

(DES)CONSTRUINDO O GÊNERO NAS PEREGRINAÇÕES E NO CULTO A SANTIAGO DE COMPOSTELA

(DE)CONSTRUCTING THE GENEROSITY OF PILGRIMAGES AND CULTURE TO SANTIAGO DE COMPOSTELA

ALAN REBOUÇAS PEREIRA¹

Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal da Bahia

Resumo: A peregrinação compostelana e o culto a Santiago de Compostela foi um importante evento na história hispânica e do mundo ibérico. De certa forma, influenciou em vários aspectos o ocidente medieval. Este artigo tem como objetivo analisar criticamente os discursos e representações de gênero presentes no *Liber Sancti Jacobi*, situando-os no contexto da Peregrinação e do culto a Santiago de Compostela durante o século XII. O *Liber* é um registro que concentra várias narrativas que tem no culto e na peregrinação a Santiago de Compostela seu foco central. A abordagem proposta é compreender o *Liber* não como um texto

Abstract: The Compostela pilgrimage and the cult of Santiago de Compostela was an important event in Hispanic history and the Iberian world. In a way, it influenced many of the medieval West. In this article, the objective is to critically analyze the discourses and representations of gender present in *Liber Sancti Jacobi*, placing them in the context of the Pilgrimage and the cult of Santiago de Compostela during the 12th century. The *Liber* was a record that contains several narratives that have the cult and pilgrimage to Santiago as their central focus. The idea is to understand the *Liber* not as a transparent and self-evident text,

¹ E-mail: aperei29@hotmail.com

transparente e autoevidente, com um fim único, mas sim como um emaranhado de ditos e não-ditos, que podem ser interpretados a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero e da História das Masculinidades.

with a single purpose, but as a tangle of said and unsaid, which can be understood from the perspective of Gender Studies and the History of Masculinities.

Palavras-chave: Santiago de Compostela; Estudos de Gênero; História das Masculinidades

Keywords: Saint James of Compostela. Gender Studies. History of the Masculinities

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo analisar criticamente os discursos e representações de gênero presentes no *Liber Sancti Jacobi*, situando-os no contexto da Peregrinação e do culto a Santiago de Compostela durante o século XII. A proposta central é investigar as narrativas e performances dos personagens que aparecem no *Liber* e de que forma as noções de homem/mulher, masculino/feminino e masculinidades/feminilidades são articuladas na fonte. A ideia é compreender as masculinidades e/ou feminilidades não como algo inato e/ou apenas como um elemento inserido nas narrativas, mas sim como parte integrante e desempenhando um importante papel nos processos de significação, a partir de suas historicidades. Para tanto, exploraremos o processo da naturalização desses discursos e sua implicação em estratégias de dominação e hierarquização.

O artigo está dividido em três seções, cada uma abordando aspectos específicos. Na primeira seção, examinaremos como o gênero influencia nas concepções de tempo, lugar e espaço, com o foco nas representações das figuras masculinas bíblicas envolvidas nas peregrinações. Discutiremos como elas estão associadas a um conjunto de virtudes e valores, destacando o masculino como um ideal a ser seguido, a partir da ênfase das tradições cristãs. Além disso, discutiremos os usos e sentidos políticos e ideológicos, entre outros aspectos, que permeiam o *Liber* e de que forma são elementos importantes na construção das lutas político-ideológicas e disputas de narrativas

nessa obra. A segunda seção concentra-se no que chamaremos de “masculinidades neocarolíngias”. Aqui, analisaremos uma idealização da figura do imperador Carlos Magno e seu exército e como essas imagens foram vinculadas ao contexto hispânico-compostelano produzindo representações ideologizadas do imperador e seu exército, na qual desempenham um importante papel nas construções dos discursos sobre o masculino e as masculinidades. E na terceira e última seção, discutiremos o tema do celibato e a sua relação com a Reforma Papal, e como esses elementos foram determinantes no contexto compostelano na construção de uma identidade que chamaremos de “masculinidade clerical”.

GÊNERO, MASCULINIDADES E LUTAS DE NARRATIVAS

O quinto livro do *Liber Sancti Jacobi*, também conhecido como *Liber Peregrinationis* ou “Guia do Peregrino”, ressalta alguns aspectos geográficos do trajeto que era feito pelos peregrinos e peregrinas. No entanto, esses dados não são meramente descritivos. Narrativas sobre histórias e personagens bíblicos se confundem com os relatos sobre homens e mulheres nos itinerários da peregrinação. A alusão a esses personagens não é feita de forma despreziosa, mas faz parte de um argumento teológico-cristão para dar legitimidade ao fenômeno da peregrinação. São lugares de memória, que através dos relatos de homens e mulheres da Bíblia, reforçam e enfatizam tradições cristãs.

A constituição dos locais da peregrinação como um espaço sagrado faz parte de uma dinâmica que abrange diversos aspectos. O próprio termo peregrinação dá indícios desses aspectos, pois, em seu sentido original, significa “viajar para lugares distantes e desconhecidos” (Lima, 2017, p. 136). Sendo assim, peregrinação é movimento, transição. Em linhas gerais, é o deslocamento feito para um lugar sagrado. A ideia de sagrado aponta para um *status* especial que esses lugares incorporam. O sagrado está relacionado a um conjunto de valores, subjetividades, imagens, rituais e elementos simbólicos, culturais e políticos que são construídos a partir de uma perspectiva

religiosa-mítica (Nascimento, 2023, p. 193 – 195). O mito não é um falseamento da realidade, mas uma forma de interpretar e compreender o mundo (Ciampi, 1967, p. p. 751 – 753). Portanto, os locais da peregrinação adquirem outros contornos que transcendem seus limites geográficos.

Dito isso, há algumas considerações teóricas e epistemológicas que precisam ser pontuadas e que explicam a construção, por vezes controversa, desses locais de veneração e que tem a ver com a multiplicidade de significados que eles adquirem e as disputas de narrativas em torno deles. Desse modo, há uma distinção entre lugar e espaço. Lugar implica em permanência, estabilidade. É o visual, o geográfico, um território delimitado pelos seus limites naturais e políticos. O espaço, por sua vez, é o lugar imbuído de significados, no qual as práticas sociais e subjetividades são construídas. Ou seja, o espaço é o lugar construído a partir de experiências e de sentidos, em um processo que envolve aspectos históricos, culturais, relações sociais, etc. (Tuan, 2015, p. 06 – 08)

Não é fácil estabelecer limites tão precisos entre os conceitos de lugar e espaço, tão presentes e que permeiam as tradições cristãs da peregrinação. Essas tradições são influenciadas, entre outros, pelo pensamento neoplatônico. Em síntese, os argumentos de Santo Agostinho explicam como o pensamento neoplatônico é desenvolvido no cristianismo e de que forma influencia em como a peregrinação é concebida. Para Agostinho, a “cidade dos homens”, a vida material que o homem participava e que era externo a ele, nada mais era do um espelho da “cidade de Deus”, a pátria que ele retornaria posteriormente. (Agostinho, 2008, p. 49, 50, 102) A peregrinação é a viagem que espelha o caminho do homem pela busca do conhecimento de Deus. Dessa forma, na perspectiva do peregrino, a peregrinação é “lugar-outro”, que se diferencia dos demais locais da sociedade (França, 2017, p. 09 -11)

A peregrinação abrange outros aspectos que não remetem apenas à concepção do espaço geográfico. Ela pode ser lida como um instrumento no qual tempo, espaço e autoridade estabelecem conexões. O tempo não se apresenta de forma linear e retilínea; ao contrário; é resultado de adaptações do passado às expectativas

do presente. No imaginário social e compartilhado da peregrinação, os ditos de outros tempos podem ser recortados e amarrados em um sentido mais amplo (França, 2017, p. 09). Além disso, esses significados se configuram como um argumento de autoridade, evocando a importância que esses personagens bíblicos têm na tradição cristã. Em outras palavras, ela possui um duplo sentido. Primeiramente, serve como a base argumentativa de que existe um passado que precisa ser rememorado, revisitado. Em segundo lugar, faz referência a um passado que permanece vivo nas experiências de homens e mulheres posteriores a essas narrativas.

Os dispositivos de poder também estão presentes na concepção desses espaços. O espaço pode incorporar significados sociais (Certeau, 1998, p. 97 – 107.). Na verdade, o espaço constitui aspectos da vida social e política, que se apresenta e se (re)configura de diferentes formas a depender dos marcadores sociais, tais como idade, gênero, grupo social, etc. É claro que essas distinções estão relacionadas com a manutenção de poder e que vão influenciar nas performances dos sujeitos na peregrinação. Vejamos como toda essa discussão aparece em um trecho do *Liber*:

Como se origina o caminho da peregrinação **dos antigos Pais e como deve ser seguido**, vamos explicar. Tomemos o início em **Adão**, continua através de **Abraão, Jacó** e dos **filhos de Israel** até **Cristo**, e se completa em **Cristo e nos apóstolos** [...] **Adão é considerado o primeiro peregrino** [...] **O Patriarca Abraão foi peregrino, pois saiu da terra onde morava até outro lugar, pois o Senhor havia dito: “Sai de sua terra e de sua parentela e venha para a terra que lhe mostrarei e farei que você cresça uma grande nação”** [...] **Jacó foi peregrino porque saiu de sua terra, peregrinou e morou no Egito** [...] **O próprio Senhor Jesus Cristo, depois de retornar dos mortos ao retornar para Jerusalém foi o primeiro peregrino** [...] (tradução nossa/grifos nossos - *Liber Sancti Jacobi*, 1998; Livro I, Capítulo XVII, p. 207 – 209.).

O trecho acima aborda alguns pontos relevantes na construção das narrativas sobre a peregrinação compostelana e a sua relação com os processos de significação e dominação. O

primeiro ponto a ser abordado é o que denominaremos de “mito de origem”. É uma narrativa fundadora, que estabelece o início de uma prática. Segundo o redator da obra, a peregrinação tem suas raízes em figuras masculinas patriarcais proeminentes, mencionadas em textos bíblicos, que vão desde o Velho até o Novo Testamento. Esses homens trilharam trajetórias marcadas pela busca do conhecimento divino, e o ato de peregrinar emergiria dessa herança. O segundo ponto relevante é o do exemplo enquanto modelo e código de conduta. A escrita hagiográfica, exemplificada pelo *Liber Sancti Jacobi*, desempenha um papel importante na construção de modelos e de códigos de comportamento. Na narrativa mencionada, os antigos pais são citados como exemplos a serem seguidos, tanto por seu testemunho de vida pessoal quanto pela forma como realizaram a peregrinação. O trecho narra as façanhas dos antigos pais e acaba delineando padrões de comportamentos a serem adotados pelos seus seguidores. Sujeito e tempo temático são costurados pela temática pela referência ideológica da peregrinação exemplar e relações privilegiadas com o divino. Por exemplo, Abraão é descrito como peregrino, pois deixou sua terra natal e sua família para cumprir o chamado do Senhor e percorrer o caminho até a terra prometida. Essas atitudes refletem conceitos caros às tradições teológicas e cristãs, como a obediência a um ordenamento divino e a autonegação. Assim, Abraão, como patriarca, deixa seu exemplo por meio de sua própria história de peregrinação. Da mesma forma, acontece com os outros personagens citados na narrativa. Desse modo, podemos observar o terceiro ponto: o “argumento de autoridade”, baseado na autoridade dos antigos pais. A autoridade dessas figuras masculinas é inquestionável na construção da narrativa da peregrinação, justamente pelo exemplo que deixaram e por serem os primeiros a percorrer o caminho. O gênero desempenha um papel significativo na narrativa. São todos homens, cujos feitos e histórias não poderiam se esquecer. Todos são postos em uma linha temporal ou numa cadeia de similitudes temporais, mesmo que se reconheça a precedência cristológica desse processo. Não casualmente, é citado o próprio Senhor Jesus Cristo, em quem toda a tradição cristã pós-testamentária é fundamentada. Na

narrativa, não haveria contradição das peregrinações dos patriarcas veterotestamentários e a continuidade do próprio Cristo do Novo Testamento como “primeiro peregrino”, talvez, como o modelo superior e ideal de peregrino.

