

## **Alguns aspectos da espiritualidade franciscana e as suas relações com os estudos hagiográficos portugueses**

Melissa Leal da Silva<sup>1</sup>

### **1 – A espiritualidade franciscana**

Para que se contextualize melhor a espiritualidade franciscana medieval, como a ordem surgiu e se fixou na sociedade, faz-se necessário um retorno no tempo. Mais especificamente, séculos VIII a XII, que precederam o franciscanismo e contribuíram para a mudança da mentalidade que propiciou o seu surgimento.

A espiritualidade da Alta Idade Média foi marcada pelo resgate do Antigo Testamento como forma de afirmar a hierarquia eclesiástica e obediência ao clero da Igreja. Esse ideal foi apoiado pelos soberanos do poder secular que, nesse momento, ansiavam por ações que ampliassem o seu poder. Segundo André Vauchez, Pepino e Carlos Magno, nesse período deram apoio à Igreja – sendo Carlos Magno o mais citado, por agir de forma mais significativa, presidindo inclusive Concílios - tornando certas ações obrigatórias, como, por exemplo, abstenção de trabalho aos domingos e obrigatoriedade de pagamento do dízimo<sup>2</sup>.

Nesse momento da Idade Média, o clero foi afirmado como um grupo distinto do restante da sociedade. Pelo fato de que:

[...] Aos olhos dos fiéis, ele parecia como um especialista do sagrado, que se distinguia deles pelo conhecimento que tinha dos ritos e das fórmulas eficazes. [...] Os carolíngios favoreceram a propensão do clero para formar uma casta sacerdotal, separada do resto do povo por suas funções e seu status.<sup>3</sup>

Ainda nessa época, um fato marcante da espiritualidade era o “ritualismo”, presente também na vida dos monges. Segundo Vauchez, o poder secular via nos ritos um meio “indispensável para que o culto divino tivesse todos os seus efeitos salutares”<sup>4</sup>. A liturgia permaneceu – mesmo que de forma consideravelmente distinta – no seio da Igreja.

No século VIII, era utilizada como forma de distanciar os leigos da celebração do sacrifício de Jesus. Por exemplo, a eucaristia só era dada ao povo em ocasiões das festas litúrgicas mais importantes.

O aspecto mais conhecido da espiritualidade medieval é a constante busca pela salvação, para os leigos que sofriam com trabalhos no campo, pobreza e tributação cada

---

<sup>1</sup> Graduanda em história pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, membro do LITHAM (Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medieval).

<sup>2</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, pp. 12-13.

<sup>3</sup> Ibidem, pp. 14-15.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 15.

vez mais alta, a certeza da vida que teriam após a morte os consolava. Mas o acesso mais profundo às escrituras e às orações eram exclusividade do clero e monges.

Segundo Vauchez, aos leigos impedidos de ter acesso às Escrituras restavam algumas saídas para sua busca pela salvação: “[...] abster-se de relações conjugais nos tempos prescritos, jejuar na quaresma, assistir à missa dominical e pagar dízimo”<sup>5</sup>. Entretanto, algumas dessas práticas iam além dos limites das crenças da Igreja, pois alguns leigos passaram a utilizar crenças “pagãs” escondidas nessas ações cristãs. Vauchez as denomina de “religiosidade popular”.

O culto aos santos constituiu-se, no século IX<sup>6</sup>, como a ponte que ligava a religiosidade popular à dos clérigos. Os santos eram intermediários entre o povo e Deus. Conforme mencionado anteriormente, é importante destacar que a Alta Idade Média foi marcada pelo resgate do Antigo Testamento, logo, o homem medieval era marcada pela noção de “Deus-juiz”<sup>7</sup>, o qual estaria distante de seu povo.

Em fins do século IX e início do X, percebe-se que o clero tinha um comportamento “inaceitável”. A ascensão do feudalismo causou além de mudanças políticas, mudanças também na espiritualidade. Os bispos da Igreja, segundo Vauchez, viviam como grandes senhores e acumulavam riquezas, padres se casavam e mantinham profissões fora da vida religiosa<sup>8</sup>.

