



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA

David Manuel Martins Meiro

Ecclesia in strata
A peregrinação de Egéria como itinerário espiritual

Dissertação Final sob orientação de
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2013

INTRODUÇÃO

O «regresso do religioso» está, também, marcado por um renovado surto das experiências de peregrinação. Na base desta nova busca de caminhos e lugares sagrados estão motivações muito diversas entre si e em relação aos modelos tradicionais. Esta *religiosidade do peregrino* caracteriza-se, por isso, e antes de mais, pela fluidez dos conteúdos da crença que elabora e, ao mesmo tempo, pela incerteza das pertenças comunitárias a que pode dar lugar.

Com esta dissertação de conclusão do curso de Mestrado Integrado em Teologia, pretendemos, a partir do *Itinerarium Egeriae*, retomar a reflexão sobre os fundamentos, motivações e significado da peregrinação cristã. Procura-se, a partir da experiência desta mulher peregrina do século IV, a primeira escritora cristã, pôr em relevo os elementos distintivos de uma espiritualidade da peregrinação cristã, com vista, também, a uma atualização desses mesmos motivos.

Para tal empreendimento, utilizamos a espiritualidade como metodologia de análise do escrito de Egéria. Trata-se de uma área importante no saber teológico cheio de potencialidades e com um vasto leque de possibilidade por explorar.

De modo a fazer uma aproximação ao tema da peregrinação na Antiguidade cristã, o primeiro capítulo faz um levantamento, de forma sintética, da sua fundamentação antropológica, das suas raízes bíblicas (tanto no Antigo como no Novo Testamento) e do seu desenvolvimento no contexto histórico-político e eclesial da época. Para entender o Cristianismo histórico é necessária uma atenção especial ao fenómeno religioso a partir do seu movimento físico e, sobretudo, espiritual. Esta tonalidade religiosa da peregrinação, enraizada na experiência do Povo da Aliança e do próprio Cristo, marca, em grande

medida, a mentalidade escatológica do Cristianismo primitivo, como *Igreja em caminho*, rumo à Terra definitiva, ao encontro celeste com Deus. Como reflexo deste novo sentido para a existência nasce também o monaquismo, que, de certa maneira, antecipa esta divinização do homem.

O segundo capítulo faz a apresentação do *Itinerarium Egeriae* com todas as questões que o texto levantou após a sua descoberta, em fins do século XIX, e continua a levantar: sua origem, título, autoria e datação. O breve estudo do seu género literário pretende indicar de que maneira esta obra influi no avanço científico e religioso do século IV. Compreendendo a sua história e descortinando o seu género literário, sua língua e suas fontes, sentiremos a novidade e a frescura deste testemunho íntimo e entusiasta de um peregrino do século IV à Terra Santa.

O terceiro capítulo trata do argumento principal da nossa tese: a peregrinação de Egéria como itinerário espiritual. Entrando directamente no texto, veremos como há uma decidida sacralização dos principais elementos que compõem a peregrinação: espaço, tempo e pessoa. De cada um destes se extraem alguns tópicos de reflexão e modelos de vida que demonstram esta obra como de itinerário espiritual. Veremos, pois, como este modelo da peregrinação aos *lugares santos* se torna o paradigma das peregrinações na antiguidade cristã.

Parece-nos importante esclarecer que a inscrição latina do título, *Ecclesia in strata*, é produto da obra. Esta referência eclesiológica, encontrada de forma mais ou menos accidental, incide, corajosa e consensualmente, na noção da *Igreja em caminho*.

A própria elaboração deste trabalho foi para nós um «itinerário espiritual» no sentido de regressar às fontes e redescoberta das raízes da nossa condição itinerante, mas também um permanente regresso ao presente da nossa Igreja peregrina com os homens do nosso tempo.

Por fim, recordando o labor realizado, agradecemos à Faculdade de Teologia da UCP a oportunidade de traçar este itinerário de conjunto com a comunidade acadêmica e, por graça de Deus, termos tido sempre guias sábios nos conselhos e oportunos nas admoestações feitas durante o caminho. Lembramos, ainda, todos aqueles que deixámos na nossa pátria, os familiares e amigos e, sobretudo, os confrades dehonianos que, generosamente, nos permitiram realizar esta viagem às origens da peregrinação cristã.

I. A PEREGRINAÇÃO NA ANTIGUIDADE CRISTÃ

O homem é essencialmente um ser em devir, em permanente construção. Em diversos momentos e nas mais variadas formas se constatou um perpétuo movimento seja interior seja exterior ao próprio corpo. É por isso que Aristóteles afirma que «a natureza (*physis*) é princípio de movimento (*kinesis*) e de mudança (*metábole*)»¹ e que sem se entender o movimento a natureza não é conhecida. Para o filósofo, a noção da esfera² toma contornos importantíssimos. A circularidade esférica vai ser-lhe útil para explicar a relação do ser móvel e imóvel, do ser criador e do ser criado. Aristóteles pretendia, precisamente, apresentar de maneira filosófica a constante itinerância dos seres, sobretudo do ser humano, e a sua relação com o totalmente perfeito, com o ser divino.

Toda a existência do homem é uma tentativa de transcendência. A percepção de que há algo acima das suas possibilidades, ao longo dos tempos, inquietou o homem, introduzindo-o nas grandes perguntas existenciais: que posso saber; que devo fazer; que me é permitido esperar?³ Ou simplesmente: de onde venho e para onde vou? São questões breves que se prolongam por toda a vida do homem, na esperança de um dia obter a sua resposta.

Deste modo, e de maneira sucinta, palmilharemos alguns pontos fundamentais da antropologia, da teologia bíblica e do desenvolvimento histórico da antiguidade cristã, de

¹ ARISTOTLE, *Physics*. livro III (200b), Harvard University Press, Cambridge 1980, p. 12.

² Cf. ÉVORA, Fátima Regina, «Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas», in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 15 (2005) 127-170.

³ Com sabemos, estas questões foram formuladas pelo filósofo alemão Immanuel Kant e, a cada uma corresponde uma área distinta. À pergunta responde a Metafísica, à segunda a Moral, à terceira a Religião e à quarta a Antropologia. No fundo, porém, poder-se-ia contar tudo isto como Antropologia, porque as três primeiras perguntas referem-se à última. Em síntese, poder-se-ia simplesmente perguntar: que é o homem? Cf. KANT, Emmanuel, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1985, p. 639; *idem*, *Lógica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 2003³, p. 42; *idem*, «Conceito da Filosofia em geral», in: BARATA-MOURA, J., *Kant e o conceito de Filosofia*, Sampedro, Lisboa 1972, p. 75.

forma a obtermos alguns elementos que nos ajudem a perceber a peregrinação, neste caso cristã, como apogeu da experiência transcendente.

I.1.FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA

Nunca como nos nossos dias se viajou tanto, fruto de uma sociedade que se definiu como *aldeia global*⁴. O factor da mobilidade sempre esteve implícito no homem. Talvez agora os factores pintem a realidade com novas tonalidades, mas a verdade é que o homem não nasceu sedentário. Ao invés, floresceu em pequenos povos que, em grupo, buscavam não só a sua elementar subsistência, como uma identidade própria. Nos dias de hoje, a mobilidade apresenta-se «imperativa e condicionante, mas ao mesmo tempo desejada e tida como libertadora»⁵. Ante o nosso olhar, aparece o grande paradoxo do nosso tempo.

A itinerância surge como um movimento popular que alarga as fronteiras, que, ao mesmo tempo, proporciona um contacto com outros povos e culturas, criando uma rede de comunicação. Trata-se, assim, de uma experiência sublime que possibilita ao sujeito um substanciar, confirmar e reinventar o seu mundo, sem nunca deixar de estar inserido no meio específico das suas histórias e tradições.

Não é por mero acaso que este nomadismo constitui a primeira forma de organização societária. O caminhar físico torna-se a resposta a um ecossistema biológico que constantemente lhe é adverso, procurando outro que lhe seja favorável. A maneira de caminhar exige-lhe método, para levar a bom termo os seus propósitos. Em simultâneo, desenvolve-se, impreterivelmente, um caminhar interior. Na sua anábase para a morada

⁴ O filósofo Marshall Macluhan vê, em meados do século XX, na evolução tecnológica, o surgimento de uma grande sociedade que se identifica com uma aldeia. Cf. MCLUHAN, Marshall, *O meio é a mensagem*, Ed. Record, Rio de Janeiro 1969.

celestial, temos um *homo viator* que passa a *homo religiosus*⁶. São, assim duas entidades não distintas, mas inerentes uma à outra.

A caminhada feita é o ponto-chave na vida do homem, já que o caminho é o lugar do encontro e do desencontro. E onde o tempo não faz esquecer o objectivo traçado inicialmente, ainda que burilado pelo caminho, que nunca é feito de uma só vez, mas por etapas. Daí a posição de Croatto⁷ ao afirmar que a peregrinação tem uma *meta precisa*. E essa meta é o culminar de toda a caminhada que até aí foi feita.

O propósito de itinerar assume também quase sempre um significado e uma motivação religiosa. É o exercício da partilha da palavra, do esforço, do desalento e da esperança de uns para com os outros. Desenvolve-se, por isto, uma maturação da pessoa, «enquanto pressupõe o reconhecimento dos outros como interlocutores do que há de mais profundo em nós»⁸. O que poderia parecer uma viagem pessoal abarca muito mais do que isso, fazendo do homem um autêntico laboratório. Deste resulta um novo homem, que nunca mais vai ser o que era, dando-lhe a possibilidade de *nascere de novo*. Este processo de desabroche, como revela o antropólogo Victor Turner, dá-se em três fases ou andamentos: separação, transição e incorporação ou reintegração⁹.

Como não podia deixar de ser, na noção antropológica enraízam-se as grandes tradições religiosas: Hinduísmo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo, etc. Não sendo a peregrinação uma manifestação exclusivamente religiosa, todavia, ocupa um lugar proeminente na maior parte das religiões, porque «acompanha a formação religiosa e a

⁵ PEREIRA, Fernando Micael, «A peregrinação, fenómeno humano e religioso», in *Communio* 14/4 (1997) 317.

⁶ Cf. TOMASI, Luigi, «Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey», in SWATOS, William H. – TOMASI, Luigi, *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety*, Praeger, Westport/London 2002, p. 1-24.

⁷ Cf. CROATTO, J., *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenologia de la Religión*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 383-385.

⁸ PEREIRA, Fernando Micael, «A peregrinação, fenómeno humano e religioso», in *Communio* 14 (1997) 322.

⁹ Este triplo processo aparece, de forma mais desenvolvida, em: TURNER, Victor – TURNER, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture – Anthropological Perspectives*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

renovação espiritual e social da humanidade ao longo de toda a sua história sobre a face da terra»¹⁰.

I.2. RAÍZES BÍBLICAS

Da *Peregrinação*, o que ressalta mais à vista é o seu significado marcadamente religioso. No entanto, a raiz semântica da palavra latina *per* (prefixo: *através, por*) + *ager* (substantivo: *campo, território, região, país*) incide na ideia profana de um ir «através dos campos» ou «para além das fronteiras», acentuando a «separação», isto porque esse indivíduo, o peregrino, não tinha direito de cidade ou de cidadão. É um «estrangeiro»¹¹. Mas, a dada altura, *peregrinar* será usado para designar a viagem a um lugar sagrado. Pois, no seu universo de significação vai diluir-se a caminhada física com a caminhada interior e espiritual¹².

Não era raro verificar entre os povos da antiguidade esta condição existencial de «sem-terra». No mundo antigo, os estrangeiros são essencialmente forasteiros que estão privados dos direitos, seja qual for a sua liberdade de opinião e de religião, de reunião ou de comércio. Por isso, a dinâmica da aliança entre os povos torna-se não só uma prática frequente, como um imperativo de sobrevivência e de existência.

Dentre os vários exemplos, vai interessar-nos apenas, aqui, o povo escolhido por Deus, o Povo de Israel e os seus eminentes líderes, para, daí, chegarmos ao âmago da compreensão da história da salvação como motivação da peregrinação.

¹⁰ COELHO, José Maria Afonso, «Dimensão Histórico-Jurídica da Peregrinação», in *Eborensia* 45 (2011) 169.

¹¹ Cf. SOLIGNAC, Aimé, «Pèlerinages», in *DSP* XII, 888-893.

I.2.1. TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA

Num ambiente desértico, de escassos recursos para a fixação, o povo eleito de Deus está em constante desabitução. Desde as figuras simbólicas às históricas, é soberba a forma como facilmente nos deparamos, no Antigo Testamento, com personagens a fazerem um itinerário que não traçaram.

Esse caminho, ou *derek*, em língua hebraica, por onde se entra, percorre, sobe, descansa, louva, desce e sai, acarreta riscos e desvios, ainda que seja tomado com toda a confiança em Deus, ainda que às vezes a trajectória pareça misteriosa. Porque, escreve o profeta Isaías, Deus tem uns planos e uns caminhos acima dos nossos, mas que se enlaçam com os nossos, e está ao nosso alcance essa osmose (cf. Is 55,8-9).

A literatura veterotestamentária apresenta sempre a intervenção directa de Yahvé¹³ na criação, escuta e revelação dos seus designios. É a partir da relação com o único Deus que se prefigura uma peregrinação em cinco movimentos¹⁴.

Desde os relatos da criação, mais simbólicos que históricos, que se dá um movimento de saída e de busca. A *peregrinação adâmica* é um sair do estado de perfeição, para entrar no mundo criado e vaguear fora do jardim do Éden. A desobediência do casal primordial, Adão e Eva, implica consequências e, sobretudo, uma pedagogia de obediência ao criador, como garante da sua salvação, retorno ao lugar paradisiaco. Mas apenas lhe está garantido sofrimento e muito suor (Gn 3,17-19). Tanto Caim como Abel herdaram essa mesma condição. Mas na hora de oferecer sacrifícios, Deus prefere as *primeiras e melhores* crias de gado de Abel aos produtos da terra de Caim. Por inveja, Caim mata seu

¹² Cf. DUPRONT, A. «Pélerinage», in POUPARD, P., *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires des France, Paris 1984, 1300-1307.

¹³ A opção do nome Deus por Yahvé deve-se ao facto de este estar mais próximo do dístico hebraico YHWH.

¹⁴ Pareceu-nos apropriado usar, neste nosso trabalho, a mesma tipologia apresentada pelo Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion*

irmão e é amaldiçoado a andar *perdido e errante* (Gn 4,14) o resto dos seus dias. Motivo pelo qual se *afastou da presença de Deus* (Gn 4,16), com a promessa de não ser morto, porque levava consigo a *marca de Deus*. Nestas duas figuras míticas há um afastamento de Deus, mas este está sempre junto deles e espera o «retorno-conversão no caminho da vida, da justiça e da paz, da verdade e da fidelidade, da perfeição e da integridade»¹⁵.

Considerado como a primeira grande figura histórica da Salvação aparece Abraão. Também chamado «o grande pai», por estar na origem das três religiões do Livro: Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. O primeiro contacto de Yahvé com Abraão, em Génesis 12, é para lhe propor uma aliança. Num primeiro momento é exigido o sacrifício de deixar a sua terra, a família e a casa de seu pai e de ir para a terra que Yahvé lhe havia de indicar. A fim de, aí, fazer dele um grande povo, o abençoar, tornando-o fonte de bênçãos. Abraão, que não tinha sido abençoado com descendentes, é conduzido até à terra de Canaã. Uma terra fértil, que não é sua, mas dos cananeus. Ainda que possuísse muitos bens e fosse respeitado pelos outros povos, Abraão era *estrangeiro e hóspede* (em Gn 23,4: *gher e tósab*)¹⁶. Condição que vai ter até à morte de sua esposa Sara, quando pede aos hititas para comprar um lugar para a sepultar (Gn 23). Este minúsculo espaço em Quiriat-Arbá, ou Hebron, passou a ser terra sua (Gn 23,20), a terra que lhe havia sido prometida por Deus.

Em Adão é prometido o regresso ao pó da terra, lugar primordial. Com Abraão e sua descendência o lugar do repouso eterno é na terra que lhe foi indicada por Deus. Temos, assim, o primeiro e o grande exemplo de uma devoção total a Deus, que implicou um triplo deslocamento: deixar a terra, *'eres*, e os seus projectos mais imediatos; deixar a

Vaticanum 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 600-675; Cf. RAVASI, Gianfranco, «Abraão e o povo de Deus peregrino», in *Communio* 14 (1997) 293-302.

¹⁵ Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 604.

¹⁶ Cf. HORNER, «Changing concepts of the “stranger” in the Old Testament», in *Anglican Theological Review* 42 (1960) 42-53.

pátria, *moledet*, a sua terra natal, tornando-o estrangeiro; e deixar a casa de seu pai, *ben 'ab*, uma vez que seu pai havia morrido e ainda não tinha tido descendência. Ao mesmo tempo, temos um contrato pessoal com Deus, que não é mais que um convênio que cada um tem de estabelecer: adorar a Deus para que cuide dele. Para isso, Abraão teria de oferecer o seu único filho, Isaac, como sacrifício, depois de o ter recebido na sua velhice. Foi a maior prova de fé e confiança em Deus, confirmação da inabalável aliança com o Povo Eleito. A Isaac, na altura em que se deu grande fome na região, Yahvé providenciou-lhe o futuro: «Não desças ao Egipto, fica na terra que eu te indicar [...] e cumprirei o juramento que fiz a Abraão, teu pai» (Gn 26,2-3). E a Jacob, com o intuito de o livrar do perigo, Yahvé diz-lhe «volta para o país de teus pais, para a tua terra natal; Eu estarei contigo» (Gn 31,3; 32,10). O Deus que faz de Abraão seu amigo, de Isaac seu servo e de Jacob seu santo tudo concede a quem por ele se deixa guiar, proteger e recompensar (Gn 15,1).

A marcar grandemente a história da salvação no mundo veterotestamentário aparece Moisés, que lembrando a sua imensa itinerância dá ao seu filho o nome de Gersom, por ser um «emigrado numa terra estrangeira» (Ex 2,22). A *peregrinação exodal* é um acontecimento permanente porque continuamente lembrado e vivido como passagem da escravidão para a liberdade. O povo eleito, sempre itinerante, foi tomado por outro povo que fez dele escravo, fazendo-o sentir-se verdadeiramente oprimido. O processo de libertação dá-se ao longo do caminho pelo deserto, cheio de etapas, provas, tentações, pecado, e, sobretudo, saída de uma terra (estrangeira) que não é a sua para entrar na terra prometida por Deus e tornar autêntica a história do povo eleito em modelo de história de Salvação. Em Moisés parece haver uma finitude do êxodo, ainda que o povo se deva sentir sempre peregrino e estrangeiro, como recorda David (1Cro 16,19-20; Sl 105,12-13) e como aparece no livro do Levítico, quando Deus diz: «Nenhuma terra seja vendida

definitivamente porque a terra pertence-me e vós sois apenas estrangeiros [*gherîm*] e hospedes [*tôsabîm*]]» (Lv 25,23). Uma comunicação de Deus que põe à prova a fidelidade do povo, quando sofre a deportação para a Babilónia. Por isso, deutero-Isaias relê o regresso da deportação como um novo êxodo, reatualizado, mas segundo os cânones do primeiro, dando-lhe um cunho escatológico (Is 43,16-21). Aí se vive e rememoriza os acontecimentos abraâmicos, em que Deus impele o povo para o deserto sem nunca o abandonar, pelo contrário, vigia-o durante toda a marcha através do imenso deserto, como diz o livro do Deuteronomio: «há quarenta anos que o Senhor, teu Deus, está contigo e nada te faltou» (2,7). É a imagem do Deus sempre fiel e sempre presente que se opõe à atitude infiel que tantas vezes os profetas chamam à atenção, porque causadora dos infortúnios do povo.

A consciência histórica e teológica do caminhar como comunidade e de cada indivíduo dá-se na oração, sobretudo nos salmos e hinos. A celebração da Páscoa, das Semanas e das Tendas (cf. Dt 16,1-17) implicam uma subida ao monte Sinai, o monte de Deus, acompanhada com os mais belos hinos de alegria, salmos 120 a 134¹⁷. Assim que David se estabeleceu em Sião e Salomão construiu o templo para a arca da aliança, a *peregrinação cultural* a Jerusalém torna-se sinal de esperança e «converte-se em experiência de estabilidade, de confiança e de renovado empenho de viver no temor do Senhor e na justiça»¹⁸. Realiza-se o grande sonho do povo de habitar junto de Deus (Sl 84,5) e vê-se concretizada a promessa feita a Abraão.

Para o povo eleito a história da salvação só será completada com a vinda do messias, que insistentemente os profetas anunciavam. Esta *peregrinação messiânica* de redenção encerra em si todo o universo e a criação inteira num «festim para todos os

¹⁷ Cf. ZUCK, Roy B. (ed.), *Teologia do Antigo Testamento*, CPAD, Rio de Janeiro 2009, p. 227-278.

¹⁸ Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 608.

povos» (Is 25,6), a fim de manifestar a plena comunhão e misericórdia de Deus (Cf. Is 55,1-2; Ez 34,11-16).

Enfim, a história de Abraão e dos seus descendentes transformou-se em preceito para o povo de Israel. Perante o estrangeiro, diz-nos Spicq¹⁹, há três atitudes a ter em conta: para com o *Nekar / Nokri* (*estranho*)²⁰ tem-se um trato à parte, com maior rigor do que para com os seus compatriotas, porque não se tem muita estima; o *gher* (*estrangeiro residente em Israel*)²¹, que é comparado ao órfão e à viúva, estará rodeado de compaixão e atenção, porque «Deus ama o *ger*» (Dt 10,18; Sl 146,9); aos dispersos, ou estrangeiros da diáspora²², impunha-se um certo ostracismo, pois estavam impuros e «não é permitido a um judeu ter contacto com um estrangeiro, ou entrar em sua casa» (Act 10,28)²³. Para estes *refugiados*, mas sinceros tementes a Deus, restava o cumprimento do preceito de peregrinar até Jerusalém, a *Cidade de Deus*, tornando-se, a exemplo de Abraão, o pai dos crentes, eternos estrangeiros. Para os que não o eram, o Deuteronomio legislava que não se violasse o direito de estrangeiro, porque todo o povo eleito havia sido estrangeiro no Egipto; mais, era preciso amar o estrangeiro e «dar-lhe pão e vestuário» (Dt 10,18), como canta o salmo: «O Senhor protege o que vive em terra estrangeira» (Sl 146,9).

¹⁹ SPICQ, C., *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972, p. 62s.

²⁰ Gn 31,15; Dt 15,3; 23,21; Rut 2,10.

²¹ O código sacerdotal coloca em situação situação/condição o indígena e o *ger*, como podemos verificar em diversas passagens do Deuteronomio: 14,21-29; 16,11-14; 24, 18-22; 27,19; Podemos ver ainda noutras passagens do Pentateuco: em Ex 12,49; Lev 24,22; Nm 35,15.

²² Sobretudo depois da deportação da Babilónia, muitos membros do povo eleito fixaram-se entre os povos pagãos.

I.2.2. TRADIÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA

A teologia da aliança perpassa todo o arco testamentário. A *berith*, antiga aliança de Deus com os patriarcas, dá lugar à *diatheke*, a nova e eterna aliança com o próprio Deus encarnado. Para os cristãos, «a peregrinação é compromisso na Aliança»²⁴.

Do acontecimento de Cristo surgem novos elementos que recapitulam toda a história da salvação. Cristo sai de junto de Deus (Jo 1,2; 13,3), desce do céu (Jo 3,13; 6,33), toma a condição humana, permanecendo sempre Filho de Deus, para habitar entre nós (Jo 1,14-16). Esta auto-revelação de Deus em Jesus Cristo, pela sua encarnação, foi o mais ambicioso dos projectos divinos. Chamado de *novo Adão*, Jesus vem restaurar a antiga dignidade, fazendo jus ao nome que lhe deram: *Deus salva*, completando a segunda parte da missão que lhe estava confiada, como o *Cristo*, o *messias* esperado desde a antiga lei. Tal como no Antigo Testamento, esta nova aliança teve um sacrifício. Deus Pai, que tanto nos amou que enviou o seu Filho Unigénito como vítima de expiação dos nossos pecados (1 Jo 4,14), enviou Jesus como salvador e redentor dos nossos pecados (1 Jo 3,5; 4,10).

Na arquitectura do terceiro Evangelho, Lucas destaca várias peregrinações a Jerusalém realizadas por Jesus: infância, vida pública/pregação e a paixão/morte²⁵. Estas não são senão os grandes marcos da sua história salvífica.

No seio da tradição judaica, como sucede a todo o primogénito nos primeiros dias da existência, Jesus é apresentado no templo (Lc 2,22-24). Como tal, os pais vão até ao

²³ Nesta passagem do Novo Testamento, o apóstolo Pedro explica o sentido profundo da visão que teve acerca da possibilidade de os incircuncisos se converterem e nessa condição serem tão autênticos como os circuncisos.

²⁴ BRIERE, Jean, «Les racines bibliques du pèlerinage chrétien», in CHELINI, J. – BRANTHOMME, H., *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origens à nos jours*, Hachette, Paris 1982, p. 51.

²⁵ Cf. DELVILLE, Jean-Pierre, «Les pèlerinages dans la Bible et l'histoire de l'Eglise: chemins de vision et de guérison», in DELVILLE, Jean-Pierre, et alii, *Pèlerinage et espace religieux*, Lumen Vitae, Bruxelas 2007, p. 90-95.

templo oferecer em sacrifício o seu filho primogénito (tal como sucedera a Abraão, a pedido de Deus) e em substituição imolam um cordeiro ou duas pombas. São Mateus, na sua narração da vida de Jesus, refere que a família de Nazaré teve de fugir para o Egipto por algum tempo (Mt e, de certo modo, relembra a história da escravidão do povo eleito. Durante esse tempo, Jesus e seus pais permaneceram como estrangeiros e foram tratados como tal. A indicação de Mateus aparece de forma mais simbólica do que histórica, por se situar como episódio de passagem: do Egipto para a terra prometida, tal como sucedera com o povo de Deus. Assim, o Evangelista Mateus pôde citar, de forma justificada, o profeta Oseias: «Do Egipto chamei o meu filho» (Os 11,1). Ao mesmo tempo que se apresenta um novo êxodo, mostra-se que Jesus, desde o primeiro momento, começa o novo povo de Deus. Anos mais tarde, para celebrar a Páscoa, peregrina com os seus pais até à cidade de Deus (Lc 2,41-42). Esta referência, que São Lucas nos faz, coloca Jerusalém como centro predestinado da obra salvífica, é prenúncio da Jerusalém celeste²⁶. Trata-se de uma leitura da história da salvação a partir do acontecimento de Cristo bem patente nas muitas conexões que aparecem na literatura neotestamentária.

