guiberto de Nogent enquanto abade pode aludir à ação da própria Igreja, enquanto instituição, de tentar controlar a santidade e o culto às relíquias, especialmente a partir do século XIII com o surgimento de um processo de canonização oficial. Contudo, percebemos que alguns cultos de santos e relíquias eram mantidos pela piedade popular¹⁸.

Por fim, a relíquia também é um objeto de memória, “por meio dela a pessoa não cai no esquecimento, não só seu nome e ações são lembrados, mas um culto se desenvolve ao seu redor. Uma relíquia é um fragmento material com imenso significado espiritual, se torna na visão dos fiéis um pedaço vivo do corpo morto”¹⁹, uma relíquia de Cristo para a fé cristã representaria a sua memória mais fundamental, se tornaria a possibilidade de tocar não o Cristo transubstanciado em pão e vinho, mas a realidade do seu corpo físico, a sua presença real.

16 GUIANCE, A. Santos, reliquias y milagros en la hagiografia visigoda. *Pecia*, v. 8, p. 245-260, 2005, p. 246

17 GUIANCE, *op. cit.*, p. 252

18 COSTA, P P. NASCIMENTO, R. C. S. A Visibilidade do Sagrado: relíquias cristãs na Idade Média. - 2ª ed. - Curitiba: Appris, 202, p. 37.

19 Wharton *apud* SMITH, J. M. H. Smith, Rulers and Relics c .750- c. 950: Treasure on Earth, Treasure in Heaven, *Past & Present*, v. 206, issue suppl-5, p. 73–96, 2010, p. 75.



REPRESENTAÇÕES DA PAIXÃO DE CRISTO NOS ESCRITOS DE E SOBRE CLARA DE ASSIS (1194-1253)

Andréa Reis Ferreira Torres

Registros da Paixão de Cristo como elemento de contemplação e devoção no âmbito da espiritualidade cristã podem ser observados durante toda a história, embora sua compreensão tenha variado a depender do contexto. De forma geral, até o fim do período que se costuma chamar Alta Idade Média, é possível perceber uma interpretação da morte de Cristo como uma vitória atingida ao conseguir, a partir do flagelo degradante que seus inimigos lhe impuseram, salvar a todos e instaurar um novo reino. Já na Idade Média Central, há uma mudança na percepção da crucificação e na devoção à morte de Jesus, que passam a valorizar o próprio sofrimento e a sua humanidade, elementos associados a uma espiritualidade mais introspectiva e que traz a noção de aproximação do fiel à dor de Cristo. Essa nova perspectiva se relaciona, segundo especialistas, a fenômenos próprios do contexto, baseados no desenvolvimento da espiritualidade dita evangélica, sobretudo a partir da criação das ordens mendicantes.

Uma das particularidades que a historiografia vai observar nesse contexto é a presença de mulheres na conformação dessas novas propostas devocionais, como é o caso de Clara de Assis. Nascida em 1194, Clara tem sua vida registrada como uma mulher que teve destacada participação no processo de consolidação do franciscanismo. Segundo as fontes que narram o início de sua vida religiosa, ela teria decidido seguir os passos de Francisco de Assis após ouvir sua pregação, momento marcado pelo cortar de seus cabelos na igreja de Santa Maria dos Anjos, no Domingo de Ramos de 1212. Em um primeiro momento, Clara se juntou às monjas beneditinas de São Paulo das Abadessas

e depois às penitentes de Santo Ângelo de Panço. Mas o local onde Clara desenvolveu sua espiritualidade e formou sua comunidade de mulheres religiosas foi a igreja de São Damião, restaurada pouco tempo antes por Francisco.

O recorte temporal no qual Clara nasce e atua é particular, porque nos séculos XII e XIII surgem diversas iniciativas religiosas de mulheres, tanto isoladas quanto coletivamente. Esse movimento pode ser verificado em fontes eclesiásticas do período, que apresentam debates teológicos e proposições interventoras destinadas à vida religiosa feminina. Ou seja, as mulheres estavam agindo no sentido de estabelecer novas comunidades e formas de vida e isso era percebido pela hierarquia eclesial como algo que demandava um incremento nos mecanismos de disciplinamento e enquadramento da vida religiosa, desenvolvidos desde o século XI. Clara marcou um ponto de inflexão no contexto social concernente às possibilidades de atuação das mulheres no âmbito da vida religiosa, uma vez que criou a “única ordem religiosa feminina juridicamente autônoma na cristandade latina do século XIII” (MERLO, 2005, p. 88).

Além das iniciativas papais no sentido de normatizar a vida religiosa feminina, os registros sobre a história de Clara de Assis e de São Damião permitem aos historiadores acessarem dados sobre fenômenos correlacionados, como os movimentos da Ordem dos Menores em relação à participação feminina ao longo do século XIII e a própria consolidação do ramo masculino. Permitem ainda localizar no tempo e no espaço uma rede de casas religiosas fundada no bojo do movimento iniciado por Clara e que mantinha relação com São Damião, apesar de esta comunidade ter sempre mantido alguma exclusividade em termos de status jurídico (MERLO, 2005, p. 94).