Nesse contexto de decadência clerical, o monaquismo foi o setor religioso que mais resistiu à secularização. Esse movimento difundiu-se pela Europa e seus mosteiros eram construídos por nobres leigos, pois, nessa época, construir igrejas era digno de mérito. Então, nobres os construíam com opulência, porque consideravam os monges superiores em relação ao restante das pessoas.

Nesse período, surgiu a concepção de sociedade dividida em três “ordens”: os *oratore, bellatore e laboratore*<sup>9</sup>. Cada um tinha a sua função e havia a impossibilidade de mudar de “ordem”, esse modelo era considerado como a organização mais perfeita que uma sociedade poderia possuir; afinal, assemelhava-se à “Santíssima Trindade”.

A espiritualidade monástica baseou-se na Regra de São Bento que constituía, de forma bem resumida, na observância dos preceitos destinados a regular a convivência comunitária. O mosteiro de Cluny foi o que seguiu essa Regra mais à risca e serviu de exemplo para os demais mosteiros. Os monges pregavam o desapego à vida material e certo desprezo pelos demais grupos sociais. “Fazer-se monge era simultaneamente voltar ao estado natural de perfeição e antecipar a vida futura; era também refutar o mundo, para edificar o homem novo, chamado a tomar lugar junto de Deus”<sup>10</sup>. Mas, Vauchez alega também que “na prática nem os monges... não eram totalmente estranhos ou hostis às realidades humanas”<sup>11</sup>.

---

<sup>5</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>6</sup> Em relação ao processo de transformações na espiritualidade medieval a partir do século XI. Cf. Idem. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age : d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Rome : École Française de Rome/Palais Farnèse, 1981.

<sup>7</sup> Idem. *A espiritualidade...* op. cit., p. 25.

<sup>8</sup> Ibidem, pp. 31-32.

<sup>9</sup> Ibidem, p. 33.

<sup>10</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 44.

No século XI, a vida monástica começou a ser desvalorizada, pois, a partir de então, julgava-se que todo cristão era responsável por sua salvação. Ela não estava apenas ao alcance dos monges. O século XII foi marcado por grandes mudanças na vida religiosa, uma vez que a instituição monástica passou a ter menos destaque. Nesse período ocorreu, como afirmam André Vauchez, Georges Duby<sup>12</sup> e Jacques Le Goff, um grande progresso que produziu uma “expansão demográfica sem precedentes”. Le Goff ilustra essa expansão em uma de suas obras, demonstrando que o “progresso, entretanto, é primeiro um progresso rural num mundo em que a terra é o fundamento de tudo. [...] A consequência espetacular do desenvolvimento demográfico e econômico é principalmente um poderoso movimento de urbanização”<sup>13</sup>.

Para Vauchez, uma das consequências desse movimento transformador foi “o aparecimento de uma mentalidade de lucro”<sup>14</sup>, que ocasionou maior distinção social e também grandes choques dentro da Igreja, devido à mudança da espiritualidade. Os movimentos espirituais difundiam-se de forma rápida, já que, agora, a “massa” podia ser incluída na vida religiosa. A Reforma Gregoriana atuou como movimento emancipador da sociedade leiga<sup>15</sup>, “aspiração a uma volta às origens, e à realização da verdadeira vida apostólica”<sup>16</sup>.

Ainda no século XII, surgiram, em grande número, os eremitas que deixavam os mosteiros e iam para o deserto, visando a retornar a uma espiritualidade mais profunda e, em certo momento, foram vistos como exemplo de perfeição de vida, até mais que os monges.

Aproximando-nos de forma significativa do surgimento do ideal franciscano, vale destacar que o século XII passou a valorizar o Novo Testamento. Esse fato se deve ao ideal de pobreza que estava sendo cada vez mais destacado na vida religiosa, pois esse ambiente urbano tornou mais latente a ideia de pobreza<sup>17</sup>. “Para os adeptos da nova espiritualidade, o amor a Deus se traduzia por uma imitação tão fiel quanto possível da vida do Senhor. ‘Seguir nu o Cristo nu’ e evangelizar os pobres são as duas solicitações fundamentais dos movimentos espirituais do século XII”<sup>18</sup>.

O eremitismo poderia ser praticado tanto por monges quanto por leigos ou clérigos. Esse século testemunhou, além das transformações já ditas, o aparecimento do *devotio moderna*, que era a mentalidade de que cada pessoa se tornava responsável por sua própria salvação.

