

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**MARIANA RIBEIRO BIANCO**

**O CAMINHO DE COMPOSTELA: PRÁTICA DA *CARITAS* E EXERCÍCIO  
DO PODER MONÁRQUICO**

**SÃO PAULO  
2015**

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**O CAMINHO DE COMPOSTELA: PRÁTICA DA *CARITAS* E EXERCÍCIO  
DO PODER MONÁRQUICO**

Mariana Ribeiro Bianco

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Professora Dra. Ana Paula Magalhães Tavares Tacconi

SÃO PAULO  
2015

## SUMÁRIO

Agradecimentos .....	3
Resumo .....	4
Abstratct.....	5
Introdução.....	6
Capítulo1: O Caminho de Santiago de Compostela: a composição de uma rede sagrada .....	12
1.1 Formação do mito jacobeu e desenvolvimento da peregrinação compostelana.....	16
1.2 O século XII e a religiosidade do fazer: auge da peregrinação e composição do <i>Liber Sancti Jacobi</i> .....	22
1.3 A sacralidade dos caminhos de Santiago de Compostela .....	33
Capítulo 2: Realeza medieval: fundamentos de poder .....	45
2.1 Breve análise da historiografia sobre o poder monárquico medieval .....	47
2.2 O caso ibérico: as vias de acesso à sacralidade e à demonstração da autoridade .....	50
2.2.1 Considerações historiográficas.....	50
2.2.2 Da Antiguidade à Reconquista.....	58
2.2.3 O papel dos reis na luta contra os infiéis.....	62
Capítulo 3: Uso político do culto jacobeu. Organização do Caminho, estruturação do poder.....	66
3.1 A dupla natureza da peregrinação: sagrada e profana? .....	72
3.2 Descoberta da tumba e o início do empenho monárquico .....	74
3.3 Monarcas hispânicos e o auge da peregrinação (séculos XI a XIII) .....	77
Considerações finais .....	89
Fontes.....	91
Bibliografia.....	92

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais Arnaldo e Marilda pelo zelo que sempre tiveram em relação à minha educação e formação não só acadêmica como também enquanto ser humano. Agradeço imensamente a eles, juntamente ao meu irmão Cassiano, pelo constante suporte mesmo nos momentos em que minhas decisões profissionais não condiziam com suas expectativas.

À professora Dra. Ana Paula Tavares Magalhães Tacconi por ter me permitido realizar esta pesquisa sob sua atenta orientação e pela compreensão e auxílio em momentos difíceis que passei durante o desenvolvimento do trabalho.

Aos professores Dr. Ruy de Andrade Oliveira Filho e Dra. Maria Carmem Gomes Martiniano Oliveira Van de Poll, os quais fizeram parte da minha banca examinadora, pelos apontamentos conceituais e sugestões de bibliografia tão importantes feitos em minha qualificação.

Às amigas Dra. Danielle Mércuri e Dra. Kátia Michelan que, ao longo de todo o processo de produção do trabalho, desde o projeto, leram, fizeram suas considerações, colaboraram com referências bibliográficas e auxiliaram-me sempre que precisei.

Aos amigos Elias, Luciana e Marcos que, para além de questões acadêmicas, dedicaram-me tempo, afeto e muito apoio em momentos de necessidade, apoio este essencial para o término deste trabalho.

Ao Daniel, pessoa que passou a fazer parte da minha vida no final da composição deste trabalho, mas teve um papel importante na sua conclusão, através de um grande apoio.

Aos demais amigos e colegas que estiveram presentes em minha vida nos últimos anos e colaboraram de alguma maneira à minha profissão e à minha pesquisa e incentivaram-me a não desistir em momentos difíceis.

## RESUMO

Uma das principais peregrinações da Idade Média, as viagens a Santiago de Compostela foram responsáveis pela criação de rotas que permitissem um deslocamento mais confortável àqueles que seguiam rumo às relíquias do apóstolo. No intuito de atender as privações que estes viajantes apresentavam no decorrer do percurso, estabeleceu-se uma rede de assistência que provesse a eles suas necessidades físicas e espirituais, influência dos ensinamentos bíblicos em relação à caridade, além do incentivo à visitação de santuários menores que se encontravam nas rotas. Hospitalidade iniciada nos mosteiros, logo permitiu o surgimento de ordens religiosas e militares que se destinaram a auxiliar os peregrinos. Reis e nobres também tiveram um papel fundamental na edificação de instalações hospitaleiras, a fim de auxiliar os caminantes de Deus. Neste sentido, este trabalho propõe uma reflexão acerca da importância que foi dada à assistência aos peregrinos jacobitas durante os séculos XII e XIII, período em que as peregrinações a Compostela encontravam-se em apogeu. A partir de um guia para peregrinos e documentos que demonstram a preocupação monárquica e nobiliárquica em relação a eles, procuraremos analisar como o auxílio ao peregrino foi observado e abordado naquela época e, ainda, o papel de reis e nobres na constituição das instituições de assistência.

Palavras-chave: Idade Média. Peregrinação. Santiago de Compostela. Assistência.

## ABSTRACT

One of the major pilgrimages of the Middle Ages, the travels to Santiago de Compostela were responsible for the creation of routes that would allow a most comfortable ride to those who followed towards the apostle's relics. In order to meet the hardships that these travelers had on the route course, it was established a support network that could provide them their physical and spiritual needs, influence of biblical teachings regarding charity, besides encouraging visitation of smaller shrines that were on the routes. Hospitality started in monasteries soon allowed the emergence of religious and military orders which were intended to assist the pilgrims . Kings and nobles also had a key role in building hospitable facilities in order to assist the walkers of God. Thus this work proposes a reflection about the importance given to the assistance to the Jacobean pilgrims during the twelfth and thirteenth centuries, a period when the pilgrimages to Compostela were at peak. From a guide for pilgrims and documents showing the monarchy and nobility concern about them, we will try to analyze how the aid to the pilgrim was observed and discussed at that time and also the role of kings and nobles in the constitution of welfare institutions .

Keywords: Middle Ages. Pilgrimage. Santiago de Compostela. Assistance.

## INTRODUÇÃO

Às vésperas do movimento religioso denominado Reforma Protestante e consequente declínio de peregrinações a locais com relíquias santas devido à proliferação de novas vertentes cristãs pela Europa, cavaleiros diversos deixaram-nos relatos sobre os trajetos por eles percorridos ao empreenderem a peregrinação a Santiago de Compostela. Em tal momento, no início do Quatrocentos, com uma rede hospitaleira há muito organizada e estradas bem elaboradas, tal viagem mais do que sinônimo de meta piedosa, tornou-se forma de conhecer novas regiões, frequentar cortes estrangeiras, participar de torneios, além de mostrar habilidades e agilidade dos nobres cavaleiros.

No entanto, alguns séculos antes, as rotas não tinham ainda tamanha organização e assistência, assim, formou-se um processo de traçado e melhoria de caminhos, uma “teia sagrada” composta por pequenos e grandes santuários, hospitais e albergues, mosteiros e pontes, que foram sendo ampliados e aprimorados, tanto por religiosos como por laicos, para o bem da peregrinação ao túmulo do apóstolo que protegera os ibéricos em sua empreitada cruzadista contra os mouros que se fixaram na Península. A partir do século X, a peregrinação à tumba de Tiago Maior perdeu o status de culto local, e foi ali, no *finisterra* além- Pirineus, que uma das maiores manifestações religiosas da Idade Média Central se compôs e teve em seus caminhos de reis a camponeses, de nobres a comerciantes.

O autor Miguel Ángel Ladero Quesada chama atenção para o fato de que o Caminho de Santiago teve mais que uma função religiosa, ele serviu como forma de articulação de espaços naquele período e promoveu uma urbanização “ao criar uma linha de comunicação dominante no sentido leste-oeste”<sup>1</sup>. Mais do que servir apenas de rota para veneradores do apóstolo, também se tornou importante rota de intercâmbio cultural, atividades comerciais e fenômeno de caráter político. Exatamente a partir dessa noção de que o Caminho possuía uma natureza religiosa mas, ao mesmo tempo, elementos profanos em sua organização<sup>2</sup>, que iremos guiar o presente trabalho. Buscaremos observar a composição das instalações assistenciais tanto como resultado da

---

<sup>1</sup> QUESADA, M. A. L. La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos. Madri: Alianza Editorial, 2008, p. 105.

<sup>2</sup> O vocábulo “profano” é utilizado por J. L. B. RIVAS para definir elementos não-religiosos (geralmente de natureza política) presentes na constituição das rotas de peregrinação. Esse conceito, cheio de complexidade e gerador de debates quando se trata do tema, será problematizado adiante. J. L. B. RIVAS. La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993.

espiritualidade do período - que contava cada vez mais com a necessidade de ações para obtenção da salvação, entre elas a prática da *caritas* cristã - como parte do empenho da realeza, principalmente hispânica, em estruturar seu poder na região.

O *corpus* documental a ser analisado também é composto por documentos de ambas as naturezas: será utilizado o códice do século XII, *Liber Sancti Jacobi*, mais precisamente seu quinto livro, o Guia do Peregrino, composto por 11 capítulos; além de documentos que constam doações e a participação de monarcas e nobres nas construções assistenciais e de melhorias do trajeto.

Durante os séculos XI e XII, auge das peregrinações a Compostela e da ampliação da crença na presença do corpo de São Tiago no *finisterra*, as hospedarias surgidas até então de forma espontânea para abrigar peregrinos locais, principalmente em mosteiros, foram reorganizadas ou substituídas por outras que eram provenientes de ordens distintas, como por exemplo, monásticas, cavaleiras, nobiliárquicas. Essas mesmas ordens também instalaram diversas novas construções assistenciais.

Foi justamente neste período áureo das peregrinações jacobéias, a composição do códice cujo quinto livro será utilizado como fonte documental no presente trabalho: o *Liber Sancti Jacobi* ou *Codex Calixtinus*, obra formada por cinco livros atribuídos ao Papa Calixto II. Acredita-se, no entanto, que a feitura da obra seja variada, de diferentes procedências; sendo que provavelmente muitos dos textos podem ter sido de responsabilidade do clérigo Aymeric Picaud.<sup>3</sup> O códice, que contém diversos dados acerca do culto ao apóstolo, de sua possível pregação na região ibérica e da peregrinação à cidade, manifesta-se como uma das fontes de maior importância nos estudos sobre o tema.

Cabe aqui uma exposição breve dos conteúdos dos livros do *Codex Calixtinus*: a primeira parte tem caráter litúrgico, composta por sermões, homilias, composições de cantos; a segunda é composta pelos 22 milagres atribuídos ao apóstolo Tiago; a terceira narra o episódio da *Translatio* do corpo de São Tiago; por fim, a quarta parte é o chamado Pseudo-Turpin, narrativa composta por lendas do período carolíngio, acerca da libertação da *Hispania*, do caminho de Santiago e do sepulcro do santo por Carlos Magno. É importante a esta pesquisa a análise

---

<sup>3</sup> Não há, entretanto, um consenso em relação à autoria/coordenação de Picaud. Existiria também a possibilidade de um outro clérigo francês ter sido o coordenador do códice, como defende o autor Díaz y Díaz em seu estudo “El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicológico y de contenido”. Santiago: Concello de Santiago de Compostela, 1988.



fundamentalmente do quinto livro, também conhecido como Guia do Peregrino, uma vez que este relata dados das rotas, como hospitais<sup>4</sup> e santuários menores do Caminho, além de atentar para os povos que se encontrariam ali e de incentivar a assistência.<sup>5</sup>

A forma de hospitalidade que se desenvolveu nas rotas a Santiago tem suas raízes na caridade tipicamente cristã, citada e encorajada nos textos bíblicos<sup>6</sup>. Como destaca o autor Francisco Singul, “a carinhosa e proverbial hospitalidade do Caminho de Santiago [...] é um dos aspectos fundamentais que sustentaram o fenômeno da peregrinação jacobea. A hospitalidade é entendida como um fato essencial da piedade evangélica e da religiosidade cristã”.<sup>7</sup> Este autor acredita que os bons cristãos viam na assistência aos peregrinos uma prática importante inserida no processo caritativo que era inerente à salvação divina. A ajuda no suprimento das necessidades de frades que saíam em pregação e aos fiéis peregrinos cabia, dessa forma, à população cristã. Dentro de suas possibilidades, os seguidores de Cristo tinham a obrigação de praticar a caridade para com os pobres<sup>8</sup>. Os caminhos a Compostela tornaram-se um local oportuno para fazê-lo, uma vez que o sentimento de acolhimento destes caminhanes de Deus dava-se exatamente pelo fato de os fiéis acreditarem, inclusive, que sua chegada poderia estar relacionada ao sobrenatural: os peregrinos poderiam ser enviados dos Céus, representando até mesmo o próprio Jesus Cristo.<sup>9</sup>

É notável que não só a peregrinação a Santiago de Compostela, mas as peregrinações medievais de maneira geral compuseram uma estrutura que muito pode nos dizer sobre a espiritualidade do período. Além de terem sido uma das principais formas de descolamento durante a Idade Média, favorecendo uma unidade da Cristandade através do encontro de fiéis de diversas localidades e com diferentes línguas e costumes, também formaram grandes rotas que passaram a ser plenas de sacralização. Fiéis que se encontravam situados nestas, prontos a

---

<sup>4</sup> Os hospitais, neste período, não tinham a função de abrigar somente pessoas doentes, mas também pobres e peregrinos.

<sup>5</sup> Sobre os livros do códice: SINGUL, F. O Caminho de Santiago. A Peregrinação Ocidental na Idade Média. Rio de Janeiro : EdUERJ, s/d , p. 163-167. MALEVAL, M.A.T. Maravilhas de São Tiago. Narrativas do *Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)*. Niterói, RJ: EdUFF, 2005, p. 19-21.

<sup>6</sup> Exemplo: Mateus, 25, 31-46

<sup>7</sup> SINGUL, F. O Caminho de Santiago. A Peregrinação Ocidental na Idade Média. Rio de Janeiro : EdUERJ, s/d , p. 83-84.

<sup>8</sup> Entende-se por pobre, aquele que, no momento, estava desprovido de bens.

<sup>9</sup> O autor Vázquez de Parga também compartilha desta ideia, e menciona textos literários e históricos que apresentam peregrinos de forma a se pensar que pudessem ser anjos dos Céus. Cf. VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p. 281-282.

ajudarem os caminhanes, e os próprios peregrinos estavam ligados pelo mesmo objetivo: obter o perdão de Deus e a salvação<sup>10</sup>.

Nesse sentido, no capítulo inicial, procuraremos traçar um panorama geral da organização e consolidação da peregrinação e da prática caritativa. Ou seja, além de situar a peregrinação como ato característico de diversas religiões e suas particularidades quando inserida no cristianismo medieval, apontar a consolidação da crença de que os restos mortais do apóstolo Tiago Maior estariam na Galiza, não deixando de compreendê-la de acordo com o contexto de Reconquista da Península Ibérica contra os mouros. Após os apontamentos sobre a consolidação de tal aspecto da fé católica, dar-se-á a etapa em que buscaremos expor as mudanças que ocorreram no campo da espiritualidade a partir do século XII, período do nosso recorte temporal, e sua ligação com a fomentação e colaboração de clérigos para a expansão da peregrinação e da prática caritativa no Caminho.

Atentaremos ainda à composição dos caminhos que levavam os peregrinos a Santiago de Compostela feita de uma forma a privilegiar os lugares com outras relíquias que ali se encontravam. Não somente o local de chegada era considerado sagrado, mas o próprio Caminho tornou-se sagrado como um todo, sendo parte fundamental para o cumprimento da caminhada, uma vez que era indispensável o sacrifício para a realização da peregrinação e que os peregrinos passavam pelo contato com o sobrenatural em vários momentos. Ou seja, o Caminho também era necessário para recarregar as forças deste fiel não só fisicamente, como espiritualmente. Buscaremos assinalar através da historiografia, e intensificando o uso de trechos do Guia do Peregrino, como foi se tecendo uma rede formada por diversos lugares tidos como sagrados.

Buscaremos, além disso, avaliar o quão foram pensadas e organizadas tais construções, a participação de ordens monásticas, cavaleirescas e tantas outras nesse processo. Para isso, será utilizado mais uma vez o quinto livro do *Liber Sancti Jacobi*, por conter informações acerca de hospitais e edifícios assistenciais dos trajetos, e parte dos documentos que se referem a doações e edificações laicas e clericais para as instalações assistenciais ou de melhoramento do percurso. Assim, embora a abordagem esteja atrelada à questão da espiritualidade, uma vez que trataremos da prática da caridade que se compôs no Caminho como forma de busca pelo Paraíso<sup>11</sup>, este

---

<sup>10</sup>No Capítulo 1, será apresentada uma análise mais aprimorada sobre a religiosidade ligada a práticas e signos, característica do recorte temporal deste trabalho.

<sup>11</sup>Lembramos que a crença na existência de um purgatório, advinda do próprio século XII, demonstra-nos como, neste momento, a individualidade se destacou no que diz respeito à morte e à salvação. Aliás, ela deu abertura para um duplo julgamento do indivíduo: um na hora da morte e outro no final dos tempos. Este Terceiro Lugar imaginado

capítulo outrossim irá considerar a participação laica nas construções auxiliares para os peregrinos.

*A priori*, o capítulo seguinte deixará como secundário o tema da peregrinação propriamente dito para que possamos nos atentar ao arranjo do poder monárquico medieval, em especial na Península Ibérica. Julgamos que tal análise se faz necessária uma vez que intuímos, no capítulo 3, ponderar as intenções políticas de alguns reis por trás de ações de melhoria do Caminho de Santiago. Portanto, abordaremos a organização do poder na região desde o período de dominação romana, passando pela ascendência dos povos bárbaros e finalmente a consolidação da monarquia visigoda e suas características.

Por fim, não seria possível deixarmos de refletir acerca da invasão dos mouros e o longo processo denominado de Reconquista, uma vez que se trata de um momento de reorganização política da Península Ibérica, dado o controle de boa parte do território pelos muçulmanos e a formação de novos reinos cristãos na medida em que se venciam o invasor – este que vai ganhando, com o passar dos séculos, a representação de invasor infiel, o que renderia um ar cruzadístico às guerras de Reconquista. A figura do apóstolo Tiago Maior aqui é amplamente utilizada em documentos oficiais, crônicas e variados relatos: eis a imagem do Santiago *Matamoros*, patrono e defensor dos cristãos que lutavam pela retomada de suas terras, estando ele próprio em combate de acordo com o imaginário da época. Dessa maneira, intencionamos compreender os elementos da fundamentação do poder real na região para atingirmos nosso foco: a atenção dada ao Caminho por parte de alguns reis ibéricos já no auge da peregrinação compostelana.

Desse modo, entendemos que se, por um lado, é factível que a peregrinação tinha um papel de suma importância na religiosidade do período, não se pode negar seu papel no campo político. Essa etapa do presente estudo estará contida no Capítulo 3. O que buscaremos ponderar são as motivações profanas ligadas à peregrinação e como esta influenciou o processo de centralização do poder que definiu a transição da Idade Média para a Idade Moderna. Em outras palavras, será considerada a perspectiva de que houve um interesse do poder civil em fomentar as peregrinações e reconstruir o ocidente cristão, fragmentado na Alta Idade Média, permitindo uma reorganização do espaço político.

---

para o Além surgiu como um auxílio no alcance da vida eterna a alguns homens. Um lugar intermediário entre a morte do ser humano e sua ressurreição, um intervalo não só temporal, mas igualmente espacial, entre o Céu e o Inferno. O ato de peregrinar poderia amenizar o tempo do purgatório, juntamente às orações dos vivos.

Essa tese foi defendida pelo autor José Luís Barreiro Rivas, em *La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval*<sup>12</sup>, na qual trabalha constantemente a ideia de dupla natureza da peregrinação: sagrada e profana. Pretendemos, então, refletir nesta parte do texto acerca da colocação de Rivas. Documentos que tratam da participação de reis, em forma de doações e ordens para edificações, nas diversas construções das rotas serão utilizados como embasamento deste capítulo.

Cabe ressaltarmos que compartilhamos da perspectiva da historiadora francesa Adeline Rucquoi<sup>13</sup>, especialista em Península Ibérica no período medieval, que refuta a tese baseada na obra de Henri Pirenne, *Maomé e Carlos Magno*<sup>14</sup>, de que teria ocorrido um deslocamento geográfico do centro político, econômico e cultural para as porções setentrionais, o norte da Europa, a partir das conquistas das regiões meridionais por parte dos mouros, iniciadas no século VIII. Sob essa ótica, teriam se desenvolvido realezas tidas como modelos no norte europeu, as quais eram consideradas centro do mundo cristão de então e, ao mesmo tempo, realezas rudimentares e violentas nas porções voltadas para o Mediterrâneo, regiões tomadas assim como periferia do mundo cristão.

Todavia, Rucquoi assegura que a Península Ibérica não teve as relações comerciais e intelectuais interrompidas ou mesmo bruscamente diminuídas pela presença muçulmana. Ela propõe uma inversão da tese de Pirenne e defende que as porções meridionais não perderam suas atividades econômicas e mantiveram-se altamente urbanizadas e romanizadas. Os reis peninsulares, por consequência, teriam fundamentado seu poder de maneiras diferenciadas, com demanda maior de ações concretas e menos ritualísticas do que os reis das demais regiões da Europa ocidental.

Doravante, tais governantes se estabeleceram tanto constituindo a imagem de defensores não só de seus reinos, mas da própria cristandade, tornando-se “cruzados permanentes” na Reconquista; como incentivando e participando da organização das peregrinações a Compostela, uma vez ampliada a crença no auxílio de São Tiago - imagem de Santiago *Matamoros* - na luta contra os infiéis que habitavam a Península. Situação diferente dos monarcas franceses, ingleses e mesmo germânicos, que necessitaram de diversos rituais e cerimoniais para que fomentassem seu

<sup>12</sup>RIVAS, J. L. B. *La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval*. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993.

<sup>13</sup>RUCQUOI, A. *De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España*. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995.

<sup>14</sup>PIRENNE, H. *Maomé e Carlos Magno*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970, p.153.

poder, como o famoso exemplo da cura das escrófulas. Essa perspectiva de Rucquoi será retomada adiante, no segundo e no terceiro capítulos.

## CAPÍTULO 1

### O CAMINHO DE SANTIAGO DE COMPOSTELA: A COMPOSIÇÃO DE UMA REDE SAGRADA

Longe de ser um fenômeno unicamente cristão, a antropologia religiosa mostra que o deslocamento de pessoas a lugares que consideram sagrados é uma manifestação encontrada em diferentes culturas. Há características no ato de peregrinar que se mostram comuns a diversas religiões, como as provações físicas e dificuldades da caminhada; a prova espiritual, na qual o peregrino se coloca como um estrangeiro não só por onde passa, mas para ele próprio, uma vez que espiritualmente não seria mais o mesmo ao fim da rota; o encontro, ao atingir o objetivo da jornada, com o sobrenatural.

No cristianismo, as peregrinações obtiveram duas grandes causas: a veneração dos Lugares Santos, ou seja, buscar passar, em terras do oriente, pelos locais por onde Cristo havia estado durante sua vida terrena, e o culto de santos e suas relíquias, inicial e principalmente os mártires, grandes exemplos de fé cristã, como no caso de Roma e suas famosas catacumbas, da tumba de Tiago Maior na Espanha e de diversos outros santuários menores que conteriam relíquias de santidades.

Na Idade Média ocidental, a *peregrinatio* ganhou, como em outras culturas, seus traços específicos, os quais não permaneceram imutáveis ao longo do tempo. Sendo assim, não cabe generalizar ou simplificar a peregrinação medieval como uma simples caminhada tomada por dificuldades a locais tidos como sagrados. Antes, é necessário percebermos os objetivos de quem percorria as rotas santas, como estes mudaram durante o período medieval, além de como os caminhantes de Deus eram percebidos por aqueles de seu tempo ou protegidos de forma caridosa por fiéis comuns e de forma jurídica pelos legisladores medievais.

Em primeiro lugar, o termo peregrino – *peregrinus* –, que significa estrangeiro, aquele que está fora de sua pátria, possuiu duas acepções no direito medieval e no direito canônico: um sentido estrito, de cunho espiritual, e um sentido amplo, que abarcava todos aqueles que estavam em terras estrangeiras. Embora uma grande parte da legislação oferecesse benefícios e proteção ao segundo sentido, aqueles que estavam a serviço de Deus obtiveram grandes privilégios, sendo, por exemplo, isentos de variados impostos e taxas, como no caso de carregarem itens que

auxiliavam a viagem<sup>15</sup>. Na realidade, a distinção entre os dois sentidos nem sempre era clara, uma vez que poderiam haver várias razões para o empreendimento de uma rota de peregrinação. Tais leis de proteção ao peregrino serão retomadas no último capítulo, pois a importância que adquiriram contribui para nossa compreensão da preocupação de governantes com a garantia da permanência da peregrinação.

Ainda, seguindo os passos de Abraão, primeiro peregrino bíblico ao sair de sua terra em busca da terra prometida por Deus, o peregrino tem no exílio a possibilidade de enfrentar percalços que servirão como entrada na terra prometida biblicamente a todos os fiéis, colocando-o nos caminhos da salvação eterna. Como propõe o autor André Sigal, “O povo cristão, em conjunto, está em exílio na terra, caminhando rumo ao reino de Cristo, rumo a Jerusalém celeste.”<sup>16</sup> Tomando este significado, não só o fato de caminhar fora de sua pátria rumo a um lugar sagrado era considerado uma peregrinação, mas o fato de estar no mundo terrestre em busca da entrada no Paraíso também o era. Simbolicamente, todos os fiéis encontravam-se em busca da terra prometida, e isso era externado no ato de peregrinar até locais que tinham um vínculo com Deus.

Diante da constatação de que os fiéis sentiam-se forasteiros na Terra, base inclusive de textos paulinos, é evidente, portanto, que o judaico-cristianismo encontra-se em uma relação fundamental com o resgate da memória. A retomada dos textos bíblicos não só compõe uma fundamentação para a fé a cristã, como contem muitos símbolos e gestos que se incorporaram ao cotidiano dos fiéis, uma vez que passaram a ser não só lembrados, como também adaptados para o tempo e situação em que aqueles viviam. Este foi o caso da peregrinação: além de concretizar a ideia de que o cristão estava no mundo cheio de tentações e perigos para alcançar uma graça ao chegar ao final da vida, passar pelas dificuldades que personagens da Bíblia – inclusive o próprio Cristo – viveram confiantes nas promessas de Deus, aproximava-o da esperada salvação eterna.

Dessa maneira, construiu-se a visão mais comum em relação ao peregrino medieval: um seguidor dos exemplos bíblicos, como os hebreus do livro de Êxodo ou como Jesus Cristo

---

<sup>15</sup>RIVAS, J. L. B. La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 73.

<sup>16</sup>Traduzido por mim: “Le peuple chérétien, dans son ensemble, est en exil sur La terre, en marche vers le royaume du Christ, vers la Jérusalem céleste.” SIGAL, P.A. Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age, p. 6.

sofrendo rumo ao Calvário. O ideal do cristão como alguém que permanece em peregrinação nesta vida, por ser um forasteiro no mundo, pregado e operado pelo apóstolo Paulo, que saiu em pregação, foi concretizado no ato de sair rumo a lugares sagrados para cumprir penitências, obter o perdão divino, milagres, curas, etc.

Foi ainda na Alta Idade Média que o sentido da palavra peregrino sofreu uma primeira alteração. Embora ainda permanecesse a ideia de “exilado”, o vocábulo passou a ser cada vez mais utilizado com seu sentido atual, ou seja, o exilado que está em busca de um encontro com o sobrenatural, o divino. Por volta dos séculos III e IV, esse exílio era, na maioria das vezes, voluntário, uma vez que, antes de 313 e o Edito de Milão promulgado por Constantino, os próprios cristãos ainda sofriam perseguições pelo Império Romano. O voluntarismo do exílio com causa espiritual, neste período, acontecia também por geralmente estar ligado à vocação monástica e eremita e significava uma ruptura com o mundo material e possibilidade de estar apenas com Deus<sup>17</sup>. Diante dos perigos e sofrimento que essa ruptura implicava, era considerada um ato próximo ao martírio, porém não sangrento como o martírio dos fiéis que haviam sido mortos pelos romanos antes da assimilação do cristianismo por estes.

Nos séculos seguintes, a peregrinação também ganhou o sentido de ideal missionário. Isso devido às invasões bárbaras e a função apostólica de muitos cristãos em busca de convertê-los: santos como Adalberto exilaram-se em locais pagãos para pregarem o cristianismo. Ainda, cabe lembrar que na Alta Idade Média houve uma outra categoria, bastante específica, de peregrinação: a penitencial. Fosse por penitência canônica ou sentença civil, acredita-se que a prática seja proveniente da herança do Direito Romano, o qual castigava crimes de incesto com o isolamento em uma ilha<sup>18</sup>.