Embora o *Liber Sancti Jacobi* seja a principal fonte que utilizaremos em nossa análise, recorreremos ao auxílio de outra obra intitulada *História Compostelana*. Essa escolha é feita propositalmente, pois a *História Compostelana* narra a trajetória e os feitos políticos de Diego Gelmirez, bispo (1101-1136) e posterior arcebispo de Santiago de Compostela (1130-1140). Ela possui aspectos cronísticos, o que a diferencia de textos hagiográficos, como o *Liber*. Entretanto, ambos convergem em vários pontos, visto que Gelmirez desempenhou um papel fundamental na organização do *Liber Sancti Jacobi*.² Observemos o trecho abaixo extraído da *História Compostelana*:

Os antigos pais, preocupados com a educação e formação da posteridade, costumavam deixar por escrito os feitos de reis e capitães e as virtudes e esforços de homens ilustres para que não caíssem no poço do esquecimento, apagados da memória devido à longa passagem do tempo. Pois eles julgavam que essas coisas não deveriam de forma alguma ser esquecidas, mas deveriam ser lembradas de maneira viva e duradoura, para que aqueles que viessem depois delas, lendo-as com bastante frequência, anotassem nas mesmas histórias os costumes e tradições e louvores dos homens sábios e pessoas virtuosas e, estimulados à virtude, pela memória das suas façanhas, desejaram imitar os homens exemplares e diligentes na virtude e na diligência e seguir-lhes os passos, e pelo

² Estudiosos, como a historiadora, Adeline Rucquoi, defendem que o *Liber* teria sido elaborado durante o episcopado de Diego Gelmirez. Na própria obra, encontramos uma carta do Papa Calixto II endereçada a Gelmirez, na qual o Papa se autodenomina um dos principais responsáveis por compilar o código (*Liber Sancti Jacobi*, 1998; Prólogo, p. 01 - 02.). Essa autorização concedida por Calixto II permite que Gelmirez faça alterações no *Liber*, caso haja necessidade, principalmente pela autoridade que o mesmo desempenha e o seu amor pelo apóstolo Tiago. Essa permissão, dada principalmente em virtude da autoridade que Gelmirez desempenha e de seu profundo amor pelo apóstolo Tiago, pode ser interpretada como uma estratégia retórica para conferir legitimidade a ambas autoridades eclesiásticas.

contrário, evitarão os vícios e maus costumes dos tolos e daqueles que levam uma vida perversa. Porque as mentes daqueles que ouvem são instruídas pela escrita na doutrina da vida e na disciplina da moral e são encorajadas à prática de boas obras, porque a Escritura foi composta por doutores discretos e sábios para erradicar os maus costumes e edificar para o bem, como testemunhado pelo eminente pregador na Epístola aos Romanos: Tudo o que foi escrito foi escrito para nossa instrução, etc. Assim, o reverendo bispo da Sé compostelana, **Diego II, imitando o costume dos antigos padres na composição de um registro, ordenou que, remontando às origens desta Sé Apostólica, fossem escritos e lembrados os feitos dos seus antecessores, alguns das quais ele tinha visto com seus próprios olhos e alguns dos quais ele conhecia de verdade por tê-los ouvido frequentemente de pessoas importantes e de autoridade** (tradução nossa/grifos nossos – História Compostelana., 1998, Livro I, p. 64 e 65.).

Existem pontos de convergência entre o trecho anteriormente citado do *Liber* e os argumentos apresentados acima. Dentre eles destacam-se mais uma vez o mito de origem, a autoridade dos antigos pais e o exemplo enquanto modelo e código de conduta. Embora sejam narrativas distintas, podemos identificar argumentos retóricos semelhantes na construção desses dois textos. Quando Gelmirez decide organizar a escrita da *História Compostelana*, ele busca seguir até certo ponto a mesma unidade lógica que conferia autoridade aos textos hagiográficos. É o ensino dos antigos pais, através do mito de origem e o argumento de autoridade, que é comum a ambos os contextos. Eles foram os primeiros a deixarem o exemplo e por isso poderiam ensinar. A vinculação dos homens exemplares desemboca numa genealogia que alcança a própria legitimação de Diego, já que ele é colocado como imitador dessas virtudes patriarcais, eclesiásticas e religiosas precedentes. No entanto, a ênfase ao exemplo enquanto modelo de conduta no trecho da *História Compostelana* é muito mais explícita. Ou seja, a obra é redigida com fins pedagógicos, endossando as virtudes, conselhos e costumes de homens veneráveis. É importante frisar que ela é escrita para que a memória desses “homens ilustres não

caísse no poço de esquecimento”. Nesse quesito, a memória é um fator importante, que revisita e reatualiza o imaginário social.

A memória possui uma dimensão política. A memória também é seletiva, é palco de disputas. Embora os aspectos devocionais que permeiam o *Liber Sancti Jacobi* sejam característica precípua dos escritos hagiográficos, é correto afirmar que outras motivações institucionais e políticas também influenciaram a redação desses textos. Isso significa que, apesar da aparente unidade nas narrativas hagiográficas, elas também expressam as disputas e embates entre os diferentes grupos e instituições. Em um trecho do *Liber*, o apóstolo Santiago, juntamente com outros apóstolos de Jesus, Pedro e João, é citado como “colunas” da Igreja (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Prólogo, Capítulo I, p. 11) O argumento de autoridade e do mito de origem é novamente utilizado aqui. Segundo a tradição cristã, ambos viram a transfiguração de Jesus no Monte, onde ele revelou a sua natureza divina aos seus discípulos (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, 1998, Livro I, Capítulo XI, p. 140-141). A narrativa prossegue:

Dizem que Pedro amou mais do que os outros apóstolos. Se o provarem, com palavras do Evangelho, sem dúvida terão que provar que estão certos. Pois bem, o que há de tão especial em Deus ter dado primazia aos apóstolos àquele que havia superado os demais na prerrogativa do amor? Mas se não confirmado pelo testemunho do Evangelho, consideramos temerário arriscar um julgamento sobre o grau de amor dos apóstolos. Quando o Senhor perguntou a Pedro: “Simão, filho de João, você me ama mais do que a esses?”. Pedro, cuja presunção já havia recebido uma terrível lição, respondeu: “Senhor, tu sabes que te amo”. Como se dissesse: “sei que te amo de todo o coração, mas não sei o quanto os outros te amam. Se, bem, Pedro o ignora, quem é aquele que afirmando a saber mais do que o príncipe dos apóstolos, tentará sustentar que Pedro foi quem mais amou ao Senhor entre os apóstolos? Então, deixando-nos de rodeios, digamos com S. Jerônimo que, **pela sua idade, os deu como príncipe S. Pedro. Pois Santiago era jovem e São João quase uma criança, Pedro, em vez disso, mais velhos e maduros.** O bom mestre, que queria afastar dos seus discípulos os motivos de discórdia e lhes dissera: “Dou-vos a minha paz, deixo-vos a minha paz”, parecia oferecer-lhes motivo de inveja, **se desse**

controle dos jovens aos mais velhos. Nosso Senhor, prudentíssimo, quis dar-nos o exemplo, para que não ousássemos elevar ao ensinamento da Santa Igreja quem não tivesse atingido a idade adequada. (Tradução nossa/grifos nossos” (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Prólogo, Capítulo XV, p. 172.).

No comentário acima, entram em jogo dois marcadores sociais complementares: o de gênero e o geracional. A diferença de idade entre Pedro e Santiago emerge como argumento significativo na construção de hierarquias e assimetrias, especialmente entre os pares masculinos. O pressuposto de que Pedro deveria ser o apóstolo mais importante por ter amado Jesus mais intensamente do que os outros discípulos é algo prontamente contestado pela condição de menoridade de Santiago, apesar deste ser menos jovem que João. Esse aspecto também constitui um dos pilares dos ensinamentos da “Santa Igreja”, já que enfatiza que os mais jovens nunca deveriam se colocar acima dos mais velhos, conforme afirmado pelo comentarista do *Liber*. Além disso, é relevante observar que as hierarquias não se limitam ao binômio masculino e feminino; algumas formas de masculinidades podem se sobrepor a outras, levando em consideração diferentes marcadores sociais, como a idade. Pedro, João e Santiago eram simetricamente apóstolos, herdeiros cristológicos do poder divino, mas, no discurso cronístico, são assimetricamente significados em termos de gênero e idade, embora a devoção afetiva, o amor apostólico e proximidade com Cristo fosse o elemento insuficiente para Gelmirez. Adicionalmente, para entender esse jogo de hierarquias, a narrativa pode ser vinculada aos conflitos ideológicos e político-eclesiásticos entre a Sede de Roma e Compostela, dois grandes centros de peregrinação no medievo. O argumento teológico subjacente à escrita hagiográfica não torna essa disputa imediatamente evidente, o que nos leva a recorreremos novamente a um trecho na *História Compostelana* contextualizá-la.

O redator da *História Compostelana* atribui ao bispo Gelmirez a narração abaixo, na qual ele explica o porquê Compostela deveria receber o título de arcebispado:

Ele [Gelmirez] considerou que em todos os lugares da terra onde o corpo de um apóstolo descansa existe um papado, ou um patriarcado, ou pelo menos um arcebispado, exceto na igreja de Santiago. Isso lhe parecia quase escandaloso e insultuoso principalmente porque Santiago fora parente do nosso Senhor, um de seus discípulos mais achegados e prediletos. [...] **A igreja romana temia, de fato, que a igreja compostelana, apoiada por tão grande apóstolo e depois de obter os direitos da dignidade eclesiástica, assumisse o cume e o privilégio de senhoria entre as igrejas ocidentais e, como a igreja romana presidia e dominava as outras igrejas por causa de um apóstolo, assim também a igreja de Compostela presidisse e dominasse as outras igrejas por causa de seu apóstolo** (tradução nossa/grifos nossos – *História Compostelana*, 1998, Livro II, p. 301 e 302.).