A vida canônica, com uma concepção muito próxima da franciscana, já não aspirava mais a uma espiritualidade individual. Segundo esse movimento, a vida comunitária de pobreza era uma forma eficiente para se alcançar a vida celestial. Segundo Le Goff, esse ideal de vida buscava um “equilíbrio entre a vida ativa e a vida

---

<sup>12</sup> Cf. DUBY, Georges. *Economia rural e vida no campo no Ocidente medieval*. Vol. II. Lisboa: Edições 70, 1988.

<sup>13</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2010, pp. 23-24.

<sup>14</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade...* op. cit.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>16</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco...* op. cit., p. 27.

<sup>17</sup> Sobre os pobres na Idade Média. Cf. MOLLAT, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

<sup>18</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade...* op. cit., p. 74.

contemplativa”<sup>19</sup>. Através dessa mudança na espiritualidade, marcada pela pobreza, a caridade e doação de esmolas passaram a ser constituintes do ritualismo da Igreja, mais uma vez André Vauchez ilustra de forma clara essa concepção – “Obrigação estrita do rico, a esmola era um direito para o pobre, que podia exigir o que lhe era devido, e até roubar em caso de necessidade e recusa”<sup>20</sup>.

Chegamos ao ponto central deste tópico. São Francisco de Assis nasceu no século XII (1181 ou 1182) e se converteu no início do XIII (1206). Ele era filho de um mercador e decidiu seguir a pobreza de Cristo que já vinha sendo praticada, só que de uma forma mais radical e com uma relação íntima com a natureza, considerada também como criatura de Deus e uma das mais belas, com seus animais e plantas. “[...] Francisco proclama, sem qualquer panteísmo, nem o mais longínquo, a presença divina em todas as criaturas”<sup>21</sup>.

A conversão de São Francisco teve como primeiro passo a “renúncia ao dinheiro e aos bens materiais”<sup>22</sup>, Le Goff demonstra que a vida desse santo, após a conversão, não foi resultado de planos, pelo contrário, seus passos foram hesitantes conforme caminhava em direção à “esposa pobreza”<sup>23</sup>.

Le Goff apresenta outro aspecto importante da espiritualidade franciscana, o trabalho manual. Em um episódio da conversão de São Francisco Deus o fala, pedindo para que o santo reformasse a Sua “casa” que seria a Igreja. Francisco entende como “casa” as igrejas (construções). A partir daí, pega ele mesmo nas ferramentas e reconstrói igrejas que se encontravam em estado de ruínas<sup>24</sup>.

Segundo Vauchez, em 1209, a instituição iniciada por Francisco, nesse ano, recebe o nome de Irmãos Menores, nome que significa “pequenos, humildes”<sup>25</sup>. A fraternidade foi reconhecida por Inocêncio III. Outra marca da instituição é a vida em comunidade, pois antes quem renunciava ao dinheiro o fazia sozinho. “Francisco rompia, discreta mas profundamente, o laço estreito que existia então entre o estado religioso e a condição senhorial”<sup>26</sup>.

Por causa do rompimento causado por São Francisco, muitas vezes, ele era visto como herege. Segundo a primeira Regra dos franciscanos de 1221, que não foi aprovada pelo Papa, pedia aos adeptos recusa total ao dinheiro e qualquer bem material que viesse dele; para conseguir alimento deveriam trabalhar com as próprias mãos<sup>27</sup>. De acordo com Le Goff, havia pré-requisitos para entrar na ordem, eles seriam: “uma túnica com capuz, uma sem capuz, um cinto, uma ceroula, tudo de pano grosseiro”<sup>28</sup>.

Uma questão da espiritualidade franciscana, que foi muito pensada por São Francisco, foi a cultura dos livros. O santo possuía de sua antiga vida, um grande gosto

---

<sup>19</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco...* op. cit., p. 29.

<sup>20</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade...* op. cit., p. 114.

<sup>21</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco...* op. cit., p. 38.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>23</sup> Forma como São Francisco de referia à sua relação com a vida religiosa.

<sup>24</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco...* op. cit., p. 68.