Multiplicados ao longo dos séculos VII e VIII, os exílios por penitência estavam ligados à penitência tarifada, e tanto o preço desta quanto a saída do país dependiam do grau do delito do faltoso. Em casos mais graves, como matar alguém da família ou cometer crimes sexuais como o incesto, o exílio poderia ser, inclusive, definitivo e o peregrino poderia ainda ser condenado a caminhar acorrentado. De qualquer forma, os locais a serem alcançados nessas penitências até então não eram destino certo. Entretanto, principalmente a partir do século IX, as metas

---

<sup>17</sup> Cf. SIGAL, P.A. Op. Cit.

<sup>18</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p. 155 – 156.



tornaram-se aquelas que continham relíquias e túmulos de santos pelo fato de serem intercessores na remissão dos pecados. Não se sabe ao certo de que forma deu-se essa iniciativa, talvez pelos próprios peregrinos, já que buscavam perdão. Fato é que esse novo objetivo dado às penas foi fixado no direito canônico<sup>19</sup>.

Com a renascença carolíngia, as peregrinações punitivas foram sendo desligadas das penitências tarifadas e ganharam um lugar próprio no campo penitencial. Além disso, estipulou-se um reconhecimento do que deveria ser uma penitência pública e uma penitência privada. Assim, a peregrinação imposta por algum delito adquiriu e/ou definiu características, as quais já se encontravam fixas nos séculos XII e XIII, estando divididas em três formas diferentes: a pública solene, para laicos que cometeram delitos tidos como escandalosos, a pública não solene, para laicos cujos crimes eram mais amenos ou clérigos com delitos fortes e a privada, para pecados de qualquer natureza não considerados graves<sup>20</sup>. Foi neste período que aconteceram peregrinações de pessoas ilustres, como o caso de Érico, o Bom, rei da Dinamarca entre 1095 e 1103, que visitou santuários romanos e morreu durante uma peregrinação a Jerusalém por ter matado quatro de seus cavaleiros.

Independente de estarem ligadas ao voluntarismo ou à penitência, a partir do século VII, segundo a tese de José Luís Barreiro Rivas, o ocidente europeu ocupado pelos francos vivenciou uma progressão das peregrinações, que começaram a tomar maiores proporções e ocuparam um lugar de cada vez mais destaque na religiosidade cristã. A Igreja passou a fomentar o culto de relíquias de santos e mártires e a incentivar a ida aos locais onde estas estariam, formando rotas que ultrapassavam fragmentações do espaço político e criando metas comuns aos fiéis. O autor defende que a principal distinção das peregrinações medievais quando comparadas a outras culturas foi o fato de servirem como forma de organização dos espaços de uma nova sociedade, originada da mescla entre povos romanizados e bárbaros, que ainda buscava uma identidade cultural e uma unidade religiosa – que só viria com os apelos propagandísticos de Cluny -, além da reconstrução de suas atividades econômicas<sup>21</sup>, tese que retomaremos adiante.

No que se refere especificamente às peregrinações a Santiago de Compostela, dada a amplitude do tema e da grande quantidade de textos que se detiveram à questão da organização

<sup>19</sup> Cf. SIGAL, P.A. Op. Cit., p. 16 e 17.

<sup>20</sup> Ibid., p. 17 – 21.

<sup>21</sup> Cf. RIVAS, J. L. B. La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 61-62. Essa tese será trabalhada no terceiro capítulo deste trabalho.

da peregrinação desde as primeiras notícias da existência das relíquias jacobeias na Galiza até a época em que se deu o apogeu do Caminho, não caberá aqui fazer um exame aprofundado do período de estruturação do Caminho, uma vez que nosso recorte temporal encontra-se a partir do século XII, momento marcado pelo auge do fenômeno, já instaurado na Cristandade. De tal modo, apresentaremos a seguir um breve apanhado do arranjo que levou a peregrinação ao seu ápice. Observaremos o desenvolvimento da crença de que ali se encontrava o corpo de Tiago Maior e a expansão da peregrinação pela Europa ocidental para conseguirmos inseri-los no contexto da guerra de Reconquista, na composição de um sentimento de unidade entre cristãos frente aos infiéis e consequente organização das rotas.

### 1.1 Formação do mito jacobeu e desenvolvimento da peregrinação compostelana

Bem cedo, a invenção milagrosa do corpo do apóstolo São Tiago, o Maior, oculto no extremo ocidental da Galiza, ia enriquecer o pequeno reino das Astúrias com a maior relíquia do Ocidente e produzir um movimento irreprimível do mundo cristão ao finisterra, onde o sepulcro do apóstolo brilhava com uma multidão de milagres<sup>22</sup>.

Um dos principais apóstolos de Cristo, primeiro a morrer pelo martírio, Tiago Maior foi um pescador no mar da Galileia e irmão de João Evangelista, que também se tornou discípulo de Jesus. De acordo com os escritos bíblicos<sup>23</sup>, os irmãos foram chamados por Cristo de Boanerges – filhos do trovão – uma vez que seu poder de pregação era considerado poderoso. Viram Jesus agonizar no Getsêmani, além do episódio da Transfiguração. Jacopo de Varazze, responsável pela compilação hagiográfica *Legenda Áurea*, no século XIII, destacou a importância do apóstolo, que sempre procurou aprender mais e pregar sobre as verdades divinas, além de buscar estar achegado a Cristo, rendendo-lhe proximidade ao Salvador. “Chama-se ‘filho do trovão’ pela

---

<sup>22</sup>Traduzido por mim: “Muy pronto, la invención milagrosa del cuerpo del apóstol Santiago el Mayor, oculto em el extremo occidental de Galicia, iba a enriquecer al pequeño reino de Asturias con la mayor relíquia del Occidente, y a producir un movimiento incontenible del mundo cristiano hacia el finisterre donde el sepulcro del apóstol brillaba com multitud de milagros.” VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p. 26.

<sup>23</sup>Marcos 3, 18.

força de sua pregação que amedrontava os maus, excitava os preguiçosos, despertava a admiração de todos por sua profundidade”<sup>24</sup>.

Fazia parte dos planos de evangelização apostólica chegar ao limite do ocidente, uma vez que os primeiros textos cristãos propõem como meta um alcance universal: “Por toda a terra difundiu-se a sua voz, e até os confins do mundo habitado chegaram as suas palavras”. Foram essas as palavras de Paulo dedicadas aos romanos no capítulo 10 de sua carta. Porém, no que se refere à possível pregação do apóstolo Tiago na *Hispania*, há diversas controvérsias e especulações sobre a veracidade do fato, uma vez que nos primeiros séculos do cristianismo não há documentos que comprove sua pregação na região e tampouco a trasladação de seu corpo para as terras além-Pirineus após a condenação à morte por degolamento feita por Herodes Agripa I, rei da Judeia, em 44.<sup>25</sup> O pesquisador Francisco Singul aponta, no primeiro capítulo de *O Caminho de Santiago. A Peregrinação Ocidental na Idade Média*, que as primeiras notícias sobre a pregação jacobea na região foram transmitidas oralmente nos primeiros séculos após Cristo e explicitada em textos posteriores, por volta do século IV.

Cabe ressaltar que o cristianismo foi introduzido na *Hispania* de maneira desigual, uma vez que o local encontrava-se permeado de diversos elementos da cultura pagã autóctone, acrescidos do culto imperial incentivado pelos romanos, conquistadores da região. Como a conquista romana havia sido superficial e não impusera aos galegos a adoração das divindades clássicas, o cristianismo, intensificado a partir da conversão dos monarcas suevos e em seguida dos visigodos que ocuparam a Península Ibérica, foi introduzido na região da mesma maneira enfraquecida. Sendo assim, a nova crença encontrou resistência de parte da população peninsular e conseguiu ser aceita de maneira gradativa e não-uniforme.

Sabe-se ainda que o cristianismo estendeu-se pela península sob o ascetismo gnóstico do priscilianismo, corrente condenada pela ortodoxia como sendo herética (I Concílio de Toledo, em 397), com consequente condenação de seu líder, Prisciliano de Ávila, à morte. A tradição se manteve em regiões peninsulares, principalmente rurais, até por volta do século VII, quando já não encontrava grandes resistências por parte da ortodoxia, embora ainda fosse condenada, e foi sendo paulatinamente esquecida. Destarte, diante da forma heterogênea e, por vezes, herética da

---

<sup>24</sup> VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea. Vidas de Santos*. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 561.

<sup>25</sup> Atos dos Apóstolos, 12, 1-4.

adoção do cristianismo na região, temos como resultado interpretações contraditórias sobre a pregação de Tiago Maior.

Segundo a historiadora Maria do Amparo Tavares Maleval, a própria versão oficial da Igreja sobre a morte de São Tiago, difundida a partir da segunda metade do século V, a *Passio Sancti Iacobi*, não mencionava a pregação do apóstolo na *Hispania*. No entanto, no mesmo período, o papa Leão Magno, abertamente contra os vestígios do priscilianismo que ainda estavam embutidos na região ibérica, em epístola a povos bárbaros e romanos que ali habitavam, confirmou a pregação jacobea naquele local<sup>26</sup>.

De qualquer modo, somente a partir do século VI houve uma proliferação de documentos textuais que mencionam a pregação jacobea em terras da *Hispania*, o que coincide com a conversão de Recaredo, o qual tornou o cristianismo crença oficial dos visigodos a partir de 589. Um exemplo desses documentos foi o testemunho que está em uma crônica do bispo Máximo de Saragoça, mencionando que São Tiago havia edificado nessa mesma cidade um templo dedicado à Virgem Maria. Pela forma como foi colocada a referência, de maneira passageira, como se fosse algo amplamente conhecido e que dispensava explicações, o relato do bispo poderia confirmar a presença do apóstolo não só na Península Ibérica, mas em uma de suas regiões mais romanizadas. Em suma, poderia demonstrar que na cidade havia uma crença na pregação apostólica provavelmente fruto da tradição oral.<sup>27</sup>

Ainda no fim do século VI, foi constituído na Gália o *Breviarium Apostolorum*, difundido no século seguinte não só na península Ibérica, como em outros ambientes cultos da Europa ocidental. A obra foi organizada de maneira a divulgar referências sobre a vida dos apóstolos, locais de sua pregação e localização de suas tumbas. De certa forma, o documento teve como objetivo confirmar a origem apostólica de diversas comunidades cristãs ocidentais, fazendo-o inclusive em relação à pregação de São Tiago na *Hispania*<sup>28</sup>. O *Breviarium* trata da chegada do apóstolo à região da província romana *Gallaecia*, sua pregação e evangelização de grupos hispânicos, além da localização de sua sepultura em um lugar desconhecido denominado *Achai Mamorica*.

O erudito Santo Isidoro de Sevilha também escreveu sobre a pregação de São Tiago e, enquanto o *Breviarium* mencionava a evangelização da *Hispania* ocidental apenas, o texto

<sup>26</sup> MALEVAL, M.A.T. Op. Cit., p. 15.

<sup>27</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 24, 25.

<sup>28</sup> MALEVAL, M.A.T., op. cit., p. 16.

isidoriano além de concordar com tal informação, defende a pregação jacobea na *Hispania* em sua totalidade. Sendo assim, é possível perceber que a notícia do *Breviarium* foi aceita e ampliada na Espanha visigoda a partir da segunda metade do século VII. O texto de Isidoro, parte do *De ortu et obtu patrum*, tem as mesmas referências do documento anterior, porém adaptado à necessidade desta região da Espanha em formar uma unidade cristã diante da crise política que culminara com a invasão dos mouros na Península Ibérica. O livro do grande compilador de Sevilha ganhou considerável propagação, principalmente por monges irlandeses que divulgavam suas obras.

Após a invasão muçulmana, outros escritos que relacionavam São Tiago à *Hispania* surgiram<sup>29</sup>, destacando-se dois eclesiastas que escreveram sobre o tema no século VIII e também obtiveram ampla dimensão na Europa: Beda, o Venerável e Beato de Liébana<sup>30</sup>. O primeiro, monge e historiador inglês da primeira metade do século VIII, estudou as obras anteriores a ele e manteve a tese da evangelização jacobea nas terras da *Hispania*. Além disso, o monge foi o primeiro a escrever que a sepultura de Tiago Maior encontrava-se no extremo ocidente do país, escondido perto do mar britânico. O autor confirma que, após o martírio, o corpo havia sido transportado por fiéis da Palestina até terras hispânicas e, posteriormente, ao limite do ocidente. Somente um século depois desta referência, o túmulo veio a ser descoberto.

O segundo texto, *Comentário ao Apocalipse* do Beato de Liébana, data do último quarto do século VIII. Este monge das Astúrias, além de defender a mesma tese do *Breviarium*, de Isidoro e de Beda, salientou o patronato hispânico de São Tiago e acrescentou dados geográficos não só da pregação como da própria sepultura, defendendo que a *Achaia Marmorica* encontrava-se em terras asturianas e a localizava em um mapa também presente na obra. Suas ideias adquiriram grande aceitação pelo clero local, uma vez que, diante da origem apostólica daquela igreja, alcançaria uma autoridade doutrinal reforçada na *Hispania*.

Após a difusão de tantos escritos acerca do tema, no século IX despontaram as primeiras notícias sobre o encontro da tumba de São Tiago. A *Revelatio* foi atribuída ao bispo de Iria Flavia, Teodomiro, após ser evocado por Pelágio, eremita que relatou ter vislumbrado luzes misteriosas por várias noites, próximas ao bosque onde vivia. O bispo teria passado dias no local jejuando e orando, alcançando logo em seguida a revelação do local da humilde tumba. Devido às luzes que guiaram o bispo, o local ganhou o nome em latim *Campus stellae* (campo estrelado). A

---

<sup>29</sup> Como o Poema de Aris, escrito por Santo Adelmo de Malmesbury.

partir de então, a informação de que o sepulcro do apóstolo havia sido encontrado espalha-se pelo reino asturiano e, anos mais tarde, para além deste.

Consequentemente, o rei Afonso II, como veremos no terceiro capítulo, utilizou a localidade do sepulcro como forma de promover uma propaganda de seu reino, pois reforçava seu papel dentro do mundo cristão ocidental, uma vez que tinha um vínculo direto com o sagrado<sup>31</sup>. Fortaleceu a ideia de São Tiago como patrono da *Hispania* e rapidamente ofereceu uma doação de três milhas no entorno da tumba ao bispo Teodomiro. Logo, o monarca, considerado o primeiro rei peregrino jacobeu, contribuiu com a construção de um pequeno templo, que fora melhorado e concluído posteriormente por Afonso III. Os documentos produzidos até então ganharam cada vez mais cópias, difundindo-se pelo Ocidente. Alguns anos depois do ocorrido com Teodomiro, também foram redigidos na França textos que se tornaram responsáveis pela divulgação da *Revelatio*<sup>32</sup> pela Europa.

Embora, neste momento, algumas datas sejam confusas e não haja consenso entre os pesquisadores sobre a possibilidade da notícia do descobrimento da tumba ter ocorrido após a morte do rei dos francos, Carlos Magno, diversos relatos, inclusive posteriores como o *Liber Sancti Jacobi*, defendem que a descoberta foi anterior e que o próprio Magno havia lutado em defesa da sepultura diante do avanço das invasões islâmicas, o que fortaleceu a expansão da notícia.

Na época da *Revelatio*, a Península Ibérica vinha sofrendo com o avanço dos mouros e o reino das Astúrias era uma das únicas defesas da Cristandade peninsular. No entanto, no final do século seguinte, em 997, o Califado de Córdoba, sob o comando de Almançor, atacou Compostela e destruiu parte do templo de São Tiago, mantendo apenas a sepultura antiga, temendo as consequências daquele ato diante da fé na presença do corpo do apóstolo prontamente consolidada na região. A essa altura, acontecia já uma peregrinação, ainda que predominantemente local, à tumba de Tiago Maior e a crença na proteção do santo tornou-se cada vez mais difusa pela Cristandade, sendo ampliada diante do sentimento de unidade entre os

---

<sup>30</sup> SINGUL, F. op. cit., p. 30-35.

<sup>31</sup> Ibid., p. 41-42.

<sup>32</sup> Apesar dos textos narrativos acerca da trasladação do corpo de São Tiago até o ocidente e da *Revelatio*, boa parte da historiografia questiona a não intencionalidade dos documentos, ou seja, discute a possibilidade de alguns destes terem sido escritos de maneira intencional, no sentido de criar o mito sobre a pregação e sepultamento de Tiago Maior na Espanha. Tais historiadores são crentes na *Inventio*. É o caso de José Luís Rivas Barreiro, que, embora deixe claro que alguns dos textos possam ter sido compostos de maneira não intencional, aponta que há chances de

crístãos que defendiam a península do domínio dos muçulmanos, encontrando no apóstolo um intercessor diante da ameaça dos infiéis. Segundo Adailson José Rui:

No século XI, a representação de São Tiago como apóstolo e evangelizador perde espaço, pois, para ele foi desenvolvida uma nova caracterização. Foi transformado em guerreiro que, ao lado dos cristãos, combatia os infiéis. Foi transformado no “matamoros”, no defensor dos cristãos que combatia os inimigos de Cristo não com palavras, mas sim com armas.<sup>33</sup>

Talvez a palavra “transformado” utilizada por Rui não seja a melhor para definirmos o contexto, preferimos seguir com a noção de que a Santiago foi atribuída mais uma função, tornou-se um santo multifacetado.

Para Pierre Andre Sigal, o ideal de cruzada está atrelado ao ideal de peregrinação. Como já mencionamos, este autor defende que a peregrinação medieval era composta por diversos fatores, como a intenção de seguir modelos bíblicos, a passagem pelo martírio e penitência, a busca por milagres e, acima de tudo, pela salvação, entre outros. A esses elementos, no final do século XI, mais uma dimensão foi adicionada: a pregação da cruzada. Embora coloque como exemplo de cruzada a tentativa de retomada da Terra Santa e não da Península Ibérica, Sigal propõe que o ideal de guerra santa e o ideal de peregrinação estão ligados tanto para quem as prega, como para quem obedece a pregação. Tanto o cruzado, como o peregrino seguem rumo ao sofrimento pelo nome de Cristo, em defesa da Cristandade, em uma guerra que “não é uma guerra comum, é a última das guerras, aquela que trará a paz de Deus”<sup>34</sup>.

Este exemplo que remonta às cruzadas pela reconquista de Jerusalém também pode ser atrelado àqueles que empreenderam uma cruzada pela reconquista da Península Ibérica, terra tida como cristã, tomada por infiéis muçulmanos. Os guerreiros cristãos ali lutavam desde o século VIII, porém com um tom muito mais de disputa territorial do que pela religião. Fato é que a reconquista ibérica acabou por formar um forte elo entre os peninsulares - cristianizados séculos

---

ter havido uma construção doutrinal do mito jacobeu, diante de um ambiente intelectual favorável para o desenvolvimento de um fenômeno como o estudado. Exploraremos essa hipótese futuramente.

<sup>33</sup> RUI, A. J. O culto a São Tiago e a legitimação da Reconquista Espanhola. In: História Revista, Goiânia, v. 17, n. 2, jul./dez. 2012, p. 107.

<sup>34</sup> Traduzido por mim: “[...] n’est pas une guerre ordinaire, c’est la dernière des guerres, celle qui amènera la paix de Dieu.” SIGAL, P.A. Op. Cit., p. 11.

antes de maneira desigual - pois antes de qualquer fronteira espacial ou cultural, estavam unidos em prol de expulsar os mouros, inimigos<sup>35</sup> que tinham em comum, de suas terras.

O próprio convívio com os muçulmanos fez com que os cristãos da península Ibérica entrassem em contato com o espírito de guerra santa - a Jihad contemplada pelas associações dos almorávidas. Com o decorrer da guerra de reconquista, a noção da luta em nome de Deus para a expulsão dos povos infiéis dali ganhou força. A peregrinação a Compostela não obteve um caráter diretamente militar como no caso de Jerusalém, mas ela teve seu desenvolvimento ligado à tal frente armada que se compôs no local, onde também havia uma linha tênue entre o mundo cristão e o mundo infiel.

Principalmente a partir do fim do século X, graças ao ataque dos muçulmanos a Compostela, a confiança na ajuda e intervenção que São Tiago oferecia aos crentes em Cristo naquele momento de sofrimento foi fundamental para o sentimento de ligação entre os fiéis. Colaborou, conseqüentemente, com o fortalecimento da crença de que o corpo do apóstolo encontrava-se na Galiza, tanto que o século XII, no qual a visão de São Tiago como “matamouros” e patrono da Espanha já havia sido espalhada, tornou-se o período áureo das peregrinações jacobitas. *Dios, ayuda, et Sanct Yague!* O apego à assistência do apóstolo pode ser percebido neste grito de guerra proferido pelos cristãos que lutavam contra os mouros, que se encontra na *Primeira Crónica General de España*, de responsabilidade do rei Afonso X, o Sábio<sup>36</sup>.

## 1.2 O século XII e a religiosidade do fazer: auge da peregrinação e composição do *Liber Sancti Jacobi*

Como já exposto, a busca pela salvação configurou-se como elemento primordial da trajetória dos cristãos na Idade Média, sendo um dos fatores mais importantes entre as práticas religiosas do medievo ocidental. Para tanto, procurou-se resgatar e seguir preceitos bíblicos que indicavam o que fazer ao longo desta caminhada rumo ao Reino dos Céus. Entre o final do século XI e o século XIII, esta procura mostrou-se notável em diversos âmbitos: a Igreja e seu projeto

---

<sup>35</sup> Cabe destacar que cristãos e mouros não mantiveram relações rivais todo o tempo em que estes se encontravam em terras ibéricas. Houve ali um intenso intercâmbio cultural e comercial, sendo um dos exemplos mais famosos “el Cid”, cristão e cavaleiro mercenário, que lutou tanto em lado cristão como mouro.

<sup>36</sup> Cf. RUI, A. J. Op. Cit.



reformador, o laicado e o desabrochar de tendências contra a ortodoxia eclesiástica, os fiéis e o aumento de ações em busca da salvação, tais como a caridade, a peregrinação, as confissões individuais, o ascetismo, a participação nas cruzadas, etc. Apesar de um objetivo em comum, as formas de se colocar frente ao retorno da Igreja primitiva foram adotadas de maneiras diferentes. O momento foi de conflitos no que concerne justamente à retomada das raízes do cristianismo, uma vez que se pregava cada vez mais a fundamentação da fé e a procura pela salvação nessas raízes.

Ainda, houve uma intensificação dos gestos que tinham conexão com o sobrenatural, do fazer algo para se aproximar de Deus: era a ampliação e consolidação da ideia de que a salvação se daria pelos atos. Destarte, atentaremos ao fortalecimento da prática da peregrinação, em especial rumo às relíquias de Tiago Maior, e ao despertar de uma caridade evangélica que se desenvolveu no caminho compostelano, ambos frutos da religiosidade que se compunha cada vez mais ligada às ações, da crescente piedade laica e da proliferação de práticas que colocavam os cristãos em um contato mais particular com Deus.

Como aludido no início do capítulo, a Idade Média ocidental, principalmente no que concerne à consolidação da crença cristã e da própria Igreja, foi marcada pela relação de seus homens com o resgate da memória. Ainda que, na Antiguidade, esta já fizesse parte dos aspectos religiosos clássicos, o judaico-cristianismo viu-se intimamente ligado não só aos acontecimentos passados que traçaram os pontos indispensáveis de sua fé, encontrados tanto no Antigo como no Novo Testamento, mas também à recordação e reconstituição destes. A partir desta consideração, tornou-se perceptível que o período entre a Idade Média Central e a Baixa Idade Média foi composto por uma série de conflitos entre a instituição religiosa e o laicado, no que concerne aos dogmas da Igreja e à prática cristã.

No século X e início do século XI, a Igreja passava por um período de poder enfraquecido no que se refere às estruturas seculares. O poder do papa encontrava-se desgastado diante de sua constante disputa com o poder imperial – Sacro Império Romano-Germânico - sendo este marcado pela herança e exemplos dos carolíngios e bizantinos, e que se colocava no direito de utilizar o título como prerrogativa para intervir em assuntos eclesiásticos. Não pretendemos discutir aqui as questões referentes unicamente às disputas entre os poderes temporal e espiritual, todavia, é necessário pontuarmos que não só a manutenção do domínio centralizador do papa vinha sendo ameaçada, como do mesmo modo o bispado encontrava-se encurralado nas

imposições e predileções de aristocracias locais. Nas palavras do historiador Jérôme Baschet: “Os senhores laicos apropriam-se do controle das igrejas, das quais nomeiam os servidores paroquiais e das quais recebem os dízimos e os rendimentos”<sup>37</sup>.

No entanto, se temos um momento em que a hierarquia secular via-se debilitada, o mesmo momento foi de florescimento para os mosteiros. Forte exemplo deste fenômeno foi o mosteiro de Cluny, na Borgonha, o qual se expandiu largamente no período mencionado. Através de monges que se adaptaram à estrutura dominada pelos senhores, Cluny conseguiu organizar suas práticas monásticas indo além do que ordenava São Bento, regra adotada por estes monges regulares, no intuito de reformar o exercício monástico.

Dando um grande enfoque às liturgias, principalmente funerárias, e aos sufrágios pelos mortos, os cluniacenses obtiveram o suporte da aristocracia, uma vez que ofertava-lhe a garantia de preces que salvassem as almas daqueles nobres após sua morte e, ao mesmo tempo, mantinha estes na memória dos homens. Para tal, a nobreza concedia fortes doações, em dízimos ou terras, o que constituiu a maior parte do acúmulo de riquezas do mosteiro e que permitiu a construção entre 1088 e 1130 de Cluny III, maior abadia ocidental<sup>38</sup>, superando as igrejas romanas. Colaborou, inclusive, com a reorganização de outras abadias a pedido dos reis da Espanha da Reconquista e do rei Guilherme, o Conquistador na Inglaterra.

Assim, embora os conflitos entre senhores da aristocracia e clero não tenham terminado a partir da centralização de poder da *ecclesia cluniacensis*, que, para espantar maldições e atrair proteção, mantinha rituais de adoração de relíquias e de humilhação dos santos, penitências, entre outros; esses monges transformaram seu ideal monástico em ações mais condizentes ao seu tempo, participando ativamente do cotidiano do clero secular e assentando-se contra os inimigos deste.

Se Cluny oferecia então novas dimensões à vida dos monges regulares, atribuindo-lhe inclusive algumas funções que até o momento caberiam apenas aos seculares, no final do século XI, novas ordens monásticas buscaram reafirmar o ideal monástico em sua “originalidade”, ou seja, de modo a apelar para a simplicidade e para a dimensão eremita da condição de monge. A ordem dos cistercienses, por exemplo, encontrava-se em distinção da ordem cluniacense em diversos aspectos, principalmente no que se referia à acumulação de riquezas. Seu principal

---

<sup>37</sup> BASCHET, J. A Civilização Feudal. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006, p. 184.

<sup>38</sup> Ibid., p. 184 – 189.

nome, São Bernardo de Claraval, foi também uma notável pessoa de seu tempo e optava pela vida rigorosa do labor e de meditação – *ora et labora*. Os monges de Cister eram contra a absorção de funções consideradas próprias dos seculares, como a cobrança de dízimos e apropriação de igrejas, e pregavam que competia aos regulares sobreviver apenas do próprio trabalho, algo que os monges de Cluny não assimilavam como sendo inerente da condição de oradores<sup>39</sup>.

Além de Cister, outras tantas ordens igualmente lembraram do papel solitário que fazia parte da função dos monges, como as Ordens dos Camáldulos, dos Cartusianos e de Fontevraud. A proliferação dessas ordens apontou que mesmo Cluny com seu novo modelo de vida monástica poderia se tornar um grande alvo de críticas graças ao seu estilo, o qual dependia excessivamente das doações nobiliárquicas e da proteção papal.

Portanto, se havia na própria instituição maneiras distintas de tratar as funções dos religiosos, notou-se a necessidade de ser iniciado um processo de reforma interna. Este processo visava “uma reestruturação global da sociedade cristã, sob a firme condução da instituição eclesial”<sup>40</sup>. Em outras palavras, tratava-se de um processo que tinha como objetivo afirmar o poder da Igreja e fortalecer a separação hierárquica da sociedade, colocando clérigos e laicos com papéis distintos e bem definidos: um clero sacralizado e um laicado que não pudesse intervir em questões espirituais. Ideia lançada pelo papa Leão IX (1049 – 1054) e amplamente divulgada pelo papa Gregório VII (1073 – 1085) – o que rendeu-lhe com tons de exagero o título de reforma gregoriana -, foi promovida com um discurso eclesiástico que pregava a busca pelo retorno às raízes do cristianismo. A Reforma Eclesiástica – ou as reformas, visto que houve divergências nos projetos de reforma dos monastérios -, enfim, teve em seus pontos principais desde a intenção inicial da Igreja de uma reforma clerical que se referisse a questões como a simonia e o celibato, passando pelo fortalecimento do poder do bispo de Roma, até a ênfase nos monges e na preocupação com a natureza da vida religiosa.<sup>41</sup>

Se havia, por um lado, a tentativa de retomada de valores cristãos primitivos e de pregação de uma reforma pessoal na vida de cada fiel, também havia, por outro, questões mal resolvidas no que concernia à posse de bens e à própria separação entre clero e população laica.