Como podemos observar, Gelmirez almejava elevar Compostela à condição de arcebispado, com o intuito de ampliar sua jurisdição nas esferas eclesiásticas. Porém, para seu ponto de vista, Roma temia que isso ocorresse e que Compostela assumisse o privilégio de senhoria entre as igrejas ocidentais. Novamente, a relevância dos personagens Santiago e Pedro no mundo ocidental cristão é utilizada como argumento retórico e político no embate entre as duas sedes. Nesse contexto, se manifesta em duas abordagens distintas em relação ao tempo: a de Gelmirez, que buscava salvaguardar a ascendência patriarcal de Thiago, e a Igreja de Roma, que, subentende-se, priorizava Pedro e sua ascendência. Vale ressaltar que o gênero também está presente nessa discussão, configurando um embate de masculinidades entre as santidades. Além disso, é importante considerar que, embora as narrativas sigam uma unidade lógica aqui e ali, elas podem ser tensionadas, alteradas, ressignificadas conforme os interesses políticos e ideologias dos grupos e instituições envolvidos. A memória e as releituras do passado desempenham um importante papel nesse processo, legitimando ou tencionando

as desigualdades teológico-políticas a partir dos diversos marcadores sociais.

O passado desempenha um papel importante na construção do texto hagiográfico. A historiadora Gabrielle Spiegel relata que a política medieval dependia do passado para se legitimar. Os usos do passado nesses textos hagiográficos, segundo a historiadora, não eram necessariamente uma reprodução integral das narrativas e dos personagens históricos e/ou alegóricos anteriores ao medievo, mas uma apropriação e reinterpretação por alguns grupos sociais e instituições, a fim de explicar e legitimar novas demandas na sociedade. Esses usos e sentidos políticos do passado estão diretamente relacionados com a construção das lutas político-teológicas efetivas e disputas de narrativas nessas obras. Além disso, a autora afirma que os textos hagiográficos estão imbuídos de exemplos de conduta e instrução moral, o que podemos perceber na discussão apresentada (Spiegel, 2019, p. 227 - 239).

Dessa forma, nesta seção, observamos alguns desdobramentos no *Liber Sancti Jacobi*, com o auxílio de outras fontes. Em primeiro lugar, analisamos as construções das narrativas hagiográficas e sua relação com o tempo, espaço e a constituição de sujeitos do sagrado. Em seguida, discutimos como os personagens bíblicos são citados no contexto da peregrinação compostelana e a retórica em torno deles, com o intuito de enfatizar a tradição cristã, seus costumes, ritos e, conseqüentemente, os modelos e códigos de conduta masculinos tidos como universais. Demonstramos também que não há unilateralidade na construção dessas narrativas, mas sim tensões, disputas e desdobramentos políticos, explícitos ou não, nos quais o gênero desempenha igual importância na manutenção dos dispositivos de legitimação do poder. A seguir, exploraremos outras facetas em que o masculino ocupa ou não na escrita do *Liber*.

USOS DO PASSADO, CONSTRUÇÕES SOBRE O OUTRO E VIOLÊNCIA(S): MASCULINIDADES NEOCAROLÍNGIAS

Os usos do passado são uma característica definidora da política medieval, como já destacado por Gabrielle Spiegel. No entanto, compreender como se dá esse processo é fundamental para explicar como os discursos sobre o passado passam por reatualizações, mediadas por interesses de grupos e instituições. Nesse sentido, o conceito de recepção assume uma relevância significativa, permitindo-nos compreender como as informações, ideais e eventos do passado são interpretados e internalizados nas experiências individuais e coletivas. No universo da teoria da comunicação, recepção aponta para uma interlocução entre dois pontos distintos: quem elabora a mensagem e por quem ela é captada. A recepção, por sua vez, não se caracteriza pela passividade. Pelo contrário, há uma rejeição de significados absolutos e definitivos. (Funari, 2020, p. 46) Assim, os usos do passado em contextos posteriores não se limitam à mera apropriação ou transmissão de ideais e/ou fatos, mas constitui um processo seletivo, que resulta em um emaranhado de novos significados.

O imperador Carlos Magno é um personagem frequentemente revisitado na história. Sua importância e relevância na história e na historiografia medieval são inegáveis. Mesmo em contextos posteriores ao seu nascimento e morte (742-814), ele continua sendo mencionado em diversas obras.³ Certamente, muitos desses registros deixados por biógrafos, cronistas e outros redatores que se esforçaram em construir uma memória sobre Carlos Magno são a soma de elementos ideológicos, simbólicos, interesses políticos e demandas institucionais locais que foram incorporadas à história do imperador ao longo do tempo. O próprio império carolíngio suscitou tanta admiração de alguns estudiosos, que acabou sendo

³ As apropriações de Carlos Magno não estão restritas aos textos medievais, mas encontram-se também em escritos contemporâneos, tais como os cordéis, como bem demonstrou William Lima de Sousa, em sua dissertação intitulada “O nomadismo de Carlos Magno nos cordéis”, defendida na Universidade Federal da Paraíba, no Programa de Pós-Graduação em Linguística, em 2013.

considerado classicamente o “marco da Civilização medieval no Ocidente”, conforme aponta o historiador belga Henri Pirenne, em sua obra *Maomé e Carlos Magno*. (Pirenne, 1922, p. 77 – 86).

O quarto livro do *Liber Sancti Jacobi*, também conhecido como *História ou Crônica Turpim*, trata da presença de Carlos Magno na Península Ibérica a pedido de Santiago a fim de libertar o seu sepulcro dos muçulmanos.⁴ Segundo o redator da obra, o livro foi escrito por Turpim, arcebispo de Reims (788 - 794), provável ou suposta testemunha ocular das incursões de Carlos Magno e seus pares (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p.403 – 408.). O texto é construído a partir de narrativas que mesclam argumentos considerados históricos, teológicos, evangelísticos e ideológicos. No contexto hispano-compostelano, Carlos Magno está inserido em um pano de fundo de uma disputa entre muçulmanos e cristãos. Constantemente, a fé cristã é exaltada ao mesmo tempo em que a cultura pagã é marginalizada. Nas narrativas da obra, os cristãos são apontados como povo escolhido e os sarracenos são retratados como figura do mal, cujos ídolos são demônios. Em um debate ideológico-teológico entre Carlos Magno e Aigolando, rei pagão da África, esse último reconhece a religião cristã como superior à dos sarracenos. (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 415, 438 e 439). Da mesma forma, em uma discussão entre o gigante Ferragut, da mesma linhagem do personagem bíblico e também gigante, Golias, e Rolando, sobrinho e guerreiro do exército de Carlos Magno, noções importantes da tradição cristã são mencionados, como a da Trindade, a ressurreição dos mortos e o nascimento virginal de Jesus Cristo (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p.447-453.). Marcadores étnico-religiosos ganham destaque na narrativa, acentuando a diferença entre muçulmanos e cristãos, bem como a superioridade dos últimos em relação aos primeiros. O cenário

⁴ Já existem vários trabalhos que vão tratar dessa crônica e das relações entre cristãos e muçulmanos. Entre elas podemos citar: A imagem de Carlos Magno na Crônica Pseudo-Turpin: Uma propagação de heróis francos na Península Ibérica, escrita por Ronison Penha de Paula; Mouros e cristãos: a ritualização da conquista no Velho e no Novo Mundo, escrita por Rivair de Macedo e Carlomagno y Santiago en la memoria histórica catalana, escrita pelo Nikolas Jaspert.

apresentado é o de uma guerra santa e justa, ou seja, uma resposta a uma invasão, cuja recuperação do território conta com a intervenção e proteção do deus cristão.

As representações do outro não-cristão constituem um aspecto central na escrita da *História Turpim*. Nesse contexto, quem seriam os outros nas narrativas? São os sarracenos, considerados invasores do território concedido aos cristãos pelo seu deus, são adoradores de ídolos-demônios, entre outros atributos utilizados estrategicamente e ideologicamente no texto hagiográfico com o objetivo de desqualificar os sarracenos. Essa prática discursiva aparece de forma comprometida com a dinastia carolíngia em vários tipos de documentações, entre elas textos hagiográficos, fontes epistolares e jurídicas, etc. Ao definir essas pessoas como “os outros”, critérios religiosos e morais desempenham um papel fundamental. Vários autores cristãos, ao representarem os pagãos, frequentemente os caracterizavam como violentos em relação à cristandade e à ordem franca, atribuindo-lhes o *status* de “bárbaros” (Garrido, 2016, p. 153).

No decorrer do século VIII, observamos uma significativa preocupação por parte de diversos autores cristãos em legitimar e consolidar a cultura e a unidade política carolíngia no contexto dos reinos francos. Com isso, buscava-se expandir o alcance territorial da cristandade ocidental e o poder político da Igreja Romana, ambos considerados como marcos civilizatório para os povos pagãos, especificamente os saxões e os frísios. A fim de alcançar esses objetivos, a luta contra o paganismo tornou-se um tema central. Caracterizar os povos pagãos como bárbaros, violentos e incivilizados eram práticas discursivas frequentemente encontradas em textos cristãos. Essa estratégia visava associá-los à própria imagem do mal. Ao mesmo tempo, foi uma forma de autoafirmar uma identidade cristã carolíngia e imperial, destacando a superioridade moral e cultural do cristianismo em relação às crenças pagãs. Em outras palavras, em torno da comunidade cristã, construam-se uma série de valores e virtudes antagônicas às características dos pagãos. Dessa forma, a violência dos cristãos contra os pagãos seria justificada como um ato de bondade, em um processo que dizimaria alguns desses povos e traria outros para o cristianismo. Adicionalmente, a

ideologia política carolíngia sustentava que o rei cristão deveria proteger o “seu” povo, inclusive por meio da conquista dos seus agressores (Garrido, 2016, p. 155 – 161.). Essa visão era reforçada por imagens influenciadas na tradição bíblica, que enfatizava que o rei era escolhido por intervenção divina. Entre os reis que se beneficiaram dessa imagem estava o próprio Carlos Magno.

Em terras ibéricas, os pressupostos ideológicos que legitimaram a luta contra o paganismo foram incorporados até mesmo pela historiografia medieval, conhecida pelo que denominamos como Reconquista. O próprio termo é ideologicamente marcado, pois remete à recuperação de um território que provavelmente foi arrebatado por um inimigo em comum. Para além da aplicabilidade ou não do conceito, discutido e criticado por diversos autores e autoras,⁵ o fato é que a ideia da retomada de um território está implícita na *História Turpim*. As rotas de peregrinação a Santiago de Compostela ajudaram a circular a ideia de uma possível intervenção de Carlos Magno no território hispânico contra os muçulmanos, inspirada, provavelmente, em textos do século XI, como a *Canção de Roland*.⁶ A vinculação ideologizada da figura e da história de Carlos Magno à Península Ibérica também esteve atrelada aos interesses da própria Sé Compostela e seu projeto de expansão política (Martínez, 2020, p. 12 - 13.). Uma das evidências dessa relação é que, em um dos trechos no *Liber*, Carlos Magno reforça o primado de Compostela e Roma como sedes apostólicas e exalta o martírio⁷ de Santiago (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro

⁵ O historiador Carlos de Ayala Martínez analisa sobre os intensos debates acerca do conceito de Reconquista e suas diferentes perspectivas ao longo do tempo, tanto na história quanto na historiografia.