O salto que se dá entre a infância e a vida pública de Jesus é marcado pela dinâmica diabólica das *tentações de Jesus no deserto*, narrada nos sinópticos (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13). Jesus encarna a figura do novo Israel tentado no Deserto (Dt 6,13.16; 8,3). Desde o Antigo Testamento que o deserto é simultaneamente lugar de encontro com Deus (Os 2,16) e de provação (Is 34,14; Bar 4,35; Tob 8,3). A oposição satânica ao messianismo de Jesus, bem representada nesses episódios, rivaliza com a segurança que o deserto neotestamentário representa, como protecção de Deus e lugar de salvação por ser espaço da presença do Espírito. E a quem permanece firme como Jesus é-lhe concedido o Reino

²⁶ São Lucas, depois de «*tudo ter investigado cuidadosamente desde a origem*» (Lc 1,3) delinea no seu escrito a história de Jesus como uma grande viagem, que não tem por meta a cruz, mas a glória da Páscoa e a Ascensão (Lc 9,51;24,51). Outras referências aparecem em: Lc 9,31.51.53; 13,22-23; 17,11; 18,31; 19,11; 24,47-49.52 e em Act 1,8s.

de Deus (Lc 22,28-30), pois, ao mesmo tempo, o deserto também é um lugar mal frequentado (Ap 17,3s) e com perigos peculiares, como escreve São Paulo (2 Cor 12,26).

Nesta nova tipologia do povo de Israel, o facto de os evangelistas colocarem Jesus a receber o baptismo antes de ser tentado no deserto e sofrer as mais existenciais provações (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4, 1-13) indica que o messias, o autêntico herdeiro de Abraão, da casa de David, é portador de uma nova criação que tem início na sua própria pessoa e missão.

Em Jesus, o *deserto* mais do que espaço geográfico é uma referência espiritual, e assim se entende a opção literária de usar esta palavra como predicativo do sujeito ou adjectivação e não tanto como substantivo, *o lugar deserto*²⁷. E, deste modo, Cristo instaura um novo paradigma entre o povo eleito que dá início à história salvífica e ao novo povo, *ekklesia*, que ruma ao Reino de Deus. É neste sentido que São Pedro se refere à vida do homem sobre a terra como o tempo da peregrinação (1 Pe 1,17), ao seguidor de Cristo como aquele que não tem morada permanente (2 Cor 5,1-6) e à pátria celeste como meta final da caminhada²⁸. Um percurso que exige leveza, não só de espírito: «Nada leveis para o caminho: nem cajado, nem alforje, nem pão, nem dinheiro; nem tenhais duas túnicas» (Lc 9,3). Esta é a confiança na certeza de que Deus acompanha no percurso e sustenta com a sua graça.

A realização da missão de Jesus (cura e pregação) dá-se no caminho e nas suas múltiplas etapas, e constitui a terceira fase. É infinda a lista de acontecimentos de Jesus que se passam no caminho. João Baptista, já desde a fase anterior, aparece como aquele que não é o messias, mas que foi enviado à frente a preparar o caminho do Senhor, d'Aquele que há-de vir. Por isso mesmo, encontramos Jesus a qualificar-se como o *caminho, a verdade e a vida* (Jo 14,6). E, mais do que olhar para o seu modo de vida e o

²⁷ SPICQ, C., *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972, p. 77-111.

²⁸ SILVA, José Antunes da, «Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina», in *Theologica* 39 (2004) 341.

seu ensinamento, Ele pretende dizer que está no Pai e o Pai está Nele (Jo 14,10-11; 10,38; 17,21) e ambos são *Um só* (Jo 10,30; 17,11.21-22). Uma metáfora usada desde início e que veio caracterizar a Igreja nascente como o caminho para Deus. Jesus rodeia-se de discípulos, à semelhanças das escolas, mas estes são mais do que simples seguidores, são companheiros (*cum panis*). A relação de Jesus com os seus discípulos gravita à volta da mesa, da partilha do pão. O relato da Última Ceia²⁹ é o exemplo de maior excelência, a qual recebeu o mandato rememorativo («fazei isto em memória de mim»). O episódio da multiplicação dos pães (Mt 14,13-21; 15,32-39; Mc 6,31-44; 8,1-6; Lc 9,10-17; Jo 6,5-15) é prenúncio da fracção do pão institucionalizada na ceia pascal com os apóstolos. Do mesmo modo, depois da morte de Jesus, e antes da ascensão, Jesus no caminho de Emaús (Lc 24,13-35) só se revela aos companheiros de viagem quando com eles partilha do pão. Desta forma, Jesus inaugura um novo dinamismo que faz com que «do Oriente e do Ocidente, muitos virão sentar-se à mesa do banquete com Abraão, Isaac e Jacob, no Reino do Céu» (Mt 8,11).

Por fim, a quarta fase da vida itinerante de Jesus é a derradeira caminhada para a paixão, morte e ressurreição. É o corolário da missão de Jesus sintetizada nestas três palavras. Sempre que se *vai* a Jerusalém *sobe-se*. A ideia de que Jerusalém está sempre mais acima que tudo é tipicamente uma noção bíblica. Os profetas e os salmos anunciam e apresentam uma Jerusalém garante da glória de Deus e da esperança escatológica. Jesus não se separa dessa noção, mas, ao mesmo tempo, dá-lhe um toque de fineza salvífica. Para Jesus, o verdadeiro culto é mais espiritual que físico e, por isso, mais verdadeiro. A nova Páscoa dá-se com a imolação do Cordeiro de Deus que verdadeira e definitivamente tira o pecado do mundo. A subida de Jesus à Jerusalém terrena é prenúncio da Ascensão de Jesus ao Céu, completando a sua missão de enviado do Pai. Por isso é que a estrada de

²⁹ Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,14-20; Jo 6-51-59; 1Cor 11,23-27

Jesus não termina na colina chamada Gólgota, mas abre-se para o infinito, para o mistério de Deus, para além da morte³⁰. É, de facto, em Jerusalém que se dá toda a cena da paixão e morte de Jesus, conhecida como *via crucis* ou *via dolorosa*³¹. Nesta condição sofredora, Jesus, verdadeiro Deus, mas também verdadeiro homem, dá um testemunho que serve de exemplo a uma plena fidelidade a Deus, porque esta não é a nossa morada permanente e todos os sofrimentos por que passa todo o género humano não têm comparação com a glória que há-de vir no final dos tempos.

Encontramos, com frequência, São Paulo a dizer: «sede meus imitadores como eu o sou de Cristo» (1 Cor 11,1) com o intuito de exortar os seus irmãos a manterem-se firmes no Senhor (cf. Fl 4,1) até ao final da sua carreira (cf. Fl 3,13-14). Pois o baptizado saboreia já «a força do mundo futuro» (Hb 6,5), porque o Evangelho é a *dynamis* de Deus para a salvação do que crê (cf. 1Cor 2,5; 1 Tes 1,5; Rom 1,16). A tarefa de Jesus é a de acompanhar ou levar com ele à glória um grande número de filhos de Deus (cf. Hb 1,10) e à participação para uma vocação celestial (cf. Hb 3,1) mediante a fé e esperança em Cristo que dá a tripla certeza que extravasa um simples intelectualismo: acesso ao santuário celestial, por um caminho franco e seguro, que é ele mesmo. Durante o período público, Jesus pregou uma possibilidade de acesso às realidades divinas, de entrar no Reino de Deus (Mt 7,21; 18,3); mas para isso é preciso reunir alguns requisitos (Lc 13,24). Deste modo, Cristo é a porta (Jo 10,1-2.7.9) e os crentes sabem onde está a entrada, e por isso caminham com audácia e segurança total, porque receberam a fé «que foi transmitida aos santos de uma vez para sempre» (Jd 1,3).

A ida de Jesus para o Pai, a ascensão ao céu, coincide com a descida do Espírito Santo sobre os discípulos e fá-los dispersarem-se, fazendo deles *alteres Christi*.

³⁰ Conselho Pontifício para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 611.

³¹ Cf. ARDITO, Fabrizio – GAMBARO, Cristina – TORREFRANCA, Massimo Acanfora, GERALD – Eddie, *Jerusalem & the Holy Land*, Dorling Kindersley, London [etc.] 2007, p. 90-91.

Consequência disto foi o surgimento, dentro e fora do ambiente judaico, de novas comunidades. Não parece estranho, assim, que as epístolas católicas façam referência às «doze tribos da dispersão» (Tg 1,1) e sobretudo «aos que peregrinam na dispersão» (1Pe 1,1.17; 2,11). O sentido desta dispersão ou habitação na diáspora pode admitir um sentido primitivo, judeus que vivem fora da Palestina, ou, como nos parece, num novo sentido, do «novo Israel de Deus» (Gl 6,16), dos judeus convertidos e dispersos pelo mundo greco-romano³². Aqui, mais que a situação de *emigrantes fora da Palestina*, parece que se quer indicar a situação espiritual dos cristãos a caminho da pátria celeste (1 Pe 2,11), porque a maioria viria do paganismo. Em 1 Pedro, os destinatários da carta, os *parepidémois diasporás* (1,1: forasteiros da dispersão) são os *eleitos*, ou seja, a noção veterotestamentária de *linhagem escolhida* (Is 43,20), *nação santa* (Ex 19,6) e *povo adquirido* (Ex 19,5; Is 43,21) é transposta para aqui com um novo sentido, de novo povo de Deus, que Jesus Cristo veio instaurar. Mas, na mesma carta, durante a exortação inicial (2,11s) dá-se um alargamento do receptor da mensagem, e já não são só *forasteiros*, mas também *estrangeiros/peregrinos* (*paroíkoi*).

Os *parepidémoi*, tal como os *xenoi* (estranhos visitantes), não eram bem desejados, porque não tinham direito de residência, estavam sempre em trânsito; já os *paroíkoi* possuíam o direito de residência, ainda que não o de cidadania e dever de pagar impostos, e, por isso, podiam estabelecer-se e exercer a sua actividade como qualquer um cidadão, mas com estatuto inferior. Mas estes destinatários da Epístola de Pedro abarcam duas condições sociais quase opostas; havia *eleutheroi* (1 Pe 2,16: livres) que foram advertidos a viver a sua condição de liberdade para o bem e ao mesmo tempo, havia *oiketai* (servos), os servidores domésticos, diferente dos escravos. Esta relação que se dá entre os

³² Não sendo uma posição imutável, alguns consideram que «as doze tribos» a que a carta se destina não são nem judeus emigrados fora da palestina ou helenizados nem cristãos vindos do paganismo; seriam, na maioria, judeo-cristãos da diáspora, nem excluir outros grupos minoritários.

estrangeiros residentes e itinerantes transporta-nos para a chamada de atenção: «comportai-vos com temor durante o tempo da vossa peregrinação [*paroikia*]».

Viver a proposta de Jesus é aceitar uma vida contracorrente a uma sociedade opressora e desigual³³. O exemplo de Cristo como o *Servo sofredor* fortalece a fé e purifica a pessoa, que ao longo da sua jornada sobre a terra também passa por privações e inquietações. A vitória de Cristo sobre a morte, com a ressurreição, representa a vitória do bem sobre o mal (1 Pe 3,18-20) e apresenta o modelo para todo o cristão, por assumir para si todo o sofrimento do homem de forma a aliviá-lo, a salvá-lo (1 Pe 1,11; 2,21-25;3,17-18; 4,13; 5,13). No entanto, esta salvação que Jesus trouxe exige do género humano uma activa consciência da realidade redentora e, por isso, implicadora da atitude fraterna na forma de agir. Ou seja, a realidade escatológica pode ser vivida por antecipação quanto mais fraternidade houver, construindo um mundo novo «em ordem a preparar os santos para uma actividade de serviço, para a construção do Corpo de Cristo, até que cheguemos todos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao homem adulto, à medida completa da plenitude de Cristo» (Ef 4,11-12). No fundo, o que se pretende do cristão é que seja parte do Corpo de Cristo «testemunhando a verdade no amor» (Ef 4,15), criando uma sociedade de justiça, de perdão e de acolhimento, a qual receberá «louvor, honra e glória» (1 Pe 1,7; 4,14; 5,4.10-11). A vida do cristão na terra é, então, esta peregrinação em direcção ao alto³⁴.

³³ ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade, «Estrangeiros e peregrinos, peregrinos e forasteiros em 1 Pedro», in *Revista Brasileira de História das Religiões* XI (Setembro 2011) 5.

I.3. DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

A Igreja nasce do mandato apostólico «ide por todo o mundo e anunciai a boa nova a toda a criatura» (Mc 16, 15; cf. Mt 26,18-20; Mc 13,10). O Cristianismo é, desde a sua essência, itinerante, porque missionário. Paulo, como vimos, parte dos limites do judaísmo e da Palestina para uma *oikonomia*, alargada a todo o mundo.

A unidade na diversidade³⁵ torna-se característica da Igreja desde o seu florescimento. O acontecimento do Pentecostes (Act 2,1-13) transformou, definitivamente, a vida dos discípulos de Jesus. Quando o escritor bíblico de Actos dos Apóstolos coloca os discípulos a falarem *outras línguas*, de modo que cada um os percebia na sua própria língua (Act 2,6), faz uma prolepse da dinâmica cristã dos primeiros missionários, os próprios apóstolos. Esta universalidade, como dinâmica missionária, é a marca perene da catolicidade que a Igreja imprime.

O tecido social greco-romano da altura não se impermeabilizou face a este novo movimento; ao invés, tornou-se espaço ideal para selar a constante relação entre o Cristianismo e a cultura clássica. A sua tolerância ao politeísmo era tão lata que possibilitou a Paulo identificar no altar ao deus desconhecido, no famoso *Discurso no Areópago* (Act 17,22-34), o Deus criador e redentor anunciado por Jesus Cristo. E, conseqüentemente, nas suas Cartas, Paulo reclama à Igreja tornar-se *Corpo de Cristo*, como prolongamento da missão do Filho, sob o dinamismo do Espírito.

A figura paulina, o apóstolo dos gentios, é imagem forte do discipulado, porque encerra em si todos os estados possíveis dos que se tornavam cristãos: nasceu judeu na diáspora, exerceu actividade em favor dos romanos e converteu-se, curiosamente, na altura

³⁴ Cf. SPICQ, C., *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972, p. 57.

³⁵ A identidade cristã nasce, sobretudo, da interacção da história comum do povo eleito com outras culturas e experiências, nomeadamente na relação com as escolas filosóficas (estoicismo, epicurismo, etc) que influenciam, em grande medida, para a propagação do evangelho de Cristo. Cf. VAWTER, Bruce, «O universalismo no Novo Testamento», in *Concilium* 121 (1977) 89-96.

em que ia perseguir cristãos em Damasco. Paulo não se cansou de referir, nos seus escritos, o propósito de levar o evangelho até ao coração do império.

I.3.1. PERÍODO PRÉ-CONSTANTINIANO

A extensão territorial do Império Romano era de tal forma grande que se tornou o maior império de todos os tempos³⁶. A língua latina, a exigente administração político-militar e a malha económica foram ingredientes importantes para fixar nos vários povos do mediterrâneo a *lex romana*. O poder autoritário iniciado por César Augusto garantiu uma duradoira *Pax Romana* que havia de se tornar, com Teodósio I, em *Pax Ecclesiae*. A movimentação de pessoas e bens com segurança, sobretudo para o comércio, pelas cada vez mais entrosadas *viae romanae* que, pelo estratégico *mare nostrum*, tornou próspero o *modus vivendi* dentro dos limites do império.

Para o direito romano (*jus romanum*) era de suma importância, diríamos imprescindível, o direito das pessoas (*jus personarum*). Estas, semelhantemente ao direito hodierno, diferenciavam-se em pessoas físicas (*personae*) ou jurídicas (*universitas*). De entre os 3 *status* (*libertatis*, *civitatis* e *familiae*) havia uma substancial diferença entre o *cives*, cidadãos de Roma, e os *peregrini*, os estrangeiros. Aqueles regiam-se pelo *jus civile* e estes pelo *jus gentium*, e nunca chegariam a alcançar a cidadania, ainda que se subjugassem à autoridade romana³⁷. À semelhança do que já sucedia com outros povos, do médio oriente, por exemplo, como já vimos, os estranhos eram tolerados mas não

³⁶ A civilização romana do século VII a.C. evolui para república romana da península itálica por volta do século III a.C. e dá lugar, a 27 a.C., ao período imperial que dura até 476 d.C. no ocidente e 1453 d.C. no oriente. Antes deste, ou assimilado por este, os grandes impérios foram: Egipto, Assíria, Babilónia, Medo-Pérsia, Grécia.

³⁷ DAUD, Fuad José, «O direito das pessoas (*jus personarum*) no direito romano», in *Revista do Curso de Direito da Faculdade Campo Limpo Paulista* 2 (2004) 65-72.

usufruíam da totalidade dos direitos dos nascidos e residentes da povoação. Motivo pelo qual o homem romano sempre queria regressar a casa ou à sua cidade. Não obstante, no mundo antigo viajava-se muito, devido ao comércio e ao serviço administrativo e militar.

A prática religiosa comum entre os habitantes do império Romano era o politeísmo, mas não impedia uma séria prática do monoteísmo, desde que não infringisse a *lex romana*. O sincretismo do culto religioso estava de tal modo incrustado que o mundo da significação dava a mesma importância tanto à ida dos judeus a Jerusalém como às romagens de qualquer pessoa ao oráculo de delfos ou a outro templo pagão. Aliás, a vivência do religioso para o romano passava essencialmente pela esfera do privado (havendo uma forte promoção dos deuses domésticos: *lares e penares*); mas, quando se tratava de assunto da esfera pública (o agradecimento pela vitória na guerra, ou simplesmente pelas boas colheitas), saía do seu lar para prestar culto ao deus correspondente à graça recebida ou à que se queria receber. Com frequência, a acção de graças era cultuada no exercício dos *ludi*, tão característico dos romanos³⁸.

Mas o monoteísmo judeo-cristão não aceitava a idolatria e contestava o domínio de Roma, não só devido aos encargos fiscais e algumas leis a seguir, mas, sobretudo, porque estava, de certo modo, subjugado a um sistema que nivelava a sua fé ao sistema idolátrico do governante político. E a promessa messiânica era precisamente a libertação do povo que os oprimia, já não numa terra estrangeira, mas de forma mais humilhante, na sua própria terra, na terra prometida. A caminhada para a cidade do Deus Verdadeiro, Jerusalém, era já simbólica, de pendor escatológico e na espera da vinda do messias que havia de expulsar o domínio romano. Assim se percebe a abundância e o contrastante aparecimento de grupos revoltosos, uns mais violentos do que outros, como os zelotas ou essênios, autênticos

³⁸ Cf. GIORDANI, Mário Curtis, *História de Roma. Antiguidade Clássica II*, Vozes, Petrópolis 1987, 282-302.

centros de resistência rebelde³⁹, como, por vezes, era mencionado o movimento que girava em torno de Jesus. Um grupo que, após a morte cruenta do seu líder, se dispersou pelo império, identificando-o como sendo uma seita judaica.

A estes grupos, entre os anos 60-70 d.C., é apontada a causa do *incêndio de Roma*⁴⁰ e da *Revolta Judaica*⁴¹, esta que se tratou «simplesmente de uma intervenção de rotina num espaço ético particularmente conflituoso»⁴², o qual resultou na destruição do templo de Jerusalém. Na mesma altura, os pólos importantes do império, a Cidade Santa dos judeus e a Cidade Eterna dos romanos, são atingidos por grupos que, aparentemente, têm aspectos em comum. Ficando o propósito da necessária reconstrução, quer de uma quer da outra, física e espiritualmente.

O olhar desconfiado das autoridades deu aos cristãos dos primeiros séculos um verdadeiro *martyrium*⁴³. Desde o rescrito de Nero até Septimo Severo, em 211, fazem-se apenas perseguições locais, onde a pena de morte não se aplicava pelo simples facto de ser-se cristão. Estava ainda pra chegar o período mais sangrento e coercivo, na segunda metade do século III, durante o governo de Décio, Valeriano e, sobretudo, com Dioclesiano e a lei da proibição de conversão.

Ao contrário do esperado, a perseguição e o derramamento de sangue não amedrontaram a Igreja; antes, foi semente e vigor de um Cristianismo que veio a crescer grandemente por todo o império.

³⁹ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia ecclesiastica* III.

⁴⁰ A historiografia apresenta várias versões, mas, mormente é sabido que Nero culpabiliza os cristãos pelo incêndio de Roma. Cf. DANIELOU, Jean – MARROU, Henri, *Nova história da Igreja* I, Editora Vozes, Petrópolis 1966, p.101s.

⁴¹ Podemos ler em: Eusébio de Cesareia, *Historia ecclesiastica* II,20 – III,5.

⁴² BARBOSA, David Sampaio, «O testemunho dos mártires. Ontem e Hoje», in *Communio* 5 (1998) 422. Cf. MANZANARES, C.V., *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I*. Ed. Trotta, Madrid 1995; JOSEFO, Flávio, *A guerra dos judeus. História da guerra entre judeus e romanos*. Edições Sílabo, Lisboa 2007.

I.3.2. VIRAGEM CONSTANTINIANA E LUGARES SANTOS

A Igreja pré-constantiniana tinha, de facto, uma organização marginal. Ainda que possuidoras de estruturas físicas, constituía-se em pequenas comunidades dirigidas por um bispo que eles mesmos escolhiam, auxiliados por presbíteros, diáconos, subdiáconos e outros serviços e, harmoniosamente, apresenta-se como uma *societas perfecta*⁴⁴. Aos olhos do imperador Constantino, esta efervescência cristã parecia representar uma grande oportunidade de unificar, fortalecer e centralizar forças políticas, sociais e económicas do império dentro de um quadro jurídico⁴⁵; verifica-se uma «crescente afirmação de influências e critérios cristãos, e um favor cada vez mais visível em relação à Igreja»⁴⁶.

Primeiramente, em 313, é proclamada a liberdade de culto, dentro do estipulado no *Édito de Milão*, suspendendo a perseguição oficial aos cristãos, restituindo-lhes os haveres confiscados e possibilitando o acesso do clero a alguns cargos político (como acontecia com outros sacerdócios pagãos); mas o Imperador continuava a ser o *Pontifex Maximus*, como representante máximo e encarregado dos ritos no império⁴⁷.

Pouco tempo depois, em 314, Constantino, no sentido de dirimir a cisão entre os cristãos, convoca todos os bispos do ocidente, para o Concílio de Arlés, e condena civilmente os donatistas. E, realizado no palácio imperial, em 325, realiza-se concílio

⁴³ BARBOSA, David Sampaio, «O testemunho dos mártires. Ontem e Hoje», in *Communio* 5 (1998) 421-433.

⁴⁴ Esta doutrina apresenta a Igreja como um grupo auto-suficiente ou independente, porque detentora de todos recursos e condições necessárias para alcançar a salvação universal da humanidade, seu objectivo principal. Esta noção tem raízes em Aristóteles e na sua ideia *Polis*, sob os alicerces dos príncipes-filósofos. Mas, é na medievalidade, sobretudo em S. Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* I-II q. 90, a. 3), redescobridor do filósofo, que menciona o Estado (*civitas*) como uma comunidade perfeita (*Communitas perfecta*).

⁴⁵ A partir do século IV, o imperador, como grande legislador romano, interessa-se com regulação do religioso, como vemos em: DELMAIRE, Roland – RICHARD, François (anot.) – MOMMSEN, Theodoros – ROUGÉ, Jean (trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II: 312-438*, Éd. du Cerf, Paris 2005.

⁴⁶ SIMON, Marcel, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Arthaud, Paris 1972, p. 245.

⁴⁷ Cf. OLMOS, José María de Francisco, «La situación política en el mediterráneo (siglos IV-VIII)», in NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalem. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 27-28.

ecuménico, em Niceia, com a finalidade de resolver, novamente, com divisões doutrinárias entre os cristãos, o concílio condena a doutrina ariana e oficializa no *symbolo* que Cristo é consubstancial ao Pai, ou seja, da mesma substância (*homoousios*).

Independentemente da longa discussão que continua a suscitar, a «conversão» de Constantino marca uma profunda «viragem» na situação da Igreja e dos cristãos⁴⁸. Aquela para assumir muitas das montagens e modelos do império; estes deixam de se sentir peregrinos e estrangeiros para se fazerem cidadãos deste século, residentes de pleno direito no império. O Cristianismo passa a poder afirmar-se publicamente, de modo que, desenvolve-se toda uma actividade no sentido de propaganda e afirmação da Igreja como *populus christianus*. O agir essencialmente peregrinante dos primeiros séculos da Igreja passa agora e em grande medida para apenas uma mentalidade peregrinante. A massificação da religião cristã promovida pelo poder temporal vai, de certo modo, sedentarizar o Cristianismo. Na labuta por uma identidade cristã enraizada nos acontecimentos histórico-salvíficos tornados Boa Nova, Santa Helena, a mãe de Constantino, empreende uma peregrinação à Palestina por volta do ano 326. Lá, apoiando-se na Sagrada Escritura e na tradição (memória do povo palestinense), dedicou-se a identificar os alegados locais onde se teriam passado os episódios da vida de Cristo. Apontada como modelo desta nova geração de cristãos, Santa Helena protagonizou, em 337, a célebre descoberta da Santa Cruz onde Cristo foi crucificado (*a vera cruce*) no Gólgota, como atestam as fontes da época⁴⁹. Tal acção deu origem a construção de várias igrejas, como a da Natividade em Belém e o Santo Sepulcro em Jerusalém, alicerçando

⁴⁸ Cf. JEDIN, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia. I – De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1966, p. 596-604.

⁴⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantini* 3, 41-43 (PG 20, 1101-1104); *idem*, *De laudatibus Constantini*, 9, 42 (PG 20, 1369); *Itinerarium Egeriae* 25,9 (CCSL 175, 76); AMBRÓSIO, *De obitu Theodosii oratio* 46 (PL 16, 1399); PAULINO DE NOLA, *Epistulae* 31 (PL 61, 325s).

neuralgicamente a *urbe* cristã⁵⁰. É, na altura, um dos mais ambiciosos projectos imperiais. Estes *lugares santos*, como os designavam os cristãos, eram os locais onde Cristo e os apóstolos estiveram, referidos no Novo Testamento, mas também da história salvífica de tradição veterotestamentária⁵¹.