<sup>39</sup> Ibid., p. 189.

<sup>40</sup> Ibid., p. 190.

<sup>41</sup> Para um estudo mais aprofundado das estruturas da Reforma monástica dos séculos XI e XII, ver: CONSTABLE, G. *The reformation of the twelfth century*. Cambridge University Press, 1996.

As reformas, embora contivessem em seus projetos o fundamento de retorno aos princípios evangélicos, conduziram a Cristandade ocidental a uma reafirmação da autoridade sagrada, o que acabou por gerar benefícios aos clérigos, colocando os laicos à margem da Igreja – e aos negócios dela -, subordinados. A Igreja ao mesmo tempo em que mantinha uma caridade para com os necessitados, cobrava diversas taxas e crescia em riquezas. Por conseguinte, tornava-se difícil reivindicar seu papel de verdadeiros cristãos em busca de uma simplicidade evangélica, visto que os próprios religiosos não mantinham uma opinião comum acerca de vários pontos importantes que cercearam o projeto reformador, principalmente no que tangia ao acúmulo de riquezas e à propriedade.

Estas manifestações, que foram travadas no intuito do encontro da salvação através da memória cristã e do resgate dos valores apostólicos que a fundaram, acabaram por gerar organizações tidas como heréticas pela Igreja ao mesmo tempo em que forneceram subsídios para o fortalecimento da busca da religiosidade de forma cada vez mais exteriorizada, baseada em signos, por parte da população.

Como resultado, desencadeou-se uma série de movimentos originados pela insatisfação para com a instituição; uma crítica a esta, que apontava seus desvios em relação à verdadeira religião fundada por Cristo. Uma parte da população laica tentava retornar às raízes do cristianismo, buscando o ascetismo e a pobreza evangélica, ou procurando a salvação por outras vias, como a caridade. Assim, temos a seguinte dicotomia: ao mesmo tempo em que a Igreja tinha o intuito de projetar-se como representante fiel dos textos bíblicos, a mesma abriu um espaço para movimentações que iam contra os resultados de seus projetos reformadores e cujo objetivo era buscar a simplicidade apostólica, muitas delas que viriam a se tornar heresias.

Um ponto a ser observado, de bastante importância na expansão das heresias, foi precisamente o contexto de renascimento urbano e comercial. Pode-se considerar que, para haver uma pobreza voluntária, elemento encontrado em diversas propostas heterodoxas contidas em uma tendência de aproximação da pobreza evangélica, era necessária a desvinculação dos laços senhoriais e uma economia que pudesse prover as esmolas através dos mercadores. Era um momento em que se despertava a atenção para os pobres, devido a sua aglomeração no meio urbano. Práticas caritativas foram fundamentais no sustento desta camada da população, que

muitas vezes juntava-se a grupos heréticos não por questões ideológicas, mas para obtenção de seu sustento.<sup>42</sup>

Segundo André Vauchez, o aumento do número de pobres e a retomada do ideal evangélico gerou uma aspiração em parte do laicado de lutar contra a pobreza. Seria uma outra via para a salvação: não adotar uma pobreza voluntária, mas cuidar dos que, voluntária ou involuntariamente, eram desprovidos de bens. Para este autor, houve uma evolução da visão que se possuía sobre o próximo, o que gerou uma preocupação com um grupo que estava “à margem da sociedade saciada” e que ia além de viúvas e órfãos, duas categorias que já eram colocadas como necessitadas de socorro há mais tempo<sup>43</sup>. Além disso, as cidades proporcionaram o desenvolvimento de confrarias, corporações, enfim, diversas formas de agrupamento que evidenciaram uma nova dinâmica na sociedade medieval. É notável que esse fato também esteja relacionado estreitamente à formação de associações tidas como heréticas, pois favorecia a reunião de muitas pessoas, o que tornava a heresia um fenômeno urbano e quase sem ligação com o campo.

Ao mencionarmos os movimentos heréticos condenados pela instituição eclesiástica, notamos os desvios no que concerne aos ensinamentos e padrões da Igreja. No entanto, este trabalho pretende observar não a heterodoxia gerada com a posição adquirida pelo laicado frente à consolidação do poder eclesiástico. Pretendemos analisar em seguida outros aspectos da religiosidade que se encontrava em transformação no período composto pelos séculos XII e XIII. Aspectos estes não necessariamente condenados pela instituição eclesiástica, aliás até incentivados por ela, e que foram fundamentais para a constituição da espiritualidade, sendo, por conseguinte consequência da busca da salvação pelos valores recorrentes em Cristo e seus apóstolos.

Como já foi dito, no recorte temporal em questão é possível notar uma religiosidade popular que está estritamente ligada ao fazer. Em sua base não era necessariamente encontrado um amplo aparato teológico, embora houvesse o modelo apostólico, ela muito mais se fundamentava em práticas e gestos. É necessário que se abra aqui um breve parêntese para uma definição do que tomamos como religiosidade popular. Roger Chartier aponta que delimitar o

---

<sup>42</sup> Não cabe, nesta dissertação, expandirmos a reflexão que concerne ao desenvolvimento das cidades e sua relação com a formação de heresias, apenas julgamos preponderante situar o acontecimento em questão. No que se refere ao estudo dos pobres na Idade Média ver: MOLLAT, M. Os Pobres na Idade Média. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

<sup>43</sup> VAUCHEZ, A. A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 128 e 129.

popular em oposição ao erudito ou letrado compõe um problema um tanto complexo, uma vez que é dúbio definir o que seria esse grupo tido como popular. Camponeses? Trabalhadores em geral? Laicos em oposição ao clero?<sup>44</sup>

Para formularmos uma acepção, nossa referência teórica encontra-se no historiador Hilário Franco Junior, o qual coloca que, embora nos últimos tempos tenha havido uma maior preocupação com a definição do termo, os conceitos binários muitas vezes continuam, por exemplo: erudito/popular. Por isso, buscaremos trabalhar com uma definição de religiosidade popular menos simplista defendida pelo historiador, admitindo que “religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências”.<sup>45</sup> Portanto, não cremos que seja possível delimitar um determinado grupo como detentor da religiosidade popular, mas sim que diferentes grupos colaboraram e experimentaram de ingredientes em comum dentro de suas práticas como cristãos, misturando mitos e ritos, ou seja, a crença e as ações, compondo gestos que se tornariam populares, corriqueiros.

A partir de tal significação, voltemos às realizações religiosas de nosso recorte temporal. Eram estas práticas que colocavam os cristãos em contato com o mundo sobrenatural. Dentre estes gestos, as obras de caridade eram constantes na busca pela obtenção da salvação. E a necessidade de signos, ou seja, de ações ligadas ao sobrenatural empreendidas pelos fiéis tais como as peregrinações foram essenciais em uma religiosidade que encontrava-se cada vez mais exteriorizada, com o apoio de diversos ritos. Ao mesmo tempo, pode ser notada uma interiorização da busca do Paraíso: os cristãos passaram a tê-la de uma forma mais pessoal, individualizada, através de atos práticos para obtê-lo, por mais que estas fossem comumente coletivas. Ou seja, tentativas individuais de encontro com o sagrado manifestadas em ações consideradas aproximadas de Deus.

(...) religião que tem a necessidade de signos e que, portanto, é essencialmente exterior; que tem necessidade, por exemplo, de ver. Religião que guarda o gosto pelo maravilhoso, até mesmo pelo fantástico, que permanece na perpétua espera do milagre, de tal maneira que esse acaba por parecer natural, perdendo sua transcendência e sua significação.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 2002, p. 54 e 55.

<sup>45</sup> FRANCO JUNIOR, H. *Peregrinos, monges e guerreiros*. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 41.

<sup>46</sup> DELARUELLE, E. *Dévotion populaire et hérésie au Moyen Age*. In: LE GOFF, Jacques (org.) - *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles)*. Paris: Mouton & CO, 1968 (Communications et débats du

Sobre os ritos desenvolvidos nessa forma de religiosidade, o historiador André Vauchez destaca as manifestações de forte conteúdo emocional: “O que ocupava o primeiro lugar na piedade dos fiéis era sem dúvida a peregrinação”.<sup>47</sup> Jerusalém, Roma e Compostela, além de outros diversos santuários menores tornaram-se rotas frequentes na busca de graças e milagres<sup>48</sup>. Elas também representavam, em decorrência das dificuldades, do afastamento do cotidiano e dos perigos, uma aproximação ao sofrimento do Calvário, elemento presente na interiorização da religiosidade. Dessa forma, como já comentamos, a referência das raízes cristãs para que dessem sentido a esse signo da religiosidade cristã, deu-se no fato de que o resgate da memória bíblica significava aproximar-se do reino de Deus.

A noção do cristão como alguém que permanece em peregrinação nesta vida por ser um forasteiro no mundo, advinda dos escritos paulinos, também encontrou respaldo nas bases do franciscanismo, ordem mendicante do século XIII. Em sua *Regra Bulada*, São Francisco utiliza a ideia ao fundamentar uma proibição de posse. Uma vez que somos peregrinos, não pertencentes a este mundo, ao adquirir bens, ficaríamos preocupados com estes, perdendo a essência da peregrinação. E, assim, num primeiro momento do movimento, os frades saíam em pregação e conseguiam pouso onde fosse oportuno.<sup>49</sup>

Ora, uma vez que a prática caritativa evangélica encontrava-se em uma posição de destaque dentre os atos a serem realizados pelos leigos em prol de encontrarem a salvação, as rotas de peregrinação tornaram-se um local ideal para sua aplicação. Houve aqui um florescimento das fundações hospitaleiras e caritativas, e a prática assistencial era realizada não só pelas ordens, como também por iniciativas particulares. Não necessariamente todos os peregrinos eram pobres no sentido de não possuírem bens ou dinheiro, contudo, eram considerados pobres por serem estrangeiros que passavam por provações e perigos, além de desprovidos de bens naquele determinado momento, o que requeria uma hospitalidade e proteção para com eles. Estas pessoas passaram a ser cada vez mais acolhidas tais quais réplicas de Jesus Cristo como ser humano em seu sofrimento; por amor e fidelidade àquele que “não teve onde

---

Colloque de Royaumont présentés par J. Le Goff (École Pratique des Hautes Études - Sorbonne - VI<sup>e</sup> Section: Sciences Économiques et Sociales - Centre de Recherches Historiques) (Civilisations et Sociétés - 10), P. 147.

<sup>47</sup> VAUCHEZ, A. A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 171.

<sup>48</sup> Cf. VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Op. Cit., t. 1, p. 155 – 167.

<sup>49</sup> Segundo o “Dicionário Franciscano”, essa situação se modificou ainda no franciscanismo primitivo, quando houve a necessidade de terem locais próprios para exercerem as atividades rotineiras da Ordem.

repousar a cabeça”,<sup>50</sup> o que acabava não só colocando-as no caminho para a vida eterna, como também as situavam em uma posição de possuidoras de uma missão salvadora, já que tornaram-se objeto da *caritas*.<sup>51</sup>

Por conseguinte, o desenvolvimento de formas assistenciais ao longo dos trajetos que seguiam a Santiago tornou-se essencial aos peregrinos para a conclusão do percurso, a fim de prover a eles auxílio físico e espiritual. Alojamentos gerados inicialmente, quando a peregrinação jacobea ainda era um fenômeno local, de maneira natural nos mosteiros foram substituídos ou rearranjados por organizações provenientes de diversas origens, tanto através de ordens ou de iniciativas isoladas – particulares e públicas - no momento em que as peregrinações ampliaram seu fluxo de pessoas. Isso se deu principalmente a partir da segunda metade do século XI e no século XII, momento em que a crença de que o corpo de São Tiago encontrava-se na Galiza já se fazia espalhada por toda a Cristandade ocidental. É neste contexto que foi composto, em meados do século XII, período do episcopado de Diego Xelmírez em Compostela e do apogeu da peregrinação a Santiago, o *Liber Sancti Jacobi*, documento escrito em latim cuja composição, embora atribuída na época ao papa Calixto II, não tenha confirmados um autor ou autores pelos pesquisadores da obra, como já abordado na introdução do presente trabalho.

O período de organização do *Liber Sancti Jacobi* encontrou-se próximo à reforma litúrgica promovida pelo mosteiro de Cluny, fato que muito influenciou o empenho propagandístico acerca da peregrinação e culto do apóstolo Tiago Maior e, conseqüentemente, teve papel importante na produção do códice mencionado. Houve um grande apelo por parte da abadia em promover o ato de peregrinar à Galiza, principalmente partindo de um de seus principais nomes: Pedro, o Venerável. Com a presença cluniacense, interessada em dar impulso à peregrinação, sendo esta uma fonte não só de prestígio, mas também de recursos, o desenvolvimento da rede assistencial compostelana foi estimulado. Isso pode ser percebido com a presença de Diego Xelmirez, clérigo cluniacense, no episcopado, no mesmo período em que foi lançado o *Codice Calixtinus*.<sup>52</sup>

Ainda, o contexto da guerra de Reconquista contra os mouros que se instalaram na Península Ibérica também contribuiu para a feitura do documento. É recorrente nos livros do

<sup>50</sup> Mateus, 8:20.

<sup>51</sup> VAUCHEZ, A. A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 130.

<sup>52</sup> Cf. SINGUL, F. O Caminho de Santiago. A peregrinação ocidental na Idade Média. Rio de Janeiro: EdUFF, s/d, p. 101-116.



*Liber Sancti Jacobi* a referência aos “infiéis” invasores do território cristão, sendo que a influência maior da composição da imagem do muçulmano como inimigo infiel, vem justamente da Europa transpirenaica. Era interesse de Cluny que os cristãos os combatessem e expulsassem para a manutenção do poder da abadia na região ibérica.<sup>53</sup>

Desta forma, a Galiza tornou-se, num primeiro momento, não só um “finisterra” para as porções setentrionais da Europa ocidental, mas também uma fronteira com o mundo muçulmano. Com a imagem do apóstolo Tiago “Matamouros” como protetor dos cristãos, a região obteve também uma simpatia dos demais reinos europeus devido à guerra contra os mouros<sup>54</sup>. Graças, então, ao seu empenho em promover a peregrinação a Santiago, pode-se notar o papel de Cluny também no que se refere ao fortalecimento das organizações assistenciais e à propaganda acerca destas, como pode ser notado no códice composto com a influência das propostas da abadia.

[...] são lugares santos, templos de Deus, lugares de recuperação para os bem-aventurados peregrinos, descanso para os necessitados, conforto para os enfermos, salvação dos mortos e auxílio dos vivos. [...] quem quer que erga este lugares sacrossantos, sem dúvida, estará em posse do reino de Deus.”<sup>55</sup>

O autor quinto livro da coletânea, o Guia do Peregrino, portanto, propôs as funções essenciais das instituições assistenciais: neste caso, ele pode ser analisado não só como uma referência aos viajantes que seguiram os caminhos rumo a Compostela e que buscavam a salvação através do ato de peregrinar, mas igualmente um alerta àqueles que, situando-se nas rotas, deveriam atender a estes caminhantes de Deus, buscando a salvação através do ato da caridade.

É certo que o autor do célebre Guia foi também um peregrino que registrou, a partir de sua experiência, suas impressões relativas à viagem, além de dados práticos, tais como: as distâncias – embora nem sempre muito precisas – nomes de cidades e burgos e os hospitais do

<sup>53</sup> Os monges cluniacenses, como já mencionamos, recebiam grande apoio financeiro de reis hispânicos que lutavam na Reconquista por oferecerem ajuda na reorganização de mosteiros da *Hispania*. Cf. BASCHET, J. A Civilização Feudal. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006, p. 187.

<sup>54</sup> Cf. SINGUL, F. Op. cit., p. 53-70.

<sup>55</sup> Traduzido por mim: [...] son lugares santos, templos de Deus, lugares de recuperación para os benaventurados peregrinos, descanso para os necessitados, conforto para os enfermos, salvación dos mortos e auxílio dos vivos. [...] quenqueira que erguesse estes sacrossantos lugares, sem dúvida que estará em posesión do reino de Deus.” LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedición preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

caminho. Menciona, inclusive, as quatro principais rotas<sup>56</sup> que atravessam a França e encontram-se rumo aos Pirineus, nas quais estavam localizados os grandes hospitais de assistência aos adoradores jacobeus: “são quatro os caminhos a Santiago que em Puente La Reina, já em terras da Espanha, se reúnem em um só.”<sup>57</sup>

O mencionado tema da *caritas* cristã, tão fundamental para refletirmos sobre como se deu a preocupação com a assistência a estes peregrinos, é bastante lembrado pelo autor do Guia. “Fala também da distribuição das oferendas e a hospitalidade que deve dar-se aos peregrinos pobres, [...] de como devem ser recebidos os peregrinos de Santiago, narrando três exemplos, em que deixa claro o perigo de faltar para com eles os deveres da caridade cristã.”<sup>58</sup> Os exemplos aos quais o historiador espanhol Vázquez de Parga se refere são histórias colocadas na obra com o intuito de encorajar a caridade, mesmo que por medo de ser punido ao negar socorro a um peregrino. Um caso mencionado narra a situação em que as casas de algumas pessoas, após negarem o pedido por abrigo de um peregrino, teriam entrado em chamas sem motivo aparente, com exceção do único lugar que o abrigara.<sup>59</sup> Este tipo de narrativa utilizada no códice é um dos vários elementos que nos permitem compreender como foi pensado o peregrino pelos seus contemporâneos e as suas necessidades naquele momento, pensamento este inserido no contexto da incentivada caridade cristã medieval e que iremos explorar de maneira mais aprofundada logo mais.

Ao mesmo tempo em que o documento possibilita atentarmos ao estímulo à caridade e à assistência dos caminhantes, ele também fornece dados sobre hospitais já instalados nas rotas e que estariam prontos a atendê-los. Cabe frisar que os hospitais tinham suas instalações em locais onde a parada acabava por ser obrigatória, como aos pés de montanhas e nas cidades. E o Guia

---

<sup>56</sup> Falaremos sobre as rotas que o Guia relata no próximo item deste capítulo ao atentarmos para as funções religiosas, na composição de uma “teia” sagrada terrestre, e políticas, no apoio laico, principalmente monárquico nas melhorias destas rotas, que foram atribuídas ao caminho de Santiago.

<sup>57</sup> Traduzido por mim: “Son quatro los caminos a Santiago que em Puente La Reina, ya em tierras de España, se reúnen em uno solo.” LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 497.

<sup>58</sup> Traduzido por mim: “Habla también de la distribución de las ofrendas y la hospitalidad que debe darse a los peregrinos pobres, [...] de cómo han de ser recibidos los peregrinos de Santiago, narrando tres ejemplos, en los que patentiza el peligro de faltar para con ellos a los deberes de la caridad cristiana.” VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p.209-210.

<sup>59</sup> LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

chama a atenção para isso também, descrevendo os povos que se encontraria pelo trajeto e atentando para seus traços que mais poderiam ser úteis aos viajantes.

[...] se encontra a terra dos poitevinos, produtiva, ótima e cheia de toda felicidade. Os poitevinos são gente forte e guerreira, muito hábeis na guerra com arcos, flechas e lanças, confiados na batalha, rapidíssimos nas corridas, cuidados em seu vestir, distintos em suas facções, astutos em suas palavras, muito dadivosos em seus favores e pródigos com os hóspedes.<sup>60</sup>

Os caminhos tomados por santuários, locais com relíquias de outras santidades, mosteiros e casas assistenciais compuseram um rede de pontos de parada obrigatória para os peregrinos. Foi tecida uma teia repleta de locais onde se manifestavam as ações ligadas ao sobrenatural, pois, fosse através da assistência física aos peregrinos oferecida pelos hospitais e albergarias, fosse através da assistência espiritual oferecida pelas igrejas, a busca pela salvação através dos gestos por parte de peregrinos e moradores do trajeto estava presente em boa parte das etapas até a chegada em Santiago.

### 1.3 A sacralidade dos caminhos de Santiago de Compostela

Mas os caminhos de Santiago não são simples linhas que levam ao destino final, tal como riscos que atravessam um espaço geométrico homogêneo. Eles são traçados em função desses pontos de alta densidade sagrada que são os grandes santuários visitados no caminho pelo peregrino. Além das vantagens materiais que oferecem (hospedagem, relativa segurança), esses caminhos aparecem como rosário de Lugares Sagrados, que o andarilho desfia ao longo de seus passos<sup>61</sup>.

A observação do autor Jérôme Baschet é bastante pertinente para iniciarmos este tópico, pois chama a atenção para duas questões importantes relacionadas à peregrinação na Idade Média: em primeiro lugar, não só o ponto final da caminhada importava – geralmente, ele sequer chegava a ser o único objetivo da viagem, estar no caminho era propriamente o principal objetivo

<sup>60</sup> Traduzido por mim: “[...] se encuentra la tierra de los poitevinos, productiva, óptima, y llena de toda felicidad. Los poitevinos son gente fuerte e guerrera, my hábiles em la guerra con arcos, flechas e lanzas, confiados en la batalla, rapidíssimos em las carreras, cuidados en su vestido, distinguidos en sus facciones, astutos en sus palabras, muy dadivosos en sus mercedes, pródigos con sus huéspedes.” LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 514.

<sup>61</sup> BASCHET, J. A Civilização Feudal. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006, p. 354 – 355.

-, pois se buscava a santidade de outras relíquias nos caminhos que eram desenhados em prol destas. Além disso, Baschet destaca a assistência que era oferecida ao peregrino nessas rotas: física e espiritual. Ali o caminhante teria abrigo, maior segurança e conforto junto aos itens santos. Os traçados dos caminhos deram origem a uma “geografia sagrada”<sup>62</sup> que conectava sepulturas de santos e uma alta gama de relíquias sagradas.

Em análise posterior do presente trabalho, buscaremos compreender a organização política dos trajetos, como a infraestrutura destes foi pensada e composta por uma camada poderosa da sociedade, em especial os reis, a qual impulsionava a peregrinação com a intenção de fortalecer-se e promover-se. Assim sendo, neste momento, deter-nos-emos à questão da espiritualidade destes trajetos, uma vez que eram formados por vários santuários e por moradores prontos a atender os peregrinos.

Observaremos como foram edificadas casas assistenciais variadas, gerando itinerários repletos de hospitalidade e, portanto, cheios de cristãos praticando o exercício da caridade e como os próprios peregrinos formaram um estereótipo bem definido, além de criarem uma fraternidade entre eles. A ritualística envolvida no ato desde o momento da partida da pátria até o momento de chegada na catedral de Compostela; os caminhos que eram mais sugeridos por possuírem maior número de santuários e hospitais; e, enfim, perceber a metáfora como plano de fundo destes elementos: a ordenação do mundo terrestre tendo como base o mundo celeste. Utilizaremos trechos de nosso documento, o Guia do Peregrino, que corrobora com a noção de teia sagrada nos caminhos de peregrinação, uma vez que não serviu apenas como indicador de rotas e distâncias, mas também como um incentivador da passagem por outros santuários além de Santiago e mesmo da prática caritativa.

A imagem do peregrino compostelano tem até os dias de hoje uma definição enriquecida por diversos elementos que, por várias vezes, encontram-se ligados a uma significação mágica.

Cabe, então, esclarecermos a imagem deste “personagem” no período áureo do fenômeno jacobeu. Vários autores famosos e contemporâneos ou quase contemporâneos daquele período buscaram conceituar esta imagem, entre eles o rei Afonso X e o escritor Dante Alighieri. O primeiro chamou atenção, na primeira de suas *Partidas* (capítulo XXIV) para ideia de exilado que compõe o caminhante de Deus, alguém que teria deixado seus bens, terras e familiares em

---

<sup>62</sup> Ibid., p. 355.

nome do Senhor e dos santos para honrá-los. Por sua vez, o toscano Alighieri definiu, no capítulo XL de *Vita Nuova*, que peregrino era aquele que seguia rumo a Santiago, enquanto os romeiros eram aqueles que seguiam a Roma e palmeiros os que seguiam a Jerusalém<sup>63</sup>. Apesar de atentarem para alguns pontos diferentes, fato é que ambos, além de estipularem características à figura dos peregrinos ligadas à longa caminhada e à fé que os levavam ao local santo, destacaram em suas obras os grandes centros que atraíam os fiéis.

Geralmente, antes de empreenderem a viagem, os peregrinos faziam um testamento, já que era comum que alguns não voltassem por falecerem no percurso ou que demorassem por terem desviado suas rotas ou passado por doenças graves ao longo da viagem, requisitando cuidados. Feito o testamento, era o momento de adquirir a indumentária, consagrada pela Igreja. Com o passar do tempo, alguns elementos eram impostos pela instituição eclesiástica que, pelo ato de consagrá-las, confirmava a decisão de obter uma transformação pessoal, tomada pelo peregrino<sup>64</sup>.

O equipamento constituía um conjunto de símbolos que não só ajudavam o caminhante de Deus, mas o distinguia das demais pessoas que pudessem estar nas rotas. A população sabia diferenciar quem era ou não peregrino. Entre os itens para os seguidores a Compostela, encontramos uma bolsa de couro, um pequeno manto sobre os ombros, uma cuia para armazenar água ou, às vezes, vinho que eram oferecidos pelos hospitais, um cajado para servir de apoio e de arma contra ataques de animais, um chapéu para proteção contra as intempéries do clima e as famosas conchas de vieira coladas no manto ou na bolsa. Essas conchas eram o principal objeto de identificação dos peregrinos que iam a Santiago.

Embora sem data precisa, alguns escritos galegos apontam que a origem da concha como símbolo de São Tiago Maior estaria em um milagre ocorrido a um príncipe cavaleiro. Segundo os relatos, o cavaleiro perdeu o controle do cavalo, que correu rumo a um rio, o que quase afogou o homem. Porém, São Tiago o salvara e o príncipe saiu da água coberto de conchas, o que simbolizou sua salvação<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Comentários sobre autores medievais que mencionaram os peregrinos e destacaram suas características: cf. SINGUL, F. Op. Cit., p. 57 e 58.

<sup>64</sup> Cf. DUPRONT, A. Du Sacre, croisades et pèlerinages: images et langages. Paris: Gallimard, 1987, p. 374.

<sup>65</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p. 131-132.

Apesar de a narrativa fazer parte da crença popular local que expandiu-se, ao mesmo tempo, sabe-se que os povos antigos, como romanos e cartaginenses, já possuíam o hábito de portar conchas em suas vestimentas como forma de proteção. Elas simbolizavam a deusa do amor e da beleza, Vênus, e serviam para espantar o mau-olhado. Fruto de uma herança dos antigos, da difusão da notícia do milagre vivenciado pelo príncipe cavaleiro, e mesmo da fusão desses elementos, as conchas foram sendo cada vez mais tomadas como itens milagrosos, capazes de operarem curas feitas por São Tiago.

As vieiras eram vastamente encontradas do litoral da Galiza. Côncavas, poderiam servir até mesmo como colheres ao longo do caminho. Além de serem adquiridas antes da viagem, vários fiéis obtinham mais conchas já em Compostela, a fim de levá-las para sua terra natal não só como signo de proteção, mas como uma lembrança da visita à sepultura do apóstolo. Muitos, mesmo depois de mortos, queriam continuar na condição de peregrino jacobeu e requeriam que fossem sepultados com as conchas. Segundo Francisco Singul, desde o século XII aparecem vieiras nos túmulos de diversos cemitérios europeus medievais<sup>66</sup>.

O comércio de vieiras chegou, inclusive, a ter grande relevância para a economia da cidade. Havia concheiros ambulantes que adquiriram o direito de comercializarem o item no mercado de Compostela. Várias lojas ficavam sob administração da igreja local, enquanto outras eram arrendadas pelos comerciantes. O prestígio das conchas era tamanho e a venda tão intensa, que o nono capítulo do Guia faz menção à atividade comercial na Praça Paraíso:

Depois da fonte, está o átrio ou paraíso, segundo dissemos, pavimentado de pedra, onde entre os emblemas de São Tiago vendem-se aos peregrinos as típicas conchas, e há ali para vender garrafas de vinho, sapatos, trouxas de couro de cervo, bolsas, correias, cintos e todo tipo de ervas medicinais e também drogas, e outras muitas coisas<sup>67</sup>.

