

# RELÍQUIA, METONÍMIA DO SAGRADO

HILÁRIO FRANCO JÚNIOR\*

## RESUMO

Como na Europa medieval a figura divina com seu alto grau de abstração sempre se mantinha mais afastada da compreensão e da visão do cristão médio, e acessível apenas a pessoas de grande espiritualidade, as relíquias de santos por seu caráter humano, familiar a todos, tornaram-se metáfora e metonímia do sagrado. De toda forma, é claro que as duas categorias de pensamento, analógico e lógico, são modelos ideais, não realidades psíquicas e sociais. Elas são dados antropológicos, não históricos. O que é histórico é apenas a predominância de uma ou outra conforme a sociedade observada. No caso do Ocidente medieval, a do pensamento analógico. Para comprovar esse fato no culto às relíquias, consideremos o caráter e a função delas. Em especial no aspecto metonímico, até agora pouco estudado.

**PALAVRAS-CHAVE:** relíquias, sagrado, cristianismo.

## ABSTRACT

As in medieval Europe the god, with its high abstraction level, was always kept further away from the understanding and vision of the average Christian, accessible only to people of great spirituality, the relics of saints in their human character, familiar to everybody, have become the metaphor and metonymy of the sacred. It is clear that the logic and analog categories of thought are ideal models, not psychic and social realities. They are anthropological, not historical data. What is historical is only the predominance of one or another according to the society regarded – in the medieval West, the analogical thinking. In order to prove this fact in the cult of relics, their character and function are considered in this paper, particularly as to the metonymic aspect, so far little studied.

**KEYWORDS:** relics, sacred, Christianity.

---

\* Historiador, fez bacharelado na USP (1976), doutorado na mesma universidade (1982) e pós-doutorado com Jacques Le Goff na École des Hautes Études en Sciences Sociales (1993). Especialista em Idade Média ocidental, seus interesses estão voltados particularmente para a cultura, a sensibilidade coletiva e a mitologia daquele período, bem como para as reflexões teóricas que fundamentam tais pesquisas. Dedicou-se também à História Social do Futebol.

As relíquias sempre foram valorizadas pelas sociedades católicas<sup>1</sup>, em especial da Europa medieval, em relação à qual estão bastante bem estudadas pela historiografia em diversos aspectos, sobretudo teológico, litúrgico, jurídico, político, econômico, artístico e iconográfico<sup>2</sup>. Mas, como conceitualmente tais classificações não correspondem a categorias da Idade Média, é recomendável ampliar nosso entendimento sobre tal objeto de estudo, lançando-lhe olhar menos parcelar. Temporalmente, como os estudos privilegiam as últimas fases do período, sobretudo a partir da importação maciça de relíquias bizantinas decorrente da conquista latina de Constantinopla no começo do século XIII, devemos dar maior atenção às etapas anteriores, sem evidentemente deixar de fazer os recuos e avanços necessários à análise. Não sendo este, contudo, o foro para um exame aprofundado da questão, fica aqui somente uma sugestão de pesquisa que toma em conta um elemento estrutural da relíquia e da sua inserção na cultura cristã medieval – o pensamento analógico.

Não cabe, é claro, repetir o que já dissemos a esse respeito em outro estudo<sup>3</sup>, mas é pertinente insistir sobre as linhas gerais de tal modalidade de pensamento para melhor compreender o objeto que agora nos interessa. Pensamento analógico é aquele cujo ponto de partida intuitivo é a concepção de que o universo é um todo cujas partes possuem elementos estruturais comuns que permitem transferir qualidades entre elas e assim compreender algo menos conhecido a partir de algo familiar. Porque nessa totalidade que funciona em rede as propriedades específicas dos seres e objetos têm importância relativa menor que as relações entre eles, qualquer pequena mudança nas

---

<sup>1</sup> Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. Munique: C. H. Beck, 1994; Philippe BOUTRY, Pierre Antoine FABRE e Dominique JULIA (eds.), *Reliques modernes: cultes et usages des corps saints des Réformes aux Révolutions*. Paris: EHESS, 2009. 2 v.

<sup>2</sup> Por exemplo, respectivamente, Johann Baptiste WALZ, *Die Fürbitte der Heiligen. Eine dogmatische Studie*. Friburgo: Herder, 1927; Godefridus J. C. SNOEK, *Medieval piety from Relics to the Eucharist. A process of Mutual Interaction*. Leiden: Brill, 1995; Nicole HERRMANN-MASCARD, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Paris: Klincksieck, 1975; Edina BOZÓKY, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*. Paris: Beauchesne, 2007; Patrick GEARY, *Furta Sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 1978; André GRABAR, *Martyrium. Recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique [1943-1946]*. Londres: Variorum, 1972. 2 v.; Erik THUNO, *Image and Relic. Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2002.

<sup>3</sup> Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval, *Bulletin du Centre d'Etudes Médiévales*, Auxerre, Hors Série 2, 2008. Disponível em: <<http://cem.revues.org/index9152.html>> (reproduzido em *Os três dedos de Adão. Ensaios de mitologia medieval*, São Paulo: Edusp, 2010).

conexões provoca alterações muito mais vastas e imprevisíveis. A quebra de um tabu – por exemplo, o Pecado Original na cultura cristã – leva a catástrofes sociais (exílio, fratricídio, roubo, guerra) e naturais (fome, doença, morte, dilúvio). O estabelecimento de novas relações por meio de um sacrifício (o do Cristo sendo o modelo de todas para a Europa medieval cristã) recupera a ordem cósmica perdida.

Pretendendo controlar os riscos é que todas as sociedades arcaicas desenvolveram ritos para manter ou recuperar o equilíbrio universal, passível de ser comprometido por relações inadequadas dos homens entre si ou entre eles e a natureza. O canibalismo ritual e literal, praticado desde o Neolítico, como mostra o material arqueológico de sete mil anos descoberto recentemente no sudoeste alemão<sup>4</sup>, estava fundado nesse esquema mental. Da mesma maneira que o canibalismo ritual e representativo da eucaristia cristã. Ou seja, a cristianização da Europa não significou rejeição do plurimilenar modo analógico de pensar o mundo, embora ideologicamente a Igreja tenha tentado diferenciar magia e religião, o que, devido à força da herança cultural, induziu muitos estudiosos ocidentais ainda hoje a estabelecer fronteiras claras, embora artificiais, entre dois conceitos que no plano funcional são muito parecidos. Tem razão o antropólogo e historiador das religiões Ernesto de Martino, ao observar que há elementos religiosos no seio da magia e elementos mágicos no seio da religião<sup>5</sup>.

A constatação é facilmente verificável em todos os campos da cultura cristã medieval, da cosmologia à medicina, por exemplo. Tal foi o caso da abadessa e mística alemã Hildegarda de Bingen (1098-1179), aparentada ao imperador Frederico Barba-Ruiva e autora de prolífica correspondência epistolar com muitos grandes personagens da sua época. Ela pensava, seguindo antiga e enraizada tradição, que o universo fosse constituído por quatro elementos (fogo, ar, água, terra) “encadeados de maneira indissolúvel”, razão pela qual a compreensão de todos os fenômenos naturais passava pela compreensão das diferentes associações entre eles. O ser humano não escapava a essa ótica, por ser água e terra no seu corpo, fogo e ar na sua alma. As situações que chamamos de doenças nada mais são, para ela, que desequilíbrios entre aqueles elementos<sup>6</sup>. Assim, a medicina medieval foi por muito tempo um conjunto de práticas mais analógicas que lógicas,

---

<sup>4</sup> Bruno BOULESTIN; Andrea ZEEB-LANZ et al., Mass cannibalism in the linear pottery culture at Herxheim (Palatinate, Germany), *Antiquity*, Cambridge, n. 83, p. 968-982, 2009.

<sup>5</sup> *Sud e magia*. Milão: Feltrinelli, 1959, p. 119-121.