⁶ Em francês, *La chanson de Roland*, foi um poema épico composto no século XI, sendo uma das mais antigas canções de gestas escritas na língua românica. O poema narra o fim heróico de Rolando, sobrinho e guerreiro de Carlos Magno. O poema passou por adaptações, justificadas pelo contexto das cruzadas na Península Ibérica. Entre os autores que mencionam essa fonte está o historiador Nikolas Jaspert em seu texto *Carlo Magno Y Santiago en la Memoria Gistórica Catalana*.

⁷ O termo “martírio” tem origem na raiz grega *smer*, cuja tradução seria “ter em mente”, “lembrar”. Segundo o historiador Valtair Afonso Miranda, o

IV, p. 457.). Uma alusão que tem conotação política e demonstra os interesses da Sé Compostelana vinculados a história de Carlos Magno. Além disso, é importante frisar que os marcadores étnico-religiosos utilizados para caracterizar os frísios e saxões como bárbaros, violentos, entre outros atributos, ao longo do século VIII, também são reatualizados no texto hagiográfico do *Liber*, dessa vez fazendo referência aos sarracenos. É evidente que, ao fazer isso, uma série de virtudes e valores são associados a Carlos Magno e seu exército para dar legitimidade e reafirmar uma suposta identidade cristã hispânica, sendo o gênero parte desse processo de significação, através dessas figuras masculinas.

Em um sonho, o apóstolo Santiago, em forma de cavaleiro, aparece a Carlos Magno pedindo que livrasse “sua terra, basílica e sarcófago do domínio dos sarracenos” (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 408). Ou seja, o território hispânico é uma dádiva divina outorgada aos cristãos. O redator apresenta Carlos Magno como um homem devoto, em que seu zelo ao cristianismo e ao culto compostelano várias vezes é mencionado. Em uma viagem empreendida a Compostela, o imperador “torna cristãos todos os habitantes que ali encontrou”. A basílica de Santiago é enriquecida através de uma doação feita por Carlos Magno. As performances de gênero atribuídas a Carlos Magno e seu exército chamaremos de *masculinidades neocarolíngias medievais*.

Além dos argumentos retóricos em que claramente há um esforço do autor em demonstrar o zelo de Carlos Magno pelos princípios e valores cristãos, outras características físicas e arquetípicas do rei são realçadas no texto. Ele é descrito como um homem cuja força cortou um cavaleiro armado e seu cavalo, de uma só vez. E mais: sem esforço, endireita quatro ferraduras somente com as mãos, ao mesmo tempo. É um homem “muito esplêndido em suas misericórdias, muito correto em seus julgamentos, eloquente em suas palavras”. Possuía uma estatura

martírio era utilizado, inicialmente, na prática de um testemunho judicial, sendo ampliado pelas comunidades cristãs e posteriormente adotado para atestar a veracidade do testemunho de um(a) santo(a) e perpetuar sua memória. (Miranda, 2016, p. 26 - 47). Ver: *Mártires, Confessores e Virgens: O culto aos Santos no Ocidente Medieval*, Editora Vozes, 2016.

média de 2,5 metros, ombros largos, braços e pernas grossas, “com todos os membros fortes”. Seria um “soldado muito ousado e muito hábil no combate”, enfatiza o autor. Qualquer homem que olhasse com os olhos em um acesso de raiva “ficaria instantaneamente apavorado”. Em nota, o tradutor da obra deixa claro que esse retrato físico e moral de Carlos Magno está permeado de exageros e discursos ideológicos, escritos com o intuito de impressionar (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 411 - 459).

A masculinidade de Carlos Magno transborda para os seus cavaleiros. Não são apenas os atributos de Carlos Magno que são enfatizados na narrativa, seus cavaleiros também são mencionados como “homens famosos, heróis e guerreiros, os mais poderosos entre os poderosos do universo, os mais fortes entre os fortes heróis de Cristo, que propagam a fé cristã pelo mundo”. O autor acrescenta que, “assim como Nosso Senhor Jesus Cristo e seus discípulos conquistaram o mundo, da mesma forma Carlos Magno, rei dos gauleses e imperador dos romanos, com esses guerreiros conquistou a Hispânia para honrar o nome de Deus, sendo que o rugido e barulho podiam ser ouvidos a vinte quilômetros de distância” (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 436.). A espada de Rolando, guerreiro e sobrinho de Carlos Magno, também é descrita no texto:

Ele [Rolando] ainda trazia consigo uma espada sua de confecção muito bonita, corte fortíssimo, resistente, inflexível, resplandecente e de brilho intenso, que se chamava Durandarte. Esse nome é interpretado como “com ela, ele dá golpes fortes” ou “com ele bate forte no sarraceno com ela”, pois não pode ser quebrada de forma alguma. O braço falhará mais cedo do que a espada (tradução nossa - *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 466.).

Ao chorar pela morte de seu sobrinho e chefe de exército, Rolando, Carlos Magno faz menção aos seus atributos e qualidades de guerreiro e cristão, não deixando de fora a sua espada, lança, loriga, escudo, enfim, a totalidade da sua armadura material e simbólica ao mesmo tempo:

Oh braço direito do meu corpo, a **melhor barba**, o louvor dos gauleses, **a lança inflexível, a lorica incorruptível, o escudo da salvação**, comparável em virtude a Judas Macabeu, semelhante a Sansão, semelhante a Saul e Jonathan pela sorte de sua morte justa, **bravo paladino, o mais hábil em combate, o mais forte entre os fortes, de linhagem real, destruidor dos sarracenos, defensor dos cristãos, muro do clero, cajado dos órfãos, apoio das viúvas, apoio dos pobres e ricos, alívio das igrejas, língua nunca mentirosa, chefe dos gauleses, capitão dos exércitos cristãos**. (tradução nossa/grifos nossos - *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 471 - 472.).

Na narrativa, não apenas os itens da armadura de Rolando são citados e associados à superioridade da compleição físico-moral e da função de proteção de grupos sociais (pobres, ricos, igrejas, clero, órfãos, viúvas etc.), mas o do próprio Carlos Magno:

Embora a sua corte [de Carlos Magno], se situasse principalmente na Hispânia, ele só usava a coroa real e o cetro em quatro solenidades por ano, a saber: no Natal, na Páscoa, no dia de Pentecostes e no dia de Santiago. Na frente de seu trono uma espada nua foi colocada, à maneira imperial. Todas as noites havia sempre ao redor de sua cama cento e vinte cristãos dedicados a protegê-lo, quarenta dos quais, a saber: dez na cabeceira, dez nos pés, dez na direita e outros dez na esquerda, faziam a vela no início da noite, segurando a espada nua na espada direita e uma vela acesa na esquerda. Da mesma forma, o segundo turno fez mais quarenta. E da mesma forma outros quarenta acenderam a terceira vela da noite, enquanto outros dormiam (tradução nossa/grifos nossos - *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 471 - 472.).

Nas narrativas acima destacam-se alguns pontos importantes. Já foi discutido, aqui, que há um interesse implícito no redator da obra em estigmatizar e desqualificar os sarracenos, ao mesmo tempo em que busca afirmar uma possível identidade cristã hispânica e compostelana, através da figura de Carlos Magno e seu exército. Para isso, há uma hipervirilização dessas figuras masculinas nas narrativas. Mesclado um símbolo da

realeza ao calendário litúrgico do Natal, da Páscoa, do Pentecostes e do dia de Santiago, a hipertrofia das características físicas, como força, altura, compleição moral, entre outros aspectos, é constantemente reiterada nos trechos analisados. Essa estratégia discursiva é obviamente justificada pelo próprio pano de fundo em que as narrativas estão inseridas: um cenário de guerra, no qual se atribui uma clara superioridade a Carlos Magno e seu exército em comparação aos sarracenos. A descrição da espada de Rolando é uma evidência desse viés e aponta para outros aspectos importantes na tentativa do autor em hipervirilizar essas figuras masculinas. No texto, a espada é apresentada como a extensão da força do guerreiro, capaz de desferir golpes poderosos contra os sarracenos e, surpreendentemente, se demonstrar totalmente inquebrável. Além disso, no memorial dedicado a Rolando, Carlos Magno não apenas menciona as qualidades que definem seu sobrinho como um bom cristão, zeloso e devoto, mas também destaca suas façanhas como guerreiro, incluindo detalhes sobre sua armadura. Ou seja, a armadura e acessórios utilizados por Rolando em combate são elementos intrínsecos à sua trajetória. Eles contribuem para a construção da identidade do guerreiro-cristão hispânico ou que estaria a serviço dela. No caso de Carlos Magno, são mencionados tanto os itens que representam seu poder régio (como o cetro, a coroa e o trono), quanto sua espada, que é descrita como “posta à maneira real”, simbolizando sua autoridade como rei-guerreiro. Vale ressaltar que Carlos Magno utiliza o cetro e a coroa apenas quatro vezes por ano, sendo uma delas no dia de Santiago, o que denota sua relação com o patriarcado do santo. Esses elementos presentes nas narrativas apontam uma característica central das *masculinidades neocarolíngias*: a hipervirilização dessas figuras masculinas. Aqui a espada, a loriga etc. são um atributo masculino, uma extensão da virilidade guerreira e uma potencialização da força dos heróis dessas narrativas neocarolíngias

No campo da biologia contemporânea, virilidade está comumente associada com atributos físicos e características sexuais do corpo masculino que o diferencia do feminino, como crescimento de pelos corporais e aumento da genitália masculina,

engrossamento da voz, etc. Podemos observar que na descrição do guerreiro Rolando existe uma menção a sua barba, provavelmente um item que define sua virilidade, senioridade e costumes como um bom cristão. No entanto, é importante frisar que a virilidade também está relacionada com a articulação de aspectos sexuais, culturais, sociais e políticos, que criam normativas e imagens do que é “ser homem” em determinada cultura, lugar e/ou período (Machado, 2019, p. 01 - 03). Na verdade, existe uma sociologia do corpo, que vai discutir sobre a familiaridade de ações que são atribuídas a determinados corpos e a outros não, que tem a ver com a dimensão social, simbólica e histórica que eles ocupam na sociedade (Le Brenton, 2007, 47 – 51). Isso também implica na incorporação de práticas sociais generificadas de certos indivíduos e grupos sociais.