Providenciada toda a indumentária, chegava o momento de partir a Compostela. São quatro grandes caminhos os mais comuns e descritos pelo Guia do Peregrino, que se unem na Espanha, e seguem até Compostela. O primeiro, a *via tolosana*, passando por cidades como

<sup>66</sup>SINGUL, F. Op. Cit., p. 61

<sup>67</sup>Traduzido por mim: “Después de la fuente está el átrio o paraíso o, según, dijimos, pavimentado de piedra, donde entre los emblemas de Santiago se venden a los peregrinos las típicas conchas, y hay allí para vender botas de vino, sapatos, morrales de piel de cervo, bolsas, correas, cinturones y toda suerte de hierbas medicinales y además drogas y otras muchas cosas.” LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 559.

Saint-Gilles e Toulouse, pelo qual geralmente seguiam peregrinos italianos ou mediterrânicos. O segundo, a *via podensis*, passava por lugares como Santa Maria de Puy e Santa Fuy de Conques, geralmente empreendido por pessoas de Lion, Viena, Valência. O terceiro, a *via lemovensis*, ligava Vézelay a Ostabat. O quarto, a *via turonensis*, partia de Paris passando por São Martinho de Tours e Santo Hilário de Poitiers. A *via tolosana* atinge a Espanha através de Somport, enquanto as outras três vias citadas encontram-se em Ostabat para cruzarem os Pirineus. As quatro encontram-se em Puente la Reina, constituindo a partir daí até Compostela um único caminho, conhecido como Caminho Francês.<sup>68</sup>

Apesar do recorte geográfico citado caracterizar o foco deste estudo, torna-se indispensável mencionar outras rotas também importantes. Foram delimitados caminhos por mar, empreendidos principalmente por escandinavos, flamengos e britânicos, que desembarcavam em portos da Galiza como A Corunha e Ferrol. A partir daí caminhava-se até Compostela, rota que recebeu o título de Caminho Inglês. Outra rota tradicional, utilizada tanto por homens anônimos como por nobres e membros da realeza (dona Isabel de Portugal), foi o Caminho Português, que ligava Lisboa a Compostela. Uma das mais longas rotas era o caminho romano ou Via da Prata e uma das pioneiras era a rota de Oviedo, procedente do reino das Astúrias e primeira em que um monarca peregrinou (o asturiano Afonso II, o Casto), era permeada de locais hospitaleiros desde o século IX.<sup>69</sup>

O autor do Guia, ao que tudo indica francês, organizou suas apresentações de maneiras distintas em relação aos recortes espaciais. No território francês, os apontamentos deram-se muito mais no sentido de assinalar santuários do caminho do que em precisar as etapas, embora apontasse os locais geograficamente mais difíceis para a caminhada. Enquanto isso, no relato sobre o território espanhol, houve uma maior preocupação com as indicações das etapas e especificação de suas necessidades. Caracterizou com exatidão povos que encontravam-se na rota, rios de águas potável e ruim e locais onde seria necessário o transporte por cavalos. Leva-se a crer, como defende o espanhol Vázquez de Parga, que seria um guia escrito para peregrinos franceses.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> BARRAL I ALTET, X. Compostelle, le grand chemin. Paris: Gallimard, 1993, p. 48 – 56.

<sup>69</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 82 e 83.

<sup>70</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.1. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948, p. 214.

A maioria dos peregrinos unia-se em grupos para fazer as rotas a pé, reunindo-se em confrarias ou em expedições marítimas que faziam escalas na costa para completarem a trajetória por terra. Muitas irmandades de peregrinos foram criadas entre os séculos XI e XII, as quais não cometiam discriminação de diferenças sociais e tinham patrocínio e proteção de vários nobres e mercadores, que as aproveitavam para a prática da caridade. Vários foram os povos a criarem grandes confrarias de peregrinos, mas um nome de destaque nesse quesito foi a França, inclusive com a criação de hospitais famosos, como o *Hospital de Saint-Jacques-aux-Pèlerins*, fundado no ano de 1137 por burgueses em Paris.

Foi constituída, assim, uma fraternidade entre os peregrinos, que se ajudavam ao longo do caminho. Alphonse Dupront defende a concepção de que fazer a peregrinação a pé seria muito mais proveitoso do que utilizar outros meios de transporte, uma vez que o caminhante passaria por obstáculos indispensáveis ao gesto de sacrifício, além de sentir ao longo da rota a potencialidade de um espaço sagrado. O ato de ir a pé pode sugerir não só a necessidade de passar por dificuldades, impostas pela fé ou pela penitência, mas também uma forma de se alcançar de maneira mais forte as graças e milagres esperados. Seria um processo de se descobrir outro naquele espaço, com um novo poder, vivendo a realidade que as rotas ofereciam, fugindo da noção corriqueira de espaço e tempo<sup>71</sup>.

Por ser coletiva, a própria peregrinação tornava-se um ato caritativo. Ao empreenderem o percurso reunidos, os peregrinos acabavam por se ajudarem ao longo do processo, fazendo da peregrinação, ainda que um ato de escolha pessoal, uma ação coletiva. Esses homens estavam fora de seu mundo cotidiano, uma vez nas rotas, encontravam-se mortos para ele, já que todos desenvolviam o papel de estrangeiros. Em grupo, além de manifestarem juntos ao longo do caminho ritos em louvor a Deus, a proteção contra falsos peregrinos era maior, uma vez que ladrões e aproveitadores disfarçados ficavam pelos caminhos, prontos para saquearem os peregrinos e adquirirem os benefícios dos hospitais.

Ali era criado um ambiente de assistência mútua e de forte teor de adoração a Deus, com gestos que simbolizavam o ato sagrado que estavam empreendendo. Faziam rezas e cantavam hinos que cultuavam São Tiago e que lembravam seu dever de deixar os prazeres mundanos para glorificar e satisfazer a Deus. Outro elemento encontrado nessas músicas que demonstra a

---

<sup>71</sup> Cf. DUPRONT, A. *Du Sacre, croisades et pèlerinages: images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.



importância dos santuários da rota e reafirma a noção de teia sagrada é o fato de certas canções elucidarem os principais locais com relíquias dos caminhos:

Quando partirmos da França / Com grande desejo / Nós deixamos pai e mãe /  
Tristes e desolados / No coração temos sim um grande desejo / De ir a Santiago /  
Deixamos todos os prazeres / Para fazer esta viagem. [...] Quando nós  
chegarmos a Burgos, Espanha / Nós entraremos dentro da igreja / Ai! Meu  
Deus! / Para rezar a Deus / Os agostinianos irão nos mostrar / Um grande  
milagre / De ver um crucifixo suar / Nada de mais verdadeiro [...] Quando  
chegarmos a Montjoie / Chegaremos felizes / De ver uma bela igreja / Nesse  
santo lugar / Do glorioso amigo de Deus / Senhor São Tiago / Que nos preservou  
em tudo / Durante essa santa viagem.<sup>72</sup>

Os trechos desta canção, além de possibilitarem uma observação da fraternidade entre os peregrinos, utilizando sempre o pronome “nós”, resumem três pontos que julgamos ser fundamentais para a noção de que o caminho todo era composto por manifestações de fé. O sacrifício contido na expatriação mencionada no início, seguido da certeza de que seria necessário deixar os prazeres do cotidiano e os familiares para ir a Santiago; a presença de santuários com alto teor miraculoso ao longo da rota, uma vez que possuíam corpos e objetos de outros santos; a certeza de que São Tiago acompanhava seus adoradores ao longo da caminhada para protegê-los, imagem lembrada e incentivada por vários hospitais e igrejas dos caminhos que mantinham alguma imagem do santo como apóstolo peregrino, o que lembrava a proteção que dava àqueles homens todos os dias. Enfim, estes homens encontravam-se o tempo todo com locais ligados a sua fé e manifestações de caráter altamente emocional, os quais colaboravam à consolidação da escolha do peregrino, que seguia certo da presença de Deus e do apóstolo durante toda a viagem.

É certo que o Guia do Peregrino também mostra estes pontos. O autor Alphonse Dupront compartilha da ideia de que os locais santos indicados pelo Guia do século XII fazem parte de uma “recarga sagrada” ou sacralização em marcha, apontando que onde houver relíquias, haverá um espaço sagrado que se organiza. Ele permite pensarmos o caminho como ponto essencial da

---

<sup>72</sup>Versos I, X e XVI de “A grande canção”, traduzidos por mim: “Quand nous partimes de France / En grand désir / Nous avons quitté père et mère / Tristes e marris / Au coeur avions si grand désir / D’aller à Saint-Jacques / Avons quitté tous nos plaisirs / Pour faire ce voyage [...] Quand nous fûmes a Burgues, em Espagne / Nous entrâmes dedan l’église / Hélas! Mon Dieu! / Pour prier Dieu / Les Augustins nous ont montré / Um grand miracle / De voir le crucifix suer / Rien de plus véritable [...] Quand nous fûmes a Montjoie / Fûmes joyeux / De voir une si belle église / En ce saint lieu / Du glorieux ami de Dieu / Monsieur saint Jacques / Qui nous a tous préservés / Durant ce saint

peregrinação. O autor do Guia aponta santuários menores, dedicando ao tema o maior dos capítulos da obra, especificando-os através das descrições das quatro diferentes rotas. Logo no início, pode-se pensar no título do capítulo como um apontamento de que a visita a tais locais seria um dever<sup>73</sup>. Além do caráter assistencial, que indica os locais em que o marchante poderia descansar, passar a noite e receber assistência; cada caminho foi descrito de acordo com seus monumentos, lugares em que repousam corpos de santos e suas relíquias, que acabaram por se tornar pontos obrigatórios durante o percurso. São alguns dos muitos locais sagrados que o documento menciona:

Em primeiro lugar, pois, há de se visitar em Arles pelos que se dirigem a Santiago pelo caminho de Saint-Gilles, o corpo de São Tróximo, a quem São Paulo recorda na epístola a Timóteo [...] Também há de ser visitado com grande cuidado e atenção o digníssimo corpo do piedosíssimo São Gil, confessor e abade. [...] Depois, no caminho que por São Leonardo de Limoges vai a Santiago, há de se venerar justamente pelos peregrinos, o corpo de Santa Maria Madalena, no primeiro término. Esta é, pois, aquela gloriosa Maria que na casa do leproso Simão regou com suas lágrimas os pés do Salvador [...].<sup>74</sup>

Não somente os santuários fazem parte da descrição do Guia do Peregrino. O documento também contém, como já citamos, outro ponto de extrema importância no processo de sacralização das rotas: a hospitalidade do Caminho. O final do capítulo IX, o capítulo X e o início do capítulo XI foram dedicados ao tema, fixando-se no dever de atender aos peregrinos. Eles atentam para a distribuição das oferendas que deveriam ser doadas aos pobres da rota e como os peregrinos jacobitas deveriam ser recepcionados. Nestes capítulos, o autor não só incentiva a caridade como lembra a punição que levariam aqueles que negassem assistência aos caminhantes, como no caso, já mencionado, em que várias casas acabaram em chamas com exceção de uma única casa, também a ajudar um peregrino faminto.

---

Voyage”. BENNASSAR, B. apud BARRAL I ALTET, X. Compostelle, le grand chemin. Paris: Gallimard, 1993, p. 141-143.

<sup>73</sup>Na tradução utilizada: Capítulo VIII: De los cuerpos de los santos que descansan em el Camino de Santiago, y que deben ser visitados por sus peregrinos.

<sup>74</sup>Traduzido por mim : “Em primer lugar, pues, se ha de visitar em Arlés por los que se dirigen a Santiago por el camino de Saint-Gilles, el cuerpo de San Tróximo, a quien recuers San Pablo em la epístola a Timoteo [...] También ha de ser visitado com gran cuidado y atención el dignísimo cuerpo del piadosísimo San Gil, confesor y abad. [...] Después, em el camino que por San Leonardo de Limoges va a Santiago, se ha de venerar justamente por los peregrinos el cuerpo de Santa Maria Magdalena, em primer término. Esta es, pues, aquella gloriosa Maria que en casa del leproso Simón regó con sus lágrimas los pies del Salvador [...]”LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedición preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 523 – 533.

As menções sobre hospitalidade ligadas ao exercício caritativo que deveria ser praticada em relação aos necessitados encontram-se nas Sagradas Escrituras, principalmente em trechos do Novo Testamento, incentivada por diversos seguidores de Cristo. Durante a Idade Média, ela foi desenvolvida por religiosos e leigos, difundindo-se no Caminho de Santiago por este se tratar de um lugar propício a ela, diante da quantidade de pessoas e de suas necessidades, além destas estarem a serviço de Deus. Os caminhantes jacobeus também eram um bom meio de exercitar a caridade uma vez que representavam vários personagens da Bíblia, inclusive o próprio Jesus Cristo, ou, como alguns medievais acreditavam, poderiam ser até mesmo enviados de Deus para provar os fiéis.<sup>75</sup>

Esta via de piedade poderia ser composta, de maneira geral, por duas forças: religiosas e laicas. As hospedarias dos trajetos, ainda em fase inicial do fenômeno jacobeu, eram essencialmente nos mosteiros, o que não era algo exclusivo das rotas de Santiago. A regra de São Bento, no capítulo LIII, deixa clara a obrigação dos mosteiros que a seguissem de receber os que precisavam, sendo esta recepção a mesma que dariam a Cristo. Havia ainda, neste começo, o despertar de uma hospitalidade privada no Caminho. Porém, com a extensão das peregrinações, apareceram as instituições assistenciais edificadas com o objetivo de ajudar os peregrinos compostelanos, que se tornaram numerosas a partir da segunda metade do século XI, com o incentivo inicial principalmente de reis asturianos. Elas atendiam às necessidades alimentares, sanitárias, médicas e mesmo espirituais através de orações.

Os fundadores destas instituições também passaram a ser variados: ordens religiosas, ordens militares, monarcas, nobres, cavaleiros ou simplesmente pessoas que possuíssem melhor condição econômica – a ponto de algumas serem canonizadas, tamanha a preocupação com peregrinos, como nos casos de São João de Ortega e São Domingo de la Calzada, os quais edificaram e colaboraram com diversas obras de melhoria dos trajetos e de abrigos aos peregrinos.<sup>76</sup>

Francisco Singul defende que, embora tenham sido os monarcas das Astúrias os responsáveis pela origem de fato construções que intencionavam cuidar dos peregrinos, os quais aumentavam em número, “a organização de uma rede hospitalária”<sup>77</sup> foi obra da administração e coordenação da abadia de Cluny, a qual, como já vimos, apelou para um esforço propagandístico

<sup>75</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 84.

<sup>76</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Op. Cit., t.1, p. 295.

<sup>77</sup> SINGUL, F. Op. cit., p. 93

da peregrinação compostelana, principalmente no momento em que era dirigida pelo abade Pedro, o Venerável. O mosteiro tornou-se polo de diversos outros mosteiros que dependiam das ordens de seu abade. A ideia de Cluny era estar presente em diversas localidades, tanto que o autor a chama de “poderosa e internacional estrutura de poder”<sup>78</sup> quando se refere ao fato de que o Papado utilizou a abadia como maneira de impor seus ditames em todos os reinos e condados europeus, já que Cluny estabeleceu boa relação com nobres e monarcas e devia grande parte de seu fortalecimento às doações destes.

Ao mesmo tempo em que a abadia encontrava seu apogeu de poder – século XII – Diego Xelmírez assumiu o arcebispado da sé compostelana. Defensor fervoroso do culto e da peregrinação em prol do apóstolo Tiago Maior, sendo inclusive fundador de um hospital antes de seu episcopado, este religioso desenvolveu fortes relações com os dois eixos centrais da Igreja naquele momento: Cluny e Roma, com o intuito de evitar que a Igreja de Santiago fosse usada como foco de interesses particulares de senhores do reino, outras hierarquias eclesiásticas e de mercadores compostelanos em ascensão.

Com Cluny e seu interesse em assumir o posto de liderança de cada vez mais mosteiros, fato que não era tão difícil visto que recebia doações de vários monarcas para reorganizar instituições religiosas, juntamente à obra de estruturação do clero compostelano e remodelação urbanística de Santiago comandada por Xelmírez, a peregrinação e conseqüente ampliação da rede hospitaleira do Caminho de Santiago passaram por um momento de esplendor. Este é o ápice da rede sagrada que compunha o caminho: uma grande espiritualidade contida naqueles que andavam rumo às relíquias de Tiago Maior, a presença de variados santuários que não deixavam os peregrinos sem um momento de recarregarem as forças espirituais e uma organização hospitaleira que supria as necessidades materiais dos caminhantes de Deus e, ao mesmo tempo, proporcionava aos caridosos a possibilidade de atingirem a salvação através do ato assistencial. O teor religioso estava presente em várias esferas do fenômeno jacobeu.

Embora nosso enfoque seja a rota, não poderíamos finalizar o capítulo sem uma ponderação acerca da chegada dos peregrinos ao seu último destino na caminhada: a cidade de Santiago de Compostela e a sepultura daquele que a canção chamava de amigo de Deus. Chegando na Catedral de Santiago – a qual foi vastamente detalhada pelo Guia de Peregrino em seu nono capítulo, dispondo medidas, itens sagrados, as portas, os membros do arcebispado, etc -,

---

<sup>78</sup> Op. cit., p. 107.

os peregrinos não passavam muito tempo ali, embora pudessem permanecer um dia e uma noite ao lado do altar. Assistiam à missa, confessavam os pecados, comungavam. Tinham permissão de aproximar-se do altar maior, abraçar a imagem e conversar com ela. Nas palavras de Francisco Singul, “passavam do estado de pecadores ao estado da Graça santificante, pelo efeito do Jubileu.”<sup>79</sup> Poderiam ainda andar pela cidade, ir ao mercado, adquirir as conchas de vieira com algum comerciante e dirigir-se aos hospitais.

Hospitaleiros da cidade ou próximos a ela saíam em busca de peregrinos que estivessem perdidos, esgotados ou enfermos, deitados pelo pavimento. Alguns morriam ali mesmo dentro do santuário por não suportarem a estafa da viagem ou por terem adquirido alguma doença que não houvesse tempo para ser cuidada. Simbolicamente, atingiam talvez o lugar mais poderoso que a peregrinação poderia levar, consagrado pelo imaginário coletivo cristão na Idade Média: a eternidade.<sup>80</sup> Ainda nos séculos XV e XVI, mesmo com o declínio das peregrinações face à ascensão do protestantismo, a prática da caridade e o hábito de buscar por peregrinos machucados ou extremamente cansados eram comuns, caso dos membros do *Gran Hospital Real de Santiago*, construído a poucos metros da catedral a partir de doações dos Reis Católicos no final do século XV.

Geralmente, dado o alto índice de viajantes, as instituições hospitaleiras não permitiam a estadia por mais de três dias, salvo em casos de peregrinos enfermos com maior necessidade de dedicação. A igreja compostelana dedicava parte das ofertas para os peregrinos e sempre pregava pela hospitalidade que a cidade deveria oferecer, segundo o próprio Guia do Peregrino:

E mais, se se cumpre a justiça de Deus, a décima parte das oferendas do altar de São Tiago deve dar-se em todas as épocas aos pobres que chegarem ao hospital. Pois todos os peregrinos pobres devem receber por amor de Deus e do Apóstolo hospitalidade completa no hospital na noite seguinte ao dia em que chegarem ao altar de São Tiago.<sup>81</sup>

Enfim, com a conclusão do trajeto, podemos também concluir nossa análise deste primeiro capítulo. As etapas da peregrinação, os locais santificados e edificações assistenciais

<sup>79</sup> SINGUL, F. Op. cit., p. 88. Observação: O Jubileu apenas ocorre nos anos santos, que são aqueles em que o dia 25 de julho ocorre no domingo.

<sup>80</sup> DUPRONT, A. Du Sacre, croisades et pèlerinages: images et langages. Paris: Gallimard, 1987, p. 388.

<sup>81</sup> Traduzido por mim: “Es más, si se cumple la justicia de Dios, la décima parte de las ofrendas del altar de Santiago debe darse en todo tiempo a los pobres que lleguen al hospital. Pues todos los peregrinos pobres deben recibir por amor de Dios y del Apóstol hospitalidad completa en el hospital la noche siguiente al día en que lleguen al altar de Santiago.” LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo.

promoveram uma rede sagrada que proporcionou uma unidade cristã, indo além das divisões territoriais. O peregrino encontrava-se em uma estrada polarizada por locais santificados e/ou pessoas em busca da salvação tanto quanto ele, o que extrapolava fronteiras e sempre os oferecia a sensação de estar na mesma terra: a terra cristã. Tal sensação concretizou a visão do homem como peregrino na terra cheia de tentações, o homem que está o tempo todo em viagem neste mundo terrestre: o *homo viator*. A peregrinação medieval compôs dessa forma uma metáfora de extrema importância para a mentalidade do ocidente neste período: o fiel como um estrangeiro em busca da terra a qual pertence, cristãos em contato com o sobrenatural e o sagrado, nem sempre da mesma maneira, mas sempre para a obtenção de algo em comum: o perdão divino e a vida eterna.

## CAPÍTULO 2

### REALEZA MEDIEVAL: FUNDAMENTOS DE PODER

Para o filósofo do século XVII Benedictus de Spinoza (1632-1677), naquele tempo, os homens comuns entendiam “por poder de Deus” tanto a sua “livre vontade” como o seu “direito sobre tudo” o que existia. O filósofo chama atenção para o fato de que grande parte desses homens ainda comparava este poder de Deus ao poder dos reis. Dito de outro modo, havia uma intensa associação do poder divino ao poder real - e o inverso, não apartando o poder dos reis do poder supremo de Deus - sem que fosse possível compreendê-los de forma desvinculada.

Spinoza recriminava a insistência do mundo cristão de seu tempo em representar o divino no humano, uma vez que, compelido em traçar uma definição de Deus, definiu-o como um ser um tanto quanto abstrato, inerente à natureza, identificado como eterno e infinito, cujas variações e transformações teriam gerado o universo e tudo o que nele há. Sendo assim, censurou a indissociável ligação entre o poder dos reis e o poder de Deus.<sup>82</sup>

No entanto, se os homens dos Seiscentos ainda apelam para o aspecto divino que envolve seus reis; no medievo, a imagem do rei seguidor de um modelo ideal de acordo com ações e virtudes pré-estabelecidas, tornava-o mais que um intermediário entre o divino e o humano, dando-lhe o encargo de constituir o reino terrestre organizado e ordenado tal qual o modelo do reino celeste. Cabia ao soberano a salvação eterna do próprio reino, o que transmitia-lhe a responsabilidade de manter uma conduta religiosa e moral tal qual mostram os diversos tratados educacionais para príncipes<sup>83</sup> – como os “espelhos de príncipes” – usados não apenas de forma pedagógica, mas também propagandística da imagem do rei virtuoso. A historiadora Ana Isabel Buescu, em seu livro *Imagens do Príncipe. Discurso normativo e representação (1525-49)*, destaca o papel de Nicolau Maquiavel e *O Príncipe* para a ruptura da representação de príncipe virtuoso baseada em um conjunto de “virtudes e práticas obrigatórias”, para compor uma visão refletida no “exercício do poder em função do real”, ou, em outras palavras, o realismo

---

<sup>82</sup>FRAGOSO, E. A. R. A definição de Deus na Ética de Benedictus Spinoza. Revista Kalagatos, Fortaleza, v.2, n.4, verão de 2005. Disponível em : <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-definicao-de-deus-na-Etica-de-Benedictus-de-Spinoza.pdf>. Acesso em 02 de janeiro de 2012.

<sup>83</sup>Esses tratados eram concebidos dentro de princípios cristãos, sendo clérigos grande parte de seus autores, nos quais eram propostos modelos de reis veterotestamentários, como Davi e Salomão.

maquiavélico opera na dissociação entre virtude/moral contextualizadas no cristianismo e o ato da boa governança, no ser bem-sucedido em suas funções políticas<sup>84</sup>.

No que tange o rei medieval, em especial os reis ibéricos, faz-se necessário apontar que aspectos diversos fundamentaram o exercício do poder e a simbologia deste personagem buscando componentes de diferentes origens, uma vez que engloba heranças da Antiguidade clássica, elementos do Oriente e do mundo germânico pré-medieval, exemplos que vão do Antigo Testamento a Bizâncio, além das conjunturas e mudanças ocorridas durante o próprio período. De qualquer modo, os soberanos da Idade Média contiveram o cristianismo como fundamento em comum e de extrema importância: *rex imago Dei*. O aspecto sagrado da realeza em grande parte do Ocidente europeu concedeu a ela força de instituição, sendo esta garantida pela Igreja. Dessa forma, o próprio cristianismo assegurou o fortalecimento das concepções monárquicas durante o medievo a partir de um conjunto litúrgico e exegetico bíblico.

A partir o século XIII, e mais fortemente nos séculos XIV e XV, os reis medievais passaram a caminhar rumo a um poder que se fortalecia cada vez mais, uma vez que o momento foi fundamental por ter sido palco de conflitos entre o *regnum* e o *sacerdotium* e por, finalmente, assinalar a crise da “monarquia” papal. Além disso, o poder da realeza se sustentava tanto em aspectos visíveis como invisíveis, isto é, tanto no âmbito temporal como na esfera espiritual; e principalmente foi um momento em que, na condição de exemplo para todos os outros homens, os reis ofereciam à sociedade as maneiras de se conduzir, bem como a rota a seguir rumo à salvação celestial. Inclui-se a esse panorama, o sistema cerimonial que passou a emoldurar cada vez mais a vida dos reis: sagração, unção, coroação, entradas régias, ritos fúnebres e tantos outros símbolos<sup>85</sup>.

Estudioso das formas de governo da Idade Média, em *História del Pensamiento Político en la Edad Média*, o autor Walter Ulmann, aponta como sendo uma das origens do poder medieval que se tornou predominante na Europa ocidental a partir do século XIII, aquela cujo “... poder reside originalmente en un ser supremo, que con el predominio de Cristianismo se

<sup>84</sup>BUESCU, A. I. *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)*. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

<sup>85</sup>Sobre o caráter sagrado das realezas medievais: GORSKI, K. *Le roi-sant: un problème d'ideologie féodale*. A. E. S. C, Paris, v. 24, n. 2, 1969. p. 370. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1969\\_num\\_24\\_2\\_422059](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1969_num_24_2_422059). Acesso em 06 de janeiro de 2012.



identifico con lá misma divindad”. Sendo assim, fundamentada em uma teoria teocrática, ou seja, na crença de que Deus escolheria um representante na terra<sup>86</sup>.

## 2.1 Breve análise da historiografia sobre o poder monárquico medieval

A historiografia do início do século XX foi marcada pela criação dos Annales e sua defesa de uma história total, que abrangeria os diversos âmbitos da experiência humana, não somente o político – durante o século XIX, a construção de uma tradição e legitimidade para os Estados Nacionais criou um ambiente propício para a produção de uma história vinculada ao Estado, sendo colocada como “um meio de promover a unidade nacional, de educar para a cidadania ou, (...) um meio de fazer propaganda nacionalista”<sup>87</sup> - e por sua oposição à história da narrativa e dos acontecimentos, em prol de uma história das estruturas.

Os estudos pioneiros que se dedicaram ao tema da realeza sagrada e sua teia de rituais e símbolos começaram a tomar corpo justamente com o princípio dos Annales, e se detiveram principalmente às regiões da França, Inglaterra e Alemanha. O intuito do presente capítulo é traçar as abordagens e discussões historiográficas que dizem respeito ao poder/sacralidade dos reis no recorte geográfico que compõe as porções meridionais da Europa - a Península Ibérica. Entretanto, os citados estudos, como de Marc Bloch, Percy Ernst Schramm e Ernst Kantorowicz, não podem ser negligenciados, dada a força das interpretações referidas, devendo ser realizado um breve panorama de suas obras – cabe destacar o cuidado que tivemos para evitar a aplicação de modelos externos ao território em questão.

A partir de leituras antropológicas em um campo que tradicionalmente estava vinculado às abordagens institucionalistas e jurídicas, foi publicado em 1924 o livro *Os Reis Taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*, do historiador francês e membro da Escola dos Annales, Marc Bloch. A obra, que passou a ser considerada um dos textos fundadores da Escola, propôs um estudo de crenças populares a respeito da realeza medieval que haviam sido menosprezadas pelas abordagens historiográficas de até então, tendo sido colocadas em um rol de curiosidades ou anedotas sem importância, como a cura das escrófulas através do toque do rei.

<sup>86</sup> ULMANN, Walter. História del Pensamiento Político en la Edad Média. Barcelona: Editorial Ariel, S.A, 1992, p.

15.

<sup>87</sup> BURKE, P. História e Teoria Social. São Paulo: UNESP, 2000, p.17.

Tomando como referência as leituras de James Frazer, Bloch utilizou a antropologia para romper com os estudos tradicionais que vinham sendo feitos acerca da realeza<sup>88</sup>. Seu objetivo era procurar analisar essa instituição como um todo, compreendendo o contexto cultural em que as crenças populares em torno do personagem real tinham uma grande força. Para tanto, o historiador propôs um estudo comparativo das realezas medievais europeias, sobretudo francesa e inglesa, elaborando um novo panorama interpretativo em que o fio condutor foi a figura de um rei com poderes sobre-humanos.