<sup>6</sup> Hildegarda de BINGEN, *Causae et curae*, II, ed. Paul Kaiser. Leipzig: Teubner, 1903, p. 38-45 (citação, p. 39, linhas 18-19: *indissolubiliter sibi concatenata sunt*).

como mostram as receitas de remédios fornecidas pela própria abadesa. O mesmo aparece, para dar apenas mais um exemplo, em um texto médico da segunda metade do século XIII, atribuído por vários manuscritos a Pedro Hispano, futuro papa João XXI. Dentre muitas outras coisas do mesmo gênero, ali se ensina que, em caso de hemorragia nasal pela narina direita, deve-se colocar um emplastro sobre o fígado (órgão, como se sabe, localizado do lado direito); se o sangramento for pela narina esquerda, sobre o baço (situado no lado esquerdo). Em outra passagem, o texto afirma que, se uma pessoa sofrer de cálculo, deve engolir em jejum um cálculo humano para quebrar aquele que já tinha no organismo e então o expelir<sup>7</sup>.

Essa forma de pensar que utilizando mecanismos de correspondência fundamenta complexos sistemas de relação entre diferentes ordens do real foi, como se sabe, chamada de “selvagem” por Claude Lévi-Strauss<sup>8</sup>. Se tal rótulo corresponde bem às sociedades por ele estudadas, tem o inconveniente de revelar mais sua fachada cultural que seu modo de funcionamento. Nesse plano, a etiqueta “lógica espontânea” proposta por Auguste Comte é interessante por sugerir o caráter emotivo e automático daquele modo de pensar<sup>9</sup>, podendo ser desassociada de um tipo específico de sociedade (o que Comte, porém, não faz). Diante disso, preferimos falar em pensamento analógico (característica que Lévi-Strauss reconhece ao “pensamento selvagem”) para qualificar pelo essencial a tentativa de as sociedades arcaicas compreenderem o universo como totalidade articulada nas suas estruturas tanto espaciais (que se constituem num conjunto contíguo, mesmo entre Céu e Terra) quanto temporais (todos os eventos são contemporâneos na sincronia e na diacronia).

De fato, o pensamento lógico é “domesticado” por proceder sempre de uma mesma maneira, linear, na qual um argumento (A) leva necessariamente a outro (A<sup>1</sup>), este a outro ainda (A<sup>2</sup>) e assim por diante, até o encadeamento, de extensão variável conforme cada caso, atingir um ponto inultrapassável, a conclusão (*conclusio*, “fim”, “encerramento”). O pensamento analógico, de seu lado, caminha por avanços e retrocessos, ziguezagues, saltos, enfim de maneira desordenada visto pelo ângulo do pensamento domesticado, e apenas por esse critério externo pode ser chamado de selvagem. Por um critério interno, ele é jogo de automatismos semelhante ao método psicanalítico da

---

<sup>7</sup> *Thesavrus pavpervm*, ed.-trad. Luís de Pina e Maria Helena da Rocha Pereira, *Studium generale*, Porto, 2, 1955, XV, 3, p. 182-183; 3, 1956, XXXVII, 8, p. 94-95.

<sup>8</sup> *La pensée sauvage* [1962]. Paris: Plon, 1990, sobretudo p. 289-290, 313 e 348.

<sup>9</sup> *Cours de philosophie positive* [1841], 53. Paris: Anthropos, 1969, v. 5, p.130.

associação livre de ideias. Comte já tinha, aliás, observado que no pensamento espontâneo o espírito fica entregue a “um campo tão vasto e a um exercício tão livre” como nunca<sup>10</sup>. É justamente devido à sua liberdade que o pensamento analógico trabalha com homologias, simetrias, contiguidades, correspondências, comparações, oposições. Dito de outra forma, com metáforas e metonímias, entendidas como manifestações “espontâneas” ou “selvagens” do espírito, não somente figuras de linguagem. É interessante observar que o nome grego para designar o recurso literário de desviar uma palavra de seu sentido próprio – τρόπος, *tropus* em latim – tinha como acepção primeira “direção”, e apenas no sentido figurado, “maneira”, “estilo”. Quer dizer, tais mecanismos noemáticos não são unidirecionais, agem por todo o campo do saber humano. Não tem razão Leach, portanto, ao considerar que a metáfora é sincrônica e aparece no discurso poético e imaginativo, por oposição à metonímia que é diacrônica e está presente no discurso da lógica e da ciência, afirmação que ele matiza, é verdade, ao lembrar que os dois modos de pensar estão sempre imbricados. De fato, a distinção entre metáfora e metonímia é problemática, senão artificial. É o que indicam vários pensadores desde Aristóteles (cujos dois primeiros tipos de metáfora são na verdade sinédoques ou metonímias por extensão) até Roland Barthes (para quem, se na origem metonímia é figura de contiguidade, também funciona como substituto do significante, ou seja, como metáfora) e Umberto Eco (que vê a metáfora se realizar nas trocas metonímicas)<sup>11</sup>.

É verdade que são metafóricas as relações ocorridas entre elementos de domínios diferentes (Cristo é o cordeiro de Deus) e metonímicas aquelas manifestadas no interior de um mesmo domínio (ordenação de um bispo por outro). No pensamento analógico há, porém, complementaridade entre elas<sup>12</sup>. É o que mostram, para ficarmos apenas naquilo que agora nos interessa, as relíquias. Inclusive a mais

---

<sup>10</sup> Op. cit., p. 95-96.

<sup>11</sup> Respectivamente, Edmund Ronald LEACH, *Culture and communication: the logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in Social Anthropology* [1976]. Cambridge: CUP, 1991. p. 12-16 e 25; ARISTÓTELES, *Poétique*, 57b, ed. Rudolf Kassel, trad. Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980, p. 106-109; Roland BARTHES, *Rhétorique de l'image* [1964], in *Oeuvres complètes*. Paris: Seuil, 2002, v. 2, p. 587, n. 3; Umberto ECO, *Metáfora* [1980], in *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. v. 31, p. 231.

<sup>12</sup> É o que acontece, por exemplo, no pensamento mágico das tribos das ilhas Trobriand, nordeste da Nova Guiné, cf. Stanley Jeyaraj TAMBIAH, *The magical power of words*, *Man*, Londres, n. 3, p. 175-209, 1969. É o que tinha reconhecido LÉVI-STRAUSS, embora de maneira insuficiente, ao afirmar que o pensamento selvagem e o pensamento domesticado *podem* (grifo nosso) coexistir e se interpenetrar (*La pensée sauvage*, p. 289).

importante delas, a Cruz, que remete a Cristo por metáfora (*per repraesentationem*) e por metonímia (*contactum*)<sup>13</sup>. Como na Europa medieval a figura divina, com seu alto grau de abstração, sempre se mantinha mais afastada da compreensão e da visão do cristão médio, e acessível apenas a pessoas de grande espiritualidade, as relíquias de santos, por seu caráter humano, familiar a todos, tornaram-se metáfora e metonímia do sagrado. Exemplo do primeiro caso temos já em fins do século IV, quando uma peregrina de Jerusalém, Paula, conta seu hagiógrafo, “acreditava em cada homem santo estar vendo Cristo”. Exemplo do segundo é fornecido por Santo Hilário, em 361, para quem “o sangue sagrado dos mártires e seus ossos veneráveis testemunham todos os dias a cura de doenças, fazendo gritar os demônios”<sup>14</sup>. Essa referência ao milagre que se busca junto às relíquias reforça a rejeição a uma impermeabilidade meramente teórica entre metáfora e metonímia. Podemos perfeitamente adaptar à vivência religiosa do Ocidente medieval a observação de Lacan sobre o inconsciente: o sintoma é uma metáfora (no cristianismo, a doença como pecado), o desejo uma metonímia (pois contíguo à esperança e à cura)<sup>15</sup>.

De toda forma, é claro que as duas categorias de pensamento, analógico e lógico, são modelos ideais, não realidades psíquicas e sociais. Elas são dados antropológicos, não históricos. O que é histórico é apenas a predominância de uma ou outra conforme a sociedade observada. No caso do Ocidente medieval, a do pensamento analógico. Para comprovar esse fato no culto às relíquias, consideremos o caráter e a função delas. Em especial no aspecto metonímico, até agora pouco estudado.

\*

Por menor que seja, em cada *reliquia*, como indica a palavra (etimologicamente, “aquilo que resta”), está presente o corpo santo na sua integralidade<sup>16</sup>, *corpus incorruptum* como repetem à saciedade as

---

<sup>13</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q. 25, a. 4, ed. Leonina. Roma: Polyglotta, 1903 (Opera omnia, 11), p. 282.