Em relação às assimetrias e hierarquias, se a idade é um importante marcador social no *Liber* para estabelecer uma hierarquia entre as diferentes masculinidades, os atributos físicos e arquetípicos operam nessa mesma lógica. Além disso, a violência e o uso de força são fundamentais para explicar o que significava ser homem na Idade Média, principalmente porque envolve o domínio de outros, inclusive de pares sociais e mulheres, como aponta a historiadora Kirsten A. Fenton. (Fenton, 2013, p. 72) Nesse sentido, até a figura masculina de santidade, Santiago, que aparece em outras narrativas como apóstolo e discípulo de Jesus, é caracterizado como cavaleiro ao aparecer em um sonho de Carlos Magno, conforme citado anteriormente em um trecho do *Liber* (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, p. 408). Uma imagem construída a fim de explorar o contexto bélico na *História Turpim*. Por isso, é preciso analisar as masculinidades em suas historicidades para perceber que as normas, códigos de conduta e valores a ela atribuídos não estão descontextualizadas.

Desse modo, na análise das *masculinidades neocarolíngias*, observa-se que, embora se atribuam valores universais a essas masculinidades, elas estão bem distantes dessa universalidade. Na verdade, são fruto de discursos e estratégias de controle social e dominação. Os usos do passado ganham novas conotações como resposta ao contexto de “Reconquista” do território hispânico. Nesse sentido, nota-se que a ênfase nos

atributos físicos e valores morais de Carlos Magno e seus homens constituiu uma forma de construir uma suposta superioridade cristã, que é o argumento central para legitimar essa retomada. Portanto, os discursos construídos em torno das *masculinidades neocarolíngias*, que se apresentam como hegemônicas e superiores as demais masculinidades, implicam também na manutenção, alteração e/ou recriação de outras performances de gênero, pois elas influenciaram e eram influenciadas pela concepção de ações e significados em torno dos sarracenos. Veremos a seguir que essa dinâmica não se restringe apenas à construção das *masculinidades neocarolíngias*, mas perpassa por outras narrativas no *Liber*, em outras esferas sociais e políticas, como as esferas eclesiásticas.

LUXÚRIA, EMBRIAGUEZ E MASCULINIDADES CLERICAIS: DESVENDANDO O CELIBATO

A sexualidade desempenha um papel significativo no tecido social e é um importante marcador na Idade Média. Embora frequentemente sejam utilizados como sinônimos, os termos “sexo” e “sexualidade” representam conceitos distintos, conforme apontado pela historiadora Ruth Karras. (Karras, 2012, p. 15-16) O sexo refere-se ao ato físico, à atividade biológica que envolve quem faz o quê com (ou para) quem. É uma dimensão concreta e material da experiência humana. Por outro lado, a sexualidade transcende o mero ato físico. Ela abrange o domínio das emoções, dos desejos e das subjetividades, mas também das práticas, das performances e experiências. Em outras palavras, a sexualidade está intrinsecamente ligada ao universo de significados atribuídos aos atos sexuais.

Na verdade, parafraseando o historiador e estudioso do corpo(s), gênero(s) e sexualidades(s), Thomas Laqueur, podemos dizer que a sexualidade é uma invenção (Laqueur, 2001, p. 13 - 40). É uma invenção porque resulta da forma como o corpo e as atividades sexuais são interpretados pelos diversos campos da sociedade, que incluem as esferas institucionais (médicas ou não), as experiências históricas humanas e uma infinidade de

fatores culturais, sociais, políticos e ideológicos. Dessa forma, nesse multifacetado universo em que a sexualidade é apreendida e entendida, é apropriado utilizar o termo no plural: sexualidade(s). Afinal, ela é interpretada a partir das múltiplas experiências e contextos que permeiam a existência humana. Por isso, várias autoras e autores preferem utilizar o termo no plural, a fim de fugir de perspectivas essencialistas, que deixam de lado uma diversidade de experiências, identidades e orientações sexuais.⁸

Mapear e analisar as sexualidades na Idade Média não é uma tarefa simples. Isso se deve ao fato de que grande parte do que encontramos nas fontes está relacionado com o que os medievais concebiam sobre o sexo, o corpo biológico e os seus significados. Enquanto para muitos de nós, contemporâneos, existe uma clara distinção entre o sexo biológico, o gênero e a orientação sexual, na Idade Média essa divisão não apenas carecia de clareza, ela simplesmente não existia. Além disso, enfrentamos uma considerável escassez de relatos sobre as experiências sexuais naquele período, sendo que maioria desses registros foi produzida por clérigos e teólogos, sob uma perspectiva religiosa cristã, apesar das redescobertas de escritas dissidentes, como os das mulheres. A perspectiva unilateral desses textos dificulta o mapeamento das sexualidades, bem como sua interpretação, principalmente devido à linguagem alegórica utilizada. Além do fato de que muitos desses relatos não refletem necessariamente o pensamento da sociedade como um todo acerca do sexo e seus significados, mas sim a forma como determinados grupos e instituições tentavam regular a sexualidade (Karras, 2012, p. 22-36.). Ainda assim, mesmo com todas as dificuldades, é possível fazer uma História das

8 Sobre esse debate associado ao universalismo ou relativismo de gênero(s) e sexualidade(s) podemos citar os seguintes autores e obras: Da sodomia feminina: revisitando a ejecutoria sobre Catalina de Belunçe, século XVI, escrita por Marcelo Pereira Lima e Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer, escrita pelo Rafael Mérida Jiménez

Sexualidades da Idade Média. Os estudos das sexualidades não estão desassociados dos Estudos de Gênero, dos Estudos das Masculinidades e outros campos. Os saberes acerca do corpo e das sexualidades interseccionam com os múltiplos fatores culturais, sociais, políticos, etc., proporcionando um profícuo terreno para a análise sobre o que é “ser homem” e/ou “ser mulher” em determinados contextos históricos.

Diante disso, para melhor compreendermos a relação entre os discursos sobre as sexualidades e as construções de gênero presentes nas narrativas do *Liber Sancti Jacobi*, torna-se necessário realizar algumas contextualizações. Segundo a pesquisadora Brenda Bolton, no século XII, a Europa ocidental foi marcada por profundas transformações que reestruturaram a sociedade. Além dos aspectos econômicos, políticos e sociais, as aspirações e experiências religiosas passaram a ser um denominador comum nas (re)configurações das relações sociais (Bolton, 1983, p. 16 - 17). No centro dessas transformações, encontrava-se em curso a Reforma Papal. Segundo o historiador Leandro Rust é quase inevitável estudar os séculos XI e XII sem mencionar essa reforma, dado seu alcance na sociedade medieval em diferentes proporções. (Rust, 2013, p. 19) Em linhas gerais, a Reforma Papal foi um movimento político e religioso complexo e não-homogêneo, iniciado pela Igreja Romana. Teve como principais objetivos livrar a Igreja das interferências laicas e, simultaneamente, moralizar o clero e organizar a hierarquia eclesiástica (Frazão da Silva; Lima, 2002, p 86 - 94). Nesse sentido, a abstinência sexual passou a ser considerada uma parte importante da identidade clerical, principalmente como uma forma de distinguir o comportamento dos clérigos em relação aos leigos.

Para explicar nossa hipótese, é necessário fazer a seguinte pergunta: existe a possibilidade de analisar a construção social dos comportamentos apropriados aos homens ou compreendidos como naturais no medievo, sem incluir os atributos mais óbvios da masculinidade, sendo o “casamento” e a “paternidade”, alguns deles? O movimento reformador reorganiza essa lógica. O celibato, como forma de sexualidade e prática religiosa institucionalizada, passou a representar uma nova maneira,

muitas vezes considerada até superior, de definir as masculinidades (Cullum; Lewis, 2013, p. 05) Obviamente, a imposição do celibato ao clero não suprime outras formas de masculinidades. Entretanto, são acrescentados outros aspectos à experiência masculina, em que diferentes configurações de masculinidades, muitas vezes aparentemente concorrentes, são negociadas e reinventadas. E isso não é visto necessariamente como uma feminização do clero. Ao invés disso, segundo o entendimento de muitos clérigos, a castidade e a continência sexual seriam alcançáveis por meio de trabalho árduo, o que poderia ser considerado uma demonstração da força masculina (Karras, 2012, p. 80 - 81). É importante ressaltar que a imposição do celibato não se estendia a todos os clérigos, pois o corpo eclesiástico não era homogêneo. Da mesma forma, o celibato não era uma prática exclusiva da tradição cristã e não teve início na Reforma Papal.⁹ No entanto, é nesse contexto que ocorre a institucionalização do celibato enquanto prática clerical. Assim, a castidade passa a ser um item fundamental para os homens que almejam exercer o presbitério.

Em um trecho do *Liber*, o apóstolo João é citado como uma referência para outros cristãos e sacerdotes. Segundo o autor, o seu nome significa “graça de Deus”, porque “mereceu ter preferência no amor de Cristo ao guardar a virgindade e deu exemplo para os sacerdotes viverem castos de alma e corpo na igreja”. (tradução nossa- *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Prólogo, p. 37). O redator faz uma clara apologia à abstinência sexual por meio da figura do apóstolo João. Na narrativa, seu estilo de vida celibatário é apresentado como um modelo a ser seguido por aqueles que exercessem o serviço sacerdotal. Há um apelo para que vivam a castidade tanto na alma quanto no corpo, abrangendo as duas dimensões da vida cristã na Terra. Na alma, porque se

⁹ Alguns filósofos gregos, tais como Xenófote e o médico Hipócrates (século IV A.E.C) ao relatarem sobre o campeão olímpico Leão de Taranto, explicam que o mesmo não tocava em mulher ou rapaz quando estava se dedicando ao treinamento. Hipócrates também pensava que a atividade sexual envolve um perigoso desperdício de energia, no caso do homem, e que poderia levar até a morte se fosse praticada de forma excessiva (Heinemann, 1994, p. 14). Ver: HEINEMANN, Uta Ranke. *Eunucos por El reino de los cielos*. Trotta, 1994.

buscava evitar os desejos que conduziam ao pecado e ao inferno; no corpo, porque fazia referência a abstinência sexual. No entanto, segundo a teóloga alemã Uta Ranke-Heinemann, a doutrina do celibato obrigatório para os sacerdotes nunca foi uma doutrina apostólica, mas sim uma reinterpretação posterior de textos bíblicos (Heinemann, 1994, p. 39). Para a autora, todos os apóstolos foram casados, mas, através das versões e interpretações de textos bíblicos, suas esposas foram transformadas, ao longo dos séculos, numa espécie de governanta e/ou assistentes de casa. Apesar disso, é fato que muitos desses textos foram utilizados como base argumentativa para defender o celibato como pré-requisito para todos aqueles que ocupariam cargos eclesiásticos. Adicionalmente, é importante ressaltar que a moralização do clero, impulsionada pelo movimento reformador, não se limitou à questão do celibato, mas culminou em outras reivindicações que abrangem várias facetas da identidade clerical, que aqui chamaremos de *masculinidade clerical*. O termo já existe na medievalística brasileira e é utilizado pelo professor Marcelo Lima em seu artigo *Duelo de Masculinidades: Gênero, Casamento e Adultério Clerical no Reino de Leão e Castela, século XIII* (Lima, 2013, p. 160). Nesse trabalho, o autor analisa como as masculinidades clericais são representadas em algumas legislações elaboradas no Reino de Castela e Leão, do século XIII. Dito isso, seria possível afirmar a existência de ecos da reforma em Compostela e demais igrejas ibéricas? Se sim, qual seria o alcance dessas influências?