A visita a um lugar cujo atribuído específico é de carácter sagrado, diz-nos Barber⁵², passa a chamar-se peregrinação. E o cristão que pretendia fazer uma verificação material da fé com o objectivo de firmar os conteúdos recebidos, orais e escritos⁵³, passou a denominar-se peregrino.

O magnetismo provocado por este foco de cristandade estendeu-se a todo o império, atraindo desde o *finis terrae*, o extremo noroeste da península ibérica⁵⁴, até ao epicentro da fé cristã, a terra santa de Jerusalém. Movidos de grande fé e não menos de curiosidade, cria-se a dinâmica comunicadora de fé. Num primeiro momento, de contacto pessoal com os lugares da história salvífica, está o peregrino, e logo depois, já a transbordar de experiências de fé, transmite-se a sua própria experiência. Em jeito de guia de viagem ou de circular, ou ambas, nasce o novo género literário de relato ou diário de viagem⁵⁵.

A nós, chegaram-nos uns poucos desses relatos, cheios da vitalidade do Cristianismo da época, os quais «traduzem a profunda motivação religiosa que os levou

⁵⁰ Cf. ODAHL, Charles Matson, *Constantine and the Christian Empire*, New York Routledge, 2004, p. 178-195.

⁵¹ Cf. MARAVAL, Pierre, «Les pèlerinages en orient du I^{er} au VII^e siècle», in CHÉLINI, Jean – BRANTHOMME, Henry, *Les chemins de Dieu. Histoire de pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Hachette, Paris 1982, p. 54-78.

⁵² BARBER, R. *Pellegrinaggi. I luoghi delle grandi religioni*, Ecig, Genova 1991, p.11.

⁵³ Cf. BANNIARD, M., *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Études Augustiniennes, Paris 1992.

⁵⁴ No rol de personagens de origem hispânica que rumaram a Jerusalém, sobretudo, aos para visitar os lugares santos, não é muito vasto, mas é seguro elencar-se Egéria (entre 381-384), presbítero Avito (possivelmente entre 393-409), o célebre Idácio de chaves (410), Paulo Orósio (415) e, ainda, Martinho de Dume e Braga (no século VI).

⁵⁵ A explosão de relatos de viagem dá-se entre os séculos VII-XI, como podemos ver na lista cronológica das relações dos peregrinos dos guias da Terra Santa, em apêndice I, de GRABOÏS, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, De Boeck Université, Paris 1998, p.211-214. Iremos tratar, com mais detalhe, deste assunto no II capítulo do nosso trabalho.

[aos peregrinos] a empreenderem tão difíceis e morosas viagens de peregrinação, o interesse apaixonado – quase diríamos a sofreguidão – com que procuravam informar-se sobre esses santos lugares, na sua relação com a vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo»⁵⁶.

O fascínio pelos lugares histórico-salvíficos e o forte desejo de os ver gravitou para a Palestina um sem número de cristãos, entre eles aparece, por exemplo, São Jerónimo e o seu séquito de mulheres piedosas, Santa Paula e Santa Eustóquio devido às fontes conservadas até hoje.

I.4. IGREJA SEMPRE PEREGRINA

Neste momento, depois de vista a tripla dimensão (antropológica, bíblica e histórica) da peregrinação no seu início, é-nos possível ler com mais clareza o ambiente patristico desta época e os desafios eclesiais que daí resultaram.

A encarnação, morte e ressurreição de Cristo é, ao mesmo tempo, mistério e efectiva historicidade de Deus entre o povo eleito, ao tomar a condição humana de peregrino neste mundo. Por isso, «a condição peregrina da vida cristã constitui, desde sempre, uma experiência árdua e exigente»⁵⁷.

⁵⁶ MARQUES, José, *Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, Porto 2001, p.103.

⁵⁷ PEREIRA, Teresa Maria Costa, «Peregrinos e Estrangeiros nesta terra. O sentido da peregrinação na literatura cristã do século II», in *Eborensia* 45 (2011) 148.

I.4.1. O CONCEITO NOS PADRES DA IGREJA

A recepção, nos primeiros séculos da Igreja, da mensagem e acontecimento de Cristo salienta, impreterivelmente, um penhor escatológico de Deus que humanou para nos divinizar. A resposta do homem ao convite para o Reino de Deus dá-se pelo seguimento incondicional a Cristo na Igreja e implica um deixar tudo, como exemplifica o episódio do jovem rico, presente nos Sinópticos (Mt 19,16-30; Mc 10,17-31; Lc 18,18-30).

A tomada de consciência desta dimensão paradoxal da vida cristã aparece, de forma clara e abundante, na literatura patrística. A Igreja dos primeiros séculos é realmente peregrina, primeiramente, na inexistência de estruturas físicas de culto e reunião num templo, à maneira dos outros povos. Depois, esta inabituação terrena é compensada pela vivência como «concidadãos dos santos e membros da casa de Deus» (Ef. 2,19). É reforçada e confirmada esta ideia através da forma como é designado o destinatário de algumas cartas a comunidades católicas. Clemente Romano, no ano 96, escreve em nome da «Igreja de Deus peregrina em Roma, à Igreja peregrina em Corinto»⁵⁸, frisando esta noção do mundo como morada passageira. De maneira semelhante se dirige Policarpo aos filipenses: «Igreja de Deus que vive como peregrina em Filipos»⁵⁹.

Os caracteres espiritual e escatológico impressos nestas designações estão, de certa maneira, também presentes na maneira de ver a vida como um itinerário sempre com duas vias. Assim o é desde o mais antigo manual das primeiras comunidades que chegou até nós. Na *Didaché*⁶⁰ aparece uma chamada de atenção ao acolhimento dos *apóstolos* e *profetas*, dois tipos de carismáticos itinerantes, e da maneira de reconhecer o falso

⁵⁸ CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* (PG 1, 199)

⁵⁹ POLICARPO DE ESMIRNA, *Epistula ad Philippenses* (PG 5,1005).

⁶⁰ *Didaché* 11-13.

profeta⁶¹. Com o intuito de dirimir essa dúbia questão, vários cristãos, como refere Orígenes na sua obra *Contra Celso*,

«...propõem-se formalmente como tarefa da sua vida peregrinar não só de cidade em cidade, mas também de vila em vila, a fim de ganhar novos fiéis para o Senhor. E não se diga que o fazem por lucro, pois, muitas vezes, recusam-se a aceitar até aquilo que é necessário para a subsistência»⁶².

Este rigoroso cumprimento do mandato cristológico imprimiu um dualismo entre o mundo terreno e o celeste. O Pastor de Hermas, por exemplo, é quase paradigmático quanto ao confronto entre a lei desta cidade/mundo (que para o cristão é somente lugar de passagem) e a lei da cidade à qual o homem pertence e para a qual se destina. Vê-se claramente na sua primeira parábola:

«Vós os servos de Deus sabeis que habitais em terra estrangeira, pois a vossa cidade está muito longe desta. Realmente quem prepara estas coisas nesta cidade não espera voltar à sua cidade. Ó homem insensato, céptico e miserável! Não vês que todas estas coisas são de país estranho e propriedade de outrem? Dir-te-á, pois, o senhor desta cidade: Não quero que continues a habitar nesta minha cidade, portanto, sai dela, porque as minhas leis não te servem»⁶³.

A observância do Evangelho implica ir contra a lógica e leis do mundo e qualifica o homem no acesso à cidade celeste. Neste sentido, há uma chamada de atenção para que não haja esquecimento da naturalidade celeste do homem que, temporariamente, habita neste espaço, de modo a não se deixar aburguesar a ele. Por isso, a preocupação principal do Pastor de Hermas é a de «conduzir aqueles que adiam a penitência, assim como todos os cristãos “indecisos”, a uma verdadeira e contínua conversão»⁶⁴. Enquanto não se realiza

⁶¹ É com grande estima e atenção que deve ser a hospitalidade, não obstante, chama-se à atenção daqueles que se aproveitam desta situação e, de forma perversa, tentam usufruir de algo que não lhe é devido.

⁶² ORIGENES, *Contra Celso* III,9.

⁶³ HERMAS, O Pastor 50,1-3.

⁶⁴ PEREIRA, Teresa Maria Costa, «Peregrinos e Estrangeiros nesta terra. O sentido da peregrinação na literatura cristã do século II», in *Eborensia* 45 (2011) 153.

a escatologia final, a Igreja vai-se consciencializando disso e, sem que daí resultem prejuízos, vai realizando a sua edificação terrena e histórica.

A forma doutrinal e apologética da carta dirigida por um autor anónimo a Diogneto, *religião dos cristãos*, aborda, nos capítulos V e VI, a identidade dos cristãos e a sua relação com o mundo. Aí se destaca «a transcendência da doutrina cristã, a qual se traduz num modo de vida em permanente tensão com a cidade terrena e com as diversas culturas que a constituem (cf. V,17)»⁶⁵. Trata-se, novamente, da questão de estar no mundo sem ser do mundo⁶⁶. Ora, se «os cristãos não se distinguem dos demais homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes»⁶⁷ a novidade está no anúncio do *Deus invisível* se tornar Ele mesmo peregrino com os homens: «como Homem enviou-o aos homens: enviou-o para salvar, pela persuasão e não pela força»⁶⁸. Sustentada por um Deus peregrino, a Igreja torna-se, também, peregrina neste mundo. A ideia de uma alienação do mundo não aparece, nesta carta, como uma ruptura violenta, mas como algo mais espiritualizado, que, por vezes, passa mais pela transformação do mundo do que a sua rejeição. Os cristãos são apresentados como aqueles que «amam todos os homens» até mesmo «os que os odeiam»⁶⁹.

Aqui, como em toda a literatura patrística, o cristão é morador temporário da cidade terrena, e, por isso, todos os bens são perecíveis, e não deve viver como se estivesse em casa, mas em permanente viagem até à legítima cidade. Perante o paradoxo da cidadania cristã, Cipriano de Cartago pergunta:

«Quem não tem pressa em regressar à sua pátria, se se encontra num país estrangeiro?... Nós temos como nossa pátria o paraíso e consideramos já como

⁶⁵ *Ibidem*, 157.

⁶⁶ Em causa está um jogo de palavras. O autor distingue, no grego, as expressões *en* (em) e *ek* (de) de modo a poder afirmar que o cristão está no mundo mas não é dele (cf. *A Diogneto* V,1)

⁶⁷ *A Diogneto* V,5.

⁶⁸ *A Diogneto* VII,4.

⁶⁹ *A Diogneto* V,11; VI,6, respectivamente.

nossos amigos os patriarcas. Porquê não nos apressamos e corremos para poder ver a nossa pátria e saudar os nossos amigos?»⁷⁰.

A situação histórica em que se moveu este autor, de instabilidade governativa e, sobretudo, angústia da morte, que assolou o século II e III, acentuou, sem dúvida, o discurso de Cipriano em «oferecer uma proposta única de salvação num contexto em que o mundo mostrava claros sinais de “naufrágio”, identificando essa proposta com o espaço da *ecclesia*»⁷¹.

É esta a situação árdua e exigente que o homem tem pela frente: escolher radicalmente entre a cidade de Deus ou a dos homens, como bem salienta Santo Agostinho ao dizer que «a Igreja é uma peregrina em terra estrangeira, que prossegue a sua peregrinação no meio das perseguições do mundo e das consolações de Deus»⁷².

Noutra ocasião⁷³, o próprio Agostinho compara a vida do homem a uma grande viagem e, por isso, o uso do dinheiro, por exemplo, «é [apenas] um meio para viajar para longe, não para excitar a cobiça». Frisa que o mundo é um meio e não um fim em si, e continua: «vieste a este mundo para saíres dele, não para nele ficares. Estás em viagem. Esta vida é um hospício [hotel]», que serve apenas para restaurar as forças para seguir viagem.

Inserido na própria comunidade de Jerusalém, o bispo Cirilo nas suas catequeses⁷⁴, realizada nas várias nos lugares santos desta cidade, absorve de tal modo a atenção do ouvinte que o faz percorrer os mesmos trilhos de Jesus e do povo eleito. Como bispo havia de ser sempre o garante da fé e seu principal transmissor. A cidade de Jerusalém era, para o desenvolvimento do trabalho pastoral, *locus* teológico de especial importância.

⁷⁰ CIPRIANO, *De Mortalitate* 26 (CCSL III/A-Pars II, 31).

⁷¹ LAMELAS, Isidro Pereira, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de ‘ecclesia’ de S. Cipriano de Cartago*, Edições Didaskália, Lisboa 2002, p.68.

⁷² AGOSTINHO, *De Civitate Dei* 28,51 (PL 41,107-108).

⁷³ *Idem*, *Sermones* 177,2 (PL 38, 953-960).

Primeiramente pela uma iniciação visual às verdades básicas da fé cristã e, posteriormente, no próprio lugar santo desenvolvia uma reflexão mais detalhada de cada verdade em particular:

«Passai agora comigo das coisas antigas às novas, da figura à realidade. Lá Moisés foi enviado por Deus ao Egito; aqui Cristo, do seio do Pai, foi enviado ao mundo. Aquele para tirar o povo oprimido do Egito; Cristo para livrar os que no mundo são acobardados pelo pecado»⁷⁵.

Das suas muitas catequeses aos neófitos vê-se, de forma contundente, esta teologia que nasce no seio de uma comunidade viva caminhante sob o impulso renovador e transformador da ressurreição de Cristo. São Cirilo modela, à imagem e semelhança de Cristo, a sua Igreja de Jerusalém, a herdeira da primeira comunidade dos crentes.

Diremos, por fim, que a iniciação teológica que os Padres da Igreja constroem, pouco a pouco, na catequese e na liturgia um caminho conjunto de experiência pessoal e testemunho comunitário como rampa de lançamento para uma comunhão e conversão.

I.4.2. O MONAQUISMO

Começando no final do terceiro século e desabrochando no decorrer do quarto, o movimento que a história rotulou de *monástico* (do grego *μοναχικός* – solitário) impôs uma nova dimensão, tanto institucional como espiritual, para a vida das igrejas⁷⁶.

A radicalidade evangélica foi, desde sempre, uma força de atracção para os fiéis. O desprendimento dos bens adquiridos neste mundo e o garante da salvação eterna lidos no

⁷⁴ CIRILO DE JERUSALÉM, *Catecheses* (PG 33); *Idem*, *Procatechesis* (PG 33); *Idem*, *Catéchèses mystagogiques* (SCh 126), Les Éditions du Cerf, Paris 1966.

⁷⁵ *Idem*, *Catéchèses mystagogiques* I, 2-3.

⁷⁶ Cf. WALKER, Wiliston, *História da Igreja Cristã*, ASTE, São Paulo 2006³, p. 181.

episódio do *homem rico* que impele a deixar tudo para seguir Jesus (Mt 19,16-30; Mc 10,17-27; Lc 18,18-27) põe em realce isso mesmo. É sem dúvida «uma reacção à crescente corrupção e institucionalização da Igreja»⁷⁷. Por isso, a entusiasta percepção de «que este Império, doravante cristão, ia ser como que um Reino de Deus, de alguma sorte materializado nesta terra»⁷⁸, processo conhecido por *romanitas*, acentuou de forma flagrante um movimento de conversão por conveniência e não conversão de convicção. A absorção do Cristianismo como religião de estado e a incorporação dos indivíduos da cultura tradicionalmente pagã na Igreja, que tendia a ligar o sujeito à cidade e à pátria terrestre, não foi de todo uma tarefa fácil no que respeita à continuidade da tradição e enraizamento escatológico da mensagem cristã no indivíduo que até aí se havia imprimido no cristão. Os padrões de vida moral e espiritual, afirma Tim Dowley⁷⁹, decaíam manifestamente nas Igrejas à medida que o número de membros aumentava e as exigências que lhes eram impostas diminuía.

Deste modo, com a constituição desta sociedade de Críandade, secularizada e sedentarizadora da Igreja, irrompeu, no seio do Cristianismo, uma nova forma de contestação: o monaquismo⁸⁰.

Este movimento tem origem no Egipto, região que, atingida pela severidade da dominação governativa e fiscal romana, propiciou a fuga do domicílio ou do trabalho (*anakhóresis*), de forma massificada, para uma zona isolada. O egípcio manda-se para o deserto a fim de preservar a sua identidade. O cristão ao encaminhar-se para o deserto fá-lo não só para evitar perseguição, mas, sobretudo, para poder viver segundo a lei divina a que é chamado.

⁷⁷ Cf. CLOSE, Robert – PIERARD, Richard – YAMAUCHI, Edwin, *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*, Cultura Cristã, São Paulo 2003, p. 102.

⁷⁸ DANIELOU, Jean – MARROU, Henri, *Nova História da Igreja. Dos primórdios a São Gregório Magno*, Vozes, Petrópolis 1966, p. 251.

⁷⁹ Cf. DOWLEY, Tim, *Os Cristãos: uma história ilustrada*, WMF Martins Fontes, São Paulo 2009, p. 58-59.

Com o fim das perseguições, o *martyrium* já não é de sangue, dá lugar a um novo testemunho, por via da ascese. A meditação da Escritura no silêncio e na solidão do deserto provocou um êxodo para o médio oriente. A *fuga mundi*, que sempre fora característica dos marginais e dos foragidos à lei, aparece como um novo exílio à espera da libertação. Assim aconteceu com Santo Antão.

Na *Vita Antonii*, Santo Atanásio⁸¹ trouxe a lume não apenas a figura maior do monaquismo, Santo Antão, que conhecera por ocasião de um exílio ordenado pelo Imperador. Mas, também, imprimiu em muitos dos seus leitores uma tendência à prática do estilo de vida ascética. Esta obra promoveu de forma tão paradigmática o monaquismo que muitos se retiraram para o Delta do Nilo, o Egipto e regiões desertas do médio oriente para aí se estabelecerem e aí serem instruídos nos mais sagrados ensinamentos, semelhante às escolas filosóficas da época. O anacoretismo não bastava e Pacómio redefine um novo ramo do monaquismo: o cenobitismo⁸². Era uma nova maneira de se posicionar mediante uma vida em comum (*koinos bios*) segundo uma regra, onde um dos membros exercia o papel de orientador e onde se distribuíam as mais variadas tarefas de convivência.

Assim, em meados do século IV, em locais teológico-estratégicos, surgem imensos mosteiros, quer de homens quer de mulheres, que asseguravam o ofício junto das igrejas e dos lugares bíblicos. Exemplo disso é São Jerónimo que, em peregrinação aos lugares sagrados de Jerusalém, na companhia de algumas mulheres, aí funda um mosteiro onde passa a residir até ao final dos seus dias.

⁸⁰ Cf. GOMES, Francisco José Silva, «Peregrinatio e stabilitas monaquismo e cristandade ocidental e do século VI a VIII», in *Textos de História* 9 (2001) 85-86.

⁸¹ ATANÁSIO, *Vita Antonii* (PG 26, 837-976; PL 73, 125-168). Conhecem-se 165 manuscritos, dos quais mais de metade se conservam na forma que receberam na compilação de Simão Metafrasto, hagiógrafo grego do final do século X. A sua propagação, no século IV, deu-se também por meio de traduções latinas, a mais conhecida é a de Evágrio, bispo de Antioquia a partir de 388, que dedicou a Inocêncio, como refere São Jerónimo na obra *De Viris Illustribus* 125 (PL 22, 851; ou PL 23, 641 B-643A)

⁸² Cf. BOUYER, Louis, «La Spiritualità dei Padri» (3/B), in BOUYER, L. – ANCILLI, E., *Storia della Spiritualità*, EDB, Bolonha 1986, p. 39-48.

Este movimento de afastamento, por assim dizer, tornou-se «emblemático e performático»⁸³. O monaquismo que surgia implicava um repensar o sentido da existência e a uma mudança radical de vida.

⁸³ IPIRANGA JÚNIOR, Pedro, «Da cidade ao deserto a constituição do espaço eremita», in *Revista Archai* 1 (2008) 105.

II. O ITINERARIUM EGERIAE

Acabamos de situar, no primeiro capítulo, a «peregrinação» no contexto da antiguidade cristã, para, agora, melhor nos inteirarmos do *Itinerarium Egeriae*. É justo começarmos a dissecar a forma como o texto nos chegou para que, compreendendo a sua história, possamos descortinar no género literário, sua língua e suas fontes, a novidade e a frescura de um testemunho íntimo e entusiasta de um peregrino do século IV à Terra Santa.

II.1. O TEXTO

Nos finais do século XIX, o mundo estava imbuído de um grande espírito de refundação, donde surgem novos métodos de leitura e análise dos escritos bíblicos, causados pela profunda procura de renovação espiritual e litúrgica. É um período de importantes descobertas no que toca à literatura cristã antiga (*Didakê*, por exemplo).

É neste contexto que Gian Francesco Gamurrini anuncia, em 1884⁸⁴, ter encontrado um interessante manuscrito entre o repositório da biblioteca monástica da Fraternità dei Laici de Arezzo, enquanto exercia, com esmero, a sua actividade de bibliotecário-arquivista.

Trata-se de um pergaminho do século XI, com trinta e sete folhas, numeradas na margem inferior, em época posterior à encadernação. A sua grafia é da escola longobardo-

⁸⁴A novidade vem a lume em 1884, E. KOHLER, «Note sur un manuscrit de la Biblioteche d'Arezzo», in *Biblioteche de l'Ecole de Chartres* 45 (1884) 141-151, depois de cerca de um ano de correspondência de Gamurrini com Di Rossi, paleólogo e bibliotecário da Biblioteca Vaticana.

casinense ou beneventana⁸⁵. Tinha em mãos, num único volume⁸⁶, o *Tractatus de mysteriis* e os *Hinos* de Santo Hilário, nas primeiras quinze folhas, e nas vinte e duas seguintes aparecia um diário de viagem à Terra Santa. Compreendendo a importância do seu achado, sobretudo da segunda parte, imediatamente o torna público⁸⁷, uma prática comum nas grandes bibliotecas. Graças a isso, podemos garantir que este notável manuscrito, depois de ter sido tratado no mosteiro beneditino de Monte Cassino, no século XI, lá permaneceu por muito tempo, como recorda León de Ostia, na sua *Chronica*, em 1070. De facto, em 1532, o catálogo bibliográfico do mosteiro refere um manuscrito que continha os dois tratados de S. Hilário e da «Abadessa». Subitamente, Angel de Nuce, em 1650, não o inclui no catálogo geral da biblioteca. Ao que parece, o monge Ambrósio Rastrellini terá levado o códice para o mosteiro de Santa Flora e Santa Lucília nos inícios do século XVII, quando foi chamado a ser abade nessa fraternidade, possivelmente no triénio de 1599-1602⁸⁸. Um viajante erudito, Ângelo di Costanzo, passa por várias bibliotecas italianas, e em 1788 faz eco de um *Odeporico*⁸⁹ que confirma esta transferência do códice, de Monte Cassino para Arezzo, no seu relato de viagem⁹⁰. Primeiro esteve neste mosteiro até que o mesmo fosse suprimido por Napoleão, para passar para a «Confraternità dei Laici», na mesma cidade, onde foi encadernado com outros dois folhetos, que Gamurrini virá a

⁸⁵ Cf. ARCE, Agustin, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 37.

⁸⁶ Esta unidade é apenas física, de conveniência prática, não de conteúdo. Apesar de a composição ter sempre a mesma grafia, as duas partes divergem em número de linhas por fôlio: na primeira parte cada folha tinha 33 linhas, na segunda aparecem 35.

⁸⁷ As primeiras notícias são do próprio: GAMURRINI, Gianfrancesco, «I misteri e gl'Inni di S. Ilario vescovo de Poitiers ed una peregrinazione di Luoghi Santi nel quarto secolo scoperti in un antichissimo codice», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 5 (1884) 97-147, e «Della inedita peregrinazione ai Luoghi Santi nel quarto secolo», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 6 (1885) 105-168.

⁸⁸ Cf. ARCE, Agustin, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 35.

⁸⁹ Cf. CABROL, F., «Les écrites inédites de Saint Hilaire de Poitiers», in *Revue du Monde Catholique* 93 (1888) 212.

⁹⁰ Cf. CRUZ, Luis Miguel de la, «El Manuscrito del Itinerarium Egeriae», in NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalém. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 106.

encontrar em 1883, juntamente com o famoso arqueólogo De Rossi, bibliotecário da Biblioteca Vaticana, com o qual trocou uma série de cartas⁹¹.

Movido de grande entusiasmo, após três anos de estudo, em 1887, Gamurrini transcreve inteiramente a obra e traz a lume a primeira de muitas edições que se seguiram e que, gradualmente, fizeram esquecer as gralhas e falhas de tão ousado projecto. É por isso que Arce, em jeito de desabafo, diz que todos os sábios que estudam o manuscrito têm grandes dificuldades, logo desde a primeira página⁹².

A designação da data e da autoria, por exemplo, só foi possível depois de um grandioso cruzamento de dados entre os vários estudiosos que culminou com um consenso, atribuindo-se a nomenclatura *Itinerarium Egeriae* à segunda parte do códice Aretinus 405⁹³.

II.1.1. O TÍTULO

A inexistência de algumas páginas, sobretudo o início e o fim, dificulta o acesso ao título original, se o havia. Por isso, Gamurrini, como primeiro editor da obra, referencia-a de *Peregrinatio ad loca sancta*. Uma referência que ganhou simpatia entre os primeiros editores⁹⁴, já que é esse o seu interessante conteúdo. O uso do termo *Itinerarium*, que alguns especialistas preferem, é uma velha denominação romana dos roteiros ou guias práticos, ilustrados ou não (*depicta* ou *scripta*), muito úteis para expedições, viagens ou

⁹¹ Em síntese elaborada por Cláudio Santoni, podemos ver: CAMPANA, Augusto, «La storia della scoperta del códice aretino nel carteggio Gamurrini-De Rossi», in ACIPE, p. 77-84.

⁹² Cf. ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 38-39.

⁹³ É a catalogação actual do Aretinus VI,3. Sobre este assunto podemos ver: MELANI, Lapo, «Sul Ms. 405 della Biblioteca di Arezzo», in ACIPE, p. 85-91.

⁹⁴ Depois de Gamurrini (1887) seguiu-se o russo Pomialowsky (1889), Bernard (1891), Geyer, o grande compilador do Corpus Christianorum (1898), Bechtel (1902), Heraeus (1908) e Franceschini (1940). Actualmente, preferiu-se *Itinerarium* em vez de *Peregrinatio*.

peregrinações, que informavam, mais ou menos minuciosamente, o viajante sobre os locais, os acidentes geográficos, as distâncias, as *mutationes*, as *staciones*, etc⁹⁵.