<sup>14</sup> HILÁRIO DE POITIERS, *Contra Constance*. 8, ed.-trad. André Rocher. Paris: Cerf, 1987 (SC 334), p.182-183; SÃO JERÔNIMO, *Letters / Epistvlae*, CVIII, 14, ed.-trad. Jérôme Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1955, v. 5, p. 176, linhas 2-3.

<sup>15</sup> Jacques LACAN, L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud [1957], in *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 528.

<sup>16</sup> Dentre vários outros, é o que no Oriente explicita Teodoro de CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, VIII, 10, ed.-trad. Pierre Canivet. Paris: Cerf, 1958 (Sources Chrétiennes, 57), p. 313-314. No Ocidente, em 408 o bispo de Rouen, Vitorio de Rouen, *Liber de laude sanctorum*, 9 (PL 20), col. 451d. Ou ainda um importante texto litúrgico do século VII ou primeiros anos do VIII, possivelmente originário da abadia de Saint-Denis:

fontes, pois ela encerra em si todo o sagrado, que não é divisível. No vocabulário religioso, relíquia é entendida como remanescente de um corpo considerado santo, seja o cadáver inteiro (*corpus*), partes dele (*ex ossibus*, *ex capillis*, etc.) ou objetos que tiveram contato com ele (*brandeum*, *pignus*). A distinção, formulada por Santo Agostinho, estava na relação que o fiel tinha com elas. As relíquias de Cristo são objeto de adoração (*latreia*); as de santos, de veneração (*douleia*); para mártires não se constroem *templa*, como se faz com a divindade, mas *memoriae* (monumentos funerários), como para homens<sup>17</sup>. Tanto nas relíquias primárias (corporais) quanto nas secundárias (objetos) a espiritualidade medieval não via um fragmento morto, e sim o sagrado vivo. Nelas está contido o próprio Deus, pois “o todo pode estar na parte”<sup>18</sup>. Para atender os pedidos de relíquias feitos por importantes personagens, o papa Gregório Magno (590-604) cortou pequenos fragmentos da túnica de São João, mas estes foram recusados sob a alegação de que eram relíquias insignificantes. A fim de provar que elas eram o próprio santo, Gregório fez um pequeno furo no tecido, do qual escorreu sangue<sup>19</sup>.

Assim como o paganismo greco-romano tinha cultuado heróis por acreditar que mesmo após a morte eles continuavam a agir sobre a vida dos humanos, no cristianismo havia heróis espirituais, os mártires, que morreram em nome da fé sem renegar Deus. O culto funerário pagão que cada família fazia a seus mortos passou a ser dirigido por toda a comunidade cristã aos mártires e se tornou hábito o sepultamento *ad sanctos*, isto é, inumar os mortos comuns perto dos corpos santos. Prolongando esse processo, a partir do século X se imporia aos poucos a ideia de que o cemitério cristão, colocado ao lado da igreja, é espaço sagrado<sup>20</sup>. Sem ser direto, o contato acontecia por intermédio de um elemento altamente absorvedor e transmissor de sacralidade, a terra. É o que mostra o fato de cruzados e mercadores de Pisa terem levado porções de terra da Palestina para que os sepultados no cemitério da catedral de sua cidade pudessem repousar como se estivessem na Terra Santa. É o que comprova a vasilha de terra que Santo Amaro

---

*The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum romanae Ecclesiae*, II, 1, ed. H. A. Wilson. Oxford: Clarendon, 1894, p. 161.

<sup>17</sup> *De civitate Dei / La cité de Dieu*, ed. Bernhard Dombart e Alfons Kalb, trad. Gustave Combès. Paris: Desclée de Brouwer, 1959 (Œuvres de Saint Augustin, 34), X, 16, p. 482-483; (Œuvres, 37), XXII, 10, p. 598-601.

<sup>18</sup> *Liber de laude sanctorum*, X, col. 452c.

<sup>19</sup> *Legenda áurea, vidas de santos*, 46, 12, ed. Theodor Graesse, trad. Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 290.

<sup>20</sup> Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*. Paris: Aubier, 2005.

trouxe do Paraíso terrestre e que ao ser espalhada no solo da cidade que ele fundou permitiu colheitas extraordinariamente abundantes<sup>21</sup>.

Justamente devido ao princípio do contágio e à força do sagrado, qualquer objeto que tocasse um corpo santo podia absorver sacralidade, independentemente do tempo de contato, de acordo com o modelo dos Evangelhos, que relatam casos de cura de pessoas que encostaram nas vestes de Cristo<sup>22</sup>. Por isso mesmo as relíquias mais buscadas foram as do Encarnado. Já em meados do século III reverenciava-se a manjedoura que servira de berço ao menino Jesus<sup>23</sup>. Pelo menos desde 348 muitos fragmentos da Santa Cruz estavam distribuídos pelo mundo cristão<sup>24</sup>. Desde o século V eram objeto de culto a coluna à qual Cristo tinha sido amarrado e flagelado, a coroa de espinhos, os pregos com os quais foi fixado à Cruz, a mesa da Santa Ceia. Estavam dentre as relíquias do Cristo objetos frágeis e que teriam desaparecido não fosse exatamente seu poder sagrado, caso da túnica de uso cotidiano do personagem (reivindicado pelas igrejas de Argenteuil e de Trèves), da mortalha que envolveu o cadáver inteiro do crucificado (impropriamente conhecida por sudário de Turim) ou apenas sua cabeça (sudário de Oviedo). Ou ainda o cueiro (*laneus*) de Jesus, para o qual foi construída na abadia de Saint-Michel de Cuxa (no sudoeste francês), nos primeiros anos do século XI, a mais antiga cripta anular da arquitetura medieval. O mesmo princípio de contato com o corpo de Cristo explica o surgimento de uma relíquia atípica: em 1148, durante uma missa rezada por Eugênio III em Canterbury, pingou vinho do cálice e o pedaço de tapete sobre o qual ele caiu foi por ordem do papa recortado e guardado como relíquia que passara a ser por contato com o líquido sagrado<sup>25</sup>. A relação entre eucaristia e relíquia vinha, na verdade, dos primeiros tempos do cristianismo. Agostinho relata que na África da sua época havia o hábito

---

<sup>21</sup> A primeira informação é citada por Véronique ROUCHON-MOULLERON, *Cloîtres: jardins de prières*. Paris: Larousse, 2000, p. 44. A segunda é fornecida por um texto do século XIV, *Conto de Amaro*, 15, ed. Elsa Maria Branco da Silva, in Aires Augusto NASCIMENTO (ed.), *Navegação de S. Brandão nas fontes portuguesas medievais: edição crítica de textos latinos, tradução, estudo introdutório e notas de comentário*. Lisboa: Colibri, 2002, p. 280-281.

<sup>22</sup> *Mateus*, IX, 20-21; XIV, 35-36; *Marcos*, V, 28-29; VI, 56; *Lucas*, VIII, 44.

<sup>23</sup> ORIGENES, *Contre Celse*, I, 51, ed.-trad. Marcel Borret. Paris: Cerf, 1967 (Sources Chrétiennes, 132), p. 214-215.

<sup>24</sup> CIRILO DE JERUSALÉM, *Catéchèses baptismales et mystagogiques*, ed. J.-P. Migne, trad. Jean Bouvet, Paris, Migne, 1993, IV,10, p.68; X,19, p.150; XIII,4, p.189. Sobre o tema, Anatole Frolov, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*. Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1961.

<sup>25</sup> JOÃO DE SALISBURY, *Historia Pontificalis*, 5, ed.-trad. Marjorie Chibnall. Oxford: Clarendon, 1986, p. 11.

de celebrar aquele sacramento sobre a tumba de mártires, que eram então invocados por se constituírem no corpo místico de Cristo<sup>26</sup>.