Associado a essa dimensão mais social do fenômeno, podemos abordar quais foram, em termos de uma cultura religiosa, as experiências desenvolvidas pelas mulheres. Para isso, diversos trabalhos se dedicaram a compreender como se configurou a espiritualidade feminina ou mesmo a se perguntar se houve uma espiritualidade propriamente feminina. Os trabalhos mais recentes enfatizam a ideia de que existiram

diversas “culturas devocionais” (ASHLEY, 2015, p. 511), e não um único padrão a ser observado em todos os tempos e espaços, mas algumas sincronias podem ser observadas.

Em consonância com o quadro dos movimentos religiosos do período, a espiritualidade feminina é também caracterizada pelo foco na ideia de imitar um Cristo pobre e sofredor. Nesse sentido, a Paixão de Cristo é um tema muito caro à proposta de Clara, assim como para outras mulheres religiosas que viveram no período, como Clara de Montefalco e Angela de Foligno. Do conjunto de fontes sobre a vida de Clara de Assis, o tema aparece nas cartas a Inês de Praga (CtIn), nos depoimentos das mulheres de sua comunidade ao seu Processo de Canonização (ProcC) e em suas hagiografias, sendo a primeira a *Legenda Sanctae Clarae Virginis* (LSC).

Em uma das cartas que escreve a Inês de Praga, que pode ser datada entre 1235 e 1238, Clara a aconselha da seguinte forma:

Veja como por você ele se fez desprezível e siga-o, sendo desprezível por ele neste mundo. Com o desejo de imitá-lo, mui nobre rainha, olhe, considere, contemple o seu esposo, o mais belo entre os filhos dos homens feito por sua salvação o mais vil de todos, desprezado, ferido e tão flagelado em todo o corpo, morrendo no meio das angústias próprias da cruz. Se você sofrer com ele, com ele vai reinar; se você chorar com ele, com ele vai se alegrar; se morrer com ele na cruz da tribulação vai ter com ele mansão celeste nos esplendores dos santos. (2CtIn 19-21).²⁰

Já entre os testemunhos das irmãs de São Damião durante o Processo de Canonização de Clara, que ocorreu no mesmo ano de sua morte, 1253, o tema da Paixão também aparece com alguma frequência,

²⁰ “Vide contemptibilem pro te factum et sequere, facta pro ipso contemptibilis in hoc mundo. Sponsum tuum prae filiis hominum speciosum, pro salute tua factum virorum vilissimum, despectum, percussum et toto corpore multipliciter flagellatum, inter ipsas crucis angustias morientem, regina praenobilis, intuere, considera, contemplare, desiderans imitari. Cui si compateris conregnabis, condolens congaudebis, in cruce tribulationis commoriens cum ipso in sanctorum splendoribus mansiones aethereas possidebis, 22 et nomen tuum in libro (vitae) notabitur fututrum inter homines gloriosum” (cf. <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>).

registrado quatro vezes nos 15 depoimentos. O relato mais elaborado é o de Irmã Filipa, que afirma ter entrado para a vida religiosa “porque a predita santa lhe fez ver como Nosso Senhor Jesus Cristo suportou a paixão e morreu na cruz pela salvação do gênero humano” (ProcC 3,1).²¹ A mesma testemunha do processo conta ainda “que dona Clara foi tão solícita na contemplação que, na Sexta-Feira Santa, pensando na paixão do Senhor, ficou como que insensível durante todo aquele dia e grande parte da noite seguinte” (ProcC 3,25).²² Esse episódio terá grande repercussão na tradição hagiográfica que consolidou a imagem de santidade de Clara, tendo como ponto de partida a elaboração feita na primeira *Vita* oficial, cuja autoria é atribuída ao frade Menor Tomás de Celano e que é datada de 1255, mesmo ano da canonização de Clara. Nela, lemos:

Era-lhe familiar o pranto pela Paixão do Senhor: ou hauria das sagradas chagas a amargura da mirra, ou sorvia os mais doces gozos. Embriagavam-na veementemente as lágrimas de Cristo sofredor, e a memória reproduzia frequentemente aquele que o amor lhe gravara fundo no coração. Ensinava as noviças a chorar o crucificado dando junto o exemplo do que dizia. Muitas vezes, ao exortá-las a isso em particular, vinham-lhes as lágrimas antes de acabarem as palavras. Entre as horas do dia, em geral era mais tocada de compunção em Sexta e Noa, para imolar-se com o Senhor imolado. Uma vez, rezava na cela na hora Nona, e o diabo lhe bateu no rosto, enchendo um olho de sangue e a face de marcas. Para nutrir a alma sem cessar nas delícias do Crucificado, ruminava frequentemente a oração das cinco chagas do Senhor. Aprendeu o Ofício da Cruz composto por Francisco, o amante da cruz, e o repetia com o mesmo afeto.