É um terreno movediço na historiografia falar de um projeto deliberado e sistemático iniciado pela Reforma Papal. Preferimos entendê-la como um movimento que aconteceu em várias etapas, com dinâmicas distintas conforme os contextos históricos, incluindo vários projetos e que teve seu alcance, muitas vezes, de forma orgânica, conforme apontado pela historiadora Andréia Frazão Silva. (Silva, 1999, p. 218 – 219) O fato é que podemos perceber uma estreita relação da Sé Apostólica de Roma e de Compostela, através da figura de Diego Gelmirez. Na *História Compostelana*, é demonstrada certa autonomia da igreja de Santiago, ao mesmo tempo em que ela está sob a jurisdição de Roma (*História Compostelana*, 1998,

Livro I, p. 81.). É claro que essa relação entre Compostela e Roma não acontece de forma servil, muito menos livre de tensões. Princípios do movimento reformador podem ser percebidos em trechos dessa obra que reúne um documento epistolar:

Pascual, bispo, servo dos servos de Deus, saúda e envia a sua bênção apostólica ao venerável Diego, bispo de Compostela. Embora pareça já existir há muito tempo, a igreja que você recebeu por ordem do Senhor para governar faltou o consolo do pastor. **Por esta razão, deve-se pedir insistentemente a vossa diligência para organizar cuidadosamente todas as coisas de acordo com o rito e de acordo com a norma da Sé Apostólica. Nomeie tais padres ou diáconos como cardeais em sua igreja que possam carregar com dignidade os encargos do regime eclesiástico que lhes foi confiado.** Além disso, sejam confiadas aos sacerdotes as coisas que interessam pertencer aos sacerdotes, aquelas que são próprias dos diáconos, aos diáconos, para que ninguém se aproprie dos estipêndios dos outros. Se **alguns se casaram antes da adoção do rito romano, segundo o costume comum da pátria, não separamos os seus filhos nem da dignidade secular nem da dignidade eclesiástica. E é completamente inconveniente para os monges viverem na sua região com freiras, como ouvimos, e para interromper isso, sua experiência está atenta para que aqueles que estão juntos possam ser separados em quartos separados, como parece melhor à sua opinião e ao conselho dos religiosos, e que este costume não seja perpetuado para sempre** (tradução nossa/grifos nossos – *História Compostelana*, 1998, Livro I, p. 92)

Diego Gelmirez inicia a organização da Sé Compostelana. Entretanto, ele não realiza essa tarefa de forma solitária, mas sob a supervisão da Igreja de Roma, conforme evidenciado na carta enviada pelo bispo Pascual, descrita acima. Embora a fonte não forneça detalhes específicos sobre quem seria esse bispo, fica evidente que o mesmo estava a serviço da Sé Romana como legado papal. O bispo Pascual instrui Gelmirez a organizar “todas as coisas cuidadosamente e de acordo com o rito e a norma da Sé Apostólica”. Isso significa que, apesar de existir certa autonomia em Compostela, algumas ações deveriam seguir um determinado

padrão e normas estabelecidas pela Igreja Romana. Em seguida, o bispo aborda uma questão que é relevante para compreendermos a construção das masculinidades a partir dos critérios reformistas da Igreja. Alguns sacerdotes que se casaram antes da adoção do “rito romano”, “segundo o costume comum da pátria”, não poderiam ser separados de seus filhos, muito menos impedidos de exercer o sacerdócio. Aqui, podemos observar dois pontos importantes. O primeiro diz respeito ao celibato, uma prática fundamental para o exercício sacerdotal, como já apontado. O segundo ponto, conforme abordado anteriormente, refere-se à paternidade, considerada uma característica importante das masculinidades no medievo. Surpreendentemente, essas duas masculinidades (a clerical e a parental-paternal-leiga) não entram em conflitos na narrativa, pelo menos não em termos absolutos. Isso porque muitos desses homens formaram famílias antes do seu voto de celibato. Apesar da defesa em favor da paternidade dos clérigos, a narrativa não faz qualquer apologia ao casamento, o que sugere uma possível hierarquia entre a paternidade e o matrimônio na perspectiva do movimento reformador. No seu ensaio, a historiadora Kirsten A. Fenton discute a reação do clero casado na Inglaterra do século XII diante do decreto que os obrigava a abandonar esposas e famílias em prol da vida celibatária. A discussão feita por Fenton se baseia nos argumentos do historiador e clérigo Henry de Huntingdon (1080 - 1160). O clérigo não se sentia à vontade com a insistência da Igreja no celibato clerical, pois reconhecia tanto o casamento quanto a violência como componentes intrínsecos à própria vocação religiosa. (Fenton, 2013, p. 64 - 76) Essa perspectiva demonstra que a imposição do celibato aos clérigos pelo movimento reformista não ocorreu sem resistências e controvérsias.

Se o fato dos clérigos se tornarem pais antes de aderirem ao voto de celibato lhes permitiu desfrutar dessa condição, não houve a mesma tolerância para freiras e monges que compartilhavam o mesmo espaço. Eles deveriam ser separados, seguindo o “conselho dos religiosos”. Embora tivessem atribuições semelhantes nas esferas eclesiais, homens e mulheres religiosas não podiam coexistir no mesmo

ambiente. Nitidamente, trata-se de uma questão de gênero que pressupõe uma genderização de espaços. Em outras palavras, os espaços são redefinidos para que sejam ocupados exclusivamente por mulheres ou homens. Tal reivindicação acontecia, porque, provavelmente, a presença das freiras representava um perigo à condição celibatária dos clérigos.

Além dos exemplos mencionados, podemos fazer referência ao que foi descrito no I Concílio de Latrão, realizado em 1213, para fins comparativos com o caso anterior. Os Concílios Lateranenses foram assembleias presididas pela Igreja Cristã Ocidental e tiveram início por volta do século XII. Seus principais objetivos incluíam a organização hierárquica e a moralização do clero, bem como a universalização dos princípios da Igreja Cristã na sociedade (Frazão, 2000, p. 17). Esses concílios desempenharam um papel significativo na história eclesiástica e contribuíram para moldar a doutrina e prática da Igreja. No Decreto 7, diz-se o seguinte:

Proibimos expressamente os sacerdotes, diáconos e subdiáconos de viverem com concubinas ou esposas e de coabitarem com outras mulheres que não as autorizadas pelo Concílio de Nicéia com base nas necessidades da vida, como mãe, irmã, tia paterna ou materna ou outras mulheres, que não suscitem suspeitas justificadas (Lateranense, 1972, p. 226).

No lateranense I, o convívio dos clérigos com as mulheres só é permitido quando há algum tipo de relação parental, o que pressupõe que essa exceção não comprometeria a vida casta a que os religiosos estavam submetidos. Dito isso, é importante destacar que os relatos mencionados até o momento estão longe de constituir uma apropriação completa de todos os princípios do movimento reformador na igreja hispânica-compostelana. Em vez disso, refletem uma possível adaptação à realidade específica de Compostela e aos interesses de Diego Gelmirez, especialmente no que se refere à afirmação da autoridade de Compostela como Sé Apostólica. Isso culmina em uma série de valores, significados e normas que podem nos auxiliar a compreender as construções da *masculinidade clerical*. Diante desse contexto, é preciso dizer que a castidade por si só já tinha um peso valorativo. Ela era considerada um emblema de

virtude na perspectiva moral clerical cristã, reafirmando a renúncia do homem à carnalidade, que era vista como um símbolo do pecado e estava vinculada a numerosos vícios, conforme apontado pela professora Pilar Cabanes Jiménez (Cabanes Jiménez, 2003, p. 02) Para melhor explicar essa relação analisaremos os trechos a seguir, extraídos do *Liber*:

Consequentemente, assim como a contenda é apaziguada pela humildade, o vício da embriaguez é restringido pela moderação da água na bebida, como um sábio muito apropriadamente disse: **A embriaguez é a tocha; água potável, paz. O bêbado provoca o amigo para a luta, ama a disputa, odeia a paz, semeia a discórdia, quebra a cabeça dos companheiros, fere até o pai e a mãe, ofende a Deus, perde a consciência, serve à paixão, perde as forças, diz palavras desajeitadas.** O que mais há a dizer? **O pobre homem, quando está bêbado, arma-se com chifres.** Para o qual o sábio eles costumavam beber vinho aguado uma vez. Para o vinho com água, beber com moderação torna o homem saudável, alegre, eloquente, sóbrio, espirituoso e falador. **Pelo contrário, beber sem moderação o vinho, como dissemos, deixa-o bêbado, esquecido, zangado, idiota, tolo, louco, sensual, sonolento. Sobre a embriaguez está escrito: onde reina o vinho, nenhum segredo se guarda.** Noé foi o primeiro a plantar a vinha e, embriagando-se com vinho, descobriu suas partes vergonhosas. Por isso Isaías diz: "Ai de vós que sois fortes para beber vinho e fortes para misturar embriaguez"!(tradução nossa/grifos nossos - *LIBER SANCTI JACOBI*, 1998, Livro I, Capítulo XVII, p. 212).

Sobre o vício da embriaguez, diz o profeta Joel: "Acordai, bêbados, e chorai e chorai, todos vós que bebeis vinho com doçura, porque a vossa alma pereceu pela boca!"**E porque o vinho nutre a concupiscência no corpo do bebedor, o Sábio diz com razão: "O vinho e as mulheres fazem os sábios apostatar".** É por isso que São Paulo diz: "**Não se embriague com o vinho, no qual está a luxúria".** A luxúria não vem do vinho, mas daquele que bebe vinho engendra a paixão. **Portanto, não é culpa do vinho, mas de quem o bebe. O vinho é uma coisa boa, e muito boa, criada por Deus, mas para favorecer a sensualidade de quem bebe sem discrição, não é permitido que ninguém se embriague com ele** "!(tradução

nossa/grifos nossos - *LIBER SANCTI JACOBI*, 1998, Livro I, Capítulo XVII, p. 213).

No Livro dos Doze Sábios, Basílio diz assim em dísticos: **Não se deixe vencer por Vênus nem pelo vinho, pois Vênus e o vinho prejudicam da mesma forma. Vênus enfraquece as forças, e Baco, por sua vez, em excesso, retarda o passo, enfraquecendo os pés.** Muitos, movidos por um amor cego, descobriram segredos, e a louca embriaguez nunca soube guardá-los. [...] **Ponha cintas de ferro em Vênus, com laços sujeitos a Lyaeus, de modo que com seus dons, nem ela, nem ele [Baco] irão te machucar. Acalme a sede do vinho e feliz criadora de filhos seja Vênus: pular tais limites dói** (tradução nossa/grifos nossos - *LIBER SANCTI JACOBI*, 1998, Livro I, Capítulo XVII, p. 214).