O primeiro testemunho conhecido de culto de santo, escrito por volta do ano de 110, justifica a veneração a Inácio devido à graça que ele possuía, ideia que prosperou, como ilustra cerca de dois séculos e meio mais tarde uma homilia na qual Basílio de Cesareia ensina que “aquele que toca os ossos de um mártir participa da santidade e da graça que nele residem”<sup>27</sup>. Visando a disciplinar o crescente desejo de contato com corpos santos, a partir de meados do século IV um muro passou a separá-los dos fiéis, que os viam através de pequenos vãos abertos para tanto. Por estas *fenestellae* os cristãos passavam pedaços de pano que ao tocar os corpos santos ficavam santificados. Todo objeto que entrava em contato com o sagrado podia gerar outras relíquias, numa longa cadeia de sacralizações. Em 852, Hincmar, arcebispo de Reims, tirou os restos de São Remígio de seu sarcófago de pedra e o colocou em um relicário de prata na cripta recém-construída, enquanto o sudário do santo, transformado em nova relíquia, foi colocado em uma caixa de marfim<sup>28</sup>. A transmissão de sacralidade por contiguidade metonímica era tal, que algumas insígnias de peregrinação (pequenos objetos inventados no século XII para atestar a condição de peregrino do indivíduo que a portava como uma espécie de broche), após sua fabricação, eram esfregadas em relíquias de maneira a se tornarem elas próprias relíquias, com igual poder de curar doenças e proteger de intempéries ou más colheitas. Mais tarde surgiram insígnias com um pequeno espelho no verso, para absorver os influxos sagrados das relíquias que, quando de grandes celebrações, sobretudo no sudeste alemão, eram elevadas diante da multidão de peregrinos, que então colocavam as insígnias diante delas<sup>29</sup>.

As relíquias eram a única concessão à recusa doutrinal cristã a aceitar a divisão do corpo humano, o que se estendeu de Tertuliano a Bonifácio VIII. Partindo da ideia de que o corpo humano é representação do templo divino, portanto indiviso, qualquer tipo de mutilação impedia o indivíduo de exercer o sacerdócio<sup>30</sup>. Se em Bizâncio o desmembramento

---

<sup>26</sup> *De civitate Dei*, XXII, 10 (Œuvres, 37), p. 600-601.

<sup>27</sup> *Martyrium Ignatii*, ed. Albrecht Rudolf Max Dressel. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1863, p. 208-217 e 350-367; *Homilia in psalmum CXV*, 4 (PG 30), col. 112c.

<sup>28</sup> FLODOARDO, *Historia Remensis Ecclesiae* I, 21, ed. Johan Heller e Georg Waitz (MGH.SS 13), p. 437-438.

<sup>29</sup> Denis BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1996, p. 16-17.

<sup>30</sup> *Levítico*, XXI, 17-23. Diversos concílios consideraram que os tabus sacerdotais válidos para judeus deveriam sê-lo com mais razão para cristãos. O primeiro deles, o de Niceia

de corpos santos era aceito, isso se devia em parte à forte presença da tradição alexandrino-galênica de estudos de anatomia e de dissecação, e em parte ao menor número de mártires naquela região, o que, diante da demanda devocional, estimulava a fragmentação e assim a socialização dos “fragmentos corpóreos de eternidade antecipada”, como Luigi Canetti define as relíquias<sup>31</sup>. Mesmo indo contra a interdição doutrinária, tornou-se comum no Ocidente a prática do desmembramento, que respondia a intenso desejo do sagrado e facilitava as procissões e a proteção do santo em caso de calamidade na região. Por exemplo, em 809, quando se mudou de lugar o corpo de Santo Amando (falecido por volta de 675), aproveitou-se para dele retirar cabelo, barba, unhas e dentes. Em 845, a cabeça de São Riquier foi separada do corpo e colocada em um relicário<sup>32</sup>. Em certa medida, portanto, relíquia corporal é cristianização das práticas necrófilas do paganismo, como acusou o bispo Burchardo de Worms nos primeiros anos do século XI<sup>33</sup>. De qualquer forma, as relíquias levam às últimas consequências a transposição do cadáver do plano da natureza para o plano da cultura, iniciado com os primeiros sepultamentos, no Paleolítico médio, há 120.000 anos. O culto de relíquias pressupõe uma continuidade entre a coletividade dos vivos e a coletividade dos mortos.

Quanto à função da relíquia, é fácil perceber que, pelo princípio do contágio, ela purifica e sacraliza o espaço variável que abrange. O local em que se encontra é um verdadeiro centro gerador de círculos centrífugos de sacralidade – o primeiro deles, o espaço imediato em que estão encerradas as relíquias. Ou seja, o relicário, objeto finamente construído para guardá-las e que podia ter forma de caixa, cofre, arca, mausoléu, torre, capela, ampola, incensório, retábulo ou coroa. Havia formatos menos comuns, como de bolsa em tecido bordado ou

---

(325), exclui mutilados no cânone 1 (Carl Joseph HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux* [1916], trad., Hildesheim / Nova York: Georg Olms, 1973, v. I-1, p. 529). O papa Inocêncio I (402-417), respondendo a consulta do bispo Felix de Nocena, reafirma que mutilados, “mesmo que seja da falange de um dedo”, não podem ser ordenados sacerdotes.

<sup>31</sup> Luigi CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella, 2002, p. 27. Como observou VITÓRIO DE ROUEN, *Liber de laude sanctorum*, 11, col. 454b, cada fragmento de corpo santo está “ligado a toda a eternidade”.

<sup>32</sup> Informações, respectivamente, de MILON DE ELNO, *Vita Amandi episcopi*, ed. Bruno Krusch (MGH. Scriptorum Rerum Merovingicarum, 5), p. 478-479; HARIULFO DE OUDENBOURG, *Chronique de l'abbaye de Saint-Riquier*, ed. Ferdinand Lot. Paris: Picard, 1894, III, 8, p. 112; III, 11, p. 120.

<sup>33</sup> *Decretorum*, XIX, 5 (PL 140), col. 960b.

carruagem<sup>34</sup>. Muitas vezes o relicário levava ao limite o princípio da contiguidade e da decorrente similaridade, adotando a forma da relíquia que abrigava: formato de cruz para guardar fragmentos da santa madeira, de cabeça, braço, pé ou mão, analogamente à parte do corpo santo ali contida. Essa novidade do século IX não deixou, por sua tonalidade pagã, de gerar resistência da parte de espíritos puristas, mas, devido exatamente ao pensamento analógico, acabou por se impor. É bem conhecido o episódio em que Bernardo de Angers, depois de ter num primeiro momento resistido ao relicário antropomorfo de Santa Foy, considerando-o um ídolo, não deixou, por volta de 1010, de pedir à santa: “socorre-me no dia do Juízo”<sup>35</sup>. Algumas vezes o formato do relicário não se baseava no formato da relíquia, e sim na função que se esperava que ela cumprisse. Um fragmento da corrente que prendera São Pedro foi colocado num pingente em forma de chave presenteado em 591 pelo papa Gregório Magno<sup>36</sup>, que estabeleceu assim aquilo que na linguagem aristotélica é chamado de analogia de quatro termos: a chave está para a liberdade assim como São Pedro (e seu herdeiro terreno, o papa) está para o Céu. De toda maneira, pelo contato direto com relíquias, o próprio relicário deixava a condição de objeto profano para se tornar ele mesmo sagrado.

O círculo seguinte de sacralidade, cobrindo área maior, era o do corpo do indivíduo que carregava um pequeno relicário consigo. Bispos e abades usavam a parte oca da extremidade curva do báculo para ali depositar relíquias. Guerreiros colocavam-nas dentro do cabo de sua espada, como fizeram Rolando (com um dente de São Pedro, um pouco de sangue de São Basílio, alguns fios de cabelo de São Dioniso e fragmentos da roupa da Virgem) e Carlos Magno (com a ponta da lança que ferira o flanco de Cristo)<sup>37</sup>. Nobres e burgueses de posse costumavam no interior de suas roupas pequenas bolsas de tecido contendo fragmentos santos. O desejo de proteção e santificação pelo contato direto com relíquias era tal que gerava abuso mesmo no clero.

---

<sup>34</sup> Boa documentação iconográfica é fornecida por Marie-Madeleine GAUTHIER, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*. Friburgo: Office du Livre, 1983.