<sup>25</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade...* op. cit., p. 127.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>28</sup> LE GOFF, Jacques. *São Francisco...* op. cit., p. 93.

por livros e pela língua francesa. Mas, quando ingressa em sua vocação de pregar o evangelho a todas as criaturas pobres, percebeu que deveria falar e escrever da forma mais simples possível, pois se via a sabedoria como distanciamento dos iletrados. Então, concebeu a ideia de que a verdadeira sabedoria seria a divina.

O livro “Imitação de Cristo” que consiste na base da vida franciscana, também se refere à sabedoria: “A suma sabedoria é, pelo desprezo do mundo, caminhar para o reino dos céus.”; “Verdadeiramente sábio é aquele que faz a vontade de Deus e renuncia à sua própria.”

A ordem Francisca viu, em um curto período de tempo, um crescimento sem precedentes. Dessa forma, passou a impor funções hierárquicas provisórias para que se mantivesse a devida organização.

Na idealização de seu fundador, a ordem teria alcance universal, os franciscanos deveriam percorrer o mundo anunciando a boa-nova no Evangelho de Cristo. Vauchez chama o ideal franciscano de “utopia”.

O sucessor de São Francisco, São Boaventura, quis mostrar ao mundo um Francisco como sendo segundo Cristo, devido ao episódio do recebimento dos estigmas, além do fato óbvio de viver a plena pobreza e oração. Vale destacar uma última marca que nos deixou a ordem franciscana: o culto mariano. Ele já existia, mas foi com essa ordem que conheceu uma maior difusão.

## 2 – Estudo hagiográfico

As questões sobre a espiritualidade franciscana devem ser vistas como introdutórias à pesquisa que se inicia. Objetivamos, na realidade, compreender como essa espiritualidade foi importante para a definição das relações entre o poder político e a Igreja em Portugal. Para apresentar o estadual atual dessa discussão, tomamos dois autores de Cristina Sobral<sup>29</sup> e Maria de Lurdes Rosa<sup>30</sup>.

Segundo a primeira autora, o pioneirismo do estudo hagiográfico português deve-se a Maria de Lurdes Rosa que estudou a história eclesiástica sob a nova perspectiva das mudanças ocorridas na Igreja Católica com o Vaticano II (1966), focalizando a religiosidade das minorias.

Cristina Sobral, no início de seu artigo, afirma que os inúmeros textos hagiográficos escritos, desde fins do século XX, servem para melhor entendimento do conceito da santidade, mesmo que possuam diferentes perspectivas. Tomou como base para seu texto duas questões importantes, segundo ela, para se “traçar perspectivas para o futuro”, elas são: conhecimento do *corpus* e contextualização funcional. Neste trabalho, seguiremos seu estudo e buscaremos uma explicação devida para tais questões.

---

<sup>29</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em Portugal: balanço e perspectivas. *Revista Medievalista on line*. Lisboa: IEM – Instituto de Estudos Medievais da Universidade Nova de Lisboa, Ano 3, nº 3, pp. 1-18, [s.m.]. 2007. Disponível em <<http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista>>. Acesso em: 18 de agosto de 2010.

<sup>30</sup> ROSA, Maria de Lurdes. Hagiografia e santidade. In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. C-I. Lisboa: Círculo de Leitores/CEHR da UCP, 2000, pp. 326-335.; Idem. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. *Lusitania Sacra*. Lisboa: CEHR. Vol. XIV, pp. 369-450, [s.m.]. 2001.

Sobre a primeira questão, Sobral inicia com uma crítica sobre a falta de instrumentos para um pesquisador da área hagiográfica em Portugal, o que dificulta de forma significativa o desenvolvimento de qualquer estudo aprofundado sobre o tema. Daí, a explicação para o fato de que esse tipo de estudo ter surgido tardiamente nesse país. Seu argumento é o da falta de documentos, como, por exemplo, “inventários de testemunhos, repertórios bibliográficos especializados ou dicionários críticos de santos”<sup>31</sup>.

Para um hagiólogo iniciante, a autora aponta um caminho geralmente seguido. Investiga-se o *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa* que conta com uma diversa produção de biografias e hagiografias, inclusive régia, como a do Infante D. Fernando. O Dicionário prioriza fontes escritas em português devido ao seu foco, que é a santidade portuguesa.