Ao princípio, tentando resolver a autoria e o título, Gamurrini chamou-lhe *Sancta Silviae Aquitaniae peregrinatio ad Loca Sancta*. Mal sabia ele que ia desencadear uma profunda investigação acerca da personagem principal e da sua peregrinação.

Por ser um manuscrito único, ainda que fosse uma cópia do original, dá-se uma efervescente busca de obras do mesmo género, eventualmente alguma cópia, como fez imediatamente Kohler, e, mais tarde, Férotin, Andre Wilmart, Aimé Lambert, e outros. Resultado disso foi o aparecimento, em referências com base paleológica, de itinerários que desafortunadamente desapareceram: o *Itinerarium Egeriae Abbatissae* em Saint-Martial de Limoges, compilado no século XIII e incluído por três vezes nos catálogos, em 1669 não vai constar; o *Ingerarium Geriae*⁹⁶ referido numa carta de 935 do bispo de Mondoñedo, San Rosendo ou *Rudesindus*, na carta de doação à abadia de São Salvador de Celanova; e, no *Liber Glossarum* «Ansileubi», do século VIII ou IX, que Lindsay – Mountford citam⁹⁷. Não menos explícita é a referência que aparece na carta de Valério⁹⁸, como uma das melhores referências à peregrinação da virgem Egéria.

Neste sentido, estamos plenamente de acordo com Maria Novak, da tradutora obra para português, quando diz que «foi infeliz a escolha de Gamurrini em 1887: o verdadeiro nome parece ter sido apenas *Itinerarium*»⁹⁹, louvando o título que Hélène Pétré deu à sua tradução da obra para francês: *Journal de Voyage*¹⁰⁰.

⁹⁵ Cf. VALLE, Rosalvo do, *Considerações sobre a Peregrinatio Aetheriae*, Botelho Editora, Rio de Janeiro 2008, p. 31.

⁹⁶ Arce não tem dúvidas que houve um lapso do copista, e que este era verdadeiramente o *Itinerarium Egeriae*. Admite-se que em vez de ‘ti’ grafou ‘n’ e o mesmo com ‘g’ em vez de ‘n’. Na segunda palavra, o grande espaço em branco parece destinado à letra ‘E’ iluminada.

⁹⁷ Cf. LINDSAY, W. M. – MOUNTFORD, J. F., *Glossaria latina iussu Academiarum Britannicae edita I*, Société anonyme d'édition ‘Les Belles lettres’, Paris 1926.

⁹⁸ ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 8-17.

⁹⁹ NOVAK, Maria da Glória, *Peregrinação de Etéria. Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV*, Vozes, Petrópolis 1977², p. 11.

¹⁰⁰ PÉTRÉ, Hélène, *Éthérie, journal de voyage*, Cerf, Paris 1948.

II.1.2. A AUTORIA

O manuscrito contém uma maravilhosa narração e informações igualmente preciosas; no entanto, quase nada diz sobre o seu autor. Por isso, «é natural que os eruditos se tenham esfoçado por averiguar ou conjecturar o seu nome»¹⁰¹. Ainda que não fosse especialista em arqueologia, Gamurrini atribuía, com alguma reserva, a autoria a uma certa Sílvia¹⁰², ainda antes de editar a obra em 1887¹⁰³. O silêncio que se fez nos anos seguintes não foi de todo um aceitar da autoria, mas antes a inauguração de um «fenómeno do tipo “bola de neve”»¹⁰⁴ à volta da autoria. Todas as hipóteses foram consideradas.

Na viragem para século XX, Mário Férotin¹⁰⁵ toma conhecimento de um texto do século VII, mais propriamente uma das cartas *Ad Fratres Bergidenses* de Valério¹⁰⁶. Particularmente, na *Epistola de Beatissimae Echeriae laude*, o Abade de Bierzo tece um rasgado elogio à monja peregrina, pelas suas virtudes e por ter empreendido uma viagem do extremo litoral do Oceano ocidental até à Terra Santa, em busca de remédio para a sua alma, sempre acompanhada pela graça do Senhor, com as quais deu exemplo admirável.

Mesmo perante tal novidade, Jarecki continuava a dizer que Egéria ou Etéria¹⁰⁷ não era uma figura histórica¹⁰⁸, permanecendo na ideia primordial de que seria Sílvia ou

¹⁰¹ ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 18.

¹⁰² Autora de uma *Peregrinatio*, Sílvia da Aquitânia ou Silvania era irmã de Flávio Rufino da Aquitânia, gaulês e, contemporâneo de Teodósio Magno, e teria ido à Terra Santa no último quartel do século IV (388 d.C.). No entanto, Pládio, *História Lausiaca* 42, conduziu a alguns equívocos e incongruências na opção de Gamurrini.

¹⁰³ GAMURRINI, G. P., «Della inedita peregrinazione ai Luoghi Santi nel quarto secolo», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 6 (1885) e, também: «S. Silvae Aquitaine. Perigrinatio ad Loca Sancta», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 9 (1888), p. 97-147.

¹⁰⁴ DEVOS, Paul, «Silvie la sainte pèlerin», in *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 105-120.

¹⁰⁵ Mário Férotin apresenta a sua investigação no artigo: «Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae», in *Revue des Questions Historiques* 74 (1903) 367-397.

¹⁰⁶ Editada em GARCIA, Z., «La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria», in *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 377-399; Cf. DIÁZ Y DIÁZ, Manuel, *Lettre sur la Bse Égérie* (=SC 296), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, 336-349.

¹⁰⁷ Esta variação quanto ao nome tem a ver com a forma adoptada, nas primeiras linhas, por cada uma das cinco cópias da Carta de Valério. O códice de Carracedensis (de Bierzo) usa, três vezes, *Echeria(ae)*; a cópia de Burgos, Silensis, actualmente na Biblioteca Nacional de Paris, escreve *Eiheria(ae)* também por três vezes; na mesma forma, mas apenas uma vez vemos no documento de Huerta e no Escorialensis; neste

Silviana. A sua ligação a altas autoridades, como o imperador Teodósio, e o facto de ter feito uma peregrinação aos lugares santos, em meados do século IV, induz imediatamente a ela como autora. Mas Devos reclama a investigação até aí desenvolvida sobretudo por Hunt. Vingará a novidade, melhor fundamentada, de que Egéria é a verdadeira autora do itinerário.

Sobre a sua existência, encontramos no próprio texto apenas referências indirectas. No elogio do bispo de Edessa, por exemplo, quando este reconhece na narradora a profunda motivação religiosa que a move a *tam magnum laborem in vir de extremis porro terris ad haec loca*¹⁰⁹ (Cf. 19,5). Tanto Férotin como Leclercq¹¹⁰ admitem que a autora possa ser inglesa, gaulesa, celta ou espanhola. Uma panóplia de possibilidades que a carta de Valério não prevê. Neste epistolário, Egéria é claramente da Galécia. Os que a reclamam gaulesa sustentam-se na comparação que o texto faz do rio Eufrates ao Ródano¹¹¹.

O diário de viagem, como género literário, potencia aspectos, muitas vezes aspectos importantíssimos, para perceber o desenrolar de determinados acontecimentos.

Assim, não nos sendo dadas informações acerca de outros acompanhantes, sobretudo autoridades masculinas, com facilidade se deduz que portava uma carta de recomendação, como era hábito, e que lhe possibilitava salvaguarda militar nas regiões limítrofes e perigosas do império romano, como o próprio texto confirma¹¹².

aparece ainda a forma *Etheria*, que Pétre e Novak adptaram no trato da autora; por fim, a cópia da Biblioteca Nacional de Madrid, Toletanus, caligrafia duas vezes *Egeriae* e uma vez *Heteria*.

¹⁰⁸ JARECKI, *Silvaniae Itinerarium. Le véritable auteur de l'Itinéraire*, in *Eos* 33 (1930/31) 241-288.

¹⁰⁹ Da carta de Valério a referência é semelhante: «*huius occiduae plagae extremitas*», como podemos ver em DIÁZ Y DÍAZ, Manuel, *Lettre sur la Bse Égérie* (=SC 296), Les Éditions du Cerf, Paris 1982, 336.

¹¹⁰ HAMMAN, A., «Egeria», in BERARDINO, Angelo di, *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marieti, Roma 1983, p. 1108.

¹¹¹ Em 18,2: «Itaque ergo proficiscens de Ierapolim in quintodecimo miliario in nomine Dei perueni ad fluuium Eufraten de quo satis bene scriptum est esse flumen magnum Eufraten, et ingens, et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluuius Rodanus, nisi quod adhuc maior est Eufrates».

¹¹² Veja-se, por exemplo, «sic tamen per heremum, ut cata mansiones monasteria sint cum militibus et prepositis, qui nos deducebant semper de castro ad castrum» (7,2).

Assumir a origem hispânica parece ajudar a compreender a ligação de Egéria ao Imperador Teodósio, que impera em Constantinopla entre os anos 378 a 395. Além disto, há ainda a hipótese de estar ligada a outras grandes entidades romanas que partilhavam com ela a proveniência. À exceção da sua amiga Martana, diaconisa de Santa Tecla, nunca aparecem nomes, como veremos mais à frente, quando falarmos das personagens.

Vemos que é sempre muito bem recebida e por diversas vezes é o próprio bispo que faz de guia e lhe mostra tudo o que a sua insaciável curiosidade procura. Facto que nos convence de que Egéria possuía estatuto social de prestígio, por ser uma «peregrina que dava ensejo a rumores e boatos e pertencia à alta esfera social»¹¹³. Mas nem por isso se sentia orgulhosa em andar escoltada (Cf. 7,2; 9,3), pois é ela própria que nos informa que a salvaguarda militar *era costume* em determinados locais, por *iusta consuetudinem* (7,4), a fim de manter a *Pax Romana*¹¹⁴.

A ter em conta o início e, sobretudo, a finalização que Valério dá à sua carta, *De laude Aetheriae virginis*, não parece difícil aceitar que as *sorores*, a quem o texto se destina, partilhem, de alguma maneira, o estatuto de consagradas¹¹⁵. Sabe-se que o Cristianismo da Península Ibérica se desenvolveu grandemente à volta dos mosteiros. Não estranha, por isso, que Egéria ao chegar ao monte Sinai escreva: «...*iam referentibus fratribus cognoueram, et postquam ibi perueni, ita esse manifeste cognoui*» (2,9).

À medida que folheamos o *Itinerarium* vamos encontrando uma ideia clara da sua personalidade, entusiasmo e intenção da viagem. Isto só possível porque Egéria palmilha demoradamente, por vezes fora do itinerário traçado, porque está inflamada de uma

¹¹³ NOVAK, Maria da Glória, *Peregrinação de Etéria. Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV*, Vozes, Petrópolis 1977², p. 12-13.

¹¹⁴ OLMOS, José Maria de Francisco, «La situación política en el mediterráneo (siglos IV-VIII)», in: NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalem. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 25-74.

¹¹⁵ Cf. VIZMANOS, Francisco Borja, *Las vírgenes cristianas en la iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de textos patrísticos sobre la virginidad*, BAC, Madrid 1949, p. 454-455.

curiosidade sem limites¹¹⁶. Fazendo com que o manuscrito esteja cheio de comentários entusiastas e, sobretudo, com abundante adjectivação: a paisagem *vasta e muito bela* (1.1; 3.8), construções *famosas* (3.8), montanhas *íngremes* (2.7; 3.1) e planície *fértil* (3.6).

Mas esta viajante é decididamente cristã, porque aquilo que lhe desperta interesse tem a ver com a sua compreensão da fé. Não poucas vezes confirma o que «já sabia pelo relato dos irmãos»¹¹⁷. Revela-se uma conhecedora e praticante da fé cristã, que sabe distinguir e reter semelhanças e diferenças de rito e de prática numa altura em que imperava o espírito criativo entre as várias Igrejas. Aliás, é a própria autora que nos diz que irá gravar no papel as características especiais do Oriente: os monges, os lugares santos e o seu modelo litúrgico. Nela há um olhar para cada detalhe a fim de poder transmitir às *dominae venerabiles sorores* e de as manter a par dos desenvolvimentos. Eis claramente a destinatário da obra e a sua intenção.

Egéria, «criadora do género literário das peregrinações no final do século IV»¹¹⁸, destaca-se ao ser uma das primeiras mulheres cristãs a fazer peregrinação. A primeira parece ter sido a mãe do Imperador Constantino, Santa Helena. A esta se atribui a descoberta da Santa Cruz e a sua conseqüente devoção, como nos informa o *Itinerarium* (25,9). A nossa autora, por seu lado, distingue-se dos demais peregrinos porque além de visitar os lugares santos quis ir também ao encontro dos monges e dos ascetas que, longe de tudo, como os que se isolavam nos penhascos (*meteora*), estavam mais próximo de Deus.

¹¹⁶ Cf. PEREIRA, J. Eduardo López, «Egeria y el ambiente cultural de Galicia en su época», in: NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalem. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003.

¹¹⁷ Em 2,7: «iam referentibus fratribus cognoueram»

¹¹⁸ GRABOÏS, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, De Boeck Université, Paris 1998, p. 21

II.1.3. A DATAÇÃO

Intimamente relacionado com a autoria está a datação, que não levanta menores dificuldades. Com efeito, as informações não têm uma base muito precisa e, com a quase inexistência de nomes que firmem uma data credível, surgiram três possibilidades e algumas variantes. Gamurrini e Geyer apontavam para o último quartel do século IV. Karl Meister fixava numa época mais tardia, entre 533-540, apoiando-se em argumentos filológicos que convenceram Bruyne¹¹⁹. Entretanto, Baumstark, pegando na *Crónica de Edesa*, consegue identificar alguns dos bispos que apareciam no *Itinerarium* mas sem nome. Um laborioso esforço que fixou a data dos *tres anni pleni* de que fala a autora (17,1), entre os anos 383-385. Não satisfeito com os resultados, Aimé Lambert¹²⁰ propõe 414-416 e Dekkers¹²¹ 415-418 na tentativa de conciliar estes anos com a celebração do quadragésimo dia depois da Páscoa em Belém. Em todo o caso, como nos refere o texto, Nísibis estava ocupada pelos persas, fixando a data mínima de 363 e a data máxima antes de 540, por não nos ter sido dada qualquer informação da destruição de Antioquia aquando da intenção de visitar a recém edificada igreja do *martyrium* de São Tomé (19,3), consagrada em 394¹²².

Mas quem verdadeiramente vai conseguir fixar, com segurança, algumas datas é Paul Devos¹²³, num artigo publicado em 1967, em memória de Lambert, nos 80 anos da publicação de Gamurrini. Por essa altura ainda se discutia sobre a autoria; mas, colocando essa questão de lado, traça um percurso rasgado de certeza¹²⁴.

¹¹⁹ BRUYNE, D., «Nouveaux fragments de l'Itinerarium Eucheriae», in *Revue Bénédictine* 26 (1909) 481-484.

¹²⁰ LAMBERT, Aimé, «L'Itinerarium Egeriae vers 414-416», in *Revue Mabillon* 28 (1938) 49-69.

¹²¹ DEKKERS, E., «De datum der "Peregrinatio Egeriae" en het Feest van ons Heer Hemelvaart», in *Sacris Erudiri* 1 (1948) 181-205.

¹²² Cf. WILKINSON, John, *Egeria's travels*, Aris & Phillips, Oxford 2006², p. 169.

¹²³ DEVOS, Paul, «La date du voyage d'Égérie», in *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 165-194.

¹²⁴ No congresso internacional, em Arezzo, por ocasião do Primeiro Centenário da descoberta do Manuscrito, em 1987, Pe. Devos na sua intervenção associa a esses 100 anos os 20 da descoberta da data da

O estudo de Baumstark, sobre os três bispos *confessores* que Egéria encontra, Batanis (em 19,1), Edesa (em 19,5) e Carras (em 20,2), fornece a rampa de lançamento de que Devos precisava para a sua investigação. Ele não podia tocar num problema histórico sem igualmente o analisar inteiramente, potenciando as suas próprias «qualidades de detective»¹²⁵. Com o recurso à hagiografia, prova que o termo *confessore* era usado, sobretudo, entre 381-387 e atribuído aos cristãos que, sem morrer, haviam sofrido tormentos pela sua fé. Sobressaem os nomes de Protógenes e Eulógio. Em 381, Protógenes ainda não era bispo, e tendo em conta que Egéria chega a Carras desde 23 de Abril, depois de celebrado o Domingo de Páscoa, o ano 384 é o único entre 382-386 onde a Páscoa cai em Abril. Assim, parece seguro afirmar-se que a peregrinação de Egéria tivesse sido entre 381-384, com alguma margem de erro. A teorização de Paul Devos teve uma aceitação praticamente geral que dispensa a averiguação técnico-arqueológica de Piccirillo¹²⁶.

II.2. O GÉNERO LITERÁRIO

Depois de termos apresentado o descobrimento da obra, interessa-nos conhecer a obra em si, enquanto género literário. O período patrístico é rico em experiências e modelos literários: cartas, apologias, homilias, sermões, catequeses, etc. A partir do século IV, surge a literatura de viagem: guias, itinerários ou diários, como é o caso da obra que temos em mãos.

Analísá-la acarreta sérias dificuldades pela imensa variedade: o objectivo e os intervenientes não são os mesmos. As características da redacção variam em função desses

peregrinação. Veja-se: DEVOS, Paul, «Il y a vingt ans. Les années du pèlerinage d'Égérie: 381-384. Souvenirs du mois de Février 1967», in ACIPE, p. 303-314.

¹²⁵ ZANETTI, Ugo, «Le Père Paul Devos», in *Analecta Bollandiana* 113 (1995) 246. Um artigo em memória de Paul Devos.

imperativos. Linage Conde classifica o *Itinerarium Egeriae* como um relato turístico-bíblico escrito num molde epistolar¹²⁷. Parece-lhe evidente que a muito frequente evocação do destinatário e da sua notória intimidade induz a pensar no género epistolar ou, melhor, para-epistolar.

Por sua vez, o professor da universidade de Dijon, Jean Richard, usa o escrito de Egéria, em diversas ocasiões, como exemplo tipo no seu trabalho sobre *Les récits de voyages et de pèlerinages*¹²⁸. Parece que estas duas posições não rivalizam; antes pelo contrário, levam a pensar que estamos perante a fusão de dois géneros num ou a evolução do género epistolar para relato de viagem.

O interesse despertado em historiadores e investigadores neste tipo de literatura motivou Jean Richard a construir um método de análise que servisse e abrangesse um vasto leque de relatos e guias de viagem.

II.2.1. TIPOLOGIA DIÁRIO DE VIAGEM

A partilha, por escrito, da experiência viajante ou de expedição não era, definitivamente, algo acessível a qualquer pessoa. Não obstante, muitos são os modelos usados para expressar essas experiências.

O relato de viagem abarca tanto os guias como os relatos das peregrinações que marcaram os primeiros séculos da Igreja. Em 333, por exemplo, um desconhecido peregrino grafa o *Itinerarium Burdigalense*¹²⁹. Este e o *Onomasticon* de Eusébio serviram

¹²⁶ PICCIRILLO, M., «Il pellegrinaggio di Egeria al Monte Nebo in Arabia», in ACIPE, p. 193-214.

¹²⁷ Cf. LINAGE CONDE, Antonio, «El monacato femenino entre la clausura y la peregrinación: en torno a Egeria», in *Studia Monastica* 34 (1992) 33.

¹²⁸ Seguiremos o quanto possível: RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout 1981.

¹²⁹ CCL 175, 1-26.

de orientação aos peregrinos, pelo rasto que deixaram em relatos posteriores, e revelando-lhes novidades de outros locais, outras comunidades de fé e sua prática e indicar-lhes o caminho a seguir, os santuários a visitar, dando conselhos práticos aos peregrinos. Estes autênticos manuais contribuíram muito para o acontecimento da peregrinação a um lugar santo e para a própria devoção aos santos como exemplo de vida a imitar. Estes guias do peregrino podem ser apenas uma descrição da Terra Santa, como caracterizou S. Jerónimo o seu. Aliás, a maioria refere-se à Terra Santa, o que muda é, por vezes, o percurso a tomar, bastante influenciado pela dinâmica das cruzadas, a partir do século VI. Estes pequenos guias podiam ser adquiridos antes da partida e tornar-se o guia orientador da caminhada. No caso da peregrinação de Egéria é claramente notória a facilidade de esse diário se transformar em guia de viagem. Apresenta um procedimento habitual de rezar depois de subir a um monte ou de entrar numa igreja, mas com contornos próprio. Melhor, a autora admite que cria o seu próprio esquema: rezar uma oração, ler uma passagem bíblica (geralmente do Pentateuco, por Moisés ser paradigma do peregrino que caminha e que escreve a história do seu povo e da sua relação com Deus), dizer um salmo adequado ao momento e ao lugar e terminar novamente com uma oração. Assim que era possível também fazia a acção de graças, a *eulogia*. Em todo o caso, no relato de viagem, o importante é a experiência narrada, já que por vezes é difícil saber qual a intenção do autor (se um guia para uso do peregrino ou apenas a transmissão da sua peregrinação). É com toda a certeza uma obra piedosa alçada por uma grande carga histórica da Igreja da época. Os lugares santos e o encontro com os grandes ascetas são a grande preocupação de Egéria no seu relato, que os descreve como uns santos. Neste género de relato, por vezes a carga autobiográfica passa para segundo plano, para não ofuscar o que de melhor se quer transmitir.

Outra forma que pode assumir o relato de viagem é a de relações das embaixadas e dos missionários. Há uma roupagem literária de cariz político e negocial entre os intervenientes. A época carolíngia foi muito fértil para o seu uso. E um bom redactor podia tirar sempre melhor proveito da situação. Assemelhado ao relato dos missionários aparece o relato dos exploradores e dos aventureiros, já que procuravam descrever, o melhor possível, o país estrangeiro. No *Itinerarium Egeriae*, por exemplo, a própria autora refere que vai contar apenas aquilo que é diferente da sua terra e das suas origens e práticas.

Os guias de comércio são um pouco mais diversos dos anteriores e preocupavam-se com todos os aspectos mercantis. De modo que quanto mais completo estivesse, mais rentável poderia ser a expedição a realizar. Era preciso saber quais as regiões que precisavam de determinados produtos e quais os que de lá eram oriundos, saber quais as taxas e preços que se praticavam. Ao que parece, este guia teve grande procura.

Por fim, havia ainda o relato de viajantes imaginários. Surgiram um pouco na sequência dos relatos de exploração e é um género muito particular, porque escala entre o factual e o fictício, ao contrário dos seus anteriores. Contém, é certo, uma grande riqueza de informação, mas um personagem imaginário. Havia uma grande preocupação por descrever o melhor possível o ambiente, sem que sejam atribuídos nomes conhecidos aos locais, para depois aplicar armas fantásticas ou poderes maravilhosos. Alguns constituem uma autêntica miscelânea de referências.

O grande conhecimento geográfico que possuímos do mundo antigo deve-se em grande medida a estes excelentes relatos de viagem. É certo que são muito diversos e distintos, mas também é certo que lançaram as bases para o futuro, revelando as maravilhas da altura. Imbuídos nos relatos iam sempre as mais variadas peripécias, pontos de vista da época e, sobretudo, a comunicação aos leitores do fruto das emoções místicas

experimentadas. Foi, em grande medida, a transmissão para o ocidente medieval de muitos conteúdos do oriente.

II.2.2. CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS

Apesar de haver uma tal multiforme variedade de tipos de literatura de viagem, como vimos, há algumas características que se apresentam comuns a todo o género. A questão do autor é o que nos surge primeiramente. Geralmente são clérigos ou homens de grande inclinação devota. No nosso caso, Egéria enquadra-se muito bem nesse padrão. São motivos religiosos profundos que a impelem à caminhada, e a sua principal intenção é a de transmitir às suas irmãs a experiência peregrinante aos lugares santos. Sobretudo a partir do século XIII, quando a peregrinação passa a ser um exercício de penitência, aparecem inúmeros leigos, mas continuam os clérigos a ser a grande massa de autores, até porque a sua condição assim o proporcionava. O autor do relato interpunha-se, por vezes, entre o viajante e o texto que nos é transmitido. Também aparece, não raras vezes, o autor a tentar encontrar resposta a questões que até aí não tinham sido satisfatórias, sobretudo para responder às inquietações do destinatário directo do relato.

Exceptuando as de cariz penitencial, uma peregrinação pressupunha grande disponibilidade financeira e uma boa relação com as grandes famílias do império; não obstante, na grande maioria o autor aparece anónimo. Ele quer sentir-se um autêntico peregrino e só conseguimos desvendá-lo pelos textos paralelos.

Entrando um pouco mais no texto, vemos que há fontes subjacentes à obra. Se era fácil adquirir um guia de viagem, também se tornava mais fácil fazer uma nova redacção, corrigindo e aumentando aqui e ali a informação. Como o *Itinerarium Egeriae* é um dos

primeiros relatos de viagem¹³⁰, o mais provável é ser, também, fonte e exemplo para os relatos posteriores. Mas diz-nos Jean Richard que «os relatos de viagem são necessariamente mais independentes uns dos outros»¹³¹. O estudo sinóptico dos relatos de viagem é ainda muito escasso, apesar de haver uma grande investigação filológica. É um texto redigido em latim, sem erudição elevada. Aliás, vários estudos¹³² classificam o seu latim de vulgar e, por isso, pensa-se ser intenção do seu autor distanciar-se do clássico. Mas não se pense pejorativamente que o autor era iletrado ou pouco culto. Ao contrário, pegando no nosso texto de Egéria, verificamos que há uma facilidade e conhecimento das línguas grega e siríaca, dessa região. Assim, tanto encontramos expressões próprias da Hispânia, que vêm reforçar a ideia de que a autora era dessa origem, como aparecem helenismos (termos gregos simplesmente transliterados para o latim) e, também, o processo etimológico dos nomes hebraicos. Os estudos indicam que Egéria utiliza uma língua falada, com reflexos de cultura clássica. A preocupação ia mais para a transmissão do conhecimento e da fé do que para o aspecto formal e redaccional do texto.

A apresentação do relato é outra característica deste género e difere consoante o tipo de relato. E há dois aspectos que podemos encontrar: a maneira de descrever os locais (do ponto de vista geográfico e político na sua relação com o mundo) e o itinerário seguido. Ou seja, a visita à Terra Santa podia ser feita segundo a *via dolorosa*. Egéria, na primeira parte da sua peregrinação passa nos grandes locais mosaicos. Trata-se de um

¹³⁰ O apêndice em GRABOÏS, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, De Boeck Université, Paris 1998, p. 211-214, apresenta 135 relatos de viagem à Terra Santa e a escrito de Egéria aparece na segunda posição. Notamos que a grande maioria pertence ao período entre os séculos XI e XV.