De acordo com o autor, o esteio da crença no milagre régio da cura remontava à aura sagrada dos reis antigos. Estes, com o fortalecimento do cristianismo, acabaram por perder sua condição de semideuses e tornaram-se chefes de estado – os reis de sociedades tribais primitivas eram considerados detentores de poderes mágicos, pois pertencia a eles a função de realizar atos e gestos proibidos aos homens comuns, como por exemplo: a realização de sacrifícios e uniões incestuosas, sendo assim relacionados às divindades<sup>89</sup>. Uma das muitas heranças pagãs que acabou por ser cristianizada, a crença nessa atmosfera divina que envolvia a figura do rei não foi o único elemento que o colocava em um patamar sagrado. Na Idade Média, principalmente em seus séculos finais, como pontua Marc Bloch, o papel da Igreja na sagração do rei pelas vias da unção e coroação teria permitido que esses monarcas adquirissem a capacidade de curar doenças e realizar milagres. Tornavam-se “cristianíssimos”, sendo esta uma designação apontada por Bloch que era usada nos meios cortesãos franceses para se referirem aos reis daquele local no final da Baixa Idade Média.

Não se pode esquecer que a unção foi um costume praticado na Idade Média primeiramente pelos visigodos, por volta do século VII, derivado do mesmo costume realizado pelos reis do Antigo Testamento, mas ganhou contornos diferentes ao longo do tempo, tendo se caracterizado predominantemente como sintoma da conversão dos reis ao catolicismo, bem como a evidência da sacralização do poder real, de acordo com a perspectiva cristã divulgada pela Igreja. Já a coroação ganhou expressividade, simbolizando a origem divina do poder a partir do

---

<sup>88</sup> GOMES, R. C. A reflexão antropológica na história da realeza medieval. *Revista Etnográfica*, Portugal, v. 2, n. 1, 1998.

<sup>89</sup> MAKARIUS, L. Du roi magique au roi divin. *A. E. S. C*, Paris, n. 3, 1970. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1970\\_num\\_25\\_3\\_422250](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1970_num_25_3_422250)>. Acesso em 7 de janeiro de 2014.

século V, por intermédio da coroação do Imperador de Bizâncio<sup>90</sup>. Logo, para o autor, a sacração do rei – unção com os santos óleos e coroação – tornou a cerimônia de inauguração régia a mais importante para as realezas francesa e inglesa. Era através dela que tomariam a importante função que teriam na terra: serem vigários de Cristo<sup>91</sup>.

Os historiadores Percy Ernst Schramm e Ernst Kantorowicz também dedicaram seus estudos ao tema da simbologia e ritualística da realeza medieval, buscando investigar um número significativo de fontes - crônicas, tratados, etc. O primeiro autor, menos conhecido pela escassez de traduções de sua obra, lançou na década de 1950, com a colaboração de diversos estudiosos, uma obra sobre “os símbolos do poder e simbólica do Estado”<sup>92</sup>: *Herrschaftszeichen und Staatssymbolik: Beiträge zu ihrer Geschichte vom dritten bis zum sechzehnten Jahrhundert*. O autor procurou considerar a referência dos modelos bizantinos para papas e para imperadores, que foram tanto emulados quanto readaptados. Dessa forma, tais rituais teriam permitido uma sacralidade política delineada pela eminência dos soberanos, garantida por seguirem modelos religiosos<sup>93</sup>. Contudo, esse historiador ressalta que tais conceitos e ações não seriam originais somente de Bizâncio, considerando também raízes na Antiguidade<sup>94</sup>.

Os estudos de Kantorowicz sobre o tema, por sua vez, obtiveram ampla tradução e influenciam trabalhos historiográficos até hoje. Em 1957, publicou *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*, onde procurou dar significado aos cerimoniais que envolviam a realeza a partir de categorias de análises jurídica e filosófica apregoadas e apropriadas no período medieval. Ele esboçou a “confluência entre o estudo das doutrinas

<sup>90</sup> Não cabe aqui nos alongarmos no que tange o tema da coroação e do símbolo de poder que a coroa se tornou na Idade Média. Para um aprofundamento do assunto ver: VALERO, C. D. La corona como insignia de poder durante la Edad Media. *Annales de la Historia del Arte*, nº 4, Ed. Compl. Madrid, 1994.

<sup>91</sup> Rita Costa Gomes alerta que a importância que Bloch atribui ao rito da unção, adotado desde a Idade Média por reis bárbaros, hoje se encontra um tanto relativizada. Isso se dá “devido a um conceito mais global da figura do rei sagrado”. A autora aponta, mencionando Janet Nelson, que o conhecimento intenso desse ritual deu-se por conter participação eclesiástica, gerando fontes normativas. GOMES, R. C. A reflexão antropológica na história da realeza medieval. *Revista Etnográfica*, Portugal, v.2, n. 1, 1998, p.135.

<sup>92</sup> Expressão utilizada pela historiadora Adeline Rucquoi. De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. *Revista Relaciones*, México, v. 13, n. 51, 1992, p. 55.

<sup>93</sup> GOMES, R. C. A reflexão antropológica na história da realeza medieval. *Revista Etnográfica*, Portugal, v. 2, n. 1, 1998.

<sup>94</sup> Essa ideia também é apontada por Jacques Le Goff. Para o medievalista, o soberano bizantino foi referência para os reis ocidentais medievais desde a Alta Idade Média, “que em relação a ele estavam simultaneamente na imitação e oposição”. LE GOFF, J. Rei. In LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (ed.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2v. Bauru: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 395.

políticas e jurídicas com o dos significados das cerimônias que cercavam os reis”<sup>95</sup> Sua análise cingiu-se à teoria de dualidade do corpo real, ou seja, o autor apontou a existência de um corpo religioso, infinito - o qual ele denominou “corpo místico” - e um corpo físico, mortal. O rei, no entanto, era sacralizado e adquiria o corpo místico, que se mantinha vivo na dinastia, através da cerimônia eclesiástica: “o rei terrestre não é, ele se torna uma personalidade gêmea mediante sua unção e consagração.”<sup>96</sup>

As inter-relações entre o sagrado e o profano representadas na figura do rei, como também as relações que, durante o medievo, Igreja e Estado haviam compartilhado, foram características abordadas pelo pesquisador, uma vez que elas teriam possibilitado trocas, apropriações, desvios e atualizações entre esses dois âmbitos, no que diz respeito a diversos aspectos: ritos, insígnias, doutrinas, formas de administração e outros mais, destacando um Estado que acaba por incorporar muito do modelo da própria Igreja. Desse modo, os estudos de Kantorowicz destacam que, para a composição da imagem dos reis medievais, as referências mais comuns teriam sido aquelas sobre as quais a Igreja tinha se edificado.

## **2.2 O caso ibérico: as vias de acesso à sacralidade e à demonstração da autoridade**

### *2.2.1 Considerações historiográficas*

Enquanto os estudos que se detiveram à sacralidade real nas regiões francesa, inglesa e germânica estiveram presentes desde o início da nova abordagem historiográfica proposta pelos membros dos *Annales*, as discussões em torno do mesmo tema em outro recorte geográfico – a Península Ibérica – tardaram em aparecer. Já na segunda metade do século XX, nos anos sessenta, um acirrado debate historiográfico se colocou entre alguns historiadores, debate que ainda segue até a atualidade. Aqueles se dividiram em suas opiniões. Há quem defenda uma realeza do tipo secular, em virtude da pouca frequência dos rituais, ou mesmo da ausência, de unção e coroação e da crença em um poder milagroso desses reis, ou seja, uma realeza um tanto mais “humana”, dotada de características menos sacralizadas; e quem defenda uma realeza

<sup>95</sup> GOMES, R. C. A reflexão antropológica na história da realeza medieval. *Revista Etnográfica*, Portugal, v. 2, n. 1, 1998, p. 136

<sup>96</sup> KANTOROWICZ, E. Os dois corpos do rei. Um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 52.

sagrada, ao apontarem para as semelhanças de certas características cerimoniais com os demais reinos do medievo ocidental.

Entre esses historiadores, cabe destacar o trabalho de Teófilo F. Ruiz, a partir da década de 80, mais precisamente em 1984, quando publica o primeiro artigo sobre o tema na revista *Annales* com o título: *Une Royaté sans sacre: La monarchié castillane du bas Moyen Age*. O medievalista passou a distinguir a realeza castelhana daquelas analisadas por Bloch e Kantorowicz, no que se refere aos rituais eclesiásticos da unção e sagração, os quais não faziam parte, na maioria das vezes, do cerimonial régio de inauguração do monarca castelhano. Contendo alguns elementos comuns às outras regiões, mas tantos outros diferentes, a demonstração do caso de Afonso XI, que se auto coroou – excerto abaixo - e, no entanto, teve o exemplo seguido por apenas outros dois reis, ilustra a fragilidade de elementos eclesiásticos fortemente utilizados em outros reinos, isso no cerimonial castelhano na Baixa Idade Média e início da Idade Moderna:

No ano de 1332 de Nosso Senhor, pela graça de Deus, Afonso XI (1312-1350), rei de Castela, de Leão, da Galícia, de Sevilha, de Córdoba, de Murcia, de Jaem, de Algarve e senhor de Molina, chegou ao monastério de Las Huelgas, em Burgos, para lá receber os santos óleos sagrados e para ser coroado. Assim que os preparativos para a cerimônia foram terminados, o rei tomou a rota de peregrinação a Santiago de Compostela. Lá, no altar principal da catedral, ele foi feito cavaleiro pelo braço mecânico da estátua de Santiago, apóstolo e chefe da Espanha. Alguns dias após seu retorno a Burgos, foi sagrado no ombro direito. Uma vez a unção ritual administrada, o rei sentou sozinho em seu trono, pegou a coroa real e a colocou em sua cabeça<sup>97</sup>.

O autor defende que, embora os reis estivessem cientes da ligação que seu poder tinha com o divino, não consideravam suas funções como sendo sagradas. Ele enfatiza que os rituais e símbolos que afirmavam o poder real e a tomada de funções políticas por parte do rei castelhano na Baixa Idade Média eram diferentes daqueles realizados e encontrados na França e na Inglaterra e se propõe a entender o porquê desta distinção. Para tanto, retomou nas raízes visigodas e asturianas, cerimoniais e ritos que estivessem ligados àqueles desempenhados em Castela no fim do medievo, destacando a persistência de características de cunho germânico herdadas pelos visigodos, “como o levantamento do pendão ou içar do novo rei sobre um

---

<sup>97</sup>RUIZ, T. Une Royaté sans sacre: La monarchié castillane du bas Moyen Age. In: *Annales E.S.C.* 1984, p. 429. [Tradução minha]

escudo”<sup>98</sup>. A tais características, ele conferiu a responsabilidade de parte da ausência dos rituais permeados pelo sobrenatural, como a unção, sagração e coroação.

Ruiz também apontou que as condições legais e práticas necessárias para tornar-se rei em Castela eram menos restritivas em relação às porções setentrionais da Europa, onde a realeza pertencia a uma família tida como sagrada ou taumatúrgica. Tais condições normativas peninsulares, encontradas em documentos como as *Siete Partidas*, do monarca espanhol Alfonso X, o Sábio (1221-1284), especificavam o papel do rei como vigário de Cristo na terra, mas também como imperador de seu reino, tornando-se o coração da população e estando pronto para protegê-la e assegurá-la, o que teria provido aos variados cerimoniais e símbolos de demonstração de poder um caráter secular<sup>99</sup>.

Para Ruiz, ainda, o contato e o habitual conflito entre os ibéricos e os mouros que ali se instalaram também desempenharam um papel importante na diferenciação da imagem dos reis da Península. Tantos combates na guerra de Reconquista deveriam ter aguçado o seu caráter guerreiro e violento, por conseguinte, diferenciavam-se dos monarcas setentrionais por evidenciarem o seu poder através de cerimônias seculares e ações práticas que, segundo o autor, não tinham a caracterização mágica e sobrenatural. Assim, para Ruiz, os reis de Castela “exprimiram o seu poder através da manifestação mais grosseira e mais fundamental do poder individual: pelos atos pessoais de violência”<sup>100</sup> o que poderia ser associado à permanência de uma herança deixada pelos muçulmanos, uma vez que os sultões também buscaram pautar a autoridade do seu poder na força das armas.

É notável que o medievalista tenta mostrar diferenças na afirmação do poder monárquico ibérico em relação ao modelo pré-estabelecido. Em outras palavras, embora tenha como objetivo justamente buscar as especificidades encontradas na composição da figura do rei em Castela, Teófilo Ruiz não deixou de se situar a partir do modelo que os pioneiros estudiosos acerca do tema propuseram para outras regiões do Ocidente medieval. Sua proposta deu-se de forma que, a partir das referências dessas análises, ele buscasse uma comparação entre as realezas ao norte dos Pirineus e as realezas ibéricas.

<sup>98</sup> RUCQUOI, A. De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995, p. 58. [Tradução minha]

<sup>99</sup> RUIZ, Teófilo. Op. Cit., p. 438-39.

<sup>100</sup> Ibid., p. 447. [Tradução minha]

Os estudos de Ruiz corroboram com a hipótese elaborada pelo espanhol Claudio Sánchez Albornoz, duas décadas antes – no início dos anos sessenta do século XX – a qual destacava o pragmatismo da população de Castela, onde as coroações e unções de alguns reis castelhanos não haviam sido frequentes e atentou para a existência de uma monarquia do tipo secular, cujas cerimônias mais comuns tinham sido as de postura laica, como a entronização e a homenagem por meio do gesto de beijar as mãos dos monarcas. A partir dessa ideia, Ruiz estabelece que os castelhanos obtiveram uma noção mais prática do uso da autoridade e do poder, antes das demais regiões do ocidente europeu. Lembrando que, na Idade Média, o limite entre religião e secularismo é um tanto complicado de se estabelecer, o autor define os castelhanos como religiosos apesar de seu pragmatismo, mas que talvez tivessem uma compreensão do que seria o ideal de uma relação entre o poder espiritual e o poder temporal diferente de seus contemporâneos franceses ou ingleses<sup>101</sup>.

De acordo com o que pontuou o historiador medievalista português José Mattoso, a maioria dos historiadores tendeu a negar que os reis de Castela e Leão foram coroados e ungidos com os santos óleos e a associar a isso a preponderância de monarquias com nuances seculares no espaço peninsular ibérico, pois provavelmente foram inspirados a seguir as constatações dos estudos realizados por Albornoz.<sup>102</sup> Mattoso coloca que esse ponto de vista encontrou largo espaço e divulgação por intermédio de outros estudos realizados também na mesma década que aquele realizado por Albornoz e até mesmo tempos depois. Dentre esses estudos, Mattoso cita aqueles feitos pelos historiadores Antônio Brásio e Manuel Paulo Merêa, os quais buscaram reforçar a noção da ausência de sagração e coroação dos reis ibéricos, destacadamente dos portugueses<sup>103</sup>.

Combatendo essa visão, o historiador espanhol José Manuel Nieto Soria, na década de oitenta do século XX, publicou vários textos em defesa de uma sacralidade castelhano-leonesa construída a partir de expressões de propaganda e do discurso político, ligados ao reforço teórico da autoridade régia. Em *Imágenes religiosas del rey y del poder real en la Castilla del siglo XIII* e em *Fundamentos Ideológicos del poder real em Castilla*, publicados respectivamente nos anos

<sup>101</sup> RUIZ, Teófilo. Op. Cit., p. 443-44.

<sup>102</sup> SANCHEZ ALBORNOZ, C. La ordinatio principis en la España goda y post-visigoda. Estudios sobre las instituciones medievales españolas. México, 1962, p. 705-737 apud MATTOSO, J. A coroação dos primeiros reis de Portugal. In: BETHENCOURT, F.; CURTO, D. R. A memória da Nação. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991.

<sup>103</sup> MATTOSO, J. A coroação dos primeiros reis de Portugal. In: BETHENCOURT, F.; CURTO, D. R. A memória da Nação. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991, p. 188.

de 1986 e 1988, Nieto Soria, partindo de uma análise baseada em tipos ideais semelhante àquela pensada por Max Weber<sup>104</sup>, esboçava os tipos ideais das imagens das realezas medievais, classificando também as imagens do poder régio na Península Ibérica. Classificações como: rei virtuoso, rei justo, rei guerreiro de Deus e outras mais. Para esse historiador, além de os reis castelhanos terem fundamentado o poder em aspectos comuns àqueles balizados por outros reis medievais, eles não tinham a prática da unção como ritual costumeiro por serem fortes o suficiente para não necessitarem desta. Isto é, a não-prática da unção significaria um aspecto de fortaleza desses monarcas e não de enfraquecimento, porque a inspiração alcançada pelos monarcas que recebiam a sacração, no caso castelhano, considerava-se inerente a todo bom rei, assim, a sacralidade era alcançada por esses monarcas independentemente de receberem os santos óleos.

De acordo com o autor, ao estipularmos um conceito de monarquia medieval, há de se pensar em teoria e ação de poder. “Pensar a Monarquia é se referir a uma ética, uma teoria e uma prática de poder, capazes de manter a lealdade dos súditos ou, pelo menos, uma parte significativa dos mesmos e de guiar a própria realeza em sua ação de governo”.<sup>105</sup> Portanto, a figura régia possuiria um poder em si mesma. Ora, neste caso, para Nieto Soria, no que se refere ao espaço castelhano, não havia a necessidade da unção para a manutenção da realeza, uma vez que as práticas da figura real já permitiam que a população visse no monarca uma figura com poderes advindos de Deus.

Os muitos trabalhos deste historiador, realizados até hoje, tiveram em seu desenvolvimento a intenção de versar sobre as inter-relações entre Igreja e Estado no espaço castelhano. Na maioria deles, é perceptível o constante exercício de comparação estabelecido por Nieto Soria, atentando sempre para as semelhanças entre a configuração do poder real no estado castelhano-leonês e os demais estados em construção na Baixa Idade Média. Há uma tendência a traçar paralelos entre as cerimônias da França e de Castela que envolviam o cotidiano régio e o atavam ao divino; além de “um intento de legitimação da realeza em Castela, que, segundo o

---

<sup>104</sup> “Um conceito ideal é normalmente uma simplificação e generalização da realidade. Partindo desse modelo, é possível analisar diversos fatos reais como desvios do ideal: Tais construções (...) permitem-nos ver se, em traços particulares ou em seu caráter total, os fenômenos se aproximam de uma de nossas construções, determinar o grau de aproximação do fenômeno histórico e o tipo construído teoricamente. Sob esse aspecto, a construção é simplesmente um recurso técnico que facilita uma disposição e terminologia mais lúcidas.” BARBOSA, M. L. de O. QUINTANEIRO, T. Max Weber. In: QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O.; OLIVEIRA, M. G. M. de. Um Toque de Clássicos. 2. ed. rev.e amp. Belo Horizonte: UFMG, 2002.



autor, encaixava-se perfeitamente dentro da descrição feita por Kantorowicz, convertida esta em modelo de realeza medieval”<sup>106</sup>. Em outros termos, embora o medievalista tenha dado atenção à existência de outras formas de acesso à sacralidade e afirmação do poder pelos reis castelhanos, as suas abordagens ainda se mostram relacionadas e comparadas, tais quais as de Teófilo Ruiz, mesmo que é menor escala, ao modelo da realeza sagrada francesa, inglesa e germânica desenvolvido pelos autores aqui já citados.

Tal fato foi bem notado pela historiadora francesa Adeline Rucquoi. Esta especialista em história da Península Ibérica medieval, que já publicou diversos estudos sobre o tema, abalizou em *De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España*, por volta dos anos noventa do século XX, que os estudos dedicados às formas de representação do poder na França, Inglaterra e Alemanha se converteram nos estudos das únicas formas possíveis, e até mesmo concebíveis, da sacralidade e do poder da realeza na Idade Média. Tal percepção é advinda da análise de muitos estudos que sucederam àqueles desenvolvidos por Bloch, Schramm e Kantorowicz, cujas pesquisas acabaram por recorrer ao modelo pré-estabelecido por estes historiadores<sup>107</sup>.

A medievalista aponta que os escassos historiadores que nas últimas décadas têm tentado desenvolver o tema acerca do recorte geográfico da Península Ibérica entenderam esses modelos como sendo os mais bem elaborados e aceitos sobre a realeza no medievo e partiram deles, fosse para demonstrar as similitudes ou as diferenças, de opiniões iguais ou contrárias. Ou seja, para comprovar as ausências ou para delinear as semelhanças dos rituais monárquicos entre as duas porções do Ocidente medieval, a maioria dos historiadores não questionou a validade explicativa das teorias relativas às realezas do norte europeu. Ela assinala que é necessário que novos estudos sobre o tema para a Península Ibérica estabeleçam suas análises de maneira não referenciada nos modelos já amplamente estudados para a França, Inglaterra e Alemanha. É justamente por isso que Rucquoi propõe uma apreciação crítica desses estudos já sacramentados, para tentar traçar que tipo de poder teriam tido os reis ibéricos.

---

<sup>105</sup> NIETO SORIA, J. M. Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI). Madrid: Eudema, 1988, p. 36. [Tradução minha].

<sup>106</sup> RUCQUOI, A. De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995, p. 58. [Tradução minha].

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 57-58.

Inicialmente, a autora discorda da teoria defendida por Henri Pirenne<sup>108</sup> acerca do deslocamento do eixo da vida econômica, política e cultural do Mediterrâneo para o norte, fato que teria ocorrido a partir do século VIII devido às conquistas muçulmanas. “O Mediterrâneo, *mare nostrum* do mundo romano, havia se convertido, então, em zona de fronteira entre a cristandade e o islã, e, portanto, em região periférica dessa cristandade, cujo centro se encontrava posteriormente na região delimitada por Aquisgrano, Paris e Londres”<sup>109</sup>.

Para Rucquoi, foi comum às abordagens feitas por Bloch, Schramm e Kantorowicz o ponto de partida da obra mencionada de Henri Pirenne, na qual defende que a tradição greco-romana da região mediterrânica ainda existia na época das invasões dos mouros e somente foi quebrada por estas, o que levou à mudança do que seria o centro da Europa ocidental e possibilitou o processo de feudalização. Desse modo, o deslocamento do eixo principal da Europa ocidental do Mediterrâneo para o norte, justificaria o desenvolvimento de realezas que serviriam como exemplos nessas regiões, a partir de então consideradas centro do mundo cristão. Da mesma forma, por fazerem parte da “nova periferia” da cristandade, as regiões voltadas para o Mediterrâneo teriam constituído realezas grosserias e violentas<sup>110</sup>.

Cabe aqui abrir um breve parêntese e ressaltar a seguinte situação: nas décadas de setenta e oitenta do século XX, Immanuel Wallerstein e outros sociólogos propuseram a teoria dos sistemas mundiais, a qual apontava que o mundo capitalista apresentava-se permeado por hierarquias entre porções centrais e periféricas, em que o centro se enriquecia por via das porções periféricas. Com a ampla divulgação da teoria, diversos estudiosos passaram a utilizar tal modelo em suas pesquisas, em diferentes períodos históricos, a partir dos anos seguintes, inclusive historiadores que buscavam estudar o caráter periférico da Península Ibérica, mesmo que anterior ao sistema capitalista.

Entretanto, a medievalista francesa argumenta que, mesmo após as invasões muçulmanas, a região ibérica não deixou de manter ricas relações culturais e econômicas com outras porções do mundo conhecido até então e que os próprios mapas desenhados no período do medievo - ainda que não tenham restado muitos - colocavam o Mediterrâneo como centro do mundo. Afinal

---

<sup>108</sup> A teoria citada pode ser encontrada no livro *Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia*.

<sup>109</sup> RUCQUOI, A. De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995, p. 56.

<sup>110</sup> Vide PIRENNE, H. *Maomé e Carlos Magno: o impacto do Islã sobre a civilização europeia*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

de contas, geograficamente no intermédio, situava-se Roma, local onde se encontrariam relíquias de São Pedro e São Paulo além de ser metade do caminho entre Jerusalém, a terra santa onde Cristo passara por seu martírio final, e a Espanha, onde se situavam as relíquias do apóstolo Tiago em Compostela, ou seja, estes mapas traçavam uma linha entre os três principais centros de peregrinação da Idade Média Central e Baixa Idade Média. Consequentemente, tal perspectiva coloca em questão a teoria de periferização das regiões mediterrânicas.

A partir desse questionamento, a historiadora afirma que justamente por ser esta uma região herdeira da tradição clássica, precocemente convertida ao cristianismo, ainda que de maneira peculiar, e empenhada por um longo tempo à empresa cruzadista, ali não houve a necessidade de manifestações de poder monárquico através do sobrenatural. Nas regiões setentrionais, no entanto, era essencial o “ver” e “ouvir”, por conta de uma tradição quase que predominantemente oral, na qual os cerimoniais eram assistidos, transmitidos através de relatos e espalhados nesses reinos. Nessa sociedade, diferente da ibérica, o Direito Romano - a lei escrita, aponta a autora - havia sido deixado em segundo plano e substituído pelas leis e costumes de cada região, de cada senhor. Assim, configurou-se nesse espaço uma importância muito grande dos rituais permeados de diversos gestos e magia<sup>111</sup>.

Apesar de frequentemente não terem sido unguídos com os óleos santos, coroados da mesma maneira que reis da Europa setentrional ou serem considerados detentores do poder taumatúrgico, sendo assim não utilizando estes fundamentos para seu poder, os reis ibéricos teriam elaborado uma teoria e uma prática do poder condizentes com os conceitos clássicos e cristãos, os quais se faziam notar pela defesa da fé cristã diante da iminente ameaça muçulmana – com relatos da aparição e proteção de Santiago a alguns reis, o que demonstra a crença da população na ligação de seu monarca com Deus -, pelo dever do rei de ser sábio, para poder instruir o povo de seu reino, e pela existência do Direito Romano nos diversos escritos normativos e relacionados ao poder.

Aliás, Rucquoi chama atenção para o conceito de império proveniente do Direito Romano e sua influência na composição da noção de poder na Espanha medieval. Com novas características, predominantemente medievais, o conceito de um império onde não precisaria haver uma uniformidade de crença, língua, entre outras, havia sido herdado pelos reis ibéricos. Sendo assim, sua autoridade se devia ao reconhecimento de seus súditos, sem distinção de poder

temporal e espiritual. A Reconquista, por exemplo, teria sido um dos pilares da autoridade real. De cunho religioso e militar, nela os reis puderam construir a imagem de defensores não só de seus reinos, mas da própria cristandade, tornando-se “cruzados permanentes” e fortalecendo sua autoridade sem intervenção de clérigos, mesmo porque os reis e seus súditos lutavam pelo território cristão<sup>112</sup>.

### 2.2.2 Da Antiguidade à Reconquista

A começar pela Antiguidade, cabe aqui realçar que a Península Ibérica foi integrada ao território romano ainda na fase da República durante o tempo das Guerras Púnicas, no século II a. C., sem, no entanto, ter definida uma identidade política forte, uma vez que fora conquistada na etapa em que os romanos antigos mais visavam uma expansão territorial do que uma organização administrativa mais complexa e coesiva. Esta viria apenas anos mais tarde, já no período imperial, e, junto a ela, a interferência mais concreta na Península com a reforma do imperador Diocleciano no ano de 297 da Era Cristã. Nesta reforma houve a organização das cinco províncias – Bética, Lusitânia, Cartagena, Galiza e Tarraconense -<sup>113</sup> que permaneceriam até o ocaso do Império em 476, embora, o declínio do poder romano sob a região já tivera início no ano de 409 com as primeiras invasões “bárbaras” e consequente fixação de alanos, suevos e vândalos na região.

A partir da incursão destes povos, mais de um século de crise se seguiu na região ibérica, em que a unidade política, econômica e militar do império fora bastante fragmentada. Logo, as províncias entraram em um processo de confusão administrativa, com a desorganização de seu sistema tradicional e com o poder romano enfraquecendo-se até sua queda. Os invasores

---

<sup>111</sup> RUCQUOI, A. De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995, p. 62-63.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 66-69.