O trabalho hagiográfico é um tanto complicado, uma vez que para estudar a vida de santos, temos necessidade de fontes específicas, ou seja, nenhuma obra que seja relativa à época do santo estudado e que não aborde este aspecto (o hagiográfico) tem como ser utilizada. “O estudo da hagiografia em Portugal tem-se centrado, até agora, sobretudo na produção de textos originais”<sup>32</sup>, pois se busca os textos que foram lidos pelos contemporâneos do documento, isso não significa que fontes não originais não possuam utilidade. Sobral destaca que a devida contextualização da hagiografia interessa ao hagiógrafo pelo fato de demonstrar o “modo como influenciou vocações, alimentou correntes de espiritualidade, motivou comportamentos [...]”<sup>33</sup>.

Uma fonte que, para a autora, ganha grande destaque por nos dar grande acesso à vida dos santos é a cronística medieval. Outra série de fontes importantes para o estudo em questão são as fontes literárias, como os sermões. Algumas prosas também podem constituir importantes informações hagiográficas.

A disponibilização organizada da informação sobre o *corpus* é fundamental para a elaboração de futuras sínteses e interpretações de conjunto, que ganharão em partir do conhecimento dos textos que foram lidos sobre cada santo, mesmo que nem todos tenham sobrevivido à usura do tempo<sup>34</sup>.

O período cronológico utilizado estende-se até o século XVI, pois muitos textos desse período fazem referência a outros mais antigos. A autora chama a atenção para textos que, durante muitos anos, foram esquecidos em arquivos e que quando descobertos, muitas vezes por acaso, desaparecem. Mas ainda existem diversos textos à espera por interpretações que podem esclarecer ainda muitas questões da hagiografia portuguesa.

---

<sup>31</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em... op. cit., p. 2.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 4.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 6.

Nessa parte de sua argumentação, a autora refere-se, algumas vezes, à BITAGAP, “projecto tendo em vista a elaboração de uma base de dados biobibliográfica de antigos textos produzidos na Península Ibérica, providenciando o acesso a esta informação através de um serviço online”<sup>35</sup>, como sendo responsável pelo resgate de diversos documentos importantes para o estudo hagiográfico português.

Além do trabalho de localizar as fontes, a autora aponta ainda mais um movimento importante para viabilizar o desenvolvimento de estudos hagiográficos em Portugal, trata-se da edição crítica de fontes.

[...] esse tipo de edição, feita segundo princípios filológicos fundamentados, oferece também informações indispensáveis sobre utilização de fontes, condições materiais de produção, relações de intertextualidade e relações de parentesco entre testemunhos directos e destes com testemunhos indirectos [...].<sup>36</sup>

Essas relações são muito importantes para o melhor entendimento do contexto cultural e histórico em que foram escritas as fontes. Além da problematização sobre as fontes, a autora propõe que seja feita uma contextualização funcional “dos textos, perspectivados sociologicamente, culturalmente ou literariamente. O cruzamento destas perspectivas é desejável e mesmo inevitável, se se procura compreender a funcionalidade global do texto”<sup>37</sup>.

Após esse esclarecimento, Sobral faz algumas exemplificações. Cita Alfonso Hincker que fez uma revisão de muitos estudos hagiográficos. Para tal empreendimento, o editor deve possuir extenso conhecimento sobre o período que está trabalhando. A autora aponta uma questão interessante sobre os estudos hagiográficos do século XV, sua incrível habilidade de manter diálogo com a realidade social.

No fim do seu artigo, Cristina Sobral cita duas áreas de estudo que possuem, segundo ela, linhas de análise marcantes, elas seriam a Literatura e a História. A primeira possui como principal representante Alison Goddard Elliot, que provou ter tido a hagiografia uma origem próxima do folclore e do mito. A segunda linha é representada por Kleinberg, que acreditava que a qualidade de santo atribuída a uma devida pessoa era muito mais uma construção da comunidade do que qualquer outra coisa.

Concordamos com Sobral quando se refere à santidade como uma forma simbólica de relação com o divino, relação pode ser contextualizada e trazer informações sobre o imaginário de uma determinada sociedade.