Os trechos mencionados acima fazem parte de um sermão que teria sido proferido pelo Papa Calixto II durante a comemoração da festa em homenagem ao traslado do corpo de Santiago. Para o Papa, o uso exacerbado de vinho é um agente potencializador das paixões, vícios e desejos desregrados. Provoca ira, luxúria, contenda, perda de controle emocional e cognitivo. O vinho, por si só, não é um mal, mas sim uma “tocha” que pode inflamar os desejos! Na narrativa, duas perspectivas sobre o vinho emergem: a primeira o considera como parte de um sacramento, uma criação divina. O autor afirma que o “vinho é uma coisa boa”, e que a paixão e a sensualidade não são culpa da bebida, mas do indivíduo que a consome. Ou seja, o uso desmedido do vinho potencializa o desejo e a luxúria nos homens. Nesse caso, a masculinidade em geral é posta à prova, pois a virtude reside em não se deixar dominar pelos desejos, sendo considerada uma fraqueza masculina. A figura bíblica e patriarcal, Noé, é citada como exemplo, pois, ao se entregar aos seus desejos após se embriagar, teve “suas vergonhas expostas”.

Embora o foco da narrativa seja nas figuras masculinas, as mulheres também aparecem. Isso se dá pelo aspecto relacional do gênero: o masculino é construído a partir do feminino e de outros masculinos. As figuras femininas são equiparadas aos males decorrentes do uso exacerbado do vinho, pois ambos “engendram a paixão” e “fazem apostatar os sábios”. Aqui,

aponta-se para o perigo dos homens abandonarem seus votos e comprometerem sua castidade. Além disso, surge outra figura masculina na narrativa, inicialmente desconexa com o contexto analisado: o deus grego Dioniso (cujos epítetos são *Lyaeus* ou *Lyaios*),¹⁰ também conhecido como Baco na mitologia romana, mencionado pelo autor por meio de um epíteto. Outra divindade é inserida na narrativa, dessa vez representada por uma divindade feminina. É a deusa romana, Vênus, equivalente à deusa Afrodite na mitologia grega. Segundo o historiador Le Goff, embora a sociedade medieval tenha rejeitado a cultura pagã do mundo antigo, ela também cristianizou alguns desses saberes. (Le Goff, 2010, p. 112) Isso resultou na apropriação de certos elementos e rejeição de outros, conferindo novos significados ao mundo antigo e aos seus personagens na Idade Média. No caso da narrativa presente no texto hagiográfico, as figuras de Vênus e Baco adquirem conotações pejorativas, servindo a um propósito pedagógico-propagandístico com o intuito de instruir a partir de uma perspectiva cristã.

No *Dicionário de mitologia grega e romana*, elaborado pelo professor Pierre Grimal, Afrodite é conhecida como a deusa do amor na mitologia grega (Grimal, 2005, p. 10). A narrativa sobre o nascimento da deusa varia no mundo antigo: em algumas tradições, ela é filha de Zeus e de Dione, deusa das ninfas; em outras, sua origem está ligada a Urano, cujos órgãos sexuais foram cortados e lançados ao mar, dando origem a Afrodite. Escritos mais antigos a descrevem como a “deusa do amor puro”, mas, em uma interpretação filosófica posterior, ela também é a “deusa do amor vulgar”. Por sua vez, Dioniso, conhecido como o deus do vinho, da vinha e dos delírios místicos, era homenageado em festas onde os participantes usavam máscaras e invocavam os “gênios da terra e da fecundidade”. Essas celebrações sofreram alterações ao longo do tempo, e a imagem de Dioniso como deus dos “delírios orgiásticos” se popularizou (Grimal, 2005, p. 121 - 122).

¹⁰ Epítetos, termo de origem grega, eram expressões utilizadas para qualificar um determinado indivíduo, divindade, etc. *Lyaeus* ou *Lyaios* são os nomes conhecidos para designar Baco/Dioniso.

Contudo, sob a perspectiva do sermão, mediante releituras dessas divindades, a luxúria, o desejo desregrado e o vinho são associados à figura de Vênus e, conseqüentemente, às mulheres. Vênus é a síntese das totalidades das mulheres, representando a essência universal das mulheres. Ela é descrita como aquela que “enfraquece as forças”. Em outras palavras, ela ascende a chama nos homens, igualmente ao vinho. Por outro lado, Baco é mencionado como aquele que “retarda os pés”, uma clara alusão aos efeitos entorpecentes do excesso de vinho. É também uma conotação a loucura, ao delírio e à perda de discernimento. No trecho, aparecem duas abordagens distintas em relação a Vênus e Baco: enquanto Vênus é contida por cintas de ferro, Baco é sujeito a laços, de forma que com “seus dons, nem ela, nem ele [Baco] irão te machucar”. Esses “dons” (provavelmente uma menção aos desejos que ambos provocam) pertencem às divindades, mas podem ser controlados. A cinta de ferro simboliza a castidade masculina, enquanto os laços de Baco representam o afastamento do homem da tocha que provoca a luxúria: o vinho. Toda essa linguagem alegórica é posta nos trechos para tratar de três questões que são centrais na narrativa: a) Instruir homens religiosos a partir de uma perspectiva moral-cristã a fim de se afastarem de comportamentos e práticas que possam comprometer os seus votos; b) A castidade é a principal ordenança a ser observada. Ou seja, a sexualidade é um item fundamental nessa masculinidade; b) As mulheres e o vinho são “tochas” que ascendem as paixões e a luxúria no homem. No caso do vinho, apenas o seu uso desmedido, já a mulher, pela sua natureza “entorpecedora” compromete o celibato masculino.

No universo narrativo de Carlos Magno, exposto no *Liber Sancti Jacobi*, encontramos um trecho bem interessante e que compartilha algumas semelhanças com os fragmentos mencionados. A comparação entre os trechos pode nos ajudar a compreender o processo de universalização da moral e das condutas cristãs masculinas e suas especificidades. Depois que Carlos Magno havia conquistado o território hispânico “para a glória do Senhor e de seu apóstolo Santiago”, conforme descreve o redator do *Liber*, ele e seus exércitos teriam ido para a cidade de Pamplona (*Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, Capítulo XXI,

p. 462). Dois reis sarracenos, Marcílio e seu irmão Beligando, sujeitos ao império de Carlos Magno, recebem a recomendação de que aceitassem o batismo cristão a pedido do imperador. Essa mensagem é enviada por um dos cavaleiros de Carlos Magno, Ganelon. Entretanto, subornado pelos reis, Ganelon tenta entregar a vida do imperador e seus exércitos nas mãos dos sarracenos. Os reis sarracenos enviam de presente a Carlos Magno “trinta cavalos carregados com ouro e prata e tesouros espanhóis, e quarenta cavalos carregados **com vinho doce e puro para seus cavaleiros beberem, e mil belas sarracenas para seu deleite**”. Entretanto, “**os cavaleiros mais nobres** aceitaram apenas o vinho, **mas de modo algum às mulheres: mas os inferiores o beberam**” (tradução nossa/grifos nossos - *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, Capítulo XXI, p. 462, 463). Enganados por Ganelon, Carlos Magno e seus exércitos são emboscados pelo exército sarraceno. Contudo, diferente das outras vezes, o exército de Carlos Magno começa a ser abatido. Com um total de vinte mil homens, “nenhum dos vinte mil cristãos foi salvo”. Os motivos pelos quais os homens teriam perdido a batalha estava associado ao excesso de bebida e à luxúria, já que “na noite anterior, alguns deles embriagados com vinho sarraceno, fornicaram com as pagãs e as cristãs que trouxeram da Gália”. Portanto, após essa derrota, “aqueles que vão lutar não podem mais trazer suas esposas ou outras mulheres” [...] Porque “levar uma mulher para o exército é um estorvo para alma e para o corpo” (tradução nossa/grifos nossos - *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, Capítulo XXI, p. 464, 465). E mais:

Os que se embriagaram e fornicaram representam os padres e religiosos que lutam contra os vícios, que não podem embebedar-se e de forma alguma coabitar com mulheres. Porque se o fizerem habitualmente, talvez caindo também em outros vícios, infelizmente serão mortos pelos seus inimigos, isto é, pelos demônios, e levados para o inferno (tradução nossa/grifos nossos – *Liber Sancti Jacobi*, 1998, Livro IV, Capítulo XXI, p. 465).

No trecho acima, o autor faz uma comparação entre o episódio que ocorreu com os cavaleiros carolíngios e o estilo de

vida abstinência dos clérigos e seus contrapontos a partir de uma perspectiva moral cristã. Ao que parece, o perfil de masculinidade dos homens de Carlos Magno possui elementos que se aproximam e se distanciam da *masculinidade clerical* ao mesmo tempo. Embora o celibato não seja um fator determinante para esses homens, pelo menos não de forma explícita na fonte, observa-se uma naturalização da abstinência sexual, especialmente no contexto da guerra, que é predominantemente masculino. Podemos, portanto, afirmar que há uma virilização da guerra, como um espaço exclusivo e gerido por homens. É relevante notar que “os cavaleiros mais nobres aceitaram apenas o vinho, mas de modo algum às mulheres; os inferiores, por sua vez, o beberam”. O vinho é visto novamente como um sacramento, que por si só não é entendido como algo ruim, pois é a embriaguez que acende o fogo da paixão e da luxúria. Por outro lado, os cavaleiros de menos *status* recebem tanto o vinho quanto às mulheres. Aqui podemos observar nitidamente uma hierarquização entre os homens de Carlos Magno, em que aqueles mais revestidos por um ideal de hombridade têm consciência de que o combate aos sarracenos exige uma dedicação sem desvios morais. Por outro lado, os cavaleiros que se entregam à embriaguez, cedem à luxúria e aos seus desejos e mantêm relações sexuais tanto com mulheres cristãs quanto com pagãs. Esse duplo desvio compromete a vitória desses homens no campo de batalha.

A masculinidade é um padrão moral, sem dúvida, a partir do qual se avaliam outras masculinidades. No caso dos cavaleiros, trazer mulheres para o campo de batalha, mesmo sendo esposas, é considerado “um estorvo para o corpo e a alma”, pois busca-se masculinidade continente: a necessidade de conservar a abstinência sexual e a pureza circunstancial. Observemos que estamos tratando de diferentes tipos de masculinidades, tanto guerreiras quanto laicas, mas que também devem atender a pré-requisitos dentro de uma perspectiva moral cristã, sendo a sexualidade um ponto central. O uso excessivo do vinho e o envolvimento com as mulheres e os atributos femininos (por vezes, representadas como sujeitos passivos), mais uma vez, são apontados como fatores que conduzem aos vícios e afastam

os homens da virtude. Na própria narrativa hagiográfica, encontramos uma analogia entre as masculinidades guerreiras e os clérigos, ambos lutando contra os vícios e inimigos externos. No caso das masculinidades guerreiras, esses inimigos externos são os sarracenos, enquanto para os clérigos, são os demônios. Curiosamente, em alguns momentos, esses inimigos também se confundem, revelando a complexidade dessas representações.