¹³¹ RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout 1981, p. 41.

¹³² Investigações académicas como VALLE, Rosalvo do, *Considerações sobre a Peregrinatio Aetheriae*, Botelho Editora, Rio de Janeiro 2008; VERMEER, G. F. M., *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance*, Deckker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht 1965; AUERBACH, E., *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Age*, New York 1965; DURÃO, Paulo, *Algumas observações sobre a linguagem da Peregrinação de Etéria*. Separata da *Revista Bracara Augusta*, v. XXI, fasc. 47-8, 59-62. Braga, 1968; FREIRE, J. Gerald. *A.A.R. Bastiaense, observations sur le vocabulaire liturgique dans l'Itinéraire d'Égérie (recensão)*. Nijmegen-Utrecht, Dekker & van de vegt, 1962, in *Revista Portuguesa de Filologia*, t. I-II, v. XIII. Coimbra, 1964-65.

itinerário mais geográfico do que cronológico da história do povo de Deus; sendo possível haver algumas sequências, não aparecem como imposição. Aliás, há que distinguir literatura de viagem daquilo que é puramente geográfico. As questões técnicas da topografia escapam ao escritor itinerante e não se lhe pode exigir tamanha habilidade. A juntar-se a isto está o facto de muitas das informações recolhidas serem fornecidas pelos guias e pelos habitantes da região.

Faz parte desta literatura a apresentação sistemática do percurso que se pretende executar e só depois a narração passo a passo. Por inexistência das primeiras páginas do manuscrito de Egéria, não sabemos se ela apresentou o seu plano de viagem, mas podemos aceitar que o tenha feito. Assim que inicia um novo itinerário e imediatamente antes de narrar o arranque da viagem, Egéria planifica e apresenta a motivação da viagem. No final lança o desejo de ainda fazer outros percursos, que não sabemos se foram feitos ou não.

Como última característica, deste nosso método de análise do género, temos as ilustrações feitas nas páginas manuscritas, como forma plástica do que estão a apresentar. Novamente temos de chamar a atenção para o facto de essas iluminuras não serem verdadeiro atlas; mas, de certo modo, foram um grande auxílio na sua construção. Na actualidade, os achados com este tipo de caracterização têm um valor cultural e económico superior. Na nossa obra não aparece, uma vez que não se trata do original mas de uma cópia, e no processo da reprodução podem surgir alterações (aumentos, reduções ou simplesmente modificações no sentido de corrigir um erro encontrado). O que temos em termos gráficos foi desenvolvido pelos editores.

A execução gráfica nos relatos de viagem não é frequente, também porque exigia grande habilidade. Mas, como dissemos, esses elementos foram de uma grande riqueza para a cartografia ocidental da Idade Média.

II.2.3. APRECIÇÃO LINGUÍSTICA

O prolongado anonimato do *Itinerarium Egeriae* deu origem, após a sua descoberta, a uma alargada malha de estudos¹³³ sobre o latim medieval, tendo em conta o contributo desta obra.

A grande variedade de estilo e da linguagem que este género literário possui deve-se muito aos intervenientes desta comunicação escrita. Aqui, por exemplo, vemos o redactor a dirigir-se com intimidade ao destinatário, as *dominae sorores*. Por isso, a sua escrita balança entre um latim de noção vulgar ou não erudito e a consciência das regras fixas do latim cuidado. Por via da definição do género literário se torna mais evidente que o autor/redactor¹³⁴ teve uma boa instrução do latim, mesmo se tratando de uma autoria no feminino.

A peregrinação foi feita em várias fases, mas a fluidez do texto leva a uma fácil leitura. Conjectura-se, pois, que Egéria tenha escrito a carta em Constantinopla, *de quo loco* (23,8), a partir de apontamentos que tirou ao longo da viagem. O ritmo narratório deixa poucas dúvidas quanto à possibilidade de escrever durante os itinerários senão apenas breves notas. A sobriedade que reinava por aqueles lugares não concederia condições favoráveis a uma boa prática da escrita. A forma corrida com que a carta é escrita não deixa de fazer jus a uma harmonia da forma e do conteúdo que a língua clássica tem, ainda que se note pouca variedade lexical, e de algumas construções linguísticas mais

¹³³ Alguns autores conhecidos (Baraut, Starowieyski, Arce e vários contributos de Janeras) chegaram a fazer famosas colectâneas da bibliografia egeriana: BARAUT, C., Bibliografia egeriana, in *Hispania Sacra* 7 (1954) 203-215; STAROWIEYSKI, M., «Bibliografia Egeriana», in *Augustinianum* 19 (1979) 297-318; ARCE, Agustin, *Itinerario de la virgen Egeria. Bibliografía*, BAC, Madrid 1980, XVII-XXX; JANERAS, Sebastià, «Contributio alla bibliografia Egeriana», in ACIPE, p. 355-366; «Bibliografia egeriana recent», *Revista Catalana de Teologia* 28 (2003) 231-240; «Addenda», 507-510 e, recentemente, «Noves publicacions sobre Egèria», in *Miscelània Litúrgica Catalana* 19 (2011) 23-30.

¹³⁴ Não nos cabe, a nós, neste momento, descodificar o possível enredo entre autor e redactor, como acontece nas Epistolas de S. Paulo e a relação com o seu *Scriptorium*. Ainda que correndo alguns riscos, cremos num mesmo autor-redactor-narrador que pela autoridade, o nível cultural, ligação à casa imperial e, outra

complexas que, a afasta de autores da época, mesmo cristãos. Alguns entendidos preferem dizer que a autora usou *sermo quotidianus*, uma vez que ao todo só usou 1267 palavras diferentes¹³⁵. Mas, ainda que pareça existir pobreza vocabular, notamos, por parte da autora, um esforço de coloração do texto de modo a sobressaírem admiráveis e originais novidades literárias.

De entre as formas gramaticais, no seu estilo abundam reduplicação de palavras (3,1;6,2; 24,2; 37,2.3) e repetições de ideias que não acrescentavam mais informação, dando a ideia que eram notas, imediatas e sentidas, que registou no decorrer da viagem, mas que estão desprovidas de retórica. No entanto, as anotações, do ponto de vista artístico e arquitectónico, têm notável interesse pela informação – a arquitectura paleo-bizantina dos edifícios de Terra Santa, os critérios que guiavam a sua construção, o seu valor estético e a sua função – e pelos elementos que apresenta para o conhecimento de alguns dos códigos iconográficos que, na altura, estavam a configurar no âmbito da imagética cristã¹³⁶.

Por diversas vezes, na declinação latina dos casos, usa o acusativo em vez do nominativo¹³⁷, em vez do ablativo pode aparecer o acusativo absoluto¹³⁸ ou o gerúndio em lugar do participio activo¹³⁹.

Onde se nota mais a novidade é na relação com as palavras gregas, umas traduzidas, outras assimiladas ou transliteradas. Confirma-se, assim, uma boa ambientação à cultura helénica e, também, a siríaca. Neste sentido, Jean Richard afirma que «a

informação acessória, demonstra ter possibilidades de instrução, do latim e depois do grego, em escolas de referência.

¹³⁵ Ao contrário de outros que tentam resolver alguns mistérios à volta do *Itinerarium* com estudo históricos e de fontes, Campos defende e prefere chegar às mesmas conclusões a partir da ciência filológica e linguística. Cf. CAMPOS, Júlio, «Sobre un documento hispano del Bajo Imperio: La "Peregrinatio" Egeriae», in *Helmantica* 18 (1967) 272-289.

¹³⁶ Cf. CORTÉS ARRESE, Miguel, «Símbolos y formas artísticas del 'Itinerario de la Virgen Egeria'», in *Erytheia* 81 (1987) 91-92.

¹³⁷ Serve de exemplo: «monticulum istum, quem uides» (19,11).

¹³⁸ Aparece-nos em: «uisa loca sancta omnia, quae desiderauimus» (5,11).

¹³⁹ Vejamos: «quas eundo transiueram» (23,7).

identificação dos nomes pessoais e das coisas requer, como sempre, o recurso à geografia antiga e à filosofia, que permite seguir a evolução das formas»¹⁴⁰. A alteração toponímica dos nomes árabes e persas para turco e caucasianos para russo vai receber aqui um imenso auxílio. Aliás, é frequente Egéria apresentar as duas formas: «outrora chamada Salém, que agora se chama Sedima, corruptela do nome primitivo»¹⁴¹. O mesmo processo se dá com os nomes veterotestamentários que, com o passar dos tempos, se alteram: «voltei a Élia, isto é, a Jerusalém»¹⁴². É feito sem o auxílio de especialistas, como fomos dizendo, mas através daqueles que melhor conhecem a região ou a língua em causa. Tomemos a exemplo o que o bispo da Arábia lhe disse acerca do famoso sicómoro que os patriarcas plantaram: «chamam-na, em grego, *dendros aletheia* – o que para nós quer dizer: árvore da vida»¹⁴³. Neste caso, o receptor da mensagem, as *dominae sorores*, é susceptível ao desconhecimento e inabituação da cultura e língua grega. Esta, como outras informações, é recebida daquele que faz de guia e servirá de fonte à insaciável curiosidade da peregrina, que, com a mesma atenção e minúcia, a passa a cuidada redacção.

Um conjunto de autores¹⁴⁴ observou um conjunto de construções e expressões que não condizem com as regras académicas do latim da época. No texto sente-se, dentro da variedade e riqueza linguística, um uso de particularidades regionais específicas do nordeste da Península Ibérica, chamadas hispanismos. Alexandra Mariano considera que «muitos são os termos que se aproximam dos usos actuais hispânicos, nomeadamente do

¹⁴⁰ RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout 1981, p. 41.

¹⁴¹ «quae dicta est ante Salem, unde nunc corrupto sermone Sedima appellatur ipse vicus» (13,4).

¹⁴² «regressa sum in Aelia, id est in Ierusalimam» (9,7).

¹⁴³ «appellant eam Graece, id est dendros alethiae, quod nos dicimus arbor veritatis» (8,4).

¹⁴⁴ Podemos ver: DURÃO, Paulo, «Algumas observações sobre a linguagem da Peregrinação de Etéria», In *Revista Bracara Augusta XXI* (1968) 244-247; ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria. Introduccion*, BAC, Madrid 1980, p. 52; FÉROTIN, M. – ANGLADE, M. J., *De latinitate libelli qui inscriptus est: Peregrinatio ad loca sancta*, in-8º, Paris 1905. Cf. DACL 5, 583-584; VÄÄNÄNEN, Veikko, «I due livelli del linguaggio orale nell' "Itinerarium egeriae"», in ACIPE, p. 162; FREIRE, José Geraldes, «Três notas sobre a origem de Egéria: accedere, collum pullus», in *Actas de Colóquio sobre o ensinamento do latim*, Lisboa 1987, p. 273-282; na recensão, NASCIMENTO, Aires, «V. VÄÄNÄNEN, Le Journal-Épître de Égérie (*Itinerarium Egeriae*). Étude linguistique», in *Euphrosyne* 16 (1988) 438, Nascimento acrescenta mais alguns exemplos aos já enunciados por Väänänen.

português»¹⁴⁵. A sua verificação reforça a ideia de naturalidade da autora e da sua ligação à Península Ibérica.

A informação religiosa é muito abundante. Os motivos de tão esforçada caminhada são essencialmente de cariz religioso, como o era a todo o peregrino dessa altura. O conhecimento do estilo de vida monástica, desde as suas origens, e sua proliferação deve-se muito a esta literatura. Do mesmo modo, temos acesso a aspectos consolidados da liturgia e dos costumes religiosos pelos relatos, assim com as indicações de como chegar a um determinado santuário, a sua disposição, condições de acesso e outras informações úteis ao peregrino.

E muitas outras informações se encontram nestes relatos. Neste ponto, entra todo o que de mais variado esta literatura tem. Ou seja, fornece-nos uma panóplia de informações recolhidas da tradição oral que se poderiam perder ou fantasiar se não se fixassem nestes diários de viagem.

II.2.4. AS FONTES

Assim como é desejo da autora deste itinerário comunicar a viva voz ou, senão, por escrito, do mesmo modo, também, temos a presença de fontes orais e escritas. Não restam dúvidas de que ao engendrar esta peregrinação aos lugares santos (que não era a primeira, nem seria, por seu desejo, a última) houve uma grande preparação física/logística, mas, sobretudo, teológica/espiritual.

Sem desvalorizar a formação intelectual da época e da própria autora do nosso documento, é-nos dado saber que algumas informações lhe chegaram pelo *relato dos*

¹⁴⁵ MARIANO, Alexandra – NASCIMENTO, Aires, *Egéria. Viagem do ocidente à Terra Santa, no séc. IV (Itinerarium ad loca sancta)*, Ed. Colibri, Lisboa 2009², p. 32.

irmãos (2,7), ou por outra aprendizagem oral que lhe foi passada. Ela mesma, ao longo do texto, refere a sua grande curiosidade e, concomitantemente, a intenção de ser eco da sua experiência, senão oral, pelo menos por escrito¹⁴⁶. Aliás, é de tal modo assim que, por diversas vezes, e de forma quase abusiva, vemos a mesma informação decalcada em discurso indirecto nas palavras da narradora e, de seguida, em discurso directo. Além de dignos acompanhantes, os guias, os monges, os presbíteros e o próprio bispo foram essas pessoas-fonte.

Das fontes escritas, aquela que sobressai mais é a Sagrada Escritura. O próprio sintagma *iuxta Scripturas [sanctas]* (1,1), por exemplo, que se repete por várias vezes ao longo do documento, não deixa grande margem para dúvidas da presença da palavra de Deus e sua inspiração ao longo do caminho. De forma directa e indirecta, contam-se mais de cem referências bíblicas, na esmagadora maioria do Antigo Testamento¹⁴⁷. Quando a peregrina nos diz: «*legeretur lectio ipsa de codice*» (10,7), não se sabe, claro, se é a mesma versão da Bíblia usada pelo bispo de Jerusalém durante a liturgia de terça-feira santa (cf. 33,2). Mas, uma vez que a peregrina «se movia de bíblia na mão»¹⁴⁸, seria, efectivamente, possuidora ou da *Vetus Latina*¹⁴⁹, ou da versão grega dos *Setenta*¹⁵⁰, ou, com bastante improbabilidade, da *Vulgata* de S. Jerónimo¹⁵¹. Mas o facto de ter sido acompanhada por gente culta, não precisar de tradutores e dominar a língua grega leva-nos a pensar que recorresse mais a versão grega. O à-vontade no manuseamento deste «livro de bolso» e o

¹⁴⁶ O remate da carta é bom exemplo disso: «*Si autem et post hoc in corpore fuero, si qua preterea loca cognoscere potuero, aut ipsa presens, si Deus fuerit prestare dignatus, uestrae affectioni referam aut certe, si aliud animo sederit, scriptis nuntiabo*» (23,10)

¹⁴⁷ TAFI, Angelo, «Egeria e la Bibbia», in ACIPE, p. 167.

¹⁴⁸ FABBRINI, Fabrizio, «La Cornice Storica della 'Peregrinatio Egeriae'», in ACIPE, p. 52.

¹⁴⁹ A expressão: *Memoriae concupiscentiae* (1,1), referência do Livro do Números (11,34), que aparece logo no início do manuscrito é uma demonstração da utilização consciente ou inconsciente do estilo desta versão da Bíblia.

¹⁵⁰ Só o conhecimento da edição bíblica dos *LXX* é que se percebe que o *Libro Regnorum* (4,3) é uma transliteração de bíblia basilei,wn; e, a referência ao *Liber Iesu Nave*, liga-se ao Livro de Josué. Aqui se demonstra, também, que a par da *Vetus Latina* também havia esta edição grega.

¹⁵¹ Esta versão da bíblia de S. Jerónimo, em Latim, como se sabe, só em 400 estava terminada, e por isso é altamente improvável que tenha chegado a Egéria na altura da sua peregrinação.

bom domínio dos acontecimentos histórico-salvíficos favorecem a utilização de forma directa e indirecta da Sagrada Escritura.

Aparecem, por diversas vezes, referências a outros livros que, tal como a bíblia, são lidos *in loco*. É o caso dos *Actos de santa Tecla* (23,5); e, quando, junto à igreja, se diz que se lia alguns textos de São Tomé, é possível que houvesse alguma bibliografia apócrifa, como aconteceu com S. Tecla. Mas para a sua vida espiritual cai, sem sombra de dúvidas, sobre a *Scriptura* a maior das predilecções¹⁵².

A precisão das referências geográfico-históricas que vêm no documento vai para além das possibilidades daquilo que a Sagrada Escritura poderia fornecer. Daí que, como suspeitamos, houve acesso não só aos guias de viagem¹⁵³, que abundavam, mas também ao *Onomasticon* de Eusébio¹⁵⁴, o famoso inventário dos lugares santos, e possivelmente a mapas e atlas da época.

Elaborada entre 312 e 324, a *Historia Ecclesiastica* de Eusébio complementa a parte da correspondência entre Jesus e o Rei Abgar¹⁵⁵ de que se fala no *Itinerarium Egeriae* (19,18-19). O bispo lê a cópia das cartas e imediatamente Egéria se apercebe de que na sua pátria ela era mais curta. Ou ela teria uma boa memória que não era afectada pelos três anos que a separavam da sua pátria ou poderia ter havido um refrescamento do conteúdo da carta, usando esta obra.

Ainda há outra obra de Eusébio que pode ser considerada fonte: a *Vita Constantini*. Egéria estuda cuidadosamente alguns edifícios constantinianos (*Anastasis, Martyrium, ante e post Crucem*), a nova Jerusalém¹⁵⁶, de modo que, ao ler-se o manuscrito,

¹⁵² Cf. ZIEGLER, J., «Die Peregrinatio Aetheriae und die heilige Schrift», in *Biblica* 12 (1931) 163-164.

¹⁵³ A rede viária romana estava de tal modo estruturada que desenvolveu guia de viagem especializados. Cf. MARAVAL, Pierre, *Égérie Journal de Voyage (Itinéraire)*, Sources Chrétiennes 296, Les Éditions du Cerf, Paris 1982, p. 171.

¹⁵⁴ Ainda que lhe sejam apontadas imprecisões, ZIEGLER, J., «Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius», in *Biblica* 12 (1931) 70-84, é um artigo da especialidade.

¹⁵⁵ EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia ecclesiastica*, I 13,6-10.

¹⁵⁶ Cf. NATALUCCI, Nicoletta, *Egeria - Pellegrinaggio in Terra Santa Itinerarium Egeriae*, Nardini Editore, Firenze 1991, p. 9.

ela aparece muito familiarizada com todos estas obras, permitindo uma fluida descrição da liturgia que, sem atropelos de cariz arquitectónico, nos apresenta a esplêndida decoração desses sagrados edifícios (cf. 25,8-9).

No campo da suposição, alguns autores¹⁵⁷ ponderam o acesso à obra *Vita Antonii* de Santo Atanásio, de modo a justificar tão vasto domínio do monaquismo.

Por tudo isto, não é de admirar que a narradora, com alguma precipitação, refira que *tinha de memória que estava escrito* (15,1), e depois o confirme. Trata-se de artifício literário que, sem dúvida, provoca no destinatário uma leitura dinâmica e até empolgante deste itinerário geográfico e espiritual.

¹⁵⁷ ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p.45-46.

III. UM ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE PEREGRINAÇÃO

Pelos lugares santos do oriente passaram muitas das mais célebres figuras da antiguidade cristã: imperadores, chefes militares, membros da alta sociedade e, com mais licitude, bispos e outras personalidades eclesiásticas de renome e com capacidades para tão nobre exercício. Alguns destes, Orígenes, Gregório de Nissa, Agostinho, Leão Magno ou mesmo Jerónimo, pelos seus escritos, promoveram uma autêntica *Teologia da Peregrinação*. Pela vigorosa estampa que o peregrino fez na espiritualidade medieval, podemos atribuir à idade média o legítimo título de *Idade das peregrinações*¹⁵⁸.

Passadas várias décadas da sua descoberta, o *Itinerarium Egeriae* motiva mais uma reflexão à volta da mobilidade humana¹⁵⁹ e, mais concretamente, da antropologia teológica¹⁶⁰. A análise que faremos de seguida debruçar-se-á sobre as dimensões da espiritualidade da peregrinação: espaço e tempo sagrados e a Igreja santa peregrina, à luz do testemunho de Egéria. Tendo em conta que o espaço e o tempo são «dimensões estruturantes inevitáveis e perenes de toda a experiência humana»¹⁶¹, veremos em que medida este escrito se apresenta como itinerário espiritual e não simplesmente uma viagem turística à Palestina.

¹⁵⁸ BRAGANÇA, Joaquim, «A bênção do peregrino nos códices portugueses», in *Didaskalia* IV (1974) 224.

¹⁵⁹ Cf. Pontifício Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Liturgia e mobilità umana (Senza frontiere, Serie teologico-pastorale)*, EMP, Padova 1987; *idem*, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 600-675; *idem*, «Il Santuario, presenza e profezia del Dio vivente», in *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), EDB, Bologna 1999, 858-916; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, *Santuari e Pellegrinaggi in Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, 221-245.

¹⁶⁰ Alguns documentos fundamentais: CONCILIO VATICANO II, «Lumen Gentium. Constituição dogmática sobre a Igreja», in AAS 57 (1965) 5-64, *idem*, «Gaudium et Spes. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo», in AAS 57 (1966) 1025-1115; *idem*, «Ad Gentes. Decreto sobre a actividade missionária da Igreja», in AAS 58 (1966) 947-990; JOÃO PAULO II, «Redemptoris missio», in *Enchiridion Vaticanum* 12 (1992), EDB, Bologna 1992, 448-623; *idem*, «Incarnationis mysterium», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bologna 1998, 1256-1289; *idem*, «Carta sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação», in AAS 92 (2000) 51-60.

¹⁶¹ VOYÉ Liliane, «Le chemin, le temps et le "soi"», in DELVILLE, Jean-Pierre, et alii, *Pèlerinage et espace religieux*, Lumen Vitae, Bruxelas 2007, p. 26.

Para uma definição da espiritualidade da peregrinação vão interessar-nos, particularmente, os elementos que tangem o divino. A intenção que Egéria toma para si é a de ir aos *loca omnia sancta et monasteria* (4,5) para aí rezar. Para isso, Egéria visita os principais santuários cristãos do oriente e neles celebra (*gratia orationis*), intensamente, os mistérios de Cristo.

Sendo *in nomine Christi Dei* que a peregrina engendra a sua viagem, não se estranha o estilo reiterativo¹⁶² manifesto nas expressões: *gratia Dei* (19, 12) e *gratia religionis* (19,5). A possibilidade de tudo ver e conhecer, para também ela dar a conhecer às suas irmãs, só foi possível por vontade de Deus e gentileza dos seus santos guias. Note-se ainda que, muito do que conhecemos da função e simbolismo próprios da liturgia de Jerusalém provém de informação retida neste relato de peregrinação¹⁶³.

III.1. O ESPAÇO SAGRADO

A toda a peregrinação se impõe um ponto de partida e uma meta. Em geral, parte-se do lugar profano para o lugar sagrado. Ao mesmo tempo que se faz a caminhada física surge, indiscutivelmente, uma viagem interior. É por isso que os lugares sagrados, dizem-nos Eade e Sallnow, «são visitados por serem como ilustrações de um texto que é em si a força última de poder»¹⁶⁴. Reforçando a ideia defendida por Mircea Eliade de que para o homem religioso, o espaço não é homogêneo. Pelo contrário, «o espaço apresenta roturas,

¹⁶² Tema aprofundado no capítulo V de: VALLE, Rosalvo, *Considerações sobre a Peregrinatio Aetheriae*, Botelho Editora, Rio de Janeiro 2008, p. 128-155; cf. BECHARA, Evanildo, *Estudos sobre a sintaxe nominal na Peregrinatio Aetheriae*, Rio de Janeiro 1963.

¹⁶³ Cf. CORTÉS ARRESE, Miguel, «Símbolos y formas artísticas del 'Itinerario de la Virgen Egeria'», in *Erytheia* 81 (1987) 94.

¹⁶⁴ EADE, John – SALLNOW, Michael J., *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, Routledge, Londres – Nova York 1991, p. 9.

quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras»¹⁶⁵. Portanto, os denominados lugares sagrados são como que o ícone de Deus ou a presença eficaz do mistério de Deus para o crente.

Abundam no *Itinerarium Egeriae* informações toponímicas e geográficas excepcionais e de grande precisão, numa redacção simples e directa¹⁶⁶. De todo o espaço referido há um destaque para os lugares santos¹⁶⁷, que se distinguem em duas categorias: os *loca sancta* e os lugares do Sinai que tiveram relação com algum acontecimento bíblico¹⁶⁸. Em caso de dúvida, diz-nos Bermejo Cabrera no seu estudo terminológico do *Itinerarium* que «a chave para verificar se um lugar é ou não um *locus sanctus*, é se em tal lugar se regista a celebração da liturgia da peregrinação»¹⁶⁹ ou «donde quotidianamente se celebra a acção litúrgica ou *operatio*»¹⁷⁰.

III.1.1. A SAGRADA ESCRITURA COMO CARTOGRAFIA ESPIRITUAL

A experiência teofânica passada de oral para escrito faz da Sagrada Escritura um dos lugares teológicos por excelência. A par da autoridade da tradição de Cristo e dos Apóstolos, a Escritura contém os «princípios próprios e legítimos da teologia»¹⁷¹.

As primeiras palavras que lemos no relato de Egéria, *ostendebantur iusta Scripturas*, são, de facto, a chave de leitura do documento. A Bíblia é, impreterivelmente,

¹⁶⁵ ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo 1992, p.17.

¹⁶⁶ Cf. RUBIN, Zeev, «Sinai in the *Itinerarium Egeriae*», in ACIPE, p. 21.

¹⁶⁷ Esta expressão traduz, à letra, as palavras gregas τόποι ἅγιοι da versão bíblica do LXX, que, por sua vez, têm origem semita (M^cqom haqqodesh – lugar de santidade; Maqom qodosh – lugar santo). Assim, *Locus sanctus* aparece, em meados do século VI, com frequência nos textos sagrados: *Vetus Latina* e *Vulgata*, e, também, em autores como S. Cirilo de Jerusalém e S. Jerónimo.

¹⁶⁸ Observe-se, aqui, a distinção que a própria Egéria faz: «Ac sic ergo uisa loca sancta omnia, quae desiderauimus, nec non etiam et omnia loca, quae filii Israhel tetigerant eundo uel redeundo ad montem Dei» (5,11).