<sup>35</sup> *Liber miraculorum Sancte Fidis*, I, 13, 18, ed. Luca Robertini, Spoleto / Florença: CISAM / SISMEL, 1994, p. 113. Sobre a rejeição de Bernardo de Angers, Amy Goodrich REMENSDYDER, *Un problème de cultures ou de culture? La statue-relicaire et les joca de Sainte Foy de Conques dans le Liber miraculorum de Bernard d'Angers*, *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), 33, p. 351-379, 1990.

<sup>36</sup> GREGÓRIO MAGNO, *Registrvm epistvlarvm*, ed. Dag Norberg. Turnhout: Brepols, 1982 (CCSL 140), I, 29, p. 36-37; VI, 6, p. 373-374.

<sup>37</sup> *La Chanson de Roland*, v. 2344-2348 e 2503-2506, ed.-trad. Jean Dufournet. Paris: GF-Flammarion, 1993, p. 244-245 e 256-257.

Um concílio de 675 recriminou os bispos que, em vez de levarem relíquias em procissão, cobriam-se com elas, como se eles próprios fossem relicários<sup>38</sup>, ou melhor, como se fossem transformados em relíquias vivas por estarem portando relíquias de antigos mártires. Aliás, dirá um provérbio do norte europeu, *ein jeder Pfaff lobt sein Heiligtum* (“cada padre venera sua própria relíquia”)<sup>39</sup>.

O terceiro círculo de sacralidade constituído por relíquias era, com circunferência maior, o do espaço arquitetônico que abrigava um ou mais relicários, ou seja, igrejas e mosteiros. Desde a segunda metade do século VI, as igrejas, além das relíquias conservadas no altar, colocavam outras na torre, como que a captar, por sua posição propícia, os favores do Céu. Com o forte progresso do culto às relíquias na época carolíngia, passou-se a aplicar mais estritamente um cânone do V Concílio de Cartago, de 401, pelo qual nenhum altar poderia ser consagrado sem um fragmento santo. O aumento no número de relíquias conhecidas e cultuadas levou a que algumas delas fossem postas em local subterrâneo (cripta) abaixo do altar principal. Criava-se assim, simbolicamente, um eixo privilegiado unindo Deus que se sacrificara pelos homens e homens que se sacrificaram por Deus. O culto de relíquias estabelecia um elo entre a cidade morta, degenerada, dos vivos, e a cidade viva, perfeita, dos mortos. Nada estranho que no rito de consagração das igrejas, elaborado ao longo dos séculos VIII-IX, as relíquias tenham desempenhado papel central<sup>40</sup>. A partir do século XI e da planta geralmente cruciforme das igrejas românicas, a localização do altar correspondia à posição do coração de Cristo, e assim a presença das relíquias reforçava o significado do templo cristão. Desde então elas deixaram a cripta e foram alojadas em várias capelas atrás do altar, e os peregrinos as percorriam através de um corredor curvo, o deambulatório. A partir de 1194 cada igreja reservou uma data de seu calendário litúrgico para honrar todos os santos cujas relíquias eram nela conservadas.

Mas o alcance geográfico da eficácia simbólica de muitas das relíquias era limitado, o que introduziu o hábito de as desfilar pela região, protegendo-a e obtendo prestígio e esmolas para a catedral ou o mosteiro que as possuía. Quando em 994 eclodiu em todo o Limousin uma epidemia do “mal dos ardentes” (*sacer ignis* ou *pestilentia ignis*,

---

<sup>38</sup> III Concílio de Braga, c. 5, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed.-trad. José Vives, Barcelona / Madri: CSIC, 1963. p. 376.

<sup>39</sup> Citado por Archer TAYLOR, *The Proverb, and An Index to the Proverb*. Cambridge: Harvard University Press, 1931, p. 68.

<sup>40</sup> LAUWERS, *Naissance du cimetière*, p. 61-73; Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2006. p. 265-273.

intoxicação provocada por um fungo do centeio), a melhor forma de combatê-la foi uma procissão com diferentes relíquias recolhidas pela região<sup>41</sup>. Essa manifestação foi particularmente importante no norte francês a partir de meados do século XI, como ilustra sua prática por parte dos mosteiros e abadias de Lobbes, Saint-Amand, Saint-Riquier, Saint-Benoît-sur-Loire, Saint-Ouen de Rouen, Saint-Faron de Meaux, Saint-Fiacre-en-Brie, Saint-Vaast de Arras, Saint-Martin de Tours. A itinerância das relíquias podia, contudo, justamente devido ao seu pequeno raio de ação, causar problemas. Quando, em certo momento na segunda metade do século XI, as relíquias de São Winnoci deixaram o mosteiro de Bergues, na Picardia, em procissão pela região, os monges ficaram desprotegidos, muitos morreram e elas precisaram ser rapidamente levadas de volta<sup>42</sup>.

O quarto círculo, emanado de certas relíquias, sacralizava vastos territórios, toda uma cidade, região ou reino. O bispo Paulino de Nola (353-431) notou que a presença dos corpos dos apóstolos Pedro e Paulo e dos inúmeros mártires dava à Roma cristã a primazia que a Roma pagã devera à força de suas armas. Além daqueles corpos e dos de outros santos bem identificados, uma imensidade de mártires anônimos ocultos nas catacumbas e cemitérios faziam o prestígio e o poder da cidade. A maior concentração de relíquias estava fora do alcance da maioria, e ainda assim beneficiava toda a população local. Tratava-se de um espaço do palácio papal de Latrão conhecido desde Leão IV (847-855) por *Sancta Sanctorum*, nome inscrito numa caixa de cipreste que guardava diferentes relíquias. Com o tempo, outras foram sendo ali reunidas e o pequeno oratório onde se encontrava aquele relicário tornou-se “o lugar mais santo do mundo”, como dizia uma inscrição. Seu altar central guardava o umbigo e as sandálias de Cristo, pedaços da Santa Cruz, um pão e treze lentilhas da Última Ceia, a lança e a esponja impregnada de vinagre que tocaram o flanco e a boca de Cristo, o braço de São Cesário, dois ossos de São João Batista, um osso de São Jerônimo, o ombro de São Dioniso Areopagita, o joelho de São Tibúrcio. Em tal altar tão somente o papa podia celebrar missa. No altar lateral direito estavam as cabeças de São Pedro, São Paulo e Santa Inês. No altar da esquerda, os restos de São Lourenço, a quem

---

<sup>41</sup> Raul GLABER, *Cronache dell'anno mille (Storie)*, II, VI, 14, ed.-trad. Guglielmo Cavallo e Giovanni Orlandi, Fondazioni Lorenzo Valla / Mondadori, 1998, p. 88, linhas 47-55; ADEMAR DE CHABANNES, *Chronicon*, III, 35, ed. Pascale Bourgain. Turnhout: Brepols, 1999 (CCCM 129), p. 157, linhas 24-35.

<sup>42</sup> *Miracula Sancti Winnoci*, 25, ed. Charles de Smedt et al., in *Acta Sanctorum novembris III*, Bruxelas: Culture et Civilisation, reimpr. 1969, p. 283.

estava originalmente dedicado aquele oratório<sup>43</sup>.

A capela que o rei Luís IX, futuro São Luís, construiu em seu palácio em 1248 – a Sainte-Chapelle, verdadeiro relicário arquitetônico de vitrais – para abrigar a coroa de espinhos de Cristo, grande parte da Santa Cruz, a santa esponja, o ferro da santa lança, relíquias que comprara um pouco antes ao endividado imperador latino de Constantinopla, tinha acesso direto de seu dormitório, portanto era espaço privado da família real, porém os benefícios de tão nobres relíquias atingiam todos seus súditos. A *translatio* daqueles testemunhos da Paixão para a França mostrava que aquela terra e seu rei eram queridos de Deus: o transporte marítimo da coroa de espinhos de Constantinopla a Veneza transcorreu sem problemas e o transporte terrestre de Veneza a Paris foi poupado de chuva durante o dia, enquanto choveu abundantemente de noite, quando a relíquia estava abrigada. “A França torna-se uma nova Terra Santa”, nota com toda a razão Jacques Le Goff<sup>44</sup>. O poder das relíquias sobre elementos da natureza era, com efeito, bem conhecido. Para lembrar apenas um episódio, extraído da grande suma hagiográfica de meados do século XIII, mas recolhido em relato do século V, um padre voltava para casa logo depois de ter obtido relíquias de São Maurício, quando se viu no meio de uma tempestade que ameaçava engolir o barco, então mostrou o relicário para as ondas, que imediatamente se acalmaram<sup>45</sup>.