As sexualidades e seus múltiplos significados nunca deixaram de ser um fator determinante no medievo. Elas estão relacionadas a hierarquias, assimetrias e diversos padrões de comportamentos considerados universais ou desviantes. Seja por meio do celibato, da masturbação masculina, da penetração ou de outras formas de expressões sexuais, o fato é que todos esses elementos estão associados com a construção e (des)construção da masculinidade na Idade Média. No contexto das narrativas do *Liber* não poderia ser diferente, já que as expressões sexuais e as masculinidades estão intrinsecamente conectadas. Um exemplo da complexidade com que o gênero atua nessas narrativas é que as masculinidades que podem se apresentar de forma aparentemente distintas, tais como as *masculinidades clericais* e as masculinidades laicas e guerreiras, ao mesmo tempo podem seguir padrões semelhantes, sem deixar de lado suas especificidades. O que demonstra, mais uma vez, que as masculinidades podem ser concorrentes, mas também negociadas e reinventadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo se propôs a analisar criticamente os discursos e representações de gênero presentes no *Liber Sancti Jacobi*, situando-os no contexto da Peregrinação e do culto a Santiago de Compostela durante o século XII. A investigação central concentrou-se nas narrativas e performances dos personagens que emergem no *Liber*, explorando como as noções de homem/mulher, masculino/feminino e masculinidades/feminilidades são articuladas na fonte. A abordagem considerou essas noções, principalmente as masculinidades, não como algo inato ou meramente inserido nas

narrativas, mas sim como parte integrante e desempenhando um papel importante nos processos de significação, ancorados em suas historicidades.

Ao longo da análise, observamos o processo de naturalização desses discursos e sua implicação em estratégias de dominação e hierarquização. Além disso, exploramos desdobramentos no *Liber*, com o auxílio de outras fontes, em particular a *História Compostelana*, que também estão conectadas com o contexto mais amplo e a construção de narrativas em torno da peregrinação e do culto a Santiago de Compostela. Inicialmente, examinamos a relação entre a peregrinação e a construção do tempo, espaço e a constituição do sagrado. Em seguida, analisamos como os personagens bíblicos são citados nesse contexto e a retórica em torno deles, enfatizando a tradição cristã, seus costumes, ritos e, conseqüentemente, os modelos e códigos de conduta masculinos considerados universais. Em continuidade, analisamos as *masculinidades neocarolíngias* e as *masculinidades clericais, guerreiras e/ou laicas*, cada uma com enfoques diferentes. A primeira acentuando aspectos da virilidade masculina, tal como força, altura, etc., entre outros atributos considerados masculinos; já a segunda tendo na sexualidade seu principal marcador, com ênfase no celibato, na continência ou na abstinência sexual masculina, permanente ou circunstancial. Ainda assim, em algum momento, elas compartilham de mesmos valores e significados, apesar das disparidades.

Concluimos, portanto, que as narrativas em torno das masculinidades, presentes no *Liber Sancti Jacobi*, não podem ser reduzidas a uma única perspectiva unilateral, homogênea e ahistórica. Elas são produtos complexos de discursos e estratégias de controle social e dominação. Em resumo, as masculinidades não são estáticas; são dinâmicas. Elas passam por tensões, disputas e desdobramentos, nos quais o gênero desempenha um papel importante na manutenção dos dispositivos de poder. As várias formas de masculinidades mencionadas, embora sejam atribuídas a valores universais, como apelo ideológico e religioso, estão, na verdade, distantes dessa universalidade e devem ser entendidas de forma relacional com as feminilidades e outras

configurações de gênero. Conforme já dito, elas podem ser negociadas e reinventadas de acordo com o contexto político, os grupos sociais, as instituições, etc. Por isso, compreende-se o *Liber* não como um texto transparente e autoevidente, com um fim único, mas como um emaranhado de ditos e não-ditos, que podem ser entendidos a partir da perspectiva dos Estudos de Gênero e da História das Masculinidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

HERBER, Klaus, NOIA, Manoel Santos (Ed.). *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998.

FALQUE REY, Emma. *Historia Compostelana*. Introducción, traducción, notas e índices de Madrid: Editora Akal, 1994.

FOREVILLE, Raimunda. *Lateranense I, II y III*. Ed. Eset, 1972.

BIBLIOGRAFIA

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de; FERNADES, Isabel; PALACIOS ONTALVA, Santiago. **La Reconquista. Ideología y justificación de La Guerra Santa Peninsular**. Madrid: La Ergusta, 2019 (534 pp.).

AYLA MARTÍNEZ, Carlos de. Reconquista o reconquistas? La legitimación de La guerra peninsular. **Revista Del CEHGR**, n. 32, 2020, p. 3 à 20.

BARROS, José D'Assunção. **Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, dez, 2009.

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média: século XII**. Edições 70, 1986.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Editora Vozes Ltda, 1998.

CIAMPI, Helenice. **O mito na História: O mito segundo Mircea Eliade**. Revistas USP, p. 751 à 763.

CULLUM, P. H; LEWIS, Katherine J. **Religious and masculine identity in the Midle Ages**. USA, 2013.

DAVID, Ricardo Santos. Ideologia e Dialogismo: Mikhail Bakhtin, História e Conceitos que cabem na sala de aula. **Revista de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura**, Ano 13 - n.21 – 2º semestre - 2017.

FENTON, Kirsten A. Writing masculinity and religous identity in Henry of Huntingdon. In: _____. **Religious and masculine identity in the Midle Ages**. USA, 2013, p. 64 à 76.

FIORIN, Jose Luiz. **Linguagem e Ideologia**. São Paulo: Editora Ática, 1998.

FOGA, Cesar Augusto da Silva. **As peregrinações a Santiago de Compostela no contexto da Reforma Papal (século XI e XII)**. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **A História da Sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

FRANÇA, Susani Silveira; NASCIMENTO, Renata Cristina; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e Peregrinações medievais**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2017.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes; LIMA, Marcelo Pereira. *A Reforma Papal, A Continência e o Celibato Eclesiástico: considerações sobre as práticas legislativas do Pontificado de Inocêncio III (1198 - 1216)*. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 37, p. 83-109, 2002. Editora UFRP.

_____. *A Reforma Gregoriana e o Bispado de Santiago de Compostela segundo a História Compostelana*. **X Anuario brasileño de estudios hispánicos**, 2000. Disponível em: <<https://sede.educacion.gob.es/publiventa/d/20182/19/0>>. Acesso em: 31 mar. 2024.

FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, José Gladson da; Garrafonni, Renata Senna. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, n. 84, 2020.

GARRIDO, Jonathan Perl. Violencia y paganismo em El mundo franco temprano carolíngio: representaciones de la alteridade Germánica (siglo VIII. **Revista de Historia Social y de las Mentalidades**, Volume 20, n. 1, 2016, p. 153 à 157.

GEARY, P. J. Political Memory and the Restructuring of the Past. In: _____. **Phantoms of remembrance: memory and oblivion at the end of the first millennium**. Princeton: Princeton University Press, 1994. pp. 134-157.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**, tradução de Vitor Jabouille - Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.

HEINEMANN, Uta Ranke. **Eunucos por El reino de los cielos**. Trotta, 1994, 334 p.

JIMÉNES, Pilar Cabanes. **La sexualidad em La Europa medieval cristiana**. Lemir, n. 07, 2003. P. 01 à 20.

KARRAS, Ruth Mazo. **Sexuality in Medieval Europe: doing unto others**. Routledge, 2012, 296 p.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo. Corpo e Gênero dos gregos a Freud**. Dumará Ltda., 2001, 313 p.

LE BRENTON, David. **A sociologia do corpo**. Editora Vozes Ltda, 2007.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média. Conversas com Jean Luc-Puthier**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

LIMA, Marcelo Pereira. **O gênero no adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**. Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2010.

_____. Poderes, corpos e performances de gênero: feminilidades e masculinidades no Tratado em Defesa de virtuosas mujeres de Diego Valera. **Anos 90. Revista do Programa de Pós-Graduação em História**, v. 27, 2020. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/95778>>. Acesso em: 31 mar. 2024

MACHADO, Eduardo de Andrade. História da Virilidade: a invenção da virilidade, da Antiguidade às Luzes. Resenha da Obra: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELO, Georges. **Revist. UEG – Porangatu**, v. 08, n. 01, jan/jun. 2019, p. 01 à 07.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. **Maravilhas de São Tiago – Narrativas do Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)**. Niterói, Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.

MARTINS, Ana Amélia Lage; MARTELETO, Regina Maria. Cultura, ideologia e hegemonia: Antonio Gramsci e o campo de estudos da informação. **R. Ci. Inf.e Doc.**, Ribeirão Preto, v. 10, n. 1, p. 5 - 24, mar./ago.2019.

MORRISON, Susan Signe. **Women Pilgrims in Late Medieval England: private piety as public performance**. Routledge, 2000.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A via sacra: historicidade e demarcações de uma narrativa épica. **Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens**, Volume 05, Número 01, p. 193 à 197.

PEDROZA, Rejane Guedes. “Verdade” ou “Verdades”? Paul Veyne e Foucault em um programa de verdade. **Revista interlegere. Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte**, n. 10, jan-jun/2012.

PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno: O impacto do Islã sobre a civilização europeia**. Editora PUC Rio, 1922.

RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RICHES, Samantha J. E.; SALIH, Sarah. **Gender and Holiness. Men, women and saints in late medieval Europe**. Routledge, London and New York, 2005.

RODRIGUES, Carla. **Performance, gênero, linguagem e alteridade. J. Butler e leitira de J. Derrida**. Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana. n. 10 – abr. 2012 – p. 140-164.

RUST, Leandro Duarte; FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. 2013. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, Ouro Preto, v. 2, n. 3, p. 135–152, 2009.

_____. **A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história**. Cuiabá: EdUFMT, 2013.

SANTOS, Cristiane Sousa. **“De Miraculis Apostoli Sancti Jacobi”**: Narrativas de milagres no Codex Calixtinus. Dissertação de Mestrado em História – Pós-Graduação Strictu Sensu, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

SPIEGEL, G. M. Political Utility in Medieval historiography: A sketch. In: _____. **The Past as Text: The Theory and Practice of Medieval Historiography**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997. pp. 83-98.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Tempo Espaço e Texto. A Hagiografia Medieval em Perspectiva**. São Leopoldo: Oikos, 2017.

TILLY, Louisie A. Gênero, História Social e História das Mulheres. **Cadernos Pagu** (3), 1994, p. 29-62.

TUAN, Yu-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Edue, 2015.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)**. Jorge Zahar Editor Ltda, Rio de Janeiro, 1994.

VAZQUÉZ, Marta González. Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago. Xunta de Galicia. Consellería da Presidencia e Administración Pública, 1989.

VIÇOSE, Jordano. Latinização litúrgica e peregrinações: a ascensão eclesiástica da Igreja de Santiago de Compostela no decorrer do século XII. Dissertação de Mestrado em História Ibérica – Universidade Federal de Alfenas, Minas Gerais, 2016.

Recebido em: 09/07/2024

Aprovado em: 10/08/2024