¹⁶⁹ BERMEJO CABRERA, Enrique., *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem». Estudio terminológico del “Itinerarium Egeriae”*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 303.

o primeiro dos guias desta viagem física e espiritual. A experiência por que passaram os intervenientes bíblicos tem uma importância fulcral na medida em que interpela os personagens actuantes a fazerem um autêntico paralelo experiencial de Deus, do Deus vivo. Aqui, a triangulação *experiência – oralidade – redacção* sofre um processo de actualização. A visibilidade da experiência das personagens bíblicas, por meio de marcas visíveis, confirma na fé o peregrino. São Jerónimo, contemporâneo de Egéria, não tem dúvidas ao dizer que se lê melhor a Bíblia quando se está a visitar a Palestina¹⁷². Ou seja, a Palavra de Deus é confirmada pelos sentidos e reconvertida em solidez na fé.

Aqui, ao falar de espaço sagrado, pensamos, imediatamente, nos locais kairológicos ligados tanto ao Antigo Testamento como ao Novo Testamento porque a Igreja considera toda a Escritura como sua. A terra que os nossos peregrinos pisam é *locus sanctus* porque «se pode experimentar o encontro com o divino de forma mais intensa do que habitualmente se verifica na imensidão do mundo»¹⁷³. Imitar a caminhada do povo da aliança e do próprio Jesus Cristo faz dos peregrinos seus herdeiros e membros do novo povo de Deus.

III.1.2. O CIMO DO MONTE

A busca dos lugares elevados, porque considerado como habitat de forças extraordinárias e portadores de poderes especiais¹⁷⁴, aparece como o ponto de contacto e

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 305.

¹⁷¹ CANO, Melchor – PLANS, Juan Belda, *De locis theologicis*, BAC, Madrid 2006, p. 692.

¹⁷² JERÓNIMO, *Epistulae 46,11* (PL 22,480) e *58,2* (PL 22,490).

¹⁷³ JOÃO PAULO II, *Carta sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação* (29 Julho 1999), in *AAS* 92 (2000) 52.

¹⁷⁴ Cf. VOYÉ Liliane, «Le chemin, le temps et le "soi"», in DELVILLE, Jean-Pierre, et alii, *Pèlerinage et espace religieux*, Lumen Vitae, Bruxelas 2007, p. 15.

de auto-comunicação do divino ao humano. A constante subida e descida da planície para o cume da montanha marca, em grande medida, o ritmo vital desta peregrinação.

A parte do *Itinerarium Egeriae* que chegou até nós decorre apenas em alguns territórios do médio oriente, a saber: *terra Egypti* (5, 9; 7, 1; 7, 9); *terra Gessen / Iessen* (7, 1; 7, 1; 7, 1; 7, 1; 7, 8; 7, 9; 7, 9; 9, 4; 9, 5; 9, 6); *terra Arabiae* (7, 1; 7, 9); *terra Moab / terra Chanaan* (10, 1); *terra Iordanis* (12, 5); *terra Ausitidi* (13, 2). A esta toponímica usada por Egéria correspondem as antigas províncias romanas do oriente: Egipto, Arábia, Judeia, Síria, Mesopotâmia, Tebaida, Isaúria, Celesíria, Augustofratense e Cilícia. E a estas acresce a referência às regiões da Capadócia, Galácia, Bitínia e Calcedónia.

Neste universo toponímico encontram-se as montanhas mais importantes da história da salvação com os seus respectivos vales e planícies. O maciço montanhoso do Sinai é a primeira referência aos lugares elevados, que, já no Antigo Testamento, era o lugar onde desceu a majestade de Deus (cf. Ex 24,16), e permanecem com a sua habitação. Assim, o *mons sanctus Dei Syna* (1,1), no cimo do qual está o Horeb¹⁷⁵ (4,1), por onde passa o famoso *uâdi Natrîn* (cf. 5,1), é, para Egéria, uma aparição mnemónica da história salvífica à qual também ela se sente implicada. Apesar disso, a própria adverte as suas irmãs de que tudo aquilo que lhe é mostrado não o consegue descrever pormenorizadamente, porque, por limitação humana, não podia reter tantas coisas. De forma a creditar a sua experiência, remete para o livro bíblico onde o acontecimento é narrado (cf. 5,8).

O vale e toda a paisagem que envolve a montanha de Deus são apresentados como um lugar paradisíaco, derivado de uma longa tradição mística do território: *uallem infinitam, ingens, planissima et ualde pulchram* (1,1). Nesse *locus amuenus*, tal como o Horeb é a mais alta das montanhas, alguma vez vista por Egéria, perante o qual todas as

¹⁷⁵ Egéria distingue o monte Sinai do seu cume. O Horeb é «especial, no cimo do qual está o lugar onde desceu a majestade de Deus» (2,5).

outras elevações são apenas *monticulus*, também a peregrina se sente pequenina aos olhos do “dono da casa”. Tal humildade que é recompensada por Deus com as suas graças, como atesta a passagem que testemunha a subida ao monte Sinai:

«Assim, pois, por vontade de Cristo nosso Deus, ajudada pelas preces dos santos que me acompanhavam e com um grande esforço, porque era preciso subir a pé, pois não se podia de todo subir em sela, a verdade é que este esforço não se sentia, por aquela parte; de facto, não se sentia o esforço, porque o desejo que eu tinha via-o realizar-se, por vontade de Deus» (3,2).

Outras alusões hagiotoponímicas referem a subida ao *montem Nabau* (10, 1; 10, 1; 10, 8; 11, 3) ou *montis Nabau* (11, 4; 12, 1), para aí visitar o túmulo de Moisés, e, ainda antes da subida, junto a um outro monte, para ver o lugar onde o profeta fez brotar água do rochedo, a qual é descrita como *aqua ingens, pulchra ualde et limpida, saporis optimi* (11,2). A satisfação momentânea da peregrina, tal como aconteceu no vale do Sinai, espelha a gratidão de tão grande graça.

Ao findar a sua peregrinação, de regresso a Constantinopla, Egéria sobe, ainda, ao *monte Tauro* (23, 7), já não com uma intenção particular (ou religiosa), mas, simplesmente, porque para poder cumprir o seu itinerário (cf. 23,6) era necessário transpor este sistema montanhoso. A ausência de elementos descritivos e a aceleração narrativa em grande parte desse percurso realça o desinteresse pelo profano e por tudo o que não tiver um forte valor simbólico-teológico.

Se na primeira parte do relato parece haver uma maior concentração no Antigo Testamento, a segunda, sobre a liturgia de Jerusalém, centra-se nos lugares sagrados do Novo Testamento. Desde os tempos mais remotos que se usa a expressão «subir a Jerusalém» para se justificar a ida a esta cidade. Egéria usa, também, a mesma expressão ao explicar às suas irmãs como conheceu a diaconisa Martana, uma das suas melhores amigas, que conheceu em Jerusalém quando esta «tinha subido para rezar» (23,3). A

abundância de espaços sagrados (que desenvolveremos de seguida) proporciona, neste micro cosmos que é a cidade de Jerusalém, uma autêntica escalada.

Como se percebe pelo cântico que acompanhava os peregrinos que iam celebrar a Páscoa na cidade santa, «Jerusalém é cercada de montanhas» (Sl 125,2). A mais conhecida, em termos bíblicos, é o *mons Oliveti* (25, 11; 30, 3; 31, 1; 31, 2; 43, 4; 43, 5; 49, 3), a que pertence o *monte Eleona* (33, 1), o qual se tornou foco de visitas, albergue de peregrinos e um dos lugares para as celebrações litúrgicas próprias da comunidade cristã de Jerusalém. Naturalmente, sempre que se ia ao monte das Oliveiras, era para a comunidade se reunir e rezar na igreja de Eléona, situada junto da *spelunca* onde Jesus reuniu em Quinta-feira antes da Paixão (cf. 35,2). Vai-se aí, como nos dá a conhecer a peregrina, em sete ocasiões: o 4º dia de cada semana (25,11), o Domingo de Ramos (30,3; 31,1), a terça-feira santa (33,1; 33,2), a quinta-feira santa (35,1, 35,3), a oitava da Páscoa (39,3; 40,1), o Pentecoste (43,6) e as Encenas (49,3). Em todas estas situações de ida a Eléona se subia até ao lugar mais elevado da montanha, ao *Imbomon*, donde se crê ter Jesus subido ao céu.

A vigília de Quinta-feira santa, à semelhança do que aconteceu com Jesus, é feita no Monte das Oliveiras e prolonga-se pela madrugada de sexta-feira no lugar onde o Senhor orou, ou seja, em Getsémani, onde há uma igreja (36,2; 36,3), descendo-se depois até à igreja maior.

Outro lugar elevado encontrava-se dentro da própria basílica do Santo Sepulcro, depois da *Anastase* e antes do *Martyrium*, a *Crucem*, o lugar por excelência da comunicação de Deus com o homem. Com alguma razão se usa o verbo *ascendere* (subir) para expressar a intenção de ir a alguma das oito igrejas de Jerusalém. Em todas elas se imprime um sentido profundo de que estas igrejas, como todos estes lugares montanhosos,

como vimos, estão lugares/espços densos de mistério e de significado para nós¹⁷⁶, porque confluem para a recordação solene da encarnação do Verbo redentor.

III.1.3. OS LOCAIS DE CULTO

Os lugares santos a que a peregrina se desloca para aí rezar têm sempre um templo. Esta *ecclesia*¹⁷⁷, a igreja-edifício, encontra-se nos mais variados sítios quase sempre a marcar um *locus sanctus*. Vai desde a minúscula construção na imensidade do deserto até à grandiosa *basilica* do Santo Sepulcro em Jerusalém (24,8; 24, 10; 25, 2)¹⁷⁸ com o seu belíssimo *martyrium* (7,7; 19,1; 19,4; 20,5;22,2; 23,4; 23,5; 23,7; 23,9; 23,10)¹⁷⁹.

Para lá ir, Egéria não traça novas rotas, segue por percursos já conhecidos entre os peregrinos e os guias. Contudo, por informação destes últimos, os guias, Egéria faz alguns desvios, oportunos, ao percurso projectado inicialmente a fim de ver todos os lugares histórico-salvíficos a que se propôs. As igrejas assinalavam esses lugares extraordinários que proporcionam não só a reunião dos fiéis autóctones e dos peregrinos que por lá passavam, como promoviam uma estreita ligação à acção litúrgica própria da peregrinação e a realização do ano litúrgico (que veremos tratado mais adiante).

¹⁷⁶ Cf. JOÃO PAULO II, *Carta sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação* (29 Julho 1999), in *AAS* 92 (2000) 55-56.

¹⁷⁷ São 120 as vezes que ocorre esta palavra (3,1.3.4.5.7.8; 4,1.2.6.7.8; 7,7; 9,1; 10,6.9; 11,1; 12,1.3.4.8; 13,3.4; 14,1.2; 15,5, 16,6; 19,1.2.3; 20,2.3.5; 21,3; 23,1.9; 25,1.2.10.11.12; 27,3; 28,2; 29,4; 30,3; 31,1; 33,1.2; 35,1.2.3; 36,1; 39,3.5, 40,1; 42; 43,3.6.7; 46,3.4.6; 47,1.4; 49,3), algumas das quais com a expressão: *sancta ecclesia* (20,11; 21,1; 48,1) e outras com *ecclesia maiorem* (25,1;25,6;25,8; 25,9; 25,10; 27,3; 30,1; 30, 2; 30,3; 32,1; 37,8; 38,1; 38,2; 39,1; 39,2; 41; 43,2; 43,7; 45,2; 46,1; 46,5; 49,3) que é, quase sempre, identificado com o *martyrium* da igreja do santo sepulcro de Jerusalém.

¹⁷⁸ Este termo aparece apenas na segunda parte do *Itinerarium* e refere-se à construção mandada fazer por Constantino, que compreendia três partes: o *martyrium*, a rotunda da Anástase e, ligando estes dois primeiros monumentos, um átrio onde se encontrava o local do Calvário, chamado Gólgota.

¹⁷⁹ Na segunda parte do *Itinerarium* aparece por 34 ocasiões e designa a igreja maior do Gólgota. O *martyrium* é também distinguido pela expressão *post crucem*, pois segue-se ao *atrium* que contém o Calvário.

Na primeira parte do relato dá-se a conhecer 17 igrejas¹⁸⁰, que correspondem aos principais lugares irradiadores de peregrinação. Todas elas têm, em si, um denso carácter teológico-espiritual, uma vez que se encontram nas proximidades dos locais relacionados com importantes figuras bíblicas: Abraão (20,3), Labão, sogro de Jacob (21,4), Moisés (11,4), *Memoriae concupiscentiae* (1,1; 5,10), gruta de Elias e túmulo de Jefté (16,1), Job (13,3; 16,4b) e Nacor e Batuel (20,9); ou de apóstolos: São Tomé (19,2), São João (23,10), e outros (23,9). No regresso a Constantinopla, passa-se junto a igrejas de Santo Elpídio (20,5) e dos santos autóctones de Edessa (19,4), e, também, do Santuário de Santa Tecla (23,4) e de Santa Eufémia (23,7). Outras igrejas sinalizavam a memória de grandes acontecimentos bíblicos: a *Memorias concupiscentiae* (1,1; 5,7), a *sarça-ardente* (2,2), as *duae statuae exclusae ingentes* de Moisés e Aarão (8,2), a *drendro aletheia*, o sicómoro curativo plantado pelos patriarcas (8,3), as fontes de Moisés (10,8), o lago onde João Baptista exerceu o seu ministério (15,2), a correspondência entre o Rei Abgar e Jesus (19,16), a casa onde tinha estado Abraão (20,3) e o lugar do poço de Jacob (21,1). A observação, *in loco*, destes espaços sagrados confirmou a fé da peregrina e asseguram, verdadeiramente, o relato que Egéria ouviu dos irmãos da sua pátria (2,7).

A cidade de Jerusalém é o ponto de partida e de chegada de cada um dos itinerários referidos na primeira parte do relato¹⁸¹. E foi, precisamente, na *Cidade Santa* que se passaram os passos mais importantes da vida de Jesus: paixão, morte e ressurreição. É em torno desses acontecimentos que se constrói, progressivamente, do ano litúrgico, motivo pelo qual Egéria se empenha a relatar às suas irmãs, que terão todo o gosto em tomar conhecimento.

¹⁸⁰ Há 6 igrejas na viagem ao Sinai: 3,1; 3,1-3; 4,1; 4,6; 7,7; 9,1. Na ida ao monte Nebo há 2: 10,6; 12,1. Na viagem de Jerusalém a Carneias aparecem outras duas: 13,4; 16,6. No regresso a Constantinopla há a referência a 7 igrejas: 19,1; 19,2; 20,2; 20,3; 20,11; 23,1; 23,2.

¹⁸¹ São 4 os percursos descritos no *Itinerarium Egeriae*. Devido à ausência dos fólhos iniciais, o primeiro itinerário começa a narrar a partir do Sinai (cap. 1-9); o segundo percurso é a viagem ao monte Nebo, começada e acabada em Jerusalém (cap. 10-12); igualmente no terceiro trajecto, na à terra de Job (13-16);

Tanto na peregrinação pelo médio oriente como pelas várias igrejas da cidade de Jerusalém, as reuniões e celebrações litúrgicas têm relação directa com o tempo (cronológico) e o espaço (lugar santo). Por outras palavras, tudo era realizado *aptae diei et loco* (32,1). Em Jerusalém, por exemplo, imitando os passos de Jesus, criaram-se verdadeiras peregrinações dentro da cidade. Grande parte das vezes, a oração iniciava na basílica do Santo Sepulcro, numa das suas três partes: *Anastasis*, *Crucem e a igreja maior ou Martyrium* donde se partia, por vezes, para a igreja de Sião (39,5; 43,3) ou para as igrejas do monte da Oliveiras: a igreja de Eléona junto a umas grutas na descida do monte das Oliveiras (25,11), o *Imbomon* ou a igreja das Ascensão (31,1) ou, mesmo, para a igreja do *Gessamani* (36,2). Noutras ocasiões, saía-se da cidade para ir à igreja do Lazário, ou Betânia (29,5). Nesse trajecto é referida, apenas uma vez, a igreja que marca o local do encontro de Maria, irmã de Lázaro, com Jesus, a chamada *ecclesia in strata* (29,4). Ao contrário de todas as outras igrejas de Jerusalém, esta «igreja no caminho» não tem nome¹⁸². Também por isso, a arqueologia hoje tem dificuldade em situá-la. O relato de Egéria é possivelmente a única fonte que prova a sua existência quando refere a oração estacional realizada na véspera do Domingo de Ramos.

Todos estes lugares santos de Jerusalém são, objectivamente, o lugar especial e teológico das reuniões de *processio*¹⁸³ que se realiza nas oitavas dos três principais momentos festivos: Epifania, Páscoa e Encénias (dedicação da igreja).

Ao terminar a sua peregrinação, e com a intenção de regressar à pátria, Egéria passa ainda por alguns dos mais importantes santuários da época. Sem que o tivesse programado, a peregrina presencia a expressividade litúrgica do monge S. Elpídio (20,5),

Mas o quarto itinerário é o regresso de Egéria à sua pátria (região ocidental do império romano), com passagem pela Mesopotâmia e paragem em Constantinopla, para redigir a sua obra (17-23).

¹⁸² Notamos, com alguma surpresa, a utilização da palavra *strata* quando Egéria sempre usou *uia*. Achamos, pois, que poderá haver uma significação particular subjacente a esta originalidade linguística.

¹⁸³ Cf. BERMEJO CABRERA, Enrique., *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem*. Estudio terminológico del “*Itinerarium Egeriae*”, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 305.

faz um desvio em Selêucia para visitar o santuário de Santa Tecla (23,2) e, por fim, passa também na igreja de Santa Eufêmia (23,7) a caminho de Constantinopla.

III.1.4. O MOSTEIRO

A intenção de percorrer todos os lugares santos para aí rezar constitui apenas uma parte do propósito da peregrina. Havia a também vontade de ver todos os mosteiros (cf. 4,5) para se encontrar com os *sancti et uere homines Dei* (20,6). No século IV, estes são os dois grandes motivos que levou centenas de peregrinos, dos mais variados lugares do império, onde todas as categorias sociais estão representadas¹⁸⁴, a fazerem-se à estrada rumo à Terra Santa.

Estes mosteiros que Egéria tanto quer ver não se incluem entre os *loca Sancta*. Contudo, pelo relato, constatamos que a sua edificação fica «paredes meias» com eles. Tal situação favorece uma certa sacralidade de vida dos monges. Sob autoridade de um presbítero, os monges são responsáveis pelo ofício sagrado e, também, pela assistência aos peregrinos, motivo que leva Egéria a destacar a sua *humanitas* (3,1), a atenção *muito human* (3, 1; 5, 10; 11, 1-2)¹⁸⁵ prestando-se a servir de guias e acompanhantes na viagem (3,2). Isto porque, sabedores de diversas línguas, podiam servir de intérpretes (47,4). Uma

¹⁸⁴ No grande fluxo viagens aos lugares santos, no domínio do imperador Teodósio, foram Melânia-a-Velha e Rufino em 373 (JERÓNIMO, *Epistulae* 4, in PL 22, 336); S. Jerónimo e Vicente em 385 (JERÓNIMO, *Apologia adversus libros Rufini* 3, 22, in PL 23, 473). Em 390, esteve a nobre Paula com a sua filha Eustóquio (JERÓNIMO, *Epistulae* 108, in PL 22, 878-906) e, Poemenia, parente de Teodósio (PALÁDIO, *Historia lausiaca* 35, in PL 74) e a romana Fabiola. Depois de 395, a mulher e a filha do pretor Rufino e a sua cunhada Sílvia, que Gamurrini veio a confundir com Egéria. Que se tenha conhecimento, o imperador Teodósio I também teria visitado Jerusalém mas como anónimo. O seu sucessor, Teodósio II foi a Éfeso, em honra de João Evangelista, já Valente ter-se-á deslocado a Edessa, ao túmulo de Tomé. Mas em peregrinação solene à Palestina parece que só Heráclio fez, na companhia da sua esposa Martina, em 630, para visitar a santa cruz (FABBRINI, Fabrizio, «La Cornice Storica della ‘Peregrinatio Egeriae’», in ACIPE, p. 59).

¹⁸⁵ O acolhimento era feito de forma hospitaleira (*humanitas*) ou, melhor dizendo, muito humana (*valde humane*), como salienta Egéria. Mas, ao mesmo tempo, não concediam, como regra, hospedada a qualquer

característica marcante da tradição monástica é esta atitude de afável acolhimento que estimula grande admiração entre os peregrinos, como recebedores dessa prática.

Construídos em lugares silenciosos, os mosteiros eram apreciados pela dedicação dos monges ao estudo da Sagrada Escritura e de obras edificantes. A existência de monges em grupos (cenóbios) era frequente, ainda que, na obra de Egéria não seja particularmente fácil distinguir o mosteiro como habitação de um só monge, sobretudo dos ascetas, dos mosteiros com prática de vida em comum. O certo é que estavam sempre em sítios ermos, propensos à meditação e oração silenciosa, e que, já no século IV, eram em grande número.

Os escolhidos para o ministério sacerdotal/episcopal que Egéria conheceu eram sempre antigos monges que atingindo a fama de santidade eram colocados na orientação das Igrejas, como nota a peregrina. A grande santidade foi, sem dúvida, para Egéria, foco comunicador de fé e, por isso, são dignos de estarem, continuamente, junto aos lugares santos.

III.1.5. OUTRAS INFORMAÇÕES

Para que se pudesse atravessar o longo deserto de Fará (6,1), por exemplo, e como nos informa a toponímia egeriana, há a passagem, paragem e/ou visita em cidades como: *Clisma* (6,4), antes de chegar à Arábia, que pertence à fertilíssima terra de Jessen (7,1); *Pithona ciuitas* (7, 6); *Heroum ciuitas* (7, 7); *Arabia ciuitate* (7, 2; 9, 3; 9, 5); *Ramessen ciuitas* (8, 1); *ciuitas Tathnis* (9, 5); *ciuitas Iob* (13, 2); *ciuitatem Carneas* (16, 5); *Edessam ciuitatem* (17, 1), *ciuitatem Gerapolim* (18, 1). Ou, no regresso a Constantinopla, a visita

um que por lá pretendesse pernoitar. Assim também dá a entender a nossa peregrina pela reacção e alegre admiração pela concessão de serviço de hospedagem.

ou passagem por: Batanis (19,1), Charra (20,1), *ciuitatem metropolim Tharso* (22,1), Pompeiópolis (23,1) ou mesmo Corico (23,1), que só era possível seguindo um escrupuloso esquema¹⁸⁶ de *mutationis* (equivalente a uma jornada) ou *stationis* (local próprio para se parar, descansar, alimentar e mudar de monta: cavalo, mula ou camelo) e *mansiones* (albergues). Os itinerários eram relativamente fáceis de conseguir; por isso, Egéria deve ter recorrido a essas fontes¹⁸⁷. Apesar de a nossa peregrina fornecer informações bastante detalhadas das etapas e da forma como as percorreu – a pé (3,2; 11,4), de mula ou a cavalo (11,4; 14,1), de camelo (6,1-3) e de barco (9,3; 18,3) – há um profundo silêncio quanto às *mansiones*, apenas sabemos onde acampavam para passar a noite.

Beneficiando da boa rede de estradas promovida pelo império romano, na larga maioria das vezes o percurso era feito em trilhos conhecidos, senão pelo *agger publicus* (9,3); ou pela *uia aperta* (6,2). Apesar disso, por duas ocasiões traçou-se um percurso sem estrada, apenas areia (6,1), e noutra devido ao pequeno desvio que se teve de fazer para visitar lugar particular (10,8-9) que de outra forma não seria possível.

A proliferação de construções que garantam condições para a conservação dos espaços e das relíquias deu-se neste período a partir da viragem constantiniana e do concílio de Niceia, no qual se definiu dogmaticamente a divindade do Verbo de Cristo, enchendo a Terra Santa de igrejas¹⁸⁸. Em certa medida, este desenvolvimento histórico vem preencher a lacuna deixada ao cristão no túmulo vazia, lançando o peregrino na incessante procura de Jesus.

¹⁸⁶ Reside, aqui, a possibilidade de Egéria ter conhecido o *Itinerarium Burdigalense* (333) que, basicamente, se resume a uma simples nomenclatura topográfica e à contagem das distâncias entre as estações onde estaciona (*mutationes*), as cidades que atravessa, e os albergues que o acolhem (*mansiones*). Pois, dos três anos completos de peregrinação só nos chegou os últimos meses. Cf. WEBER, R., «Itineraria et alia geografica», in CCSL 175.

¹⁸⁷ É particularmente conhecido o *Itinerarium Burdigalensis*, escrito por um anónimo que partiu de Bordéus.

¹⁸⁸ Cf. CAREGGIO, Paolo, «Le pelerinage chretien de sa premiere manifestation en orient a sa diffusion en occident», in CLAVAL, Paul – SCAINI, Maurizio, *The cultural turn in geography. Proceedings of the*

Esta narrativa surpreende pela arguta observação das coisas e lugares assim como pela intensa participação espiritual com que o peregrino vive tal experiência¹⁸⁹. Aqui está o protótipo do peregrino, sempre optimista, demonstrando-se activo, interiormente exuberante e conhecedor dos seus limites, aberto ao auxílio e graça de Deus, sem deitar por terra o seu grande espírito de iniciativa¹⁹⁰.

III.1.6. TÓPICOS PARA UMA CARTOGRAFIA ESPIRITUAL

Os motivos que levam Egéria a empreender esta viagem estão muito bem definidos: ver os lugares consagrados pela Bíblia e visitar os lugares monacais. Trata-se de um projecto de verificação e purificação da fé, de um ver para transmitir¹⁹¹, porque os lugares santos estão impregnados de sentido e de recordações dos seus antepassados na fé.

Movida de grande piedade e não menos curiosidade, Egéria desinstala-se da sua pátria e do aconchego dos conhecidos e inicia uma grande viagem espiritual pelo mundo bíblico. Neste novo mundo dá a possibilidade de testemunhar em si os factos históricos narrados na Bíblia, fazendo a Palavra encarnar na sua própria história. Toda a sua vida adquire mais sentido. E Egéria presta-se a esta metamorfose, como a maioria dos peregrinos.

Assistida pela Escritura e orientação dos guias, Egéria deixa-se conduzir pela memória bíblica e, aí, cria as suas próprias memórias, que envia às suas veneráveis irmãs. Nesta estratégia de identificação e autentificação dos lugares santos, Egéria cartografa o

Conference, 18-20th of September 2003 - Gorizia Campus, Edizioni Università di Trieste, Turim 2003, p. 119-130.