A hagiografia de São Frutuoso, escrita entre 670 e 680, relata uma variante interessante do mecanismo protetor das relíquias. Como no noroeste ibérico “uma austera seca abrasava gravemente a terra”, a população em busca de intercessão diante de Deus procurou o anacoreta. Ele ordenou que os monges saíssem em procissão com santas relíquias. O recurso não teve sucesso e então Frutuoso, embora velho e doente, integrou-se à procissão e pediu que, não podendo fazê-lo sozinho devido à sua debilidade, sua mão direita fosse mantida erguida pelos companheiros. Percorridos duzentos metros, caiu uma forte chuva e “todos glorificaram ao Senhor misericordioso, admirando o mérito de seu fiel e santíssimo servidor”. Aquele santo, evidentemente exaltado por seu hagiógrafo, superou em poder intercessor as relíquias de outros santos (que, aliás, a narrativa tem o cuidado de não identificar). Por isso, quando ele se preparava para partir em

---

<sup>43</sup> A lista de relíquias é fornecida por Hartmann GRISAR, *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr schatz*. Friburgo: Herder, 1908, p. 89-112 e 133-143; Henri LECLERCQ, Latran, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*. Paris: Letouzey et Ané, 1929, v. VIII-2, col. 1612-1647.

<sup>44</sup> *Saint Louis* [1996]. Paris: Le Grand Livre du Mois, 2004, p. 292-297 (citação, p. 293).

<sup>45</sup> *Legenda áurea*, 134, 3, p. 788.

peregrinação à Terra Santa, o rei Chindasvinto impediu, temendo que a ausência de “tal luz deixasse a Hispânia desolada”<sup>46</sup>. O duplo episódio de Frutuoso não desmerece as relíquias, apenas põe à mostra a contiguidade estrutural do sagrado presente em certos indivíduos: se após a morte corporal do homem elas continuam a ser o santo vivo, este durante a vida corporal é um conjunto de relíquias. Esse entendimento popular já tinha aparecido em meados do século II, quando antecipando as muitas relíquias que Policarpo viria a ser, os fiéis buscavam tocar o santo ainda vivo<sup>47</sup>.

Peregrinava-se para entrar em contato com a maior quantidade de relíquias, mas também, se possível, para obter a posse de alguma, o que se podia conseguir por diversos meios. Antes de tudo, descobrindo alguma relíquia até então desconhecida. São muitos os relatos de como, guiados por Deus, certos indivíduos acharam novos objetos de devoção ou localizaram alguns anteriormente conhecidos mas que com o tempo haviam se perdido. Bom exemplo disso está no corpo do apóstolo Marcos, levado em 827-828 do Egito para Veneza, onde, para protegê-lo, colocaram-no sob uma coluna de mármore da igreja, local que com o tempo ficou esquecido até ser revelado bem mais tarde, após um jejum solene e uma procissão de toda a população local<sup>48</sup>. Naquela sociedade, em que mesmo as trocas efetivas (como caso do contrato feudo-vassálico) eram antes de tudo trocas simbólicas (como na liturgia), as relíquias naturalmente entravam no circuito daquilo que os antropólogos chamam de dom e contradom. Daí o hábito de subdividir e distribuir fragmentos sagrados como estratégia de prestígio político ou eclesiástico. As relíquias de Santo Estevão, por exemplo, descobertas perto de Jerusalém em 415, foram doadas a tantos lugares que somente em território da atual França há setenta cidades com o nome daquele apóstolo. Relíquias ajudavam a formar e consolidar laços sociais, como fez São Luís em 1224: durante peregrinação a Rocamadour (sudoeste francês), ao passar pela pequena aldeia de Creysse doou-lhe um fragmento da coroa de espinhos.

Outra possibilidade era a obtenção por compra, já que a grande procura de relíquias por parte de mosteiros, prelados, reis, nobres, burgueses, gerou todo um comércio de antiguidades sagradas. Se os ricos portavam consigo pequenos fragmentos santos, a mesma função

---

<sup>46</sup> *Vita Sancti Fructuosi* (ms O), ed.-trad. Manuel Cecílio Diaz y Diaz, Braga, [s. l.], 1974, 5, p. 87, nota 3; 17, p. 110-113.

<sup>47</sup> EUSÉBIO DE CESAREIA, *Histoire ecclésiastique*, IV, 15, 30, ed.-trad. Gustave Bardy, Paris: Cerf, 1986 (Sources Chrétiennes, 31), p. 187.

<sup>48</sup> *Legenda áurea*, 57, 2, p. 374-375.

protetora era buscada pelas pessoas simples nas *brandea*. Por fim, ocorriam roubos de relíquias, fosse para colocá-las no circuito comercial, fosse para ficar de posse delas. O fenômeno foi frequente ao longo da Idade Média, como demonstra o citado estudo de Patrick Geary. E foi também precoce, como ilustra o episódio transmitido por um dos mais antigos relatos de peregrinação a Jerusalém, de fins do século IV. Ali, segundo sua autora, quando se retirava de um relicário de prata dourada um pedaço da Santa Cruz para os fiéis beijarem, os diáconos ficavam muito atentos porque no passado, em situação semelhante, alguém havia mordido a madeira e roubado um fragmento dela<sup>49</sup>. Mais tarde, na segunda metade do século VII, o bispo Bráulio de Saragoça explica a um presbítero que lhe pede uma relíquia que, apesar de ainda lhe restarem cerca de setenta, muitas tinham sido roubadas ou doadas, e as que continuavam em seu poder estavam sem identificação<sup>50</sup>. Algumas vezes o roubo era planejado cuidadosamente. Para obter as relíquias de Santa Foy, mártir romana do século IV que fazia a fama da abadia de Conques, na rota compostelana, seus monges não hesitaram em introduzir um deles, como padre, na igreja de Agen. Depois de dez anos servindo àquela comunidade religiosa, o monge disfarçado foi nomeado guardião do tesouro e conseguiu roubar o corpo da santa, que em 865 ou 866 chegou a Conques<sup>51</sup>.

Tal atitude não punha problemas morais e era bastante frequente entre monges e sacerdotes. A justificativa dos textos hagiográficos para esse tipo de procedimento era que o próprio santo escolhia o local em que queria ser reverenciado. Porque toda relíquia é o santo vivo (*qui vivit in reliquiis est*, definira o bispo de Rouen em 408)<sup>52</sup>, o sucesso ou fracasso das trasladações dependia do consentimento do próprio santo. Não se pode esquecer que o sagrado é um poder fora da dimensão humana, é ambivalente, sem conotação moral, salva ou destrói conforme o tipo de contato que se estabelece com ele. Embora o *sacerdos* seja o único que pode cancelar certas interdições (ou tabus, na linguagem antropológica) e estimular certas concessões (ou mana) do *sacer*, este continua conceitualmente diferente do *religiosus*. Quando em 594 a imperatriz pediu a Gregório Magno a cabeça de São Paulo para uma igreja que se construía em Constantinopla, o papa justificou a negativa lembrando que no passado o túmulo de São Lourenço tinha sido aberto

---

<sup>49</sup> *Journal de voyage (Itinéraire)*, 37, 1-2, ed.-trad. Pierre Maraval. Paris: Cerf, 1982 (Sources Chrétiennes, 296), p. 284-287.

<sup>50</sup> BRÁULIO DE SARAGOÇA, *Epistolario*, 9, ed.-trad. Luis Riesgo Terrero. Sevilla: Universidad Espalense, 1975, p. 78, linhas 28-32.

<sup>51</sup> *Translatio Sanctae Fidei*, in *Acta Sanctorum*, octobris III, p. 294-299.