<sup>113</sup> A *Hispania*, como era chamada a península pelos romanos, foi dividida inicialmente em duas províncias: *Hispania Citerior* e *Hispania Ulterior*. Durante o Principado, a *Hispania Ulterior* foi subdividida em duas novas províncias: a Bética e a Lusitânia, enquanto a *Hispania Citerior* foi rebatizada para Tarraconense. Mais tarde, a parte ocidental da Tarraconense foi desanexada, inicialmente como *Hispania Nova*, depois rebatizada como *Gallaecia* (correspondente à atual Galiza, Norte de Portugal, Astúrias e parte de Leão). Durante a tetrarquia de Diocleciano, o sul da Tarraconense foi desanexado para constituir a província cartaginense. O conjunto de todas as províncias hispânicas formavam uma única diocese civil, a Diocese da *Hispania*, sob a direção do *vicarius hispaniarum*, que fora colocado sob autoridade gaulesa após a reforma de Constantino. Para um estudo mais detalhado da península ibérica na Antiguidade: TOVAR, A. e BLÁZQUEZ, J. M. *Historia de la Hispania Romana : la Península Ibérica desde 218 a. C. hasta el siglo V*. Madrid : Alianza Editorial, 1975.

disputaram entre si a dominação do território ao mesmo tempo em que tentavam estabelecer estruturas de poder<sup>114</sup> e os poderes públicos vinculados ao Império perderam-se. As nobrezas locais ainda buscaram a organização de exércitos próprios para a defesa de seus territórios ou mesmo de cidades, o que aumentara seu prestígio em determinadas regiões. Esta crise estendeu-se até o domínio completo dos visigodos mais de um século depois.

Os suevos logo conseguiram ater-se à região da Galiza e compuseram ali seu reino, com um provável estabelecimento inicialmente pacífico, uma vez que os romanos os apoiaram contra os vândalos. A região dominada era predominantemente rural e de fragilidade econômica, o que facilitou a penetração dos costumes suevos. Como dito anteriormente, a crença no priscilianismo foi aderida por boa parte daquela população no momento, fator que demonstra como o domínio romano cristão era enfraquecido no local, já que esta diferente vertente cristã instalara-se ali com relativa facilidade e naturalidade. Este teria sido uma etapa de transição política ao mesmo tempo em que proporcionou uma interpolação entre costumes locais e hábitos dos recém-chegados, o que não aconteceria de maneira regular ou uniforme, impossibilitando uma coesão do reino.

A partir do domínio dos visigodos, cuja implantação iniciara-se no início do século V, seria delineada uma estrutura política unificadora a partir da integração religiosa:

Leovigildo (569 – 586) foi o verdadeiro artesão do poder visigótico na Península Ibérica e indubitavelmente o primeiro rei dotado de um “programa” político. A partir de sua ligação ao trono em 569, Leovigildo empreendeu a unificação territorial e religiosa da península, política que prosseguiu activamente seu filho e sucessor Recáredo (586 – 601), e que ficou quase inteiramente concluída em vinte anos.<sup>115</sup>

O rei Leovigildo seguia outra corrente cristã, que não o catolicismo ou o priscilianismo, mas sim o arianismo, mesma crença de seus antecessores, e buscou enfraquecer os bispos católicos peninsulares consciente de que, para alargar seu poder na região, seria necessário se sobrepor ao poder destes. Esta política anticatólica, embora tenha aumentado o poder de grupos arianos, não obteve seu total êxito enquanto política unificadora. O projeto unificador dar-se-ia após a morte de Leovigildo, com seu filho, Recaredo, convertido ao catolicismo em 587 e

---

<sup>114</sup> Os povos que penetraram o mundo romano ainda eram comunidades primitivas, carecendo da construção de um novo universo político que gerasse uma espécie de fusão entre instituições próprias e estruturas romanas mais complexas que ali haviam.

<sup>115</sup> RUCQUOI, A. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 35.

finalizador da obra de coesão desejada pelo pai. Sua adesão ao catolicismo seguida da dos godos estabeleceu o controle visigodo sobre a *Hispania*.

Em termos de fundamentação do poder real, o catolicismo permitiu uma aliança entre aquele e o poder eclesiástico, aliança esta de inspiração não nos demais reinos bárbaros como os francos ou os burgúndios, mas sim fundamentada no modelo romano dos imperadores Constantino e Teodósio. O chamado cesaropapismo, sistema de ligação dos poderes político e religioso encontrarem-se na figura do *rex*, passou a ser o guia de preparação do programa de governo visigodo – programa este que teve como um de seus fatores o bispo - que passara um tempo estudando em Constantinopla - Leandro de Sevilha, irmão de Isidoro, o qual apoiaria e auxiliaria a mantê-lo em prática.<sup>116</sup>

Não obstante, faz-se necessário assinalar que, para além do legado de Roma e Constantinopla, a monarquia visigoda também teve em si outros componentes, como, por exemplo, a função militar do rei, o que pode ser interpretado como elemento herdado de seu contato com os povos germânicos. Entre os séculos VI e VII, o papel de chefe militar do monarca destacou-se em campanhas contra os bizantinos, vasconsos e cântabros. Outra atribuição do rei visigodo estava relacionada à função judiciária. O papel dos juízes para os visigodos sempre fora de grande importância em seu sistema político anterior à fixação na *Hispania* e continuou a vigorar no reino de sede em Toledo, ao lançar reis que redigiram significantes códigos legislativos, como Teodorico I. Neste sentido, a função respeitável e de longa data dos juízes visigodos encontrou também forte fundamento no Direito Romano, o qual se encontrava ainda muito forte na região, em detrimento de outras partes do ocidente europeu, como já apontamos ao mencionar a crítica historiográfica da francesa Adeline Rucquoi.

Neste sistema político que agregava tais práticas herdadas de germânicos ou tradicionais dos próprios visigodos às de origem romana, é fato que a Igreja Católica passou a ser identificada com a própria monarquia visigoda na região, lançando dessa forma as bases para a definição do papel régio. Papel este identificado nas Etimologias de Isidoro de Sevilha, o qual fez referências à figura do bom rei associando-a à figura do bom cristão. Concedia-se ao monarca, portanto, a missão de defender a verdadeira fé cristã uma vez que fora escolhido por Deus para tal cargo.

---

<sup>116</sup> Ibid, p. 27 a 46 para análise dos povos bárbaros e seus reinos na península.

A integração política assentar-se-ia na religiosa, apesar da diversidade de costumes e heranças pagãs dos povos hispânicos.<sup>117</sup> O ideal proposto pelo imperador Teodósio séculos antes ganhava um contorno próprio no reino dos visigodos, paralelo ao que já era desenvolvido em Constantinopla. Além de tudo, este monarca passava a governar com o apoio de bispos e laicos<sup>118</sup>, fosse através dos concílios que se realizavam em Toledo ou mesmo de um grupo mais limitado de homens que serviria de apoio à administração do reino. Percebemos dessa forma que, antes da organização da peregrinação compostelana e da influência de Cluny, a fundamentação do poder real encontrava-se na religião de uma maneira bastante peculiar: era uma maneira de identificação entre líder e seu povo, entre rei e seus súditos.

O poder administrativo visigótico, todavia, enfraquecera-se com as crises econômicas e climáticas do no fim do século VII e esfacelou-se com as invasões muçulmanas que se iniciaram em 711. Estas dariam início a uma nova fase da História ibérica, nas palavras de Claudio Sánchez-Albornoz, a Reconquista do território dominado pelos mouros seria “a chave da História da Espanha”<sup>119</sup>. A vitória árabe contou com o comando de Tarif ben Ziyad, na Batalha de Guadalete, sobre o rei visigodo Rodrigo e derrubou toda a organização central de defesa do estado deste povo, com a morte, inclusive, do próprio rei. Entre 711 e 756 houve uma intensa penetração de povos árabes e bereberes na Península e os muçulmanos iniciaram uma conquista em larga escala, acabando em poucos anos com a escassa resistência apresentada pelos antigos senhores do reino dos visigodos. Toledo perdeu o seu título de capital, que mudaria para Córdoba, e os territórios agora controlados pelos muçulmanos passariam a designar-se Al Andaluz.

Ao norte da Península Ibérica, deu-se a primeira reação à invasão dos mouros, com a libertação do reino das Astúrias, sob comando do rei Pelayo – este colocado na época como herdeiro legítimo do poder dos godos, embora não haja vestígios de alguma votação feita pelos nobres do Estado abatido. O reino asturiano foi, portanto, a primeira entidade política cristã que se consolidou após a dominação árabe. Protegidos por uma imponente cadeia montanhosa, os cristãos que refugiaram-se naquele pequeno território seriam os primeiros a empreenderem as lutas de retomada das terras conquistadas pelo inimigo, a partir das quais dariam início ao

<sup>117</sup> ANDRADE FILHO, R. de O. Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI – VIII). SP: Edusp, 2012, p. 131 – 132.

<sup>118</sup> Ressaltando que também cabia a estes a escolha dos reis.

<sup>119</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. España, un enigma histórico, t. 2. Barcelona: EDHASA, 1983. p. 9

processo de Reconquista. Esta, com o passar dos anos, alargaria o território cristão e, em 910, o reino das Astúrias foi dividido pelos filhos do rei Afonso III, o Grande, estabelecendo-se também a Galiza e Leão. Este último chegou a ter o controle sobre os outros dois devido à falta de herdeiros para seus tronos, mas, à medida em a Reconquista avançava, acabaram depois por se separar de novo. Mais tarde, podemos considerar que, a partir dele, surgiram os outros reinos ibéricos medievais como Navarra, Aragão e Castela além do Condado Portucalense, subseqüente reino de Portugal<sup>120</sup>.

### 2.2.3 O papel dos reis na luta contra os infiéis

A fase de instalação dos seguidores do profeta Maomé na península e o período de posterior reorganização política deste local acabaram por ser um momento de pouca produção documental, poucas fontes históricas por parte dos hispano-cristãos. Estas viriam mais amplamente apenas no século seguinte às invasões. Todavia é sabido, e já mencionamos no capítulo anterior, que por vários anos a luta entre cristãos e mouros deu-se muito menos em um tom de guerra santa do que em um tom de retomada territorial. Isso não significa fraqueza do cristianismo na área e tampouco que a religião tenha sido deixada de lado nos primeiros tempos de resistência dos habitantes da porção meridional da Europa, mas sim que foi necessário um tempo para a consolidação da noção de que o povo invasor era composto por infiéis, o que serviria de garantia de vitória aos povos que ali já moravam.

Elaborou-se, então, a ideia de que haveria uma unidade peninsular. Esta teria sido sacramentada pelos visigodos e reafirmada nos Concílios de Toledo, ou seja, ela contava com uma legitimação eclesiástica. Doravante o gradativo fortalecimento desta ideia, a figura do muçulmano que ali morava foi sendo reconstruída: de um novo invasor estrangeiro com que se lidaria de maneira menos violenta em prol da tranquilidade do reino – *statu et incolumitate atque tranquillitate regni* - ele passou a ser, principalmente a partir dos séculos XI e XII, o invasor infiel que precisava ser fortemente combatido, uma vez que estava tirando dos cristãos seu direito de controlar a região – *ad destructionem sarracenorum et dilatationem christianorum* - , direito este inerente à noção de unidade a qual se referiam os cristãos. A partir do século XIII, com a

---

<sup>120</sup> Sobre a formação dos reinos ibéricos medievais: RUCQUOI, A. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; QUESADA, M. A. L. La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos. Madri: Alianza Editorial, 2008.



tomada de boa parte dos territórios muçulmanos, a imagem construída acerca destes já se fazia consolidada e difundida.<sup>121</sup>

Ora, destaca-se aqui outra característica peculiar da Ibéria: as noções de unidade e fronteira ligadas à legitimação do poder dos reis cristãos. Desde o domínio de Roma e durante a existência da monarquia visigoda, a ideia de um povo unificado já aparecia em fontes gregas e romanas e nas *laudes Hispaniae*, solidificando-se a imagem de uma única entidade política, apesar da diversidade de seus povos primitivos. “Como não havia de influenciar essa concepção desde fora da Península na cunhagem de um sentimento de solidariedade entre os peninsulares?”<sup>122</sup>. Entre os idealizadores desta integração, já destacamos Isidoro de Sevilha como uma dos principais pensadores do programa político de coesão dos visigodos. Este intelectual tomou como fundamento para tal, entre outros pontos, a concepção do sentimento de ligação à terra pensando-a como a versão terrestre do Paraíso.

Nessa etapa de combate aos invasores, novamente a ideia de unidade foi resgatada. E, eis aqui a peculiaridade: em uma terra marcada por fronteiras internas, a construção da união em torno do ideal de que o povo cristão estava retomando seu território sobressaiu-se. A Reconquista era uma missão divina e os reis teriam sido escolhidos para liderarem esse empreendimento, independente da divisão geográfica interna, fosse no reino das Astúrias, fosse no reino de Leão, ou qualquer outro formado ao longo da reapropriação cristã, o poder monárquico estava justificado por essa incumbência.

Segundo Adeline Rucquoi, outras duas fronteiras<sup>123</sup> tinham destaque nesse panorama: a primeira era a fronteira entre cristãos e mouros, esta vulnerável e sempre em processo de modificação dadas as lutas de reconquista. Para além de pensarmos nesta fronteira como um local de contínua guerra ou mesmo com certos períodos pacíficos e de intercâmbio cultural e comercial, queremos sublinhar sua função no que se refere à formação de uma ideia de unidade nacional da península cristã, a qual ultrapassava os limites das fronteiras interiores. A ligação à terra natal era uma característica marcante no medievo ibérico, percepção que colaborava para a composição de um sentimento “nacional” naquela região. Tanto que é sabido que nobres que

<sup>121</sup> Cf. NOGUEIRA, C. R. F. A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia. HID, nº 28, 2001, p. 280. Disponível em: <http://institucional.us.es/revistas/historia/28/09%20f%20nogueira.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2015.

<sup>122</sup> Traduzido por mim: “¿Cómo no habia de influir esa concepción de la Península desde fuera de ella em la acuñación de um sentimento de solidariedad entre los peninsulares? SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., p. 357.

<sup>123</sup> RUCQUOI, A. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 272 - 278.

passavam por querelas em relação ao poder monárquico em terras cristãs certas vezes desligavam-se da terra e da vassalagem que deviam ao maior senhor, que era o rei, e prestavam fidelidade aos senhores mouros, sendo este um sinal de que ele havia deixado sua terra natural.

A segunda fronteira que cabe apontar é a fronteira entre a área peninsular e a Europa setentrional. A única ligação por terra era o limite entre a Espanha e a França, local não marcado por conflitos e modificações geográficas como a demarcação territorial entre cristãos e mouros, mas sim ponto de passagem dos peregrinos compostelanos. Apesar deste laço, tal separação também colaborou para a formação da unidade nacional da cristandade ibérica no imaginário daquele povo. A autora menciona que várias fontes, tanto jurídicas como literárias, apontavam para esse caminho de contraposição entre “os dois povos” e que, no século XII, teria sido vigente a expressão “antes morrer que cair sob o julgo dos franceses”. Isto porque sabiam que seus vizinhos transpirenaicos tinham uma monarquia com pretensões imperiais. Dessa maneira, mais uma vez superados os limites de dentro da Península Ibérica, constata-se a característica coesão entre os habitantes dali.

Auxiliada pelo sentimento nacional que pouco a pouco tomava conta do imaginário da população ibérica, para além das fronteiras e conflitos internos, as monarquias peninsulares contavam também com a forte religiosidade que se estendia cada vez mais, não só pela crença de que o povo cristão precisava voltar-se contra os invasores muçulmanos, como também com a expansão do culto jacobeu e consequente estruturação da peregrinação a Compostela. Os reis eram tidos como os líderes da empreitada que reconquistaria os territórios tomados por muçulmanos e, para o sucesso desta, era imprescindível a boa conduta cristã a ser seguida pela realeza, uma vez que esta compunha o exemplo para a população. Era por meio de tal conduta que conseguiriam que Deus fornecesse proteção e garantisse as vitórias sobre o inimigo além de abençoar os habitantes do reino.

O modelo que o monarca devia aos seus súditos é explicitado em documentos da época como a *Primera Crónica General: Historia de España*, do rei Afonso X, o Sábio. A seguir, um trecho sobre a punição divina dada aos visigodos liderados por D. Rodrigo uma vez que este não cumpriu seu papel de rei com virtudes cristãs:

Todos os homens do mundo se formam e se assemelham à maneira de seu rei, e, portanto, aqueles que foram do tempo do rei Vitiza e do rei Rodrigo, que foi o último rei dos godos, e dos outros reis que vieram antes deles e dos quais alguns

foram alçados reis por deslealdade, alguns por traição de morte pelos seus irmãos ou seus parentes, não guardando a verdade [...], e por esta razão avivou-se a ira de Deus sobre eles [...].<sup>124</sup>

No mesmo documento, por outro lado, foram atribuídos valores cristãos e o temor a Deus ao rei D. Pelayo, o primeiro da resistência cristã, em um de seus combates contra os mouros. Teria dito o monarca: “E eu acredito na misericórdia de Jesus Cristo”, “[...] pois nós os cristãos estamos diante do Deus Pai [...] nele cremos e confiamos e colocamos toda nossa esperança, e confiamos na gloriosa Virgem Santa Maria, sua mãe, que seremos livres e salvos pelo pedido dela [...] e vingaremos todos os godos que se perderam.”<sup>125</sup> E então logo a seguir foi assinalada a bondade de Deus direcionada ao rei que enfrentava, com um reduzido número de homens, milhares de muçulmanos: “[...] e pelo juízo de Deus e por este milagre tão novo que dizemos morreram ali mais de vinte mil mouros [...]. O rei D. Pelayo quando viu isto, louvou muito o poder de Deus [...]”<sup>126</sup>.

Assim sendo, tendo em vista que a religiosidade, fundamentada muitas vezes em elementos e signos peculiares quando comparada às demais regiões da Cristandade ocidental, compôs um instrumento importante na legitimação do poder dos reis ibéricos do período que intuímos destacar neste trabalho – auge da peregrinação para Santiago e de já concretizado ideal de Reconquista contra os infiéis com o aval divino e proteção de São Tiago Maior - o próximo capítulo será dedicado a tal tema. Buscaremos refletir sobre o papel do cristianismo nessa legitimação do poder, mais precisamente através da assistência e incentivo da peregrinação a

<sup>124</sup> Traduzido por mim: “todos los omnes del mundo se forman et se assemeian a manera de su rey, e por ende los que fueron en tiempo del rey Vitiza et del rey Rodrigo, que fue postrimetro rey de los godos, et de los otros reys que fueron ante dellos et de qualles algunos fueron alçados reys por aleue, algunos por traycion de muerte sus hermanos o de sus parientes, non guardando la verdad [...], e por esta razon auiuose la yra de Dios sobrellos [...]”. PRIMERA Crónica General de España que mando componer Alfonso el Sábio y que se continuaba bajo Sancho IV en 1289. MENENDEZ PIDAL, R. (ED.), Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos Editores, 1906, p. 314. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/primeracrnica01sancgoog#page/n339/mode/1up/search/dios>. Acesso em 20 de março de 2015.

<sup>125</sup> Traduzido por mim: “E yo fio em la misericórdia de Jhesu Cristo”, “[...] ca nos los cristianos auemos ante Dios Padre [...] en el creemos et fiamos et ponemos en el toda nuestra esperança, e fiamos em la Uirgien gloriosa Sancta Maria su madre que seremos saluos et libres por el su ruego dela [...] cobraremos toda la yente de los godos que es perdida [...]”. Op. Cit., p. 323. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/primeracrnica01sancgoog#page/n339/mode/1up/search/dios>. Acesso em 20 de março de 2015.

<sup>126</sup> Traduzido por mim: “[...] e por el iuyzio de Dios et por este miraglo tan nuevo que dezimos moriron ali mas de ueynte mil de los morros [...]]. El rey don Pelayo quando esto uio, loo mucho el poder de Dios [...]]. Op. Cit., p. 323. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/primeracrnica01sancgoog#page/n339/mode/1up/search/dios>. Acesso em 20 de março de 2015.

Compostela, que passa a ter extrema relevância não só como ato de busca da salvação mas também no sentido político e econômico, em especial nos séculos XI, XII e XIII.

### CAPÍTULO 3

## USO POLÍTICO DO CULTO JACOBEU. ORGANIZAÇÃO DO CAMINHO, ESTRUTURAÇÃO DE PODER

Na Europa medieval os cultos de santos não aconteceram simplesmente: eles foram criados. [...] em pequena escala, cultos locais e populares poderiam ser transformados se pessoas influentes fossem persuadidas, e aquilo fosse do seu interesse, a mostrar a devoção a um - ou vários - santuários de santos. [...] O culto de um santo poderia, assim, influenciar a moldagem de um reino.<sup>127</sup>

O culto dos santos foi uma das características mais marcantes da religiosidade medieval ocidental. Com o passar dos séculos e as modificações do cristianismo, os modelos de santidade também foram se transformando, porém, dos mártires dos tempos de perseguição romana aos clérigos reformadores do século XII, um elemento se faz comum: a maneira como esse fenômeno fora responsável por diversas manifestações de fiéis e composições hagiográficas. Com as estruturas políticas que ocorreram no continente ao longo da Idade Média, é certo que o culto às relíquias de santos foi utilizado por monarcas com intuito de fortalecerem seu poder. Afinal de contas, as relíquias eram a representação física do sobrenatural, algo que despertava curiosidade e gestos passionais de multidões que buscavam a vida eterna. Assim, variados governantes, de diferentes momentos e locais da Cristandade, puderam impulsionar visitas a essas relíquias e, conseqüentemente, atrair riquezas e popularidade aos seus reinos<sup>128</sup>.

No caso ibérico, desde a monarquia sueva e posteriormente a visigoda, entendia-se que a aceitação do cristianismo implicaria na aceitação e reconhecimento das autoridades políticas que conduziam o reino com o apoio dos clérigos. Para além de conflitos que surgiriam devido a disputas entre poderes temporal e espiritual, tal panorama proporcionava à Igreja e à Monarquia bons frutos: era um meio da instituição eclesiástica se reorganizar em uma região permeada ainda por heranças pagãs e correntes cristãs heterodoxas e, conseqüentemente, fortalecer-se ao passo que a instituição política, necessitada de validar seu poder, teria à disposição argumentos de ordem ideológica para o reforço da sua legitimidade.

---

<sup>127</sup> Traduzido por mim: In early medieval Europe saints' cults did not simply happen: they were made. [...] small-scale, local and popular cults might be transformed if influential people were persuaded, that it was in their interests, to show devotion to one - or several - saints' shrines. [...] The cult of a saint could, thus, be influential in moulding a kingdom. FLETCHER, R. A. Saint James's Catapult : The Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela. Oxford University Press, 1984, p. 68.

<sup>128</sup> GAJANO, S. B. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (ed.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. 2v. Bauru: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

Da mesma maneira que os cristãos ibéricos anteriores ao expansionismo muçulmano, a nova organização política das regiões que resistiram e retomaram por séculos os territórios dominados também fez uso dessa religiosidade como ferramenta de legitimação de poder. Dentre os artifícios possíveis nesse contexto, a solidificação do imaginário de que São Tiago ali havia pregado, que seu corpo havia sido levado para terras da *Hispania* e, além de tudo, que o santo lutava lado a lado dos fiéis acabaram sendo alguns dos mais importantes elementos para o fortalecimento da Igreja e da monarquia naquela região da Europa. Enfim, criou-se um mito ao redor da imagem do pescador apóstolo de Cristo.

O autor Adailson José Rui, fazendo referência à obra de Manuel Garcia Pelayo – *Los Mitos Politicos* -, defende que, independente de um mito ter surgido de maneira espontânea ou de ter sido uma criação com intenções delimitadas, este passa a ser instrumento político uma vez que pode ser manipulado de acordo com os objetivos de quem tem condições de controlá-lo<sup>129</sup>. Assim, ao nosso entendimento,

[...] nem sempre aparece como efeito espontâneo da religiosidade popular, ou como consequência de um feito objetivo inegável, mas que responde a uma construção social ou religiosa cuja finalidade conduz seu desenrolar de uma maneira precisa através das respostas individuais aos problemas cotidianos, realizadas no quadro de uma determinada cultura e algumas possibilidades concretas<sup>130</sup>.

Os mitos, portanto, por mais que sejam uma elaboração simbólica com o intuito de explicar fenômenos e indagações de uma época e cultura específicas, acabam muitas vezes por desempenhar um papel político, já que através deles é sustentado um determinado imaginário que pode sofrer alterações a partir da intenção daqueles que possuem autoridade para influenciar a população.

Atentemos então para o caso de São Tiago. As origens desse mito, como apontado no capítulo um, são alvo de debates e material para indagação de diversos autores que defendem a *Inventio* ou a *Revelatio*. Não temos o objetivo de refletir acerca da formação espontânea ou

<sup>129</sup>RUI, A. J. Op. Cit., p. 107 – 108.

<sup>130</sup>Traduzido por mim: “[...] no siempre aparece como efecto espontáneo de la religiosidad popular, o como consecuencia de un hecho objetivo innegable, sino que responde a una construcción social o religiosa cuya finalidad conduce su desarrollo de una manera precisa a través de las respuestas individuales a los problemas cotidianos, realizadas em el marco de una determinada cultura y de unas concretas posibilidades”. In: RIVAS, J. L. B. La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 324.

inventada do mito jacobeu, mas sim utilizar a concepção de que esse mito, o qual passou por modificações de acordo com as necessidades de cada fase da História ibérica medieval, traduziu-se como aparato para manifestações políticas. Ou seja, não acreditamos que seja possível entender tal mito apenas tendo em vista a fenomenologia religiosa, pois muito da imagem do apóstolo fora elaborada e reelaborada de acordo com interesses não só eclesiásticos, mas também temporais.

Isso não significa uma negação da natureza religiosa deste mito, até porque seu alcance não teria sido possível naquele momento fora do contexto do cristianismo e da religiosidade popular. Contudo, almejamos trabalhar aqui com a apropriação desta crença por homens de poder e seu consequente uso por eles, readaptando as funções do santo e criando documentos que atestassem a autenticidade das relíquias encontradas no reino das Astúrias para assim justificar as peregrinações. Vejamos alguns indicativos deste uso:

Houve um forte apelo propagandístico para atrair peregrinos até Compostela. O culto, inicialmente local, contou com menções em fontes de diferentes procedências, tanto laicas quanto religiosas. Espalhar a notícia da presença das relíquias do santo no *finisterra*, para a Igreja, era comprovar a origem apostólica do cristianismo ibérico. “Os confins da terra”, essa expressão é encontrada em vários textos bíblicos como Hebreus, Salmos ou Isaías e referia-se comumente ao alcance que deveria ter a Palavra de Deus ou o espaço de criação divina<sup>131</sup>. Assim, o “fim da terra” ganha uma localização concreta, geográfica, simbolizada naquela parte longínqua e extrema em que se pregou a existência da tumba jacobea, teria sido alcançado por um dos mais íntimos discípulos de Cristo. Para a Igreja, essa notícia, portanto, legitimava a antiguidade do cristianismo hispânico.

Nesse sentido, não foi à toa a intensificação da divulgação da notícia para o além-Pirineus desde finais do século IX com os primeiros martirológicos que continham o tema. Outros tantos documentos, muitos apontados no capítulo 1, foram sendo compostos daí em diante e o sistema propagandístico veria seu apogeu apoiado pela abadia de Cluny, com a feitura do *Liber Sancti Jacobi* e a reconstrução da nova e majestosa basílica, em arquitetura românica, da cidade de Compostela uma vez que a primeira fora destruída pelos mouros às vésperas do ano 1000 quando a cidade sofreu sua grande invasão.

---

<sup>131</sup> Cf. RIVAS, J. L. B. Op. Cit., p. 467 – 481.

E foi exatamente a partir da presença muçulmana na região que vemos mais uma vez a faceta política do mito de São Tiago. A imagem do apóstolo evangelizador da *Hispania* que era própria dos primeiros tempos de divulgação das relíquias e das peregrinações foi paulatinamente deixada em segundo plano, dando espaço para a imagem do apóstolo guerreiro, uma vez que para aos reis ibéricos cabia legitimar as guerras de Reconquista. Imagens estas encontradas tanto em relatos escritos como na iconografia da época.

Era a “humanização do mito”, nas palavras de Sánchez-Albornoz<sup>132</sup>, tendência comum dos homens ocidentais. Acreditar que São Tiago lutava lado a lado dos cristãos animava os fiéis para a luta, crenças de que, mais do que a defesa de um território mundano, era a defesa do território divino na Terra. Desse modo, os cristãos, tanto peninsulares quanto de outras regiões da Cristandade, se viam com um objetivo em comum: a missão de reconquistar aquelas terras, e os monarcas tinham nas mãos um herói concretizado que atestava essa missão e garantia a proteção dos seguidores de Jesus.

Estabelecida nossa concepção de mito, em especial no que concerne ao mito jacobeu, buscaremos finalmente explorar o fato de que, embora as peregrinações tenham sido um dos pontos de destaque da religiosidade entre os séculos XI e XIII, houve motivações não somente religiosas no empenho propagandístico e na organização/melhoria dos trajetos para a chegada até Compostela. Intencionamos analisar exemplos concretos de causas temporais ligadas à peregrinação e como esta influenciou o processo de centralização do poder que definiu a formação dos considerados primeiros Estados Nacionais e a adjacente transição da Idade Média para a Idade Moderna.