¹⁸⁹ AUGÉ, Matias, «Egeria, una pellegrina del IV secolo. La sua spiritualità e i suoi rapporti con la chiesa locale», in Pontificio Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Liturgia e mobilità umana (Senza frontiere, Serie teologico-pastorale)*, EMP, Padova 1987, p. 11.

¹⁹⁰ Cf. *ibidem*, p. 14.

espaço sagrado potenciando as grandezas e monumentalidades de modo a criar impacto sobre quem a lê. A coloração espiritual e simbólica que a peregrina dá aos lugares histórico-salvíficos que visita no médio oriente engrandecem o seu trabalho prévio de investigação histórico-geográfico.

É graças a esta exegese topológica, por vezes alegórica, que os peregrinos são reconduzidos às realidades da nova aliança, de Cristo e da Igreja¹⁹². Esta atitude acaba por despoletar uma materialidade da Verdade da fé, onde o médio oriente e sobretudo Jerusalém se transformam no ponto catalisador da história da salvação, atraindo a um tocar e ver com os próprios olhos o cenário onde se desenrola o processo da construção material da fé.

Esta convicção sacramental de que a história da salvação não é só uma ideia conduz o peregrino ao *áxis mundi*, lugar teofânico da presença divina na qual o homem experimenta, pela fé, uma refrescamento espiritual que o leva ao processo de conversão ou de perseverança¹⁹³. A visão constitui-se como «índice privilegiado de veracidade»¹⁹⁴ marcada pelo frequente recurso ao vocabulário óptico. O relato de Egéria participa neste «processo cognitivo e representativo de observação e transmissão do observado»¹⁹⁵. Contudo, a minúcia descritiva quase jornalística resulta, por vezes, de um olhar profundo e espiritualizante do físico e do material.

A partir do século IV, a noção dos verdadeiros adoradores muda de tonalidade, sem deixar de ser *em espírito e em verdade* (Jo 4,24). Particularmente estes lugares creditados de uma santidade particular, diferente dos lugares de culto habituais da

¹⁹¹ MARTINS, Gilberto Figueiredo, A narrativa da peregrinação – experiência e forma (uma leitura do *Itinerarium Aetherae*), in *Kaliopé* 14 (2011) 9.

¹⁹² MARAVAL, Pierre, «Liturgie et pèlerinage Durant les premiers siècles du chistianisme», in *La Maison-Dieu* 170 (1987) 15.

¹⁹³ Cf. COELHO, Maria Filomena, «Viagens e peregrinações na Antiguidade Tardia Narrativa do Conhecimento», in *Projeto História* 42 (2011) 332.

¹⁹⁴ FILHO, Amílcar Torrão, «A viagem como escritura», in *Projeto História* 42 (2011) 398.

¹⁹⁵ DEPETRIS, Carolina, *La escritura de los viages. Del diário cartográfico a la literatura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida 2007, p. 13.

comunidade, fazem reviver a história da salvação. São uma autêntica síntese entre a teoria aprendida nos textos sagrados e a vivência *in loco*¹⁹⁶. Esta profícua condição fez com que muitos cristãos identificassem e localizassem no espaço a história do Antigo Testamento, a partir de deduções e interpretações baseadas em leituras da Sagrada Escritura.

A peregrinação de Egéria aos lugares santos não se realizou meramente para ver os locais da história salvífica, mas também, e sobretudo, para se edificar e instruir¹⁹⁷. Há uma transferência do acontecimento salvífico para a pessoa que, *in loco*, revive e actualiza os mistérios de Cristo; um *aggiornamento* à medida do peregrino. Pois «o visitante procura fora, na peregrinação que faz e na contemplação que realiza, um caminho novo para encontrar dentro de si Aquele que lhe está na origem»¹⁹⁸.

Pelo exemplo de Egéria percebemos que o horizonte do peregrino não tem início nem fim, somente etapas de um percurso infinito que se encaminha para a glória de Deus. É uma peregrinação qua atesta a perenidade da busca e a certeza de uma herança espiritual e física que fascina. Não se estando ainda na glória de Deus, já se experimenta dos seus dons na capacidade de superação de obstáculos e barreiras.

III.2. O TEMPO SAGRADO

A existência do homem está marcada por uma pendular sucessão da noite e do dia. Dois momentos inseparáveis e indivisíveis dessa imparável contagem de horas e de dias em que o término de um é, concomitantemente, antecipação do outro. O homem,

¹⁹⁶ MARAVAL, Pierre, «Liturgie et pèlerinage Durant les premiers siècles du chistianisme», in *La Maison-Dieu* 170 (1987) 11.

¹⁹⁷ Cf. FABBRINI, Fabrizio, «La Cornice Storica della ‘Peregrinatio Egeriae’», in ACIPE, p. 67-68.

¹⁹⁸ LIMA, José da Silva, *A Peregrinação: percursos e palavra*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2007, p. 95.

ontologicamente limitado para este controlo do tempo, busca o *momento certo*, ou o *kairós*, e sempre se depara com este grande enigma.

Tanto quanto é possível ver em Egéria o protótipo do peregrino da sua época, pode dizer-se que este mergulha admiravelmente na mais antiga das comunidades cristãs, Jerusalém, a directa herdeira da liturgia apostólica e da convivência de diversas comunidades cristãs. Aí se criou e se enriqueceu mediante celebrações ricas e próprias, devedoras da sua proximidade aos lugares onde os actos salvíficos de Jesus aconteceram.

A grande novidade notada por Egéria e que faz da Jerusalém do século IV o lugar e momento da grande criatividade litúrgica tem a ver com actualização litúrgica, o *aqui e agora*¹⁹⁹ da acção litúrgica: *ymni antiphonae aptae loco aut diei* (31,1), *lectiones etiam aptae diei et loco leguntur, interpositae semper orationes* (32,2; 10,7), *apta ipsi diei* (25,10), ou seja, *semper et diei et loco apta* (25,10).

Os hinos, as antífonas, as leituras e, também, as orações sempre exprimem pensamentos que, para o dia de festa que é celebrado e para o lugar em que têm lugar, são sempre apropriados e adaptados. Trata-se, pois, de «uma coisa que antes de tudo é bastante agradável e digna de admiração» (47,5) e que não havia em Roma nem em Milão²⁰⁰.

III.2.1. A LITURGIA DE PEREGRINAÇÃO

Foi o acto religioso que animou Egéria nesta sua peregrinação interior. De Bíblia na mão, a peregrina faz tudo segundo o costume (*consuetudo*), como recomendam os guias que com ela percorrem o médio oriente, com a intenção de visitar todos os lugares santos para aí rezar, *gratia orationis* (13,1-2; 17,1.2, 23,3.10). Durante as suas quatro distintas

¹⁹⁹ No congresso que marcou o centenário da publicação de *Peregrinatio Egerie*, houve uma exposição dedicada ao assunto: PINELL I PONS, Jordi, «Orationes aptae diei et loco», in ACIPE, p. 231-242.

viagens, narradas na primeira parte do seu manuscrito, aparecem pelo menos dezoito desses lugares, nos quais se cumpriu um costume celebrativo tradicional, uma oração composta de quatro elementos: *oratio*, *lectio*, *psalmus* e *oratio*. Trata-se de um rito consignado pela tradição, *facere orationem* (1,2; 2,4), uma espécie de liturgia da palavra com suaves traços monacais, feita segundo o criativo método *aptae die et loco*.

Há uma certa semelhança entre esta liturgia de peregrinação e a celebração estacional de Sexta-feira Santa, em Jerusalém, no monte das Oliveiras (36,1). Aí, realiza-se uma celebração com os mesmos elementos (*oratio*, *ymnis*, *lectio* e *oratio*), começando e terminando com uma oração. A única diferença é que a leitura, evangélica neste caso, vem depois do *ymnis*²⁰¹. O quadro que se segue, adaptado a partir da proposta de Matias Augé²⁰², mostra isso mesmo:

1,2	<i>Oratio</i>				
2,4	<i>Oratio</i>				
3,6		<i>Lectio</i>		<i>Oblatio</i>	
4,3	<i>Oblatio</i> + <i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>			
4,4		<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>		<i>Oratio</i>
4,8	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>		<i>Oblatio</i>	
10,7	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>			<i>Oratio</i>
11,1	<i>Oratio</i>				
11,3	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>		
12,3	<i>Oratio</i>			<i>+per ordinem consueuermus facere</i>	
14,1	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>		<i>Oratio</i>
15,4	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>		
16,7				<i>Oblatio</i>	
19,2	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>		<i>+quae consueuermus erat fieri</i>	
19,16	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>		<i>Benedictio</i> + <i>Oratio</i>	
20,3	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>	<i>Oratio</i>	<i>Benedictio</i>
21,1	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>	<i>Psalmus</i>	<i>Oratio</i>	<i>Benedictio</i>
21,3	<i>Oratio</i>				
23,5	<i>Oratio</i>	<i>Lectio</i>			<i>Gratias</i>
36,1	<i>Oratio</i> + <i>ymnis</i>	<i>Lectio</i>			<i>Oratio</i>

²⁰⁰ Cf. PINELL I PONS, Jordi, «Orationes aptae diei et loco», in ACIPE, p. 241.

²⁰¹ Imediatamente traduzido por hino, este gregicismo tem várias valências: 1) salmos e cânticos bíblicos; 2) cantos de origem muito antiga como o *Glória in excelsis* e o *Laudamus te*; 3) salmo cantado em uníssono (por um povo especialmente na procissões) por oposição a antífona ou salmo cantado a dois coros. Cf. CABROL, Fernand, *Les Églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV^e siècle. (Étude sur la "Peregrinatio Silviae")*, H. Oudin, Paris-Poitiers 1895, p. 62-64; GARCIA DEL VALLE, C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida litúrgica*, Studium Ediciones, Madrid 1968, p.151.

²⁰² AUGÉ, Matias, «Una Liturgia del peregrinaje en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Claretianum* LI (2011) 272-273.

Vê-se perfeitamente que esta liturgia de peregrinação realizada por Egéria segue o esquema-tipo da tradição da época naquela região²⁰³. As «brancas» que ocorrem são, em grande medida, justificadas pelo recurso ao relato abreviado de um esquema já consolidado *justa consuetudinem* (11,3; 14,1), porque, escreve Egéria, *facta est oratio, et omnia, quae in singulis locis sanctis per ordinem consueueramus facere* (12,3).

A utilização do impessoal passivo e do plural majestático, na maioria das ocorrências, aponta para uma liturgia comunitária sem deixar de ser privada (cf. 11,1). Relativamente a esta *oratio impensissima* (4,3), nada se diz acerca do conteúdo quer na oração inicial quer na final; apenas que sabe que quando está o bispo é ele que as faz (19,16; 21,1), e que *interato oratio* dava a bênção, que só a ele compete (19,6).

Tanto para Egéria como para qualquer outro peregrino, «a escritura não era só um livro de erudição ou um guia turístico, mas é, sobretudo, um livro de orações»²⁰⁴. Por isso, a parte central desta liturgia de peregrinação é dedicada à *lectio*, geralmente das *Scripturas* ou *codex*, e à proclamação do *psalmus*. Só por três ocasiões é que a *lectio* não é extraída da Bíblia, mas de uma outra fonte, apócrifa, sempre durante a sua última viagem, no regresso a Constantinopla, onde veio a redigir o seu manuscrito.

Na sua primeira alusão aparecem os textos de São Tomé. Desconhece-se qual a fonte, mas o certo é que se leu, *aliquanta ispsis sancti Thomae* (19,1)²⁰⁵. O segundo texto colhe alguma curiosidade, trata-se da leitura da correspondência do Rei Abgar e Jesus feita pelo bispo de Edessa (19,16), e não há dúvidas de que esta leitura é a *lectio*, pois a *oratio* inicial é feita de pé, e antes da segunda oração o bispo concede a sua bênção. Por fim, chegado ao santuário de Santa Tecla, junto do qual a sua grande amiga Martana dirigia um mosteiro, fez-se uma oração e, depois, *lectio omnia actu sanctae Teclae*. Chama a atenção

²⁰³ Cf. DEVOS, Paul, «Egeriana (II). Études linguistiques et autres», in *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 423.

²⁰⁴ AUGÉ, Matías, «Una Liturgia del peregrinaje en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Claretianum* LI (2011) 279.

a forma com que a própria Egéria terminou a oração: *gratias Christo Deo nostro egi infinitas* (23,5). Esta última liturgia de peregrinação tem a particularidade de ser, ao que parece, dirigida por ela, ou pelo menos a oração final, e de nos ter informado que esta era uma acção de graças. Este esquema não tem referência ao *psalmus*, que, regra geral, é *pertinens [ad rem]* (10,4; 15,4), *aptus loco* (4,4) ou *comptens [loco]* (14,1; 21,1). Este elemento confirma um método de leitura espiritual do saltério com «chave cristã à luz de toda a história da salvação segundo uma tradição exegética viva e vital na Igreja antiga e alta idade média»²⁰⁶.

Urge aqui referir que a *oblatio* incluída no esquema não constitui mais um elemento adicional à liturgia de peregrinação. Aliás, nas quatro viagens de que se fala na primeira parte do *Itinerarium Egeriae* são apenas celebradas quatro eucaristias, porque era indispensável à sua realização a presença de um presbítero (3,6; 4,3; 4,8) ou de um bispo (16,7). Somente uma vez é que a *oblatio* não foi antecedida de liturgia de peregrinação, até porque a hora ia adiantada. Em todo o caso, note-se, era tarde para a celebração da eucaristia mas não para que se fizesse a liturgia estacional.

Concluimos, pois, que a celebração eucarística, no *Itinerarium Egeriae*, «manifesta um vínculo ao lugar (*locus sanctus*) e ao tempo»²⁰⁷, mas não pertence aos elementos que compunham a liturgia de peregrinação; no entanto, é a sua «conclusão lógica e o cume da celebração estacional»²⁰⁸.

²⁰⁵ Há um debate acerca dos textos em causa; mas já ultrapassado como se refere: AUGÉ, Matías, «Una Liturgia del peregrinaje en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Claretianum* LI (2011) 276.

²⁰⁶ *Ibidem*, 278.

²⁰⁷ BERMEJO CABRERA, Enrique, «La celebración de la eucaristía en el itinerario de egeria. Terminología y liturgia», in *Toletana* 12 (2005) 60.

²⁰⁸ AUGÉ, Matías, «Una Liturgia del peregrinaje en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Claretianum* LI (2011) 278.

III.2.2. O ANO LITÚRGICO EM JERUSALÉM

A cidade de Jerusalém que Egéria conheceu era maioritariamente cristã e vivia o trabalho, o descanso e a oração segundo o modelo da *polis* greco-romana. Apesar disso, a organização litúrgica da Igreja de Jerusalém que a nossa peregrina encontra, já no final do século IV, «apresenta um quadro de celebrações completo e coerente, muito original e sumamente atractivo»²⁰⁹.

Movida pela intenção de dar a conhecer às suas veneráveis irmãs os ofícios (orações) que se fazem nos lugares santos, Egéria dedica toda a segunda parte do *Itinerarium* à descrição do ano litúrgico em Jerusalém. Trata-se de um laborioso trabalho, com detalhe quase jornalístico, de alguém bem familiarizado com a liturgia cristã, seu ritmo e seu espaço. Egéria dá mostras de ser bem conhecedora quer da tradição litúrgica da sua pátria, quer desta liturgia oriental. Como o ano litúrgico estava tão completo e definitivamente organizado, às outras Igrejas bastaria apenas que dela aprendessem e a imitassem. Assim, as incontáveis peregrinações de fiéis de toda a Igreja converteram Jerusalém «num centro vivo de irradiação litúrgica universal»²¹⁰.

A arquitectura literária de Egéria, tão bem conseguida e ordenada, começa pela descrição da estrutura litúrgica mais comum, o *singuli diei*, ou seja, o dia litúrgico, para a seguir tecer a estrutura semanal, explicando a particularidade da liturgia de Domingo, e por fim, apresentar os grande tempo litúrgicos anuais.

Todos os seis dias da *feria*, na *Crux* ou na *Anastase*, se iniciam com a vigília pré-matinal, *ante pollorum cantus*, à qual se seguem os hinos matutinos (24,1) a que, na ausência do bispo, presidem alguns presbíteros e diáconos. Ao meio dia são feitos os

²⁰⁹ GARCÍA DEL VALLE, Carmelo, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, Centro Pastoral Litúrgica, Barcelona 2001, p. 83.

²¹⁰ FEDERICI, T. «La liturgia dell'area orientale», in MARSILI, Salvatore (dir), *Panorama histórico geral da liturgia* (=Anámnese 2), Paulinas, São Paulo 1987, p. 125.

ofícios nas horas *sexta* e *nona*, onde a maioria dos participantes são monges (24,3). Ao anoitecer, à *hora decima*, reza-se o lucernário, ou vigília da noite, um pouco mais solene que a matutina, onde há um grande número de crianças que entoam o *kyrie eleison* a cada invocação do diácono. Como este ofício termina ao escurecer, o rito de acender a luz, que dá nome ao ofício, nota Egéria, significa o *lumen infinitum* da Ressurreição de Cristo, «a verdadeira iluminação, para que formemos parte da vida eterna»²¹¹. Tal como acontece nas cerimónias catedrais, no final, os fiéis vão até junto do bispo para receber a sua bênção e beijam-lhe a mão. Este culto diário já regularizado, com *ymni*, *psalmi*, *antiphonae* e *oratio* (24,1), fruto de uma herança recebida e de alguma originalidade, é tomado nas outras Igrejas como elo de ligação com a oração paleocristã e como modelo de adaptação aos novos elementos que se criaram.

O ritmo semanal encontra o seu auge no *septima die*, isto é, ao Domingo. É o dia em que se reúne *omnis multitudo*, tanta quanta se pode juntar nesse lugar, como se fosse durante a Páscoa (cf. 24,8). Marcando um ritmo diferente dos outros dias da semana, a vigília da manhã deste dia só começa com o primeiro cantar do galo, mas os ministros (presbítero e diácono) estão sempre preparados para celebrar as vigílias. Pela descrição que nos chega, as cerimónias são bem mais solenes. A fixação de um dia anual para celebrar a Páscoa não afastou do *Dia do Senhor*, o Domingo, a identidade de «ser cada semana um memorial eficaz da ressurreição do Senhor e, nela, de todo o mistério da nossa salvação»²¹². Por isso, na vigília da manhã, além de outras leituras bíblicas, o bispo do evangelho lia o texto da *ressurrectionem Dominica* (24,10). Ao ouvir tremenda narração o povo manifestava-se com *tantus rugitus et mugitus*. São homeoteleutos que «até o mais

²¹¹ GRÜN, Anselm, *Caminar. Hacia una teologia del peregrinar*, San Pablo, Madrid 2007, p. 91.

²¹² AUGÉ, Matias, *Liturgia. Historia, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho 2005, p. 251.

insensível se deixaria comover até às lágrimas pelo muito que o Senhor sofreu por nós» (24,10). Este mistério de Cristo é a medida do ano litúrgico²¹³.

Este *dies dominica* (27,1) é último dia da *septimana*, reservado ao descanso, e, ao mesmo tempo, o primeiro (39,2)²¹⁴. É regularmente neste dia que se celebra a eucaristia²¹⁵, segundo o costume, como se faz em todo o lado no dia de Domingo. E, constitui como que «o esqueleto de todo o ano litúrgico, do qual é fundamento e núcleo»²¹⁶.

Uma das amputações do manuscrito encontra-se na transição da liturgia do Domingo, quase toda apresentada, para a esquematização do ritmo anual da liturgia jerosolimitana. Este é organizado por ordem cronológica: primeiro as celebrações relativas à «manifestação divina», ou Epifania, passando pela liturgia da paixão e ressurreição.

Não se tivesse perdido parte deste manuscrito e, possivelmente, saberíamos se em Jerusalém, no século IV, já se celebrava o Natal (*natalis invicti Solis*)²¹⁷ a 25 de Dezembro, como festa do Nascimento do Senhor, como acontecia em Roma²¹⁸. Nestas poucas condições, o testemunho de Egéria avança para o ano litúrgico aduzindo ao regresso dos monges, à noite, de Belém para Jerusalém, acompanhados do bispo e seus assistentes na véspera da festividade da Epifania, a 5 de Janeiro, na magnífica *Ecclesia ad pastores*²¹⁹, o lugar santo do nascimento do Redentor. No dia da festa, o ofício e a missa são na Anástase; o mesmo acontece nos dois dias seguintes, *in Golgotha*. Nos restantes *Octus dies*, chamada oitava, celebra-se noutros lugares: no quarto dia na igreja de Eleona, ao quinto dia no

²¹³ Cf. BERMEJO CABRERA, Enrique, *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalén. Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 281.

²¹⁴ Cf. BASARKO, Xabier, *Para viver o Domingo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2001, 109-115; PASCHER, Joseph, *El año litúrgico* (BAC 247), La Editorial Católica, Madrid 1965, p. 18.

²¹⁵ O latim de Egéria confunde-nos um pouco com a dupla significação de *missa*. Tanto pode querer dizer eucaristia como referir-se ao último elemento da celebração. Já as palavras *oblatio*, *sacramenta*, *processio* e *procedo* não apresentam tanta confusão. Em todo o caso, remetemos para o estudo terminológico: BERMEJO CABRERA, Enrique, *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem. Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 37-56.

²¹⁶ AUGÉ, Matias, *Liturgia. Historia, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho 2005, p. 263.

²¹⁷ ADAM, Adolf, *O ano litúrgico*, Edições Paulinas, São Paulo 1982, p. 46-47.

²¹⁸ Cf. RIGUETTI, M., *História de la liturgia* I, BAC, Madrid 1956, p. 689-692; ADAM, Adolf, *O ano litúrgico*, Edições Paulinas, São Paulo 1982, p. 148-151.

Lazário, no sexto em Sião, no Sétimo novamente na Anástase e no oitavo na *Ad Crucem*. Todos estes dias são festejados com *omnis laetitia* (25,11) para a infinita multidão que lá se reúne. Quarenta dias depois desta data, na *quadragesima* (feitas as contas: 14 de Fevereiro) festeja-se *cum summo honore* (26) uma festa que, pela descrição, se percebe logo que é a festa da Apresentação do Senhor. Esta solenidade encerra a etapa natalícia.

Com a definição de um ciclo anual litúrgico, e porque se queria que houvesse proximidade entre as datas dos acontecimentos histórico-salvíficos, a data anual da Páscoa recai sobre o primeiro Domingo depois do equinócio da Primavera, ou seja, o primeiro Domingo após o 14º dia do mês lunar de Nisan, data da Páscoa judaica²²⁰.

A Páscoa é antecedida de alguns dias de preparação, a *eortae* (27,1), que ultrapassa os *quadragesimae dies ante Pascha* a que estava habituada, mas, aqui, o período é de *octo septimanae*²²¹. Este reparo tem uma explicação: a contagem dos quarenta dias para a Páscoa, em Jerusalém, tem como ponto de referência a observância do jejum²²², que não era obrigatório ao Domingo nem ao Sábado (excepto um, no Sábado da Vigília Pascal). Este relato põe a nu os critérios da historização motivados pelo desejo de contemplar e reviver cada um dos momentos da paixão-morte-ressurreição, que «era especialmente experimentado pelos que viviam nos lugares da vida e da paixão de Senhor, já que lhes era possível realizá-lo»²²³. Aparece, assim, pela primeira vez, pela mão de Egéria, o esquema litúrgico da *septima maior* (30,1), que ela conhecia por semana pascal. A conjugação que o relato de Egéria faz do «hoje» actualizado cada ano e do «aqui» irrepetível noutra lugar é o que mobilizava as emoções da comunidade de Jerusalém e dos muitos peregrinos que nessa altura por lá passavam. Esta semana, que vai de Domingo a

²¹⁹ ARCE, Agustin, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 72ss.

²²⁰ Cf. PASCHER, Joseph, *El año litúrgico* (BAC 247), La Editorial Católica, Madrid 1965, p. 36-42.

²²¹ Ao que parece, a Quaresma realizada na região ocidental nem sequer excluía o jejum do Domingo. Cf. RIGUETTI, M., *História de la liturgia I*, BAC, Madrid 1956, p. 738-739.

²²² A este respeito: WEBER, Robert, «Note sur Itinerarium Egeriae, XXVIII, 4», in *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 93-97.

Domingo, tem como principal novidade a procissão *in palmis*, onde se imita a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém. E, a partir de Quinta-feira, a liturgia intensifica-se, dando a sensação de que o povo não faz outra coisa senão participar nas celebrações, tanto os mais velhos como as crianças, mesmo aquelas que *pedibus ambulare non possunt* (31,3). A especialidade deste dia, que não acontece em mais nenhuma vez do ano, é a celebração da eucaristia no *Post Crucem*, onde o *episcopus ibi oblationem et communicant omnes* (35,2).

Outro dia repleto de celebrações é a Sexta-feira, com leituras e meditações da paixão: a veneração da coluna da flagelação e a adoração *lignum crucis*, à qual se segue a eucaristia (37,2). O que mais surpreendeu Egéria foi ver a participação ininterrupta e voluntária de muitíssimos fiéis na celebração que durou desde a segunda hora até à *nona*. Após esta, os *fortiores e iuueniores* (37,9), sobretudo, continuam *tota nocte dicuntur ibi ymni et antiphonae* até à manhã de Sábado Santo. Neste dia tudo se faz como em todos os Sábados, excepto o ofício de *nona*, pois dá lugar à *Vigilia aut Paschae*. Nessa grande celebração, Egéria não encontra diferenças relativamente ao que era feito noutros lugares, excepto uns pequenos ritos em que neófitos recebem o baptismo (38,2)²²⁴.

A festividade da Páscoa prolonga-se por uma oitava, estruturada da mesma forma que a da Epifania, mas com a particularidade de todos os dias, após a refeição, o bispo com todo o clero e todos os neófitos subirem a Eléona para lá fazerem um ofício, juntamente com os todos os *apotactitas*, homens e mulheres, e outros que assim o desejarem.

De forma diferente do que acontece na Epifania, o tempo pascal não termina com as celebrações do *die eadem quadragesimarum post pascha* (42) em Belém²²⁵. Em todo o

²²³ AUGÉ, Matias, *Liturgia. História, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho 2005, p. 264.

²²⁴ BERNAL, José Manuel, *Para viver o Ano Litúrgico*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2001, p. 190-193.