<sup>52</sup> *Liber de laude sanctorum*, 11, col. 454b.

por inadvertência (*ignoranter*) e todos os que viram o corpo santo morreram num período de dez dias<sup>53</sup>. A literatura hagiográfica abunda em eventos nos quais os homens não conseguiam abrir o túmulo ou mover o corpo. Se os santos sempre manifestavam sua eventual oposição a mudar de moradia, *ipso facto* todos os casos concretizados eram legítimos, tinham a aprovação do principal envolvido. O ato chamado às vezes de *pío latrocinio* não tinha o sentido moderno do termo, era na verdade *translatio causa devotionis*. Quando em 1102 o bispo Diego Gelmírez tirou da diocese de Braga várias relíquias para instalá-las na catedral compostelana, justificou o ato dizendo que elas assim receberiam a “devida veneração”<sup>54</sup>. Essa prática ocidental explica por que, quando da conquista cruzada de Constantinopla, em 1204, ocorreu sem problemas de consciência uma metódica espoliação das relíquias bizantinas – quase quatrocentas foram transferidas para o Ocidente<sup>55</sup>.

A crescente inflação de relíquias que a sociedade cristã conhecia desde fins da Antiguidade oscilava entre os dois sentidos do termo latino *inventio*. As legítimas eram “achadas”, geralmente por iluminação divina, várias outras “inventadas”, isto é falsificadas. Tal procedimento não foi raro, tendo sido criticado várias vezes, como em 401 por um tratado de Agostinho, em 789 pela legislação carolíngia ou em 1031-1041 pela crônica de Raul Glaber. Ao comprar relíquias do sudário do Senhor no começo do século XI, o abade beneditino Gauzlin, temendo alguma fraude por parte do vendedor, submeteu-as ao ordálio jogando-as no meio de carvões em brasa, de onde surgiram intactas e fulgurantes “como o ouro no interior da fornalha”<sup>56</sup>. A crítica atingiu outro patamar,

---

<sup>53</sup> *Registrvm Epistvlarvm*, IV, 30, p. 249, linhas 24-29.

<sup>54</sup> *Historia compostellana*, I, 15, 2, ed. Emma Falque, Turnhout, Brepols, 1988 (CCCM 70), p. 33, linha 57. O empreendimento do bispo de Compostela teve sucesso, diz o cronista, graças à “divina piedade” (p. 96), como demonstra o fato de o rio Minho, encapelado por dias de tempestade, ter subitamente se acalmado com a chegada dos corpos santos, o que permitiu a travessia que os levou para a Galiza (p. 97).

<sup>55</sup> Paul Riant, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae* [1877-1878]. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2004, v. I, p. XLI; v. II, p. 203-234. Diante do grande número de trabalhos sobre a trasladação de relíquias, uma boa orientação bibliográfica (embora desatualizada) e boa definição das fontes que tratam dela podem ser encontradas em Martin HEINZELMANN, *Translationsberichte und Andere Quellen des Reliquienkultes*. Turnhout: Brepols, 1979 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 33).

<sup>56</sup> AGOSTINHO, *De opere monachorum*, 28 (PL 40), col. 575-576; CARLOS MAGNO, *Admonitio generalis*, 42, ed. Alfred Boretius (MGH. Legum, Sectio II: Capitularia Regum Francorum), v. I, p. 56; GLABER, *Cronache*, IV, III, 6-8, p. 206-213; ANDRÉ DE FLEURY, *Vie de Gauzlin, abbé de Fleury / Vita Gauzlini, abbatis Floriacensis*, I, 20, ed.-trad. Robert-Henri Bautier e Gillette Labory. Paris: CNRS, 1969, p. 60-61.

porém, entre 1115 e 1120, quando o abade Guibert de Nogent contesta a pretensão dos monges de Saint-Médard de Soissons de possuírem um dente de leite do Cristo. Na sua argumentação ele não ataca o princípio fundador do culto às relíquias, e sim os abusos de que era objeto<sup>57</sup>. Ele não duvida da sacralidade das verdadeiras relíquias, apenas reprova os interesses materiais que levavam muita gente a produzir falsas relíquias. Se os *rustici, ignavi e rudes* erram ao cultivar ossos e objetos comuns que lhes são apresentados como de santos personagens, por fazê-lo de coração sincero têm a compreensão de Deus. Da mesma forma que dizer uma prece incorretamente, mas com sinceridade, não compromete a mensagem – “Deus não é gramático”<sup>58</sup> – também no culto às relíquias prevalece a intenção. Assim como a missa rezada por clérigo indigno é válida, a devoção feita às relíquias com fervor sincero também, mesmo se elas forem falsas. Ou seja, para a teologia menos formalista que se desenvolvia na época, a eficácia simbólica estava no ato (missa, culto) e não no instrumento (sacerdote, relíquia).

No entanto, estava longe de ser superada a sensibilidade coletiva dualista que via forças do Mal atuando por toda parte e contra as quais se recorria cotidianamente a palavras, gestos e objetos. Mesmo simples peças de uso pessoal ou doméstico recebiam signos crísticos ou representações da história sagrada<sup>59</sup>. Nesse quadro mental, é natural que a espiritualidade da maioria tenha continuado a ver nas relíquias instrumentos de proteção. Ninguém escapava a essa imposição psicológica. Debaixo do trono de Carlos Magno em Aquisgrana (atual Aachen) havia um relicário. Em 867, o conde Eberardo do Friuli passou a usar uma coroa com fragmentos incrustados da Cruz do Senhor<sup>60</sup>.

---

<sup>57</sup> GUIBERT DE NOGENT, *De sanctis et eorum pigneribus*, ed. Robert B. C. Huygens. Turnhout: Brepols, 1993 (CCCM 127). O valor dessa crítica vem do fato de ter se dado no interior do catolicismo, diferentemente daquela feita séculos depois por JOÃO CALVINO, que considerou o culto às relíquias “superstição” e “idolatria” (*Traité des reliques* [1543], ed. Olivier Millet, em *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard, 1995, p. 189-249). Ele acusava a maioria das relíquias de serem falsas (p. 194), e afirmava que, se fossem juntados todos os fragmentos que se dizia serem da Cruz, teríamos “o carregamento de um grande navio” (p. 204), que todo o leite atribuído à Virgem só seria possível se ela tivesse sido uma vaca leiteira (p. 222). Sobre a questão das falsas relíquias, ver Klaus SCHREINER, *Discrimen veri ac falsi. Aussätze und Formen der Kritik in der Heiligen und Reliquienverehrung des Mittelalters*, *Archiv für Kulturgeschichte*, Berlim, n. 48, p. 1-53, 1966.

<sup>58</sup> *De sanctis et eorum pigneribus*, I, p. 109, linha 738.

<sup>59</sup> Eunice D. MAGUIRE, Henry P. MAGUIRE e Maggie J. DUNCAN-FLOWERS (eds.), *Art and holy powers in the Early Christian house*. Urbana: University of Illinois Press, 1989.

<sup>60</sup> Percy Ernst SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*. Stuttgart: Hiersemann, 1954 (*Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 13/1), v. I, p. 312.

Mesmo com a relativa reorganização social da Europa cristã, a partir de fins do século XI, as relíquias não perderam a função apotropaica (literalmente, “aquilo que afasta o mal”) exercida no paganismo por diferentes amuletos.