Enfim, cabe a esta parte do trabalho indagar o possível interesse do poder civil em fomentar as peregrinações e reconstruir o ocidente cristão, fragmentado na Alta Idade Média, permitindo uma reorganização do espaço político. Documentos de procedência não religiosa que atestam a participação de reis, em forma de doações e ordens para investimentos em infraestrutura em diversas construções das rotas serão utilizados como embasamento, sem deixarmos, contudo, de observar a semelhante intenção de fortalecimento de poder pretendido por Cluny através de seus apelos publicitários pela peregrinação a Compostela, como é possível perceber no Guia do Peregrino.

---

<sup>132</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t.1, p. 274.



### 3.1 A dupla natureza da peregrinação: sagrada e profana?

O autor José Luís Barreiro Rivas, em *La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval*<sup>133</sup>, trabalha constantemente a ideia de dupla natureza da peregrinação: sagrada e profana, termos que já mencionamos ao longo do trabalho mas julgamos necessário fazer uma breve definição conceitual antes de darmos continuidade ao capítulo. Este historiador utiliza o termo “profano” para identificar as práticas temporais relacionadas ao impulso da peregrinação, tais como preocupação com as rotas, legislação e construção de hospitais. Neste caso, a intervenção que monarcas fizeram em relação à peregrinação compostelana é colocada como profana, uma vez que haveria um interesse político de legitimação da Reconquista e de fortalecimento do ideal de unidade cristã, como já explicitado anteriormente.

O autor inverte a ordem tida como mais lógica da composição e fortalecimento da peregrinação: primeiro teria havido um impulso político, teria sido o poder civil aquele a fazer a construção do mito jacobeu, depois teria crescido um impulso religioso. Diferentemente, por exemplo, de Francisco Singul, historiador que defende que, apesar das influências monárquicas e nobiliárquicas, a força da religiosidade emanada da catedral onde repousam as relíquias sobressaia-se, uma vez que os poderes temporais consistiam em “realidades menores e mais efêmeras”<sup>134</sup>. De qualquer maneira, Rivas ainda defende que o fenômeno religioso só ultrapassou o civil quando o espaço político europeu já se encontrava bem menos fragmentado, no final da baixa Idade Média<sup>135</sup>. Logo, diante das nossas diversas referências a este autor, precisamos estabelecer duas problematizações em relação às suas observações.

Em primeiro lugar, o uso do termo profano para se referir às intervenções e intenções políticas na composição do mito jacobeu. Compartilhamos certamente da tese de que tais situações foram cruciais para o desenvolvimento da peregrinação tal qual ele se deu, afinal, eis aqui um dos nossos principais objetivos. Todavia, acreditamos que o uso do referido vocábulo acaba por ser um tanto complicado de ser empregado com tal sentido. O adjetivo *profanum*, do latim *pro* (ante) e *fanum* (templo), acaba por ser passível de uma dupla interpretação, pois em sua

<sup>133</sup> RIVAS, J. L. B. *La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval*. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993.

<sup>134</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 99.

<sup>135</sup> RIVAS, J. L. B. Op. Cit., p. 326.

origem era utilizado para identificar as pessoas que ficavam do lado de fora ou na frente dos templos, sendo estas não religiosas, ou profanas. Assim, o termo pode ser entendido muitas vezes como algo que é contra, oposto ao religioso e não apenas de procedência não religiosa. Portanto, que fique esclarecido que as vezes em que utilizarmos o termo não será no sentido de negar a presença religiosa, mas apenas de apontar algum feito de origem laica.

Essa questão nos leva diretamente ao segundo problema: estabelecer o incentivo político, e, indo além, a intenção da monarquia, como a verdadeira propulsora da peregrinação em detrimento das ações eclesiásticas. Não temos o objetivo de provar que as intenções políticas estivessem acima das religiosas e acreditamos sim que são interesses e atuações que se fazem comumente ao mesmo tempo, já que não vemos possibilidade de separar completamente os interesses temporal e espiritual. Destacamos essa perspectiva porque, como já apontamos, transformar São Tiago em mito e utilizar esse mito em benefício próprio era interesse mútuo, e, sendo assim, muitos dos líderes monárquicos e eclesiásticos trabalharam juntos em prol da peregrinação.

Tal estrutura fica bastante clara ao recordarmos dos esforços de diversas ordens religiosas, como os cistercienses e, em especial, os cluniacenses para propagar a notícia da presença das relíquias do santo na Península Ibérica, contando essa última com a presença no clero compostelano. Tais esforços se uniam a esforços de monarcas em estruturarem seu poder a partir das bases cristãs, muitos dos quais eram auxiliados pela poderosa Cluny em termos de reestruturação de clero, como colocado no primeiro capítulo. Todavia, julgamos ser claro que não podemos afirmar que os apelos propagandísticos da abadia se deram apenas por questões espirituais e o desejo de espalhar e fortalecer a crença cristã. Há interesses, tais quais os dos reis, em estruturar o poder do cristianismo enquanto ideologia dominante para a tranquilidade da instituição eclesiástica, sendo inclusive usada para fazer frente ao inimigo muçulmano. Nesse sentido, cremos ser possível afirmar que a intenção política tanto de reis como de clérigos tivera um destaque muito maior do que habitualmente lhe é atribuído.<sup>136</sup>

---

<sup>136</sup> Vários autores destacam a importância de ambas as instituições, Monarquia e Igreja, na sistematização da propaganda e organização da peregrinação. Alguns exemplos são: QUESADA, M. A. L. *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*. Madri: Alianza Editorial, 2008; SIGAL, P.A. *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*; VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3t. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948 (em especial o tomo 1).

Acreditamos que ambos os poderes, político e religioso, impulsionaram a peregrinação, não sendo possível apontar que uma dessas duas naturezas tenha sido superior à outra na fase de maior organização e promoção do culto jacobeu. Reis e clérigos tinham a finalidade de consolidar essa estrutura para ampliar seu poder, por isso não trabalharemos com a hipótese de que os planos dos monarcas foram os maiores responsáveis dessa empreitada sem considerarmos o apoio da Igreja. Mas entendendo o apoio da Igreja enquanto instituição que também tinha objetivo de legitimar seu poder na região ibérica. Em outras palavras, o poder espiritual visava concretizar o cristianismo na península de uma vez por todas e o poder temporal, composto por herdeiros do projeto visigodo de unificação através da religiosidade, buscava concretizar seu domínio na mesma região utilizando o cristianismo. A seguir, poderemos expor mais concretamente nossa defesa de que o papel dos reis foi fundamental à peregrinação, desde que associado ao fortalecimento da crença cristã e ao clero católico.

### **3.2 Descoberta da tumba e o início do empenho monárquico**

Uma vez que a notícia de que o bispo Teodomiro havia encontrado a tumba jacobea, o poder temporal já buscou formas de estruturar o culto ao apóstolo. O rei Afonso II, o Casto logo tratou, com o auxílio do próprio bispo, de conhecer o lugar e de mandar edificar uma igreja, ainda muito humilde e de arquitetura pré-românica, onde se encontrava o corpo do apóstolo. A construção, feita de pedra e barro, fora prioridade naquele momento para que houvesse uma rápida formação de uma comunidade eclesiástica permanente, composta inicialmente por 12 monges, no *locus sanctus*.

A partir de então, a despeito da ruralidade ainda presente, nasce ali um núcleo urbano que, para o historiador Francisco Singul, não havia sido planejado, uma vez que a intenção do rei era tão somente constituir um grupo monástico que cuidasse das relíquias e se dedicasse à devoção do santo. Ele cita López Alsina, o qual aponta que a criação de uma cidade acabou sendo um ato espontâneo de fé e não intencional<sup>137</sup>. De qualquer maneira, ainda no reinado de Afonso II, o local vai tomando seus primeiros contornos apontando uma tendência urbanística e encontramos aqui mais uma participação deste monarca: uma doação de três hectares para a igreja de São

---

<sup>137</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 48.

Tiago. Desde então, o crescimento da cidade passou a ser contínuo, chegando a 30 hectares no ano de 1050.

O mesmo autor cita um documento feito pelo rei Casto no ano de 834 no qual ele indicava que Tiago Maior não era patrono apenas do reino das Astúrias, mas de toda a *Hispania – Patronum et Dominum de totius Hispaniae*<sup>138</sup>. Já nos deparamos aqui com o uso da religião como maneira de legitimar o reino cristão ibérico e a resistência pretendida com a Reconquista, que naquele momento vinha sendo cruel com os cristãos. Afonso II, que “presidiu horas de angústia”<sup>139</sup>, desejava uma forte unidade para lutar contra os muçulmanos e ter a benção do apóstolo naquele momento significava uma fonte de integração político-religiosa em torno da legitimação da predicação apostólica peninsular. A herança política visigoda restaurada pelo rei Pelayo fazia-se então cada vez mais presente no *Asturorum Regnum*.

Afonso III, o Magno (Astúrias, 866 – 910) foi responsável pela construção de uma nova igreja, mandando derrubar a construção tão humilde feita algumas décadas antes. A peregrinação ainda era local, mas vinha se avolumando. Paralelamente, a reputação das peregrinações a Santiago levaria à mudança da sede episcopal de Iria Flavia para Compostela. Vázquez de Parga menciona<sup>140</sup> algumas doações feitas em honra a São Tiago por este monarca, mesmo que ainda não em prol de uma prática caritativa, mas já com a intenção de melhorar o local do culto e divulgá-lo. Entre as doações, sabe-se da cruz de ouro que fez parte do dote concedido à nova igreja em 874, pelo rei e sua esposa, dona Gimena. A cruz, infelizmente, foi roubada no início do século XX e não mais encontrada.

Outras concessões foram feitas pelos mesmos reis, em geral, territoriais, como em Bierzo e Coimbra. Um fato chama atenção aqui: há doações, como no caso de Coimbra, de territórios recém-reconquistados, talvez uma estratégia de povoar rapidamente com cristãos locais que há pouco estavam sob domínio mouro. Aliás, foi no reinado de Afonso III que os cristãos surpreendentemente conseguiram uma guinada e obtiveram uma boa fase expansionista na luta contra os muçulmanos, mesmo período em que a difusão do culto jacobeu experimentou um forte avanço. Isso se deu provavelmente dado o esforço monárquico em divulgá-lo, através da historiografia oficial.

<sup>138</sup> Ibid., p. 49.

<sup>139</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t. 2, p. 272.

<sup>140</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Op. Cit., t.1, p. 28 – 36.

Foi uma fase em que a monarquia identificou o perdão divino dos pecados cometidos pelos últimos reis visigodos, os quais teriam sido a causa das vitórias muçulmanas que assolaram a região e acabaram com o reinado de Rodrigo. A descoberta da tumba e a crença de que ela era de São Tiago tornou-se o símbolo deste perdão, indicando que o castigo começaria a ser revertido. Deus, “compadecido da aflita cristandade espanhola, delegava a seu Apóstolo que a protegesse dali em diante como patrono celestial, como os senhores terrenos defendiam e protegiam os seus apadrinhados”<sup>141</sup>. A partir de então, consolidar-se-ia pouco a pouco nas décadas seguintes a personalização do auxílio jacobeu e, a mais longo prazo, a já mencionada transformação do santo evangelizador para o santo guerreiro. Para além de grandes reflexões teológicas que a *Revelatio* - ou a *Inventio* - poderiam suscitar, fez-se necessário atingir o imaginário daqueles que lutavam nas batalhas da Reconquista de maneira muito mais palpável, através de “uma explicação antropomórfica e realista do milagroso auxílio apostólico”<sup>142</sup>.

Os sucessores de Afonso III mantiveram-se nessa mesma linha de reforçar constantemente a proteção jacobea e o desejo divino de libertar os cristãos dos mouros. Assim, até o fim do século X, temos notícias de sucessivas vitórias daqueles e, ao mesmo tempo, o crédito muitas vezes era dado a São Tiago. A fé em sua participação no processo que vinha dando bons frutos aos cristãos começava a ultrapassar os limites dos Pirineus e o número de visitantes a Compostela aumentava, tendo sido registrado o primeiro peregrino externo à Península Ibérica entre os anos de 950 e 951, o bispo Gotescalco de Le Puy. Apesar disso, no último decênio deste mesmo século a crescente vitória dos cristãos sobre os muçulmanos sofreu uma breve reviravolta com a invasão de Almançor, que adentrou a cidade e destruiu o templo apostólico.

Pode-se pensar que tal vitória dos mouros no ano de 997 poderia ter causado um abalo da crença na certeza de vitória que se consolidava na Cristandade. Contudo, poucos anos mais tarde, aquele que fez questão de adentrar na cidade que tornava-se símbolo da resistência cristã peninsular do norte e destruí-la viria a falecer. Almançor, que morreu em 1002, e sua estirpe não conseguiram atingir o que provavelmente seria sua meta: assolar não só a cidade, mas a própria fé que crescia e dava cada vez mais ânimo aos combatentes cristãos. Pelo contrário, o enfraquecimento muçulmano com a morte do califa e o período de instabilidade e reorganização administrativa da porção árabe da Península foram considerados uma vingança vinda de São

---

<sup>141</sup>SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t. 1, p. 273.

<sup>142</sup>Ibid., p. 274.

Tiago. A confiança no apóstolo continuava a se intensificar, a cidade começou a ser reconstruída e a peregrinação era retomada, inclusive por visitantes do além-Pirineus.

### **3.3 Monarcas hispânicos e o auge da peregrinação (séculos XI a XIII)**

Se na fase anterior à invasão comandada por Almançor, os monarcas asturianos focaram na organização do lugar onde se encontravam as relíquias do apóstolo e em espalhar a notícia da localização da tumba, com a restauração da cidade no início do século XI, claramente os reis passaram a valer-se de mais um instrumento para a manutenção e maior engrandecimento do mito jacobeu: a preocupação com as vias que chegavam até Compostela. O fluxo interno e externo dos peregrinos ampliava-se e era necessário se pensar na proteção e bem estar dos caminhantes ao longo do percurso.

Lançando mão mais uma vez da tese de José Luís Barreiro Rivas, iremos trabalhar nesse momento com a ideia da peregrinação jacobea como um conjunto de atos individuais que se traduziram em um ato coletivo, o qual determinou uma dimensão social, no caso, o Caminho de Santiago. No âmbito coletivo haveria um esforço de estímulo consciente e não mais espontâneo, esforço esse proveniente das instituições de poder. Neste caso, temos dois conceitos: a peregrinação, de maneira de geral e não apenas a medieval, é um ato individual que pode ser motivado por várias razões; e o caminho de peregrinação, que acaba por ser uma “tradução coletiva das motivações individuais”<sup>143</sup>. Dessa maneira, as razões individuais se unem em um contexto social expressado por elementos culturais comuns. A partir de tal fenômeno, a instituição civil passa a ter uma ferramenta de manipulação que pode ser potencializada e assim utilizada em prol da concentração de poder.

O Caminho de Santiago pode ser concebido, quando consideramos esse duplo conceito, como ferramenta do poder civil uma vez que reis e mesmo nobres se empenharam consideravelmente para fortalecer a peregrinação. Isso, de maneira alguma, é negar que a religiosidade do período esteve presente no fenômeno jacobeu. Além dos atos individuais, que, apesar de certas imposições e punições jurídicas, são permeados pelos elementos religiosos medievais, o próprio esforço em tornar o movimento coletivo por parte de monarcas tem seus componentes cristãos encontrados nos documentos que relatam as construções, as doações, as

---

<sup>143</sup> RIVAS, J. L. B. Op. Cit., p. 194.

isenções de impostos, a legislação, etc. Porém, acreditamos que a conversão do Caminho em fenômeno social, por maior que fosse o discurso religioso embasando cada ação em relação à peregrinação, foi muito mais do que isso uma vez que se tornou uma verdadeira ligação entre variados pontos da Cristandade.

Desta maneira, cremos que a proporção a qual atingiu a peregrinação jacobea não teria sido possível se não fosse, além do apelo da instituição religiosa, percebida acima de tudo na obra de Cluny, o contínuo esforço de monarcas em propagá-la e protegê-la. Retomar antigas estradas romanas, dar segurança física ao fieis que iam ao longínquo *finisterra* no reino de Leão – o reino das Astúrias passara a fazer parte de Leão no início do século X -, organizar pontos de parada em diversos santuários menores, criar leis especiais para os caminhantes de Deus são atos que primavam pelo fortalecimento econômico e político da monarquia cristã ibérica. O Caminho foi construído e pouco dessa construção veio de maneira não planejada, principalmente a partir do século XI, quando observamos o aumento significativo de peregrinos que vinham de locais mais distantes.

Sancho III de Navarra foi um dos monarcas que podemos considerar como um dos propulsores do Caminho, ainda numa fase de recaída após a invasão de Almançor. Mesmo que num primeiro momento não se note uma relação direta deste monarca com a peregrinação, já que as relíquias não se encontravam em seu território, Sancho, o Maior foi responsável por algumas melhorias de infraestrutura na rota que passava por Navarra. Puente la Reina, famoso ponto de encontro navarro das quatro vias mencionadas no Guia do Peregrino, e que se tornam uma só a partir desta cidade, recebeu este nome graças à esposa de Sancho III, dona Maior. Ela foi a mandante da construção da ponte sobre o rio Arga, a qual viria a facilitar consideravelmente a circulação dos peregrinos, tornando-se um dos principais pontos de passagem para os que empreendiam o Caminho Francês. Até então, a travessia ali era feita por barcos, o que ocasionava a morte de vários peregrinos nas épocas de chuvas por conta das correntezas<sup>144</sup>.

O monarca foi responsável por libertar do domínio mouro territórios localizados entre os Pirineus e a capital de seu reino, Nájera, levando, segundo Francisco Singul, a rota compostelana mais ao sul, aproveitando uma via romana e conseguindo ligar Roncesvalles até Nájera, o que

---

<sup>144</sup> Essa informação é dada por Moralejo em observação na tradução do Guia do Peregrino. Cf. LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 497.

teria livrado os peregrinos do perigo muçulmano<sup>145</sup>. Assim, quando observamos o Guia do Peregrino, composto no século seguinte, já notamos um caminho que aparentemente há muito já vinha sendo utilizado na região navarra, dada a riqueza de detalhes e a quantidade de pessoas que poderiam ser encontradas na travessia.

O autor do Guia considerou os navarros como povos bárbaros e incluiu um vocabulário basco-latino com palavras básicas como “pão”, “vinho”, “igreja” e “Santiago” para que os peregrinos conseguissem se comunicar melhor numa terra de povo “tomado de maldades [...] perverso, pérfido, desleal e falso”<sup>146</sup>. Inclusive, na tradução que escolhemos do *Liber Sancti Jacobi*, entre as notas do tradutor, há uma acusação do bispo Oliva a Sancho III em 1023 dizendo que os bascos tinham certos vícios, os quais até parecem condizentes com algumas colocações do autor do Guia, no entanto, considerou-o exagerado nas denúncias, algo provavelmente fruto de algum revanchismo ou racismo – certas características físicas e cotidianas são mais de uma vez destacadas e inferiorizadas: a maneira de comer, de se vestir, a violência, a tendência ao banditismo, a cor da pele, etc.<sup>147</sup>

O citado monarca navarro também tinha ambições territoriais e expandiu os limites de seu domínio. Tinha interesse em Castela e Leão, comandando inclusive expedições militares que adentraram o condado e o reino. Dentre as rotas militares, chegou a coincidir com um trecho do caminho de peregrinação uma estrada que ligava Nájera a Burgos, em Castela. É sabido que o local já contava com hospedarias, mas com as incursões militares o fluxo de pessoas que passavam por ali se ampliou e as obras assistenciais cresceram ainda mais com construção de pontes e de redes de albergues na segunda metade do século XI, sempre com o incentivo de reis, além de núcleos urbanos que floresceram ali.

Se, por um lado, Sancho foi um rei de campanhas militares dentro da Península Ibérica para expandir seus territórios dentro da área cristã, Sánchez-Albornoz aponta que o rei não tinha grandes pretensões em relação à Reconquista, não seguindo tão apaixonadamente como outros monarcas a tradição contra os mouros<sup>148</sup>. Ele ainda foi responsável por trazer a ordem de Cluny para a Europa meridional, tendo uma aproximação com a cultura e tradição do além-Pirineus. A

<sup>145</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 78.

<sup>146</sup> LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 520.

<sup>147</sup> Ibid., p. 519 – 521.

<sup>148</sup> SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t. 1, p. 280.



partir de então, as instituições eclesiásticas peninsulares contaram com a construção de mosteiros e hospitais liderados por esses monges, temos reestruturações institucionais propostas pela ordem citada nas paróquias e o incentivo à peregrinação a Compostela passou também a sofrer a interferência da abadia.

A exemplo do avô, Sancho III, os monarcas Sancho Ramírez de Navarra e Aragão e Afonso VI de Castela e Leão foram outros dois exemplos de reis que muitos colaboraram às peregrinações e as influenciaram, inclusive, com maior incisão que o primeiro. Para alguns autores, como Ladero Quesada<sup>149</sup>, foram estes dois reis os grandes responsáveis pela estruturação definitiva das rotas hispânicas que levavam às relíquias jacobéias, desde a melhoria efetiva de estradas à proliferação de edificações assistenciais.

Por vários anos a principal via de acesso ao exterior do reino de Aragão foi justamente o Caminho e, poucos anos antes da coroação de Sancho Ramírez, a região passou por uma fase de recepção de imigrantes francos. Este monarca tratou de articular cada vez mais o espaço aragonês para ampliar a vinda de novas pessoas e gerar um consequente crescimento da importância do reino. Foi criado por ele um fuero na cidade de Jaca em 1063, com a intenção de organizar uma legislação para os novos moradores dali, uma vez que a cidade aumentava em número de habitantes estrangeiros, em especial de francos. Porém, além do aumento de indivíduos oriundos da parte europeia externa à região peninsular que passaram a morar em Aragão, a fase foi também de intensificação de peregrinos, o que fez com que o monarca se preocupasse com a construção de albergues.

Dado o grande intercâmbio cultural com os francos e a boa relação com a abadia de Cluny, este monarca foi um dos responsáveis por propagar a substituição do rito hispânico pelo romano e aboliu vários pedágios para peregrinos transpirenaicos. A influência cluniacense crescia consideravelmente na região ibérica e difundir a peregrinação passava a ser cada vez mais interessante a esses clérigos, uma vez que cresciam em poder juntamente aos reis da região, aos quais se aliavam e auxiliavam. À realeza ibérica cabia o desejo de romper o seu isolamento em relação ao resto da Cristandade mediante laços dinásticos, culturais e religiosos. Destarte favoreceu muito a constituição e proteção de uma rede de mosteiros cluniacenses no norte da Península Ibérica, particularmente nos arredores do Caminho.

---

<sup>149</sup> Cf. QUESADA, M. A. L. Op. Cit., p. 106 - 107.

Afonso VI foi uma figura emblemática da convivência com os transpirenaicos e com os mouros. Preocupou-se em abrir-se às influências políticas e culturais da Europa setentrional, seguindo a tendência de Sancho III e Sancho Ramírez, e teve uma política que permitiu uma forte aproximação do papado. Trouxe para a região ibérica a ordem dos cistercienses, por influência de uma de suas esposas, além de manter laços bem estruturados com os cluniacenses, e foi sua decisão estabelecer concretamente o rito romano em lugar do hispânico de Santo Isidoro, o moçárabe ou visigótico. A busca por chegar-se àquela região da Europa foi tanta que casara suas filhas com nobres franceses e ele próprio chegou a se casar com duas mulheres da região: Inês de Aquitânia e Constança de Borgonha, esta bisneta do monarca francês Hugo Capeto.

Sua identificação com Cluny era tamanha que foi em seu reinado que se iniciou o episcopado de Diego Xelmírez em Compostela, o mesmo período da composição do *Liber Sancti Jacobi*. Livro que, inclusive, cita o monarca e o clérigo em seu nono capítulo ao falar sobre a arquitetura da catedral compostelana e mencionar os construtores da obra, do tempo do “reinado de Afonso, rei das Espanhas, e no episcopado de dom Diego primeiro, esforçadíssimo guerreiro e generoso varão<sup>150</sup>”. Essa referência foi feita porque em 1075, a mando de Afonso VI, iniciou-se a edificação da nova basílica de Santiago, com arquitetura românica, mais um sinal da forte influência francesa em seu reinado.

Apesar dessa relação com Xelmírez e a ordem de Cluny, Afonso VI não foi de maneira alguma um monarca dependente das aspirações eclesiásticas e tomou uma série de medidas não relacionadas à Igreja e algumas vezes contra a acumulação de poder dos monges cluniacenses. Um exemplo disso foi, após ter prometido a Xelmírez o direito de cunhar moedas, apresentar vários pretextos para não lhe entregar a concessão<sup>151</sup>, uma vez que isso iria contra uma centralização do poder real, já que quebrava o direito de monopólio do rei. O bispo apenas conseguiu efetivar seu desejo após muito negociar e ter uma política maleável com o poder civil, quando Afonso já se encontrava velho e enfermo.

Como defendemos, para além do interesse de divulgar a crença e a peregrinação jacobinas, as motivações políticas tomaram conta do cenário no período de ápice do fenômeno, ainda mais se considerarmos esse conflito de interesses entre o bispo e o monarca como tendo um cunho político, já que determinava o controle monetário do reino e a organização comercial

<sup>150</sup> LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, p. 570.

<sup>151</sup> Cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t. 1, p. 278.

deste. Para Afonso VI não era interessante dar esse direito à instituição eclesiástica, e nem mesmo os burgueses ou nobres da cidade de Compostela trataram Xelmírez com alguma diferenciação dada a sua posição clerical. Ele, como senhor de muitos, enfrentou protestos de vassallos que exigiam direitos e liberdades, chegando a ser feito prisioneiro e a ver torres da basílica serem incendiadas<sup>152</sup>.

Outra ferramenta utilizada por Afonso VI foi a Reconquista. E nessa empreitada militar, o monarca teve um grande destaque: retomou o domínio da cidade de Toledo. Essa não era há tempos a cidade mais importante da Península em termos econômicos ou estratégicos, no entanto era um símbolo.

[...] Toledo desempenhava um papel altamente emblemático, pois era a capital do antigo império visigodo de cujo nome se valiam, para legitimar o poder, os soberanos que uma vintena de anos antes, tinham obtido do emir de Sevilha os restos do grande santo visigodo Isidoro, para os transferir para Leão, sua capital.<sup>153</sup>

Ora, se observamos ao longo da história reconquistadora da Península Ibérica, consolidada em uma justificativa de herança do reino visigodo do direito de ali dominar dos cristãos, o feito de conseguir de volta a antiga capital fazia com que este rei reforçasse o discurso por vários outros monarcas utilizado. Neste momento, final do século XI e início do XII, os elementos ideológicos de uma sociedade guerreira que vinham sendo elaborados desde o começo da resistência cristã com o pequeno reino das Astúrias já se faziam solidificados. Afinal, era um povo de mentalidade moldada para resistir não só às perseguições mundanas, como também protegendo o Reino de Deus terrestre – com fundamentação em textos bíblicos -, e a luta compunha crescentemente um interesse dos dois lados dos Pirineus, tensionados à criação de uma unidade de interesses no Ocidente. Esta surgiria na demanda de auxílio e solidariedade que a Cristandade setentrional deveria ter para com os peninsulares que lutavam em menor número contra os muçulmanos invasores<sup>154</sup>.

Se, por um lado, a Reconquista fora fonte de legitimação de poder de Afonso VI, sua contribuição ao Caminho seguiu a mesma tendência. Em termos de alfândega, em 1072 “eliminou o pedágio no porto de Valcárcel, deixando livre de impostos o caminho da Galiza, em

<sup>152</sup> Ibid., p. 278.

<sup>153</sup> RUCQUOI, A. História Medieval da Península Ibérica. Lisboa: Editorial Estampa, 1995, p. 167.

<sup>154</sup> RIVAS, J. L. B. Op. Cit., p. 320 – 321.

benefício de sua alma e dos povos hispânicos, franceses, italianos e alemães.”<sup>155</sup> Além disso, fundou, ofereceu doações para construção e protegeu já existentes hospedarias, albergues e estalagens. Um exemplo disso encontra-se na nossa lista de fontes que se encontram compiladas no terceiro tomo da obra organizada por Vázquez de Parga, Lacarra e Uría Ríu: Alfonso VI dona a la iglesia de Oviedo y su obispo Pelayo la heredad de Baiña para edificar uma alberguería em Copián, Mieres<sup>156</sup>.