---

<sup>35</sup> Disponível em: <<http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/portuguese.html>>. Acesso em: 18 de agosto de 2010.

<sup>36</sup> SOBRAL, Cristina. Hagiografia em... op. cit., p. 9.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 10.

Além dos textos citados anteriormente de Maria de Lurdes Rosa, destacamos o seu texto ainda inédito<sup>38</sup> as *Tendências recentes da medievalística na abordagem do fenômeno religioso medieval* devido ao seu caráter atualizado. Segundo esta historiadora, os anos 60 do século XX marcaram mudanças enormes no campo da História. As alterações provenientes do Concílio Vaticano II, no seio da Igreja Católica, tornou possível o estudo da História Religiosa em instituições laicas. Antes desse episódio, esse ramo da história estava nas mãos de membros da Igreja e era ensinada apenas em universidades católicas.

Essa mudança na perspectiva do estudo religioso passou também para os estudos sobre a religião no período medieval, gerando inovações. Passou-se a questionar a fontes de forma diferente a fim de surgirem novos objetos de estudo.

Os anos 70 e 80 do século XX foram marcados pela consolidação das mudanças ditas acima e mais ainda, passou-se a estudar temas inusitados, como, por exemplo, feitiçaria, que a autora denomina como “temas estranhos”.

Maria de Lurdes Rosa busca através da religiosidade popular com abordagem feminista da religião, uso antropológico dos rituais e noção de “religioso” para definir a relação do homem da sociedade medieval com o sagrado<sup>39</sup>. Embora os estudos sobre a religiosidade medieval tenham se aprofundado consideravelmente, no século XX, a autora observou que, atualmente, pensa-se essa religiosidade como algo bem mais complexo do que se pensava nos anos 70, por exemplo.

Para melhor ilustrar essa relação do homem com o divino, a autora focou no tema da morte que se demonstra como “observatório privilegiado” no estudo da sociedade. Destaca ainda, que o estudo desse aspecto é relativamente novo: “Na velha história eclesiástica, a morte nem sequer era objeto de estudo [...]”<sup>40</sup>. Segundo a autora, destacou-se no estudo da morte Clive Burgess que “provou que a morte não só era vivida de forma colectiva, como rodeada de ritos comunitários, em especial na paróquia, célula de grande dinamismo”<sup>41</sup>.

Entendemos, dessa forma, que a cultura religiosa era “popular”, pois os leigos eram ainda muito bem entendidos do calendário litúrgico. Inclusive, manipulavam tais celebrações com o intuito de lembrar e cultuar os “mortos muito especiais”, ou seja, os santos.

Na segunda parte de seu artigo, Maria de Lurdes Rosa empenha-se em tentar desvendar uma questão importante: “a noção de ‘religião’ é aplicável à Idade Média”<sup>42</sup>? Chega a uma conclusão baseada em diferentes historiadores, como, por exemplo, John Van Engen, e J.-Cl. Schmitt. Parte desse último um conceito de religião que a autora

---

<sup>38</sup> Clinio de Oliveira Amaral e Marcelo Santiago Berriel estão a organizar um livro sobre as relações entre a história e a religião do qual o citado artigo de Maria de Lurdes Rosa será publicado. Segundo esses autores, o livro será lançado ainda no primeiro semestre de 2011. Agradecemos aos organizadores e à autora do artigo por ter nos passado a versão do texto ainda inédita.

<sup>39</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Tendências recentes da medievalística na abordagem do fenômeno religioso medieval*. In: AMARAL, Clinio de Oliveira e SANTIAGO, Marcelo Berriel (orgs.). *História das religiões: discursos e poder*. Rio de Janeiro: [edição no prelo], p. 2.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 6.

ratifica: a religião medieval consistia na participação dos rituais constantemente presentes na vida dessa sociedade, rituais estes que incluíam a natureza e o divino.

Os rituais ao longo do tempo modificaram-se e, algumas vezes, deixaram de ser exclusivamente constituinte de uma cultura popular. Essas mudanças são explicadas por Maria de Lurdes Rosa. Ela começa seu argumento com uma bela citação de Jérôme Baschet<sup>43</sup> e, logo a seguir, desenvolve-a, afirmando que, nos séculos XI e XII, a “memória” presente nas celebrações eucarísticas foi substituída pela *transubstanciação* (momento em que pão se transforma em corpo, e vinho em sangue, segundo a crença da Igreja Romana). Esse ritual misterioso reúne toda a comunidade (microcosmos) em torno do centro, que é Cristo (macrocosmos)<sup>44</sup>.