Como o termo *φυλακτήριον* originalmente significava “posto fortificado” (como aparece em Heródoto, Tucídides e Xenofonte) e depois ganharia o sentido abstrato de “vigiar” (como em Platão), na sua forma latina (*phylacterium*) ele passou no século IV a ser usado no sentido de *amuletum*, palavra que existia desde o século I a. C. No Oriente cristão, tentando esvaziar o sentido pagão do vocábulo, Clemente de Alexandria, Atanásio, Cirilo de Jerusalém, Gregório de Nissa e outros introduziram uma mudança semântica, empregando-o para designar os sacramentos. Na mesma direção, os textos normativos que proibiam amuletos não o faziam em relação ao objeto em si, mas ao seu caráter pagão (como legislado pelo sínodo de Laodiceia, em 360-380), legitimando portanto o uso de amuletos cristãos. No Ocidente apenas superficialmente cristianizado, a questão era mais delicada, daí no século V com Agostinho ou ainda no século IX com Milon de Elno as críticas feitas aos brincos, usados por muitos cristãos como amuletos<sup>61</sup>. Dentre os amuletos considerados sagrados (*τό φυλακτήριον*), o primeiro tipo era constituído por algum pequeno objeto que contivesse uma relíquia e que se usava preso ao pescoço por uma corrente. João Crisóstomo testemunha com aprovação, em 387, o uso de pingentes com fragmentos da Cruz. Gregório Magno usa uma cruz pectoral com relíquia no interior<sup>62</sup>. O segundo tipo era uma pequena tira de pergaminho ou de pano sobre a qual se escrevia alguma prece (geralmente o Pai Nosso), ou algum versículo bíblico (sobretudo dos Salmos, em especial do 90), ou alguma fórmula protetora oral (várias vezes de origem litúrgica, mas usada fora do culto, em ambiente doméstico, de forma paralela às bênçãos e aos exorcismos eclesiásticos). Tratava-se, portanto, de encantações (*incantatio, carmen*) e preces protetoras<sup>63</sup>. É significativo que uma prece desse tipo tenha recebida o mesmo nome – *lorica* – que designava a malha encouraçada

---

<sup>61</sup> AGOSTINHO, *Quaestiones in Heptatevchvm*, I, 111, ed. Jean Fraipont. Turnhout: Brepols, 1968 (CCSL 33), p. 41, linhas 1380-1385; MILON DE ELNO, *De sobrietate*, I, 4, ed. Ludwig Traube (MGH. Poetae Latini Aevi Carolini 3), p. 619, v. 117-118.

<sup>62</sup> CRISÓSTOMO, *Contra judaeos et gentiles. Quod Christus sit Deus*, 9 (PG 48), col. 826; JOÃO DIÁCONO, *S. Gregorii Magno Vita*, IV, 80 (PL 75), col. 228a.

<sup>63</sup> Devido ao caráter extralitúrgico dos filactérios, BURCHARDO DE WORMS considerava-os “diabólicos”, isto é, amuletos pagãos: *Decretorum*, 20 (PL 140), col. 964bc. Veja-se sobre o tema a útil orientação fornecida por Edina BOZOKY, *Charmes et prières apotropaïques*. Turnhout: Brepols, 2003 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, 86).

que protegia os cavaleiros.

Um exemplar de cada tipo foi enviado por Gregório Magno em 603 como presente a um príncipe lombardo recém-nascido, explicando em carta anexa que se tratava de dois *filacta*, um crucifixo com fragmento da Cruz e um versículo do Evangelho<sup>64</sup>. Porque as funções apotropaicas da relíquia e do *phylacterium* convergiam, desde o século VI os dois objetos foram sinonimizados. E, por mais uma manifestação de contiguidade, desde o século IX aquela palavra passou da relíquia para o relicário, e como tal fez parte dos inventários de peças litúrgicas<sup>65</sup>. De toda forma, se o papel protetor das relíquias foi aceito pela Igreja, é porque o culto a elas tornou-se fator de coesão social, e os santos passaram a ser para os *humiliores* novos protetores que substituíam os *potentes* do desagregado Império Romano<sup>66</sup>. O léxico latino é expressivo, usando o mesmo termo – *patrocinium* – para definir o patronato terreno e o patronato sagrado propiciado por elas. Ou ainda a mesma palavra para relíquia e para uma concessão material ou imaterial feita por um poderoso – *beneficium*. Não por acaso, outro nome para relíquia era “garantia” (*pignus*) – subentendia-se de vantagens terrenas e celestes.

Por tudo isso, constituiu fato muito comum as pequenas localidades que não contavam com meios eficientes de proteção terem se colocado sob patronato espiritual: ainda hoje existem na França 4266 cidades com nome de santos. O fato de haver grupos sociais que negavam valor às relíquias – os hereges de Orléans em 1016-1022, da Aquitânia em 1015-1018, de Arras em 1024-1025, os *passaginos* do norte italiano em fins do século XII, os amaurianos no começo do século XIII, os cátaros ao longo dos séculos XII-XIV, os valdenses dos XII-XVI – apenas ressalta a importância delas na sociedade católica, identificada pelos opositores como adoradora de relíquias. Contudo, a rejeição ideológica não é rejeição psicológica, e mesmo os ambientes heterodoxos não escapavam ao pensamento analógico. É o que mostra o fato de na década de 1110 os seguidores de Tanchelmo, chefe de uma comunidade herética flamenga, beberem a água de seu banho e

---

<sup>64</sup> *Registrvm epistvlarvm*, XIV,12 (CCSL 140 A), p. 1083, linhas 36-37.

<sup>65</sup> Gerhard Johannes M. BARTELINK, *Φυλακτήριον*-phylacterium, in *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil offert par ses anciens élèves*. Utrecht / Antuérpia: Spectrum, 1973, p. 49 e 55-60; Joseph BRAUN, *Die Reliquiare des Christlichen Kults und ihre Entwicklung* [1940]. Osnabruck: Otto Zeller, 1971, p. 23-27.

<sup>66</sup> GREGORIO DE TOURS, *Histoire des francs*, II, 37, trad. Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1999, p. 129.

levarem-na como relíquia<sup>67</sup>. Ou ainda o fato de, entre os cátaros do sudoeste francês na passagem do século XIII ao XIV, ter sido comum a prática de os familiares guardarem mecha de cabelo e apara de unhas do falecido impedindo-o de levar consigo a boa fortuna da casa<sup>68</sup>.

A presença de relíquias criava imaginariamente em cada lugar uma sociedade ideal, para a qual canalizavam bens imateriais e materiais, saúde, proteção, justiça, abundância. Desde os primeiros séculos do cristianismo, afirma Peter Brown, os túmulos santos eram associados a fragrâncias e folhagens paradisíacas, nas sepulturas dos mártires “a eternidade do Paraíso e o primeiro toque da ressurreição vêm ao presente”<sup>69</sup>. Por meio de relíquias tentava-se implantar um pouco da ordem existente no Além. Foram procissões de relíquias que sustentaram no plano espiritual o movimento surgido na segunda metade do século X no sul da Gália para regulamentar as guerras feudais e suas consequências desastrosas para o campesinato e, por consequência, para toda a sociedade. Essa chamada Paz de Deus foi, na verdade, a Paz dos Santos, cujas relíquias garantiam os compromissos assumidos pela turbulenta cavalaria feudal. Nos tribunais eclesiásticos e laicos, os juramentos eram feitos sobre relíquias. Pelo menos até o século XII a fidelidade vassálica foi jurada sobre elas<sup>70</sup>. A sociedade dos pecadores vivos, reunida em torno da sociedade dos santos mortos, buscava por essa proximidade tornar-se semelhante a ela. Daí o empenho com que cada comunidade ou indivíduo tentava se cercar da maior quantidade possível de relíquias. Nelas estavam depositadas ao mesmo tempo a *memoria* – palavra que desde o baixo latim (c. 200-550) tinha entre suas acepções a de “monumento funerário” e “relíquia”, às quais se acrescentou no latim medieval “missa dos mortos” e “altar dedicado a um santo”<sup>71</sup> – e a *spes* (“boa expectativa do futuro”)<sup>72</sup> de todos os cristãos. Nelas dava-se uma troca semântica da parte (fragmento) pelo todo (corpo santo), de coisas (as relíquias) por pessoas (mortos especiais), de continente (objetos) por conteúdo (pureza), de causa (morte terrena) por consequência (vida eterna), de obra (santos) por autor (Deus).

---

<sup>67</sup> *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis*, 16, ed. Roger Wilmans (MGH. SS 12), p. 691, linha 10.

<sup>68</sup> *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, ed. Jean Duvernoy. Toulouse: Privat, 1965, v. 1, p. 313-314.

<sup>69</sup> *The cult of saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, p. 78.

<sup>70</sup> HERMANN-MASCARD, *Les reliques des saints*, p. 217-223 e 235-270.

<sup>71</sup> Jan Frederik NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*. Leiden: Brill, 1984, p. 669.

<sup>72</sup> ISIDORO DE SEVILHA, *De differentiis / Diferencias*, ed.-trad. Carmen Codoñer Merino. Paris: Les Belles Lettres, 1992, p. 92.