O monarca faz referência aos benefícios que a ajuda traria a ele e às próximas gerações:

“[...] abaixo desses limites todo o espaço trago assim para os transeuntes pobres e ricos terem hospedagem. Eu e todos os meus descendentes somos recompensados grandemente por nos encontrar dignamente ante ao Senhor”.<sup>157</sup> Logo a seguir, no mesmo texto, Afonso VI fez referência ao poder real – “*regia potestas*” - sobre as pessoas de todo o mundo, lembrando que aqueles que fossem fiéis deveriam ser separados dos não-fiéis e estes excomungados, independente de quem fossem<sup>158</sup>. Acreditamos aqui que, apesar da notória posição que se colocara, submisso ao desejo divino, já há uma confirmação do poder político da monarquia no mundo terrestre, não necessariamente sendo esta obrigada a acatar todas as imposições que fossem provenientes da Igreja.

Enfim, o monarca favoreceu a infraestrutura e o comércio de diversas cidades importantes do extinto reino das Astúrias, na via entre León e Oviedo, dando a esta última um fuero que foi bastante notório para a renovação da cidade, que entrara em declínio quando a sede da monarquia se mudou para Leão. Na porção ocidental de la Rioja, concedeu um grande auxílio ao que mais tarde se tornaria santo, Domingo de la Calzada, que recebeu esse nome graças às estradas (calzadas) que construiu para colaborar com a peregrinação. Afonso VI concedeu a Domingo doações que contribuiriam não só para a construção das estradas como também de pontes e estalagens, o que acabou dando origem à cidade que leva o nome do santo e que é um ponto tradicional da peregrinação jacobea até os dias atuais, com o túmulo de São Domingo de la Calzada localizado na catedral.

<sup>155</sup> SINGUL, F. Op. Cit., p. 79.

<sup>156</sup> VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949, p. 49 – 50.

<sup>157</sup> Traduzido por mim: [...] infra hos terminos totum ab integro cedo unde habeant transeuntes pauperes et divites hospicium et ego et omnis progenies me mercedem copiosam mereant ante Dominum. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949, p. 50.

Anos mais tarde, após alguns conflitos no que se refere à sucessão do trono<sup>159</sup>, o filho de D. Urraca e de D. Raimundo de Borgonha, Afonso Raimundes foi coroado rei da Galiza ainda criança em 1111 pelo bispo Xelmírez e tornou-se rei de Leão e Castela em 1126, vindo também a assumir o título imperial de seu avô, Afonso VI. Afonso VII era considerado um rei devoto e também fez uso da religião como aliada para concretizar e legitimar seu poder. Fortaleceu a ordem de Cister em seu reino com a fundação de um mosteiro em Fitero e foi líder notório nas batalhas de Reconquista, tanto através do confronto armado nas fronteiras do sul, como negociando com líderes muçulmanos. O principal exemplo foi sua aliança com o príncipe referido em fontes cristãs como Zafadola, cuja família administrava a taifa do reino de Zaragoza. O acordo previa que o príncipe se tornasse vassalo do rei, com a posse de terras na fronteira entre Leão e Castela e Al-Andaluz. Em troca, Zafadola deveria construir uma forte rede de castelos no local dada a fragilidade da região limítrofe da área cristã<sup>160</sup>.

Além de buscar a proteção de seu território com negociações como esta, ele manteve a tradição de antecessores e fez uma série de doações para melhorar as rotas de peregrinação que passavam por seu reino. No documento, citado inclusive nas notas de Moralejo no Guia do Peregrino, na página 511 da tradução utilizada, “Alfonso VII hace donación de la la iglesia de Santa Maria de Portomarín a Pedro Peregrino, que habia edificado Puente Miña” temos um exemplo:

Em nome de Deus. Eu Adeffonsus Raymond da graça de Deus, Imperador da Espanha, a você senhor Pedro Peregrino eu faço uma carta de confirmação, juntamente a minha irmã dona Sancia, de Santa Maria de Portu Marino, remédio para a alma de minha mãe e dedico a Ponte Minei e o hospital da ponte o qual é chamado de casa de Deus.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Ibid., p. 50.

<sup>159</sup> Não julgamos pertinente trabalhar essa questão em nosso trabalho, para maiores dados sobre o fato ver o capítulo 10 da obra: FLETCHER, R. A. Saint James's Catapult : The Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela. Oxford University Press, 1984.

<sup>160</sup> Ibid., cap. 10.

<sup>161</sup> Traduzido por mim: In Dei Nomine. “Ego Adeffonsus Raymundus, Dei gratia totius Ispanie imperator, vobis domno Petro Peregrino facio cartam confirmationis una cum germana mea dona Sancia, de Sancta Maria de Portu Marino quam mater mea ro remedio anime sue dedit ad Pontem Minei et ad ospitale ipsius pontis quod vocatur domun Dei.” In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949, p. 15 - 16.

Na mesma obra em que encontramos tal carta de doação, pontuamos outra atuação de Afonso VII no Caminho, também em forma de concessão de propriedade. Dessa vez o benefício foi dado a D. Juan Quintana Fortunio, que mais tarde tal qual São Domingo, tornar-se-ia digno de devoção – San Juan de Ortega. Nesta o imperador identificava que fazia a obra em nome de São Tiago e que a doação era para que fossem atendidos os pobres serviçais de Cristo. O autor não tem dúvidas, e corroboramos de sua certeza, que os pobres citados pelo monarca fossem peregrinos compostelanos.<sup>162</sup>

Afonso VII, aliás, não fez uso apenas da assistência aos peregrinos para solidificação de seu poder, muitas vezes controverso e ameaçado, como também utilizou as riquezas obtidas pela sé de Compostela, saqueando o tesouro do apóstolo em duas oportunidades. Não sairia tal feito, entretanto, gratuitamente. A situação rendeu ao bispo Diego Xelmírez, protetor da realeza citada, o título de chanceler do reino<sup>163</sup>.

Para além da preocupação com a infraestrutura das rotas que conduziam os fiéis ao túmulo de Tiago Maior, alguns monarcas buscaram atender também suas necessidades legais, criando diversas categorias e proteções jurídicas aos peregrinos. Essa inclinação já era visível nos dois últimos reis citados, porém a prática se avolumou em tempos de Fernando III, Afonso IX e Afonso X, os quais foram destaques nesse quesito, em especial este último. Elaborar itens de legislação concernentes aos peregrinos continuaria sendo comum na Idade Moderna e assim o fez reis de grande destaque do período como Felipe II e Luís XIV.

Fernando III e Afonso IX dedicaram amparo a hospitais do Caminho. O primeiro, juntamente da esposa Dona Beatriz, colocou sob sua proteção o hospital de Sahagún e suas propriedades, ameaçando aqueles que ali invadissem ou desrespeitassem. Também confirmou, em 1232, os privilégios concedidos por Afonso VI ao albergue de Foncebadón e por Fernando II aos pobres e vassallos do hospital de Santiago. Afonso IX de Leão, de modo parecido, dirigiu-se a vassallos seus comunicando-lhes a proteção que a realeza forneceria a este mesmo hospital e suas propriedades<sup>164</sup>.

Por último, optamos por destacar o famoso monarca Afonso X, também conhecido como “O Sábio”. Já mencionado no presente trabalho, este rei de Castela e de Leão constituiu uma corte de importante foco de irradiação cultural na Península Ibérica, sendo ele próprio

<sup>162</sup>VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Op. Cit., t. 1, p. 287 – 289.

<sup>163</sup>Cf. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. Op. Cit., t. 1, p. 278.

<sup>164</sup>VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Op. Cit., t. 1, p. 308 – 309.

extremamente culto e estudioso. Entre suas obras clássicas, temos como referência: *Las Siete Partidas*, obra jurídica que buscou uma unificação legislativa do reino e por séculos fora a mais importante desta categoria em terras espanholas; a *General Estoria* e a *Cronica General de España*, de cunho historiográfico e alvo de diversas readaptações e estudos científicos com foco na astronomia, influência do conhecimento dos árabes que habitavam a região, como os *Libros del saber de Astronomia*.

Impulsionado pelas atividades econômicas que floresciam cada vez mais na região ibérica, Afonso X buscou implementar, com as *Siete Partidas*, uma jurisprudência comum não só para os seus súditos, como também aos peregrinos que por ali passassem, quer fossem do reino ou não. Entre as características de tal legislação, o monarca concedeu a várias vilas e cidades *fueros* que garantia liberdade a estas, maneira de protegê-las do poder dos nobres senhores feudais ao mesmo tempo em que se impunha como único senhor dos habitantes desses locais. Também se preocupou em cuidar da segurança dos peregrinos que passassem em terras hispânicas e tratou de compor leis que geravam obrigações àqueles que moravam nas rotas de garantirem a integridade dos caminhantes e de seus pertences. O título 24 da obra foi dedicado exclusivamente a peregrinos e romeiros e, em sua segunda lei, deixa claro: “[...] e mandamos que os peregrinos que vierem a Santiago, que eles e suas companhias e suas coisas vão e venham salvos e seguros por todos os nossos reinos, também mandamos que tanto nos albergues como fora possam comprar as coisas que necessitarem”<sup>165</sup>.

Outros documentos menores foram lançados durante seu reinado, como, por exemplo, o documento de novembro de 1254, encontrado no Arquivo da Catedral de Santiago de Compostela, com a garantia aos peregrinos de fazerem seus testamentos sem que outras pessoas usassem de meios coercitivos para forçá-los a não se preocuparem com seus bens ou deixá-los a possíveis aproveitadores que se encontrassem no Caminho:

“[...] liberdade de colocar em seu testamento seus bens e riquezas e sem impedimento ou contradição qualquer tendo direito a assiná-lo. Portanto este

---

<sup>165</sup> Traduzido por mim: “[...] y mandamos que los peregrinos que vienen a Santiago, que ellos y sus compañías y sus cosas vayan y vengan salvos y seguros por todos nuestros reinos; otrosí mandamos que tanto en los albergues como fuera puedan comprar las cosas que hubieren menester. In: Afonso X, o Sábio. *Las siete partidas*. Disponível em: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>.

decreto real constitui uma validade perpétua para todo temente dito peregrino [...] e onde escolho segurança e sem coação ou violência aos hospedados [...]”<sup>166</sup>

Poucas semanas depois, Afonso, o Sábio intimou conselhos e autoridades do Caminho a seguirem o que foi ordenado na carta citada:

“Mandei fazer três cartas timbradas, uma que fique na igreja de Burgos, outra na igreja de Leon e a outra na igreja de Santiago. Onde vos mando [...] tudo guardar fazer o que minhas cartas dizem e defendo firmemente que ninguém seja ousado de embargá-lo, nem contrariá-lo, nem fazer algo a mais do que minhas cartas dizem.”<sup>167</sup>

Neste caso podemos perceber a preocupação monárquica com o direito ao bem-estar físico do peregrino e com a sensação de resguardo que este deveria ter em relação a seus bens e a si mesmo. É certo que vários bandidos sempre rondaram o Caminho em busca de fiéis que pudessem enganar, no entanto, no caminhar da Idade Média, o poder civil atentou cada vez mais às questões que se relacionavam aos crimes e enganações que pudessem acometer os adoradores do apóstolo uma vez que a propagação da notícia de rotas seguras atrairiam maior número de pessoas e, conseqüentemente, maiores ganhos aos mercadores do reino. Estes, como o próprio documento solicitou, deveriam prontamente atender às necessidades de compras que os peregrinos pudessem ter. Obviamente, além das obras caritativas que incluiriam leito gratuito, socorro a enfermidades e água potável, o lucro que comerciantes e, conseqüentemente, os monarcas tinham com a peregrinação cresceu com intensidade na fase de apogeu do fenômeno jacobeu, dado que o vinho, algumas refeições, vestimentas, utensílios que pudessem ser necessários ao longo do percurso e mesmo as conchas de vieira já na conclusão do Caminho eram itens comumente comercializados e não doados.

<sup>166</sup> Traduzido por mim: “Hac igitur regali constitutuione in perpetuum ualitura decernimus ut nullus de cetero ausu temerario dictis peregrinis[...]et ubi elegerint secure et sine coactione alicuius uel uiolencia hospitentur [...]”. In:

Alfonso X garantiza la protección y libertad de testar a los peregrinos en sus reinos. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949, p. 111.

<sup>167</sup> Traduzido por mim: “Mande fazer tres cartas plomadas, la una que finque en la iglesia de Burgos et la otra en la iglesia de Leon e la otra en la iglesia de Sant Iago. Ond uos mando [...] todo guardar e tener assi commo las mis cartas plomadas dizem e defiendo firmemiente que ninguno non sea osado de lo embargar nin dello contrallar nin passar a ninguna cosa de mas de quanto las mis cartas plomadas dizem [...]”. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949, p. 112.



Ainda em benefício aos mercadores, graças aos privilégios e autonomia previstos pelo código legislativo do rei Afonso X, foi possível que burgueses da região edificassem uma rede assistencial a peregrinos, mesmo que fosse uma assistência em parte gratuita e em parte paga, como acabamos de expor. Eram fundações populares que atendiam tanto à necessidade dos pobres e enfermos que por ali passavam, quanto o desejo e dever de empreender obras caritativas que possuíam os burgueses cristãos. Por fim, colaboravam com os esforços da Monarquia em diminuir o poder de nobres e a influência de instituições unicamente religiosas dentro de seu território, galgando que o poder nacional superasse o local e o supranacional.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“A peregrinação a Santiago de Compostela é a grande invenção medieval.”<sup>168</sup> O uso deste mito foi realmente um marco do medievo não somente peninsular, mas da própria Cristandade, uma vez que se espalhou de maneira eficaz nas terras além-Pirineus. A fé na certeza de que os restos mortais do apóstolo encontravam-se naquela região tão distante significou uma gama de possibilidades aos mais variados grupos sociais da época: monarcas, nobres, clérigos, burgueses, humildes trabalhadores, etc. Dessa maneira, concluímos que o uso das rotas que levavam os peregrinos à tumba de Tiago Maior foi de bastante serventia a diferentes objetivos.

As rotas transformaram-se em uma rede sagrada tomada por itens maravilhosos e de signos da religiosidade por todos os cantos, através do ato de peregrinar, de visitar outros santuários menores que compunham as rotas, de auxiliar quem precisasse. Em primeiro lugar, fiéis que ali estavam empreendendo o Caminho eram dignos da *caritas* dos demais fiéis pois sofriam ali as intempéries que o próprio Jesus sofrera a caminho do Calvário e outros tantos personagens do Velho e do Novo Testamentos passaram confiantes nas palavras e promessas divinas. Fosse em busca de curas, milagres ou curiosidade, eram pessoas que passavam por sacrifícios na Jerusalém terrestre para caminharem rapidamente para a Jerusalém celeste.

Aos laicos, nobres ou não, proporcionou a possibilidade de praticar a caridade tão incentivada nos textos bíblicos, e crucial para a salvação eterna de um cristão, ao mesmo tempo em que gerou privilégios devido à autonomia muitas vezes concedida por monarcas hispânicos, principalmente em regiões urbanas. Foi fonte também de acumulação de riquezas por parte de mercadores que se instalavam nas rotas, uma vez que o intercâmbio econômico ibérico interno e externo só fez ampliar na medida em que a peregrinação concretizava-se e as estradas ganhavam cada vez mais vida.

À Igreja, antes de qualquer coisa, significou a cristalização do cristianismo católico na Península Ibérica, algo que desde os tempos primitivos era desejado pela instituição eclesiástica e, contudo, sofria as barreiras de heranças pagãs atreladas a correntes heterodoxas do cristianismo, tal qual o priscilianismo. A inauguração apostólica da fé cristã naquela região da Europa comprovava a antiguidade da religião no local e inaugurava um ponto de culto cujas relíquias só poderiam ser comparadas às romanas.

---

<sup>168</sup> BASCHET, J. A Civilização Feudal. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006, p. 354.

Em associação com o poder temporal, o clero colaborou com a organização e propagação do culto de São Tiago em um momento de estruturação da noção de ocidente e de delimitação dos limites da Cristandade, em especial a católica. Além das reformas dos séculos XI e XII que permitiram a difusão de ordens religiosas como Císter e Cluny, esta última, inclusive, abadia que soube fortalecer-se, obter apoio de senhores e monarcas e foi essencial ao apelo propagandístico da peregrinação compostelana. Ainda, com as campanhas para resgatar a Terra Santa das mãos dos sarracenos, o empenho cruzadístico acabou por aparecer pouco a pouco nos fiéis peninsulares que lutavam contra os muçulmanos há tempos ali instalados. O sentimento de defender a terra cristã antes mesmo de defender a terra de algum rei foi incentivado pelo clero e utilizado como ferramenta para as lutas reconquistadoras.

Concluindo, os monarcas e os frutos que a peregrinação a eles rendeu. Encerramos o presente trabalho citando os pontos que tanto destacamos ao longo dessas páginas e que compuseram uma síntese de certos elementos utilizados pelos reis ibéricos para que consolidassem e legitimassem seu poder.

Diferentemente do que acontecia na porção setentrional europeia, cremos que os monarcas dos reinos cristãos que se formaram com a Reconquista não tiveram realmente necessidade de fazer uso de variados rituais e cerimoniais. O rei hispânico era um rei guerreiro, líder do povo que lutava pela terra que era considerada sua por direito. E esse direito passou a ser mais comprovado com a revelação/invenção das relíquias jacobéias. Os monarcas transformaram-se em líderes do cristianismo em combate aos infiéis e estabeleciam em seus súditos a confiança na vitória e no patronato de São Tiago.

Por fim, as rotas de peregrinação possibilitaram maior controle da realeza, em especial porque a zona urbana crescia e via-se livre dos truncados laços senhoriais do campo: o rei passava a ser o único senhor muitas vezes. Igualmente, o Caminho favorecia o comércio e logicamente aumentava a arrecadação de impostos. Cientes de que preservar e ampliar o fenômeno era algo que renderia força, os monarcas aproveitaram-se da possibilidade de melhorar os trajetos e oferecer segurança aos peregrinos. Dessa forma, a estruturação planejada do Caminho se fez pujante, claro que dependente das motivações religiosas individuais, mas realmente pensada e concretizada por homens que encontraram nessa estrutura uma eficaz ferramenta para concretizar seu poder em seus reinos e lutar as contra ameaças externas.

## FONTES

Afonso X, o Sábio. **Las siete partidas**. Disponível em: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf>. Acesso em 20 de março de 2015.

**LIBER SANCTI JACOBI – Codex Calixtinus**. Tradução e notas de A. Moralejo, C. Torres, J. Feo. Reedição preparada por X. Carro Otero. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

**PRIMERA** Crónica General de España que mando componer Alfonso el Sábio y que se continuaba bajo Sancho IV en 1289. MENENDEZ PIDAL, R. (ED.), Madrid: Bailly-Bailliere e Hijos Editores, 1906. Disponível em: <http://www.archive.org/stream/primeracrnicage01sancgoog#page/n339/mode/1up/search/dios>. Acesso em 20 de março de 2015.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea. Vidas de Santos**. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

**Alfonso VI dona a la iglesia de Oviedo y su obispo Pelayo la heredad de Baiña para edificar una alberguería em Copián, Mieres**. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949.

**Alfonso VII hace donación de la la iglesia de Santa Maria de Portomarín a Pedro Peregrino, que habia edificado Puente Miña**. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949.

**Alfonso X garantiza la protección y libertad de testar a los peregrinos en sus reinos**. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949.

**Alfonso X intima a los concejos y autoridades del camino de Santiago, en sus reinos, el cumplimiento de su carta de 6 del mismo mes y año en protección de los peregrinos**. In: VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, t.3. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1949.

## BIBLIOGRAFIA

ANDRADE FILHO, R. de O. **Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI – VIII)**. São Paulo: Edusp, 2012.

ARIÈS, P e DUBY, G (dir.). **História da Vida Privada**. 2v. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ARQUERO CABALLERO, G. F. **El Liber Peregrinationis como fuente para la historia del Camino de Santiago y de las sociedades medievales del norte peninsular**. *Ab Initio*, nº 4, 2011, p. 15-36, disponível em [lç~](#). Acesso em 19 de agosto de 2013.

BARRAL I ALTET, X. **Compostelle, le grand chemin**. Paris: Gallimard,

1993. BASCHET, J. **A Civilização Feudal**. Rio de Janeiro: Editora Globo,

2006. BENNASSAR, B. **Saint-Jacques-de-Compostelle**. Paris: Julliard, 1970.

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOTTINEAU, Y. **Les chemins de Saint-Jacques**. Paris – Grenoble. Arthaud, 1964.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BUESCU, A. I. **Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-49)**. Lisboa: Edições Cosmos, 1996.

BURKE, P. **História e Teoria Social**. São Paulo: UNESP, 2000.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural. Entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002.

CLASSEN, A. (Ed.) **Meeting the Foreign in the Middle Ages**. New York: 2002.

CONGRESSO INTERNACIONAL DOS CAMINHOS PORTUGUESES DE SANTIAGO DE COMPOSTELA – ATAS. **A assistência aos peregrinos, no norte de Portugal, na Idade Média**. José Marques.

CONSTABLE, G. **The reformation of the twelfth century**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Three Studies in Medieval Religious and Social Thought**. New York: Cambridge University Press, 1995.

DAVID, P. Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II – n° III: Le Pseudo-Turpin et le Guide du Pèlerin. **Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal**, 1948, p. 1-154.

\_\_\_\_\_. Études sur le livre de Saint-Jacques attribué au Pape Calixte II – n° IV: Révision et conclusion. **Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal**, 1949, p. 1-53.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **El Liber Sancti Jacobi. Santiago. La Europa Del Peregrinaje**. Barcelona: Lunwerg, 1993, p 39-55.

\_\_\_\_\_. **El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio Codicológico y de contenido**. Santiago: Concello de Santiago de Compostela, 1988.

DUPRONT, A. **Du Sacre, croisades et pèlerinages: images et langages**. Paris: Gallimard, 1987.

\_\_\_\_\_. **Saint-Jacques de Compostelle, puissances du pèlerinage**. Paris: Brépols, 1985.

DURAND, R. **Musulmans et chrétiens en Méditerranée occidentale. Xe-XIIIe Siècles. Contacts et échanges**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2000.

FLETCHER, R. A. **Saint James's Catapult : The Life and Times of Diego Gelmirez of Santiago de Compostela**. Oxford University Press, 1984.

FRAGOSO, E. A. R. **A definição de Deus na Ética de Benedictus Spinoza**. Revista Kalagatos, Fortaleza, v.2, n.4, verão de 2005. Disponível em : <http://www.uece.br/kalagatos/dmdocuments/V2N4-A-definicao-de-deus-na-Etica-de-Benedictus-de-Spinoza.pdf>. Acesso em 02 de março de 2014.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. **Peregrinos monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval**. São Paulo: Hucitec, 1990.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. **Los viajeros medievales**. Madrid: Santillana, 1996.

GIUCCI, G. **Viajantes do maravilhoso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Estampa, 1995.

GOMES, R. C. **A reflexão antropológica na história da realeza medieval**. Revista Etnográfica, Portugal, v. 2, n. 1, 1998.

GORSKI, K. **Le roi-sant: un problème d'ideologie féodale**. A. E. S. C, Paris, v. 24, n. 2, 1969. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1969\\_num\\_24\\_2\\_422059](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1969_num_24_2_422059). Acesso em 06 de janeiro de 2012.

GUREVITCH, A. I. **As Categorias da Cultura Medieval**. Lisboa: Editorial Caminho, 1991.

HOWARD, D. R. **Writers and Pilgrims: Medieval Pilgrimage Narratives and their Posterity**. Berkeley, 1980.

KANTOROWICZ, E. **Os Dois Corpos do Rei. Um Estudo sobre a Teologia Política Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KAPPLER, C. **Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média**. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

LABARGE, M.W. **Medieval Travelers**. New York/London : W.W. Norton & CO, 1983

LEFF, Gordon. **Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent c.1250 - c.1450**. 2v. Machester: Manchester University Press; New York: Barnes & Nobles, 1967.

LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente Medieval**. 2v. Lisboa: Estampa, 1984.

\_\_\_\_\_ ; SCHMITT, Jean-Claude (ed.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2v. Bauru: Edusc/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_ (org.). **Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle (11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles)**. Paris: Mouton & CO, 1968 (Communications et débats du Colloque de Royaumont présentés par J. Le Goff) (École Pratique des Hautes Études - Sorbonne -VI<sup>e</sup> Section: Sciences Économiques et Sociales - Centre de Recherches Historiques) (Civilisations et Sociétés - 10)

\_\_\_\_\_ (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

\_\_\_\_\_. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1983.

MACKAY, A. **La España de la Edad Media: desde la frontera hasta el Imperio (1000-1500)**. Madrid: Cátedra, 2000.

MAKARIUS, L. **Du roi magique au roi divin**. A. E. S. C, Paris, n. 3, 1970. Disponível em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess\\_0395-2649\\_1970\\_num\\_25\\_3\\_422250](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1970_num_25_3_422250)>. Acesso em 07 de janeiro de 2014.

MALEVAL, M.A.T. **Maravilhas de São Tiago. Narrativas do Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)**. Niterói, RJ: EdUFF, 2005.

MÁRIO MARTINS, S.J. **Peregrinações e Livros de Milagres na Nossa Idade Média**. Lisboa : Edições Brotérias, 1957.

MATTOSO, J. **A coroação dos primeiros reis de Portugal**. In: BETHENCOURT, F.; CURTO, D. R. A memória da Nação. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1991, p. 188.

MOLLAT, M. **Os Pobres na Idade Média**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **De paganos, judíos y cristianos**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

NOGUEIRA, C. R. F. **A Reconquista Ibérica: A construção de uma ideologia**. HID, nº 28, 2001, p. 277 – 295. Disponível em: <http://institucional.us.es/revistas/historia/28/09%20f%20nogueira.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2015.

NIETO SORIA, J. M. **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)**. Madrid: Eudema, 1988.

\_\_\_\_\_. **Del Rey oculto al rey exhibido: un síntoma de las transformaciones políticas en la Castilla Bajomedieval**. Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales, n.2, 1992.

OLIVEIRA, M. C. G. M. **As facetas de São Tiago no Liber Miraculorum do Codex Calixtinus**. 2002. 146f. (Dissertação de Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Universidade Estadual Paulista, Franca, 2002.

OURSEL, R. **Les chemins de Saint-Jacques**. Zodiaque, 1970.

\_\_\_\_\_. **Pèlerins du Moyen Age. Les hommes, les chemins, les sanctuaires**. Paris: Fayard, 1963.

PACAUT, M. **La théocratie, l'église et le pouvoir au moyen âge**. Paris: Desclée, 1989.

PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. O Caminho de Santiago: uma via para o maravilhoso e o cotidiano, **História**, UNESP, 15, 1996, p. 143-159.

PERICARD-MÉA, D. **Brève Histoire du Pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle**. Ed. Fragile, 2004

\_\_\_\_\_. **Compostelle et Culte de Saint-Jacques au Moyen Age**. Paris : Presses Universitaires de France, 2000.

PIRENNE, H. **Maomé e Carlos Magno**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.

QUESADA, M. A. L. **La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

RICHARD, J. **Les récits de voyage et de pèlerinage**. Tunchout 1981.

RIVAS, J. L. B. **La función política de los Caminos de Peregrinación en la Europa Medieval**. 1993 (Tese de Doutorado). - Universidad Complutense, Madrid, 1993.

ROUX, J.P. **Les explorateurs au Moyen Age**. Paris: Fayard, 1985.



RUCQUOI, A. **História Medieval da Península Ibérica**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

\_\_\_\_\_. **De los Reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España**. In: *Temas Medievales*. Buenos Aires: n°5, 1995.

RUI, A. J. **O culto a São Tiago e a legitimação da Reconquista Espanhola**. In: *História Revista*, Goiânia, v. 17, n. 2, jul./dez. 2012, p. 105-120.

RUIZ, T. **Une Royaté sans sacre: La monarchié castillane du bas Moyen Age**. In: *Annales E.S.C.* 1984.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **España, un enigma historico, 2 tomos**. Barcelona: EDHASA, 1983.

SIGAL, P.A. **Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Age**.

SINGUL, F. **O Caminho de Santiago. A Peregrinação Ocidental na Idade Média**. Rio de Janeiro : EdUERJ, s/d .

SOLAR, J. I. R. de la P. **Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media: actas del congreso internacional**. 1990, Oviedo. Servicio Publicaciones, Principado de Asturias, 1993.

SWANSON, R.N. **Religion and Devotion in Europe: c.1215- c.1515**. Cambridge: Cambridge Medieval Textbooks, 1995.

TACCONI, A. P. T. M. **A Questão Espiritual nos Beguinos da Provença**. 1998 (Dissertação de Mestrado em História). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ULMANN, W. **Historia del pensamiento político em la Edad Media**. Barcelona: Editorial Ariel, 1992.

VALERO, C. D. **La corona como insignia de poder durante la Edad Media**. *Annales de la Historia del Arte*, n° 4, Ed. Compl. Madrid, 1994.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1988.

VÁZQUEZ DE PARGA, L., LACARRA, J.M. e URÍA RÍU, J. **Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, 3 tomos**. Madrid: C.S.I.C. – Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, 1948 – 1949.

VEYNE, P. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. Brasília, DF: UnB, 1982.