A conjunção entre o espiritual e o corporal era vital ao equilíbrio do sistema. À semelhança da ultrapassagem que foi fazendo de todas as dificuldades na representação da divindade fundadora como um ‘Deus inacabado’, a Igreja viu-se constantemente obrigada a definir pontes entre os dois mundos<sup>45</sup>.

A citação acima, baseada em estudos de Jérôme Baschet, explica o modo como (segundo o temo deste estudioso) a Igreja agia para se fazer “máquina de espiritualizar o corporal”. Por fim, Maria de Lurdes Rosa conclui dizendo que as propostas dos anos 70 estão sendo trabalhadas e, dessa forma, ainda produzindo novos objetos de estudo dentro da vasta história eclesiástica e destaca o uso da sociologia e antropologia para esses estudos.

### **3 – Rumos de pesquisa que se inicia**

Além de tomarmos como referências teóricas e metodológicas as autores citadas no item anterior, objetivamos, em certo grau, seguir a proposta de Marcelo Santiago Berriel<sup>46</sup> em cuja tese problematizou as relações entre a Dinastia de Avis e as ações dos franciscanos. Em sua tese comprova que em Portugal a noção de *cristão* está ligada diretamente à de *súdito*. Essa relação está presente no discurso dos frades menores, que delineavam um equilíbrio entre os poderes temporal e espiritual, dessa forma, permitindo ao monarca avisino que fizesse essa analogia.

A relação entre franciscanos e a dinastia avisina deve ser vista como relação entre poderes, ambos os lados se relacionavam a

---

<sup>43</sup> “A transformação da doutrina eucarística é ao mesmo tempo um indicio e um instrumento da reorganização espacial da Cristandade”. Ibidem, p. 14.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> SANTIAGO, Marcelo Berriel. *Cristão e súdito: representação social franciscana e poder régio em Portugal (1383-1450)*. Niterói, 2007. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

fim de alcançarem um determinado objetivo. O clero se encontrava insatisfeito, pois estava gradativamente perdendo seus privilégios, e o monarca sempre buscando que todos em seu reino mantivessem obediência diante de seu poder. Segundo Berriel eram dessas divergências que surgiam os conflitos entre poder espiritual e temporal<sup>47</sup>.

Foi com D. João I, primeiro rei da dinastia avisina, que se identificou maior controle do monarca sobre os súditos. Esse fato foi permitido devido ao *Beneplácito Régio*, que se dava ao rei poder de examinar e controlar todas as ações providas do Pontífice. Havia ainda as concordatas, que nos permite notar o aumento do controle do monarca muitas vezes “disfarçado” em forma de acordos entre poderes (espiritual e temporal).

Um fator interessante e que deve ser levado em conta ao se estudar a dinastia de Avis é o fato desses reis se utilizarem da esfera do sagrado como forma de legitimação de seu poder. Eles se afirmavam realmente como governantes que agiam segundo ordens divinas, pois foi também sob a permissão de Deus que haviam recebido esse poder.

Em função do exposto por esse autor, acreditamos, que durante o desenvolvimento de nossa pesquisa, aprofundaremos, através do caso da recuperação em Portugal do culto dos “Mártires do Marrocos”<sup>48</sup>. Assim, tentaremos demonstrar como a recuperação de culto esteve ligado ao projeto expansionista português, sobretudo, durante o século XV.

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>48</sup> Para maiores informações sobre o desenvolvimento desse culto. Cf. ROSA, Maria de Lurdes. Do “santo conde” ao mourisco mártir: usos da santidade no contexto da guerra norte-africana (1415-1521). In: DEUTSCHES HISTORISCHES MUSEUM. Novos mundos Portugal e a época dos descobrimentos. Ciclo de conferências de 24 de outubro de 2007 a 10 de fevereiro de 2008. Disponível em : <<http://www.dhm.de/ausstellungen/neue-welten/pt/essays.html>>. Acesso em: 20 de agosto de 2010.