21 “[...] *però che la predicta sancta li propuse come el nostro Signore Iesu Christo per la salute de la humana generatione sostenne passione et morrì in croce*” (cf. <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>).

22 “*Disse ancho la dicta testimonia, che epsa madonna Chiara fu tanto sollicita nella contemplatione, che nel dì del Venerdì santo, pensando epsa sopra la passione del Signore, stecte quase insensibile per tutto quello dì et grande parte de la nocte sequente*” (cf. <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>).

Cingia embaixo da roupa, sobre a carne, uma cordinha com treze nós, lembrança secreta das feridas do Senhor.²³ (LSC 30)

É possível notar as nuances que o tema assume nos três registros. No primeiro, em sua carta, Clara incentiva a discípula Inês de Praga a agir de modo a – e a palavra aparece explicitamente – imitar Cristo. Um caráter mais exclusivamente contemplativo pode ser observado no registro escrito por Celano, que parece baseado no relato mais sucinto feito por Irmã Filipa e outras testemunhas no Processo de Canonização.

Os tempos de produção dos documentos são aqui importantes. A correspondência de Clara com Inês data da década de 30 do século XIII, que é justamente um período de instabilidade para São Damião, quando estava particularmente intensa a pressão do papado para adequação da comunidade de Clara às normativas hugolinianas e evitar que outras casas seguissem sua proposta de maneira efetiva (MERLO, 2005, p. 138). As cartas de Clara a Inês apresentam uma defesa incisiva de sua proposta espiritual, fundamentada na imitação de Cristo. Nos outros dois documentos, ambos produzidos a partir do interesse da cúria romana, o foco era a construção da santidade de Clara, seja na percepção das irmãs de São Damião a partir das perguntas feitas pelas autoridades eclesiásticas durante o processo, seja na representação hagiográfica delineada por Celano.

Com esse exercício podemos observar a centralidade que a temática da Paixão de Cristo tinha para a espiritualidade de Clara, tanto no

23 “*Familiaris ei planctus Dominicae passionis, quae ex sacris vulneribus nunc myrrahatas affectiones exahaurit, nunc dulciora gaudia fugit. Hanc lacryma Christi passi vehementer inebriat, et quem cordi suo profundius amor impresserat frequenter memoria repraesentat. Docet novitias Christum plangere Crucifixum, et simul quod verbis docet, factis exemplat. Nam saepe cum in secreto ad talia hortaretur, praeveniebat verborum exitum irriguum lacrymarum. Inter horas diei, Sexta et Nona maiori compunctione ex more afficitur, ut cum immolato Domino immoletur. Nam et semel hora Nona orantem in cellula diabolus in maxilla percutiens, oculum sanguine, genam livore suffundit. Ut autem Crucifixi deliciis absque intermissione pasceret mentem, orationem de quinque membris Domini frequentius ruminabat. Officium Crucis, prout Crucis amator Franciscus instituerat, didicit, et affectu consimili frequentavit. Chordulan tredecim nodorum copulis annulatam, subtus ad carnem cingebat, secretum memoriale vulnerum Salvatoris”* (cf. <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes>).

âmbito contemplativo quanto no de compartilhamento da experiência devocional com as suas irmãs, e também verificar o percurso do desenvolvimento dessa temática em registros de diferentes tipologias documentais produzidas no século XIII no âmbito da vida de uma mulher religiosa. Em nosso caso, a tipologia pode ser caracterizada da seguinte forma: uma carta, que pode ser vista como um registro mais pessoal e direto; o relato de uma outra mulher que convivia e partilhava da espiritualidade de Clara; a elaboração posterior feita por um frade e clérigo que escrevia a pedido do papado para criar uma imagem exemplar de Clara. Versões que reproduzem a narrativa de Celano podem ser encontradas em quase todas as hagiografias posteriores de Clara produzidas entre os séculos XIII e XV, mostrando que a contemplação da Paixão se consolidou como elemento da representação da santidade de Clara, mas também do ideal de vida religiosa feminina.

AUTORES



Ariel Omar Guiance

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=&id=21907&-datos_academicos=yes

Renata Cristina de Sousa Nascimento

<http://lattes.cnpq.br/5151454949796711>



Raquel Alonso Álvarez

https://artemus.uniovi.es/personal/historiadelarte/-/asset_publisher/Ir7E/content/alonso-alvarez=-maria-raquel;jsessionid-AA61D52FED234B4C6B-F4B2B272EED04E?redirect=%2Fpersonal%2Fhistoriadelarte



Wemerson dos Santos Romualdo

<http://lattes.cnpq.br/5920425316796612>

Andréa Reis Ferreira Torres

<http://lattes.cnpq.br/3481456520219866>



© Edições Tempestiva, 2022
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.

IN:XI

EDIÇÃO ESPECIAL

“EM MEMÓRIA DE MIM”

EVOCAÇÕES DE UMA HISTÓRIA GLORIOSA



TEMPESTIVA