²²⁵ A desinformação do motivo desta festa apresenta-se como uma lacuna do texto, o que tem despertado um grande interesse por parte dos estudiosos. Assim, «a solução mais razoável parecia ser que, como na pregação e na catequese se uniam as duas festas da Natividade e a Ascensão para recordar juntamente a “primeira” aparição e a “última” de Nosso Senhor entre os homens, esta última devia ser a que nesse dia se celebrava»: ARCE, Agustín, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980, p. 136; Cf. DAVIES, J. G., «The Peregrinatio Egeriae and the Ascension», in *Vigiliae Christianae* 8 (1954) 93-100; DEVOS, Paul,

caso, o dia de *maximus labor* para o povo é aquele que encerra o tempo pascal, o *Pentecostem* ou *Quinquagesima die* (43,1). Começava com os ofícios, na Anástase e, em procissão, todos subiam à igreja de Sião onde ouviam a leitura da vinda do Espírito Santo. Novamente à tarde, após o almoço, todos se dirigem para o monte das Oliveiras, de modo que, informa-nos Egéria: *nullus christianus remaneat in ciuitate* (43,4). Lá, é lido particularmente o trecho do evangelho correspondente à ascensão do Senhor, assim como passagem semelhante do livro dos Actos dos Apóstolos que fala *de ascensu Domini in celis post resurrectionem* (43,5).

Na sua observação sobre o ano litúrgico, Egéria não silencia a forma como em Jerusalém decorria o processo da iniciação cristã dos adultos. Este decorria durante o período quaresmal, no dia seguinte à vigília que marca início às oito semanas aqueles que se queriam baptizar inscreviam-se para o catecumenado que terminava na Vigília Pascal. No período dessas oito semanas, o bispo passava-os por um rigoroso crivo de moral e bons costumes e pregava-lhes as catequeses. Nestas, o catequeta tentava sempre explicar tanto a Sagrada Escritura como a doutrina, frase por frase, *primum carnaliter et sic spiritaliter* (46,2.3). A recolha e pormenorização de grande parte desta informação só pode ser fruto de uma proximidade ao bispo da altura e seus colaboradores, como aconteceu noutras passagens do seu manuscrito. Este fidedigno e esclarecido testemunho de Egéria atesta fontes surgidas na época, como as catequeses e homilias de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo²²⁶.

«Égérie à Bethléem. Le 40e jour après Paques à Jérusalem, en 383», in *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 87-108.

²²⁶ CIRILO DE JERUSALÉM, *Catecheses* (PG 33); *Idem*, *Procatechesis* (PG 33); *Idem*, *Catéchèses mystagogiques* (Sch 126), Les Éditions du Cerf, Paris 1966; JOÃO CRISÓSTOMO, *Las catequeses bautismales* (Ciudad Nueva, Madrid 2007²).

O *dies enceniarum* ou festa da dedicação das igrejas²²⁷ é o último dos elementos que podemos ler no manuscrito de Egéria. Trata-se de uma festa com *tante sollemnitati* (49,2) como a Epifania e a Páscoa e suas respectivas oitavas. É um acontecimento único da Igreja de Jerusalém, a celebrar a dedicação das principais igrejas mandadas construir pelo Imperador Constantino, recordando a descoberta da preciosa relíquia da *crux Domini*. Esta festa atrai para lá um turbilhão de fiéis; mais de quarente ou de cinquenta bispos e seus legítimos clérigos peregrinam para Jerusalém (49,2). Ao que parece, incorre-se em enorme pecado se nestes dias não se participar numa tão grande solenidade, excepto se houver alguma necessidade obrigatória que impeça a pessoa deste bom propósito.

III.2.3. TÓPICOS PARA UMA SANTIFICAÇÃO DO TEMPO

O quotidiano é marcado por uma dinâmica de sucessão natural do tempo, factor constitutivo da experiência humana. Face a isto, o homem interessa-se pela gestão do tempo, de forma a poder encontrar um sentido para a sua existência, criando ritmos alternados. Esta heterogenização do tempo, do ponto de vista cristão, dá primazia ao *kairos* em detrimento do *cronos*, acentuado pelo ritmo litúrgico, sacralizando o próprio tempo.

Aqui, o tempo sagrado ou tempo ritual permite ligar-se a um momento imemorial e original. Iluminado pela Escritura, o encontro com os cenários divinos, que o peregrino tanto anseia, tem mais sentido quando celebrado. O aqui e o agora da acção litúrgica, o *operatio-labor* no tempo, torna presente o mistério de Cristo. Torna-o memorial e mimético ao ser actualizada a Sua obra salvífica nos mesmos lugares em que se actuou a sua vida histórica. É quase incontável o número de vezes que Egéria refere que tudo é

²²⁷ Podemos encontrar um precioso estudo em: FRASER, Michael Alexander, *The Feast of the Encaenia in the Fourth Century and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem*, PhD Thesis. University of Durham,

aptae die et loco. Na peregrinação o tempo é muito importante, tanto quanto a espaço. Ambos estão em plena sincronia. Assim, os lugares percorridos pelos peregrinos são tanto mais testemunhos (*martyria*) vivos da memória salvífica quanto mais se aproximarem do acontecimento original. Daí a liturgia de Jerusalém se formar e se entende a partir da conjugação e combinação harmónica dos elementos da acção litúrgica no tempo e no espaço²²⁸.

Pelo relato da peregrina se percebe que há um grande esforço por tornar presente pela leitura, oração e gestos o acontecimento passado que se deu nesse local onde se faz memória. É o motivo que indica o tempo litúrgico a realizar, tanto quanto possível. Aliás, é este mesmo Cristianismo que veio trazer a noção de um tempo linear em contraposição com o tempo cíclico.

A comunidade de Jerusalém, repleta de peregrinos, vive marcada por este ritmo de ruptura com o quotidiano promovido pelo ano litúrgico, onde se nota o crescimento e o envolvimento de toda a comunidade no mistério de Cristo ano após ano, festa após festa, perpétua e ininterruptamente até hoje. Esta é a santificação do tempo e reflecte-se na plena harmonia dos três elementos essenciais da liturgia²²⁹. Primeiro, tudo está centrado em Cristo e no seu acontecimento; depois, tudo está referido na Bíblia, e desta se extrai a memória, a leitura e as orações; e, finalmente, tudo é feito comunitariamente como Igreja, não só em Jerusalém, mas em todo o percurso da peregrinação.

A celebração litúrgica transcende o próprio tempo. A própria estrutura litúrgica anual, composta tanto por elementos temporais ou cronológicos como por elementos teológicos alicerçados na mnemónica de acontecimentos cristológicos, marcar não só a comunidade de Jerusalém, mas todos dos peregrinos que lá passaram. Assim, a dinâmica

1996.

²²⁸ Cf. BERMEJO CABRERA, Enrique, *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem». Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 297.

litúrgica presente na comunidade de Jerusalém torna os fiéis autênticos peregrinos na sua cidade.

O crente, ao viver segundo o ritmo litúrgico, instaura uma renovada irrupção de eternidade na história. Para além de uma sucessão cíclica de acontecimentos, provoca um autêntico encontro com Deus. E dessa relação de Deus com o tempo nasce a consciência da necessidade de santificar o tempo, sacralizando a história. Pela oração se expande o ministério de Jesus através do seu Corpo, a Igreja, mediação entre Deus e a humanidade. Esta manifesta o propósito de reconciliar o mundo com Ele.

III.3. A IGREJA SANTA PEREGRINA

Os elemento de tempo e espaço só fazem sentido quando perpassados pelo agente que os vive. Sem o homem não há peregrinação. Todos os intervenientes que aqui aparecem convergem e canalizam toda a sua existência para a grande viagem da vida, uma autêntica peregrinação física e espiritual.

É o ideal de santidade que mais ressalta à vista da nossa peregrina, que se vê sempre acompanhada de santos, a começar pelas figuras bíblicas, passando pelos interlocutores da história, até à Igreja dos homens santos que a acompanhavam. Destes não sabemos em que número eram nem a sua antroponímia²³⁰, mas é certo que seriam vários. Aparecem como resultado, enfim, dessa longa e intensa expedição aos *lugares santos*. Devido à especificidade do manuscrito, a autora como narradora escreve, na maioria das

²²⁹ Cf. MARAVAL, Pierre, «Liturgie et pèlerinage Durant les premiers siècles du chistianisme», in *La Maison-Dieu* 170 (1987) 14.

²³⁰ Dos estudos realizados a preciosos dados da autora foi possível a alguns especialistas (Arce, Devos,...) tirar do anonimato os intervenientes dos diversos episódios. Sem pretender ser científico, mas aproveitando esses mesmos dados, surge o primeiro romance histórico à viagem de Egéria: Ana MUNCHARAZ ROSSI, *El Viaje de Egeria*, Ediciones Palabra, Madrid 2012.

vezes, na primeira pessoa do singular, mas não é raro o uso quer do plural quer do plural simples²³¹. Há, é certo, neste narrador intradieético, simultaneamente personagem principal, um grande interesse em expressar às *suas irmãs*, principais narratários, a forte experiência que se propôs fazer ao longo de três anos.

A grande curiosidade e o insaciável desejo de tudo *ver e conhecer* constituíram elementos importantes na construção da sua experiência pessoal de fé, que é completada com a intenção de contar a viva voz (*presens*) ou por escrito (*scriptis*) a outros. Não se trata de uma iniciativa original. O testemunho de Egéria era simultaneamente devedor quer do de uns irmãos da sua pátria, que confirmará, quer da instrução do bispo ou outro guia durante a sua viagem.

III.3.1. PERSONAGENS DA BÍBLIA

Desde a primeira hora, os companheiros de Egéria foram as personagens bíblicas, ainda antes de esta partir em viagem. A sua presença na narração, quer de forma singular, quer colectivamente, faz dos peregrinos novo povo de Deus. O paralelismo apresentado por Egéria é, de facto, impressionante. As viagens e percursos empreendidos, para que não restem dúvidas de que se aproximam aos das personagens bíblicas, são feitos de Escritura na mão.

Aliás, uma vez que as quatro viagens relatadas (e que se conhecem) têm como pano de fundo os cenários e geografia bíblicos, não estranha que o grande grupo de personagens (não participantes) seja nosso conhecido.

²³¹ Num estudo de estatístico chegou-se à conclusão que no *Itinerarium Egeriae* mais de 85% das vezes aparece a «primeira pessoa exclusiva», e os restantes menos de 15% usados como primeira pessoa exclusiva/inclusiva. Cf. TELLES, Célia Marques, «O Itinerarium Egeriae e a Cronica geral de Espanha de

O motivo pelo qual alguns dos lugares do Antigo Testamento são considerados *loca sancta* tem a ver com o facto de terem sido, sobretudo, lugares onde se deu a manifestação sagrada de Deus, a hierofania. Alguns desses *sancti* que acompanham espiritualmente Egéria são: Moisés (3,7; 4,4; 4,8; 5,2; 5,2; 5,4; 5,4; 5,5; 5,6; 5,6; 5,7; 5,8; 5,9; 6,3; 9,5; 10,6; 11,2; 12,2; 12,9), Elias (4,2; 4,2; 16,1; 16,1; 16,3), Aarão (4,4), Josué (10,3), Job (13,1), Abraão (14,2; 14,3; 20,1; 20,3; 20,4; 20,5; 20,5; 20,8; 20,9; 20,10), Melquisedeque (14,2; 14,3; 15,5), Jefté (16,1), Jacob (20,10; 20,11; 21,1; 21,2), Rebeca (20,4; 20,4; 20,10), Raquel (21,1) e Salomão (48,2).

Com já vimos anteriormente, as referências ao Antigo Testamento encontram-se sobejamente, mais na primeira parte do manuscrito do que na segunda, que, inversamente, se identifica mais com o Novo Testamento e os mistérios cristológicos.

As personagens neotestamentárias que acompanham Egéria têm uma estreita ligação com os grandes acontecimentos da vida de Jesus, e estes aparecem narrados na leitura que se faz no âmbito da liturgia correspondente ao espaço e ao tempo litúrgico. O ritmo das celebrações estacionais e as leituras, salmos e hinos vão aproximar o acontecimento sagrado ao ouvinte. As descrições do ambiente, *lumen infinitum* (24,4; cf. 24,7; 25,7), *extra aurum et gemas aut sirico nihil aliud vides* (25,8), *laetitiae* (25,11; 25,12; 26; 48,2; 49,1) mostram não só o tom solene das celebrações, como a sintonia de sentimentos entre o acontecimento cristológico e a memória que se estava a fazer dele. A assembleia de modo imprevisto e espontâneo expressa tanto a sua admiração e alegria, como esconde a sua compaixão com o sofrimento de Jesus, não evitando um forte grito. Assim, também a peregrina se sente ao lado de José e Maria ou Simeão e a profetiza Ana aquando da apresentação no templo de Jerusalém (26); de João Baptista no seu ministério baptismal (15,1s); na vida pública de Jesus e no encontro com Lázaro e sua irmã Maria

1344 uma metodologia no estudo diacrônico de fenômenos lingüísticos na românia», in Gladis Massini-Cagliari et al. (orgs.) (2008).

(29,4), ou no derradeiro momento da paixão e ressurreição de Jesus, juntamente Tomé (17,1; 19,2; 19,2), mas também com José de Arimateia (37,8).

A nossa peregrina, ao fazer o caminho pelos lugares santos, herda a experiência teofânica dos seus antepassados na fé e, simultaneamente, enlaça-a à sua própria experiência, consciente da força inaudível mas reconfortante de Deus. Egéria está consciente de que é «por vontade de Deus» (3,4; 10,1; 10,7; 17,1; 17,3; 19,13; 20,6) que consegue realizar as duras provas que exigia a peregrinação a que se impôs.

III.3.2. FIGURAS DA HISTÓRIA

Durante o tempo da viagem, Egéria partilhou o espaço e o tempo com pessoas entre as quais se crê terem estado algumas que foram importante para a história. Ainda assim, o manuscrito não desvela os seus nomes; mas por ilação de factos²³² conseguiu-se criar um círculo de hipóteses amplo, que vai desde o âmbito civil ao religioso. Julga-se que a casa do Imperador Teodósio fosse um desses círculos, pelo motivo de Egéria ter tanta facilidade em deslocar-se e conseguir escolta nos lugares mais perigosos do império, na travessia do deserto entre Clisma e a cidade da Arábia (7,2). E, chegados ao *cursus publicus*, não sendo necessário a guarida da escolta²³³, que lhe prestavam ajuda em nome da autoridade romana (9,3), ela mesma usa da sua autoridade e estatuto social para dar a ordem de dispensa.

²³² Por exemplo, Paul Devos foi um dos estudiosos que se debruçou no cruzamento de dados e descobriu com grande exactidão a data de viagem (381-384) pegando em referências indirectas aos bispos da região com crónicas da altura e pelo calendário litúrgico.

²³³ Neste ponto, alguns salientam a possibilidade de Egéria ser familiar ou pelo menos das relações do imperador romano Teodósio, partilhando com ele a proveniência (ser da região ocidental do império) e realizar actividade no oriente na mesma altura.

Ainda que munida de carta de recomendação, é de salientar o óptimo acolhimento e familiaridade no trato que os mais altos responsáveis das Igrejas locais (bispos, presbíteros e monges) lhe prestavam. A ausência dos seus nomes e outras informações que não mostrassem um certo cunho religioso parece dever-se a esse não ser o principal objectivo da autora. Mesmo dirigindo-se a destinatárias íntimas, Egéria fez saber que todos os assuntos de conversa com os monges não foi senão apenas sobre a Sagrada Escritura ou as acções dos antigos monges (20,13).

A boa instrução de Egéria aliada à sua curiosidade e atenção à arte são ingredientes suficiente para fazer, nalguns casos, uma demorada descrição do pormenor e da beleza das igrejas de Jerusalém mandadas construir pelo imperador Constantino a pedido de sua mãe, Helena²³⁴. Estas foram, sem dúvida, grandes atractivos dos viajantes ao médio oriente, fazendo de Jerusalém, cidade maioritariamente cristã, a par com Roma, um dos grandes pólos de romagem.

Empreender uma viagem a Jerusalém implicava tornar-se hóspede e estrangeiro no meio de terra e de povos de ontem e de hoje, como os sarracenos (3,8; 7,6), os faranitas (6,2), romanos, persas e caldeus (20,12), os isáurios (23,4) e os latinos (47,4). Ainda assim, nem a condição de estrangeiro nem a língua estranha impedia que, movidos pela fé, milhares de peregrinos se fizessem à estrada até aos lugares santos, como refere Egéria²³⁵. Na verdade, a única personagem histórica de cujo nome temos conhecimento é uma muito amiga de Egéria, a diaconisa Martana, que dirigia, junto ao santuário de Santa Tecla, um mosteiro de *apotactitae* e de virgens (23,3). Pelo menos aqui é mencionada a leitura

²³⁴ Cf. ARMSTRONG, Gregory T., «Constantine's Churches Symbol and Structure», in *Journal of the Society of Architectural Historians* 33 (1974) 5-16; ROUILLON, A., *Sainte Hélène*, Victor Lecoffe, Paris 1927.

²³⁵ A língua grega, nessa altura, era a que mais dominava naquela região do médio oriente, que não impedia que na liturgia houvesse tradução simultânea para sírio e, informalmente, para os que na assembleia não percebiam num um nem outro idioma, havia fiéis que vertiam para latim (Cf. 47,3-5).

apócrifa dos *Actos de Santa Tecla* (23,5) na liturgia de peregrinação, o que supõe que também o exemplo de vida de Santa Tecla serviu de paradigma a uma vida de santidade²³⁶.

III.3.3. A ORGÂNICA ECLESIAL

No contacto com as Igrejas locais do médio oriente e, sobretudo, com a comunidade cristã de Jerusalém, durante a sua experiência peregrinante, Egéria desvela-nos um tecido eclesial já muito forte e concreto. Partindo da organização celebrativa, assembleia litúrgica e sua respectiva presidência, que a nossa peregrina descreve, chegamos à estrutura eclesial da época.

O ministro que preside à celebração não é sempre o mesmo; a sua variação está sujeita aos factores espaço e tempo e à alternância no exercício e nas funções (cf. 24,1). O grande liturgo, como sabemos, é o *episcopus* e este exerce ordinariamente o serviço da presidência sempre que esteja presente, ladeado e auxiliado por *presbyterum* e *diaconus*. Ainda que não participe em toda a celebração, fica-lhe sempre reservado o início e o fim da celebração, que termina abençoando os participantes, que depois se dirigem a ele para lhe beijarem o anel. Sempre que ele não esteja presente, tomam lugar os *presbyteri*. No serviço litúrgico nunca aparecem os diáconos na presidência. Estes dois grupos, presbíteros e diáconos, estão sempre numa atitude activa na celebração, pois «estão sempre preparados naquele lugar para celebrar as vigílias, devido à multidão que se reúne» (24,8). Só na liturgia de peregrinação é que não são fornecidas referências à presidência da celebração e

²³⁶ Pela apreciação sublime que Egéria faz da sua amiga e diaconisa Martana, é possível que seja a mesma de Basílio de Selêucia, *Os milagres de Sta. Tecla* (PL 85, 44), devido à comparação das virtudes de Martana com santa Tecla.

raramente se especifica quem faz a oração ou quem lê²³⁷. Diremos, pois, que na comunidade de Jerusalém o agente principal da acção litúrgica é o bispo. É ele quem *dicet [facil] orationem [pro omnibus]* (24,2; 24,3; 24,6; 24,7; 38,2); *commemorat nomina* (24,2); *benedicet cathecuminos* (24,2; 24,6; 24,7; 25,7) e *fideles [omnes]* (24,2; 24,3; 24,7; 25,3; 25,7); *leget resurrectionem Domini* (24,10; 27,2; 43,1; 44,2) e *verba Domini, quae scripta sunt evangelio* (33,2) e, também, *facit [offeret] oblationem* (29,3; 35,2; 38,2). Além disto, é o responsável pela instrução do povo cristão, através das pregações (25,1; 26; 27,6; 42; 43,2; cf. 36,5; 46,6; 47,2) e do ensino da doutrina (46,2)²³⁸. Resumindo, é o bispo quem «preside ou vem rectificar a acção litúrgica catedral ou oficial»²³⁹.

Nas celebrações, as leituras, os hinos e as orações sempre se adaptavam ao dia e ao lugar. Do mesmo modo, o bispo, como comunicador e garante da fé, adapta sempre as suas orações e pregações ao tempo e ao espaço da celebração que se faz memória.

Durante as viagens pelo médio oriente, Egéria contacta com alguns bispos: da Arábia do Egipto (8,4), de Ségor (12,7), de Carneas (16,5), de Batanis (19,1), de Edessa (19,5), de Carra (20,2) e Selêucia da Isauria (23,1), pelos quais tem uma singular veneração. A razão de tal atitude devia-se ao facto de serem *ualde eruditus in Scripturis* (8,4; 9,2) e pelo irrepreensível exemplo de vida que levavam como *uere satis religiosus ex monacho* (8,4), *uere homo Dei* (9,1) ou, ainda, como *uere sancto et monacho et confessore* (19,1; 19,5; 20,2; 23,1). O epíteto aos bispos de *ex monacho* (8,4; 9,2; 14,2; 23,1) não tem um sentido pejorativo, pela perda de condição; antes, pelo contrário, porque foi monge é que conseguiu ser *tam emendatus in omni uita sua* (9,2)²⁴⁰. Mas esta referência tanto é

²³⁷ É frequente a aplicação do forma verbal impessoal: «Id enim nobis semper consuetudinis erat ut, ubicumque ad loca desiderata accedere uolebamus, primum ibi **fieret oratio**, deinde **legeretur lectio** ipsa de codice, **diceretur** etiam **psalmus** unus pertinens ad rem et iterato **fieret ibi oratio**» (10,7).

²³⁸ Cf. AUGÉ, Matías, «A asamblea litúrgica en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Ecclesia Orans* 7 (1990) 47.

²³⁹ BERMEJO CABRERA, Enrique, *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem*. *Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 426.

²⁴⁰ Esta parece ser uma condição imprescindível dos que recebiam a dignidade e responsabilidade da direcção de importantes igrejas. É o caso do idoso presbítero da igreja de Salém. Além de ter sido monge e ser bem

atribuída ao bispo que Egéria «conhecia bem já desde o tempo em que tinha estado na Tebaida» (9,1), como ao bispo de Edessa, com quem rapidamente se familiarizou e de quem recebeu uma cópia da correspondência entre o Rei Abgar e Jesus, já conhecida na sua pátria, mas numa versão mais reduzida. Este episódio chama a atenção do leitor porque, contrariamente ao resto do manuscrito, Egéria narra em discurso directo e com grande minúcia a história que o bispo contou do Rei Abgar, e como foi importante a acção milagrosa da carta de Jesus para afastar o povo inimigo. Com o intuito de purificar as fontes da fé, Egéria termina a narração prometendo dar a ler às suas irmãs as famosas cartas²⁴¹.

Com características semelhantes às do bispo está o *presbyterum*; tem o ministério da pregação (25,1; 26; 27,6; 42; 43,2) e, na ausência daquele, assume a presidência da celebração. Egéria aprecia a sua *de Scripturis bene instructus* (14,2), à semelhanças dos bispos, já que muitos deles provêm do mundo monástico. Estão vinculados a uma igreja (3,1), geralmente, de pequena dimensão (cf. 12,1). Tal como os monges, também os presbíteros oferecem *eulogiae* aos peregrinos (15,6). Para além da responsabilidade presidencial e da pregação, o presbitério de Jerusalém diz o salmo (24,9); a leitura que faz é evangélica (29,5; 34; cf. 43,3) e regista o nome dos candidatos ao baptismo antes do dia em que inicia a quaresma (45,1). Uma das suas importantes funções era a de servir de intérprete do bispo no âmbito da celebração. O bispo sempre usava o grego e, simultaneamente, um presbítero traduzia para sírio (47,3).

instruído nas Escrituras, «muitos bispos tinham uma opinião bastante favorável sobre a sua maneira de viver» (14,2).

²⁴¹ Ainda que seja um tema polémico, não tem suscitado grande atenção na comunidade científico. Eusébio de Cesareia inclui textualmente as cartas na sua História Eclesiástica (EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia ecclesiastica*, I 13,6-10, BAC, Madrid 1973).

Por esta ordem hierárquica seguia-se o *diaconus*, que, tal como indica a palavra grega, é «alguém que serve à mesa». No testemunho de Egéria, o diácono²⁴² sempre assiste ao bispo, fazendo monições ou avisos à assembleia, *mittet vocem* (24,6; 25,3), para que na posição em que estão todos inclinem a cabeça para receberem a bênção do bispo. Em todas as vezes se refere que estão de pé, em atitude de serviço, *stant in giro mensa* (31,1; 37,1; 37,2.3). Não há para eles um lugar fixo na assembleia, porque o seu lugar é junto ao bispo. Estão encarregues de vigiar o santo lenho, em Sexta-feira santa, para evitar que se repita alguma profanação (Cf. 37,2). Na vigília da noite, ou lucernário, é um dos diáconos que faz a litania intercalada com um *kyrie eleison* proclamado por inúmeras vezes (Cf. 24,5). O Arquidiácono²⁴³ que aparece por três vezes (29,3; 30, 2; 35,1; 43,3) tem apenas por objectivo anunciar o local e o tempo da próxima grande celebração, antes da despedida do bispo. No caso da diaconisa *Marthana* é a única participante da narração cujo nome sabemos. Conheceu-a em Jerusalém, numa das vezes em que esta lá *subira para rezar*. É dito que dirigia, junto ao santuário de Santa Tecla, um mosteiro de *aputactitum* e de *uirginum*. Para Egéria, esta diaconisa é uma das suas melhores amigas (Cf. 23,3), e para outros autores, as virtudes e exemplo de vida comparam-se à própria Santa Tecla²⁴⁴.

Para outras funções e serviços litúrgicos havia *clericus/clerus*, que se opõem a *laicus*, e se distinguem, na primeira parte do relato, dos *episcopus* (16,5) e do *presbyterus* (14,1) ainda que, juntamente com estes, estejam ligados a um *locus* e a uma igreja. Esta condição eclesiástica de *clericus* aparece depois das três principais categorias, a saber: *episcopus*, *presbyterus* e *diaconus*. Nalgumas viagens de Egéria aparecem alguns a

²⁴² «Do ponto de vista morfológico, Egéria altera a declinação desta palavra entre a segunda e a terceira declinação. Na passagem 24,1 e em 10,3 *faciens iter cum presbytero et diaconibus* a palavra segue a flexão da terceira declinação. Ao contrário, nas passagens 24,6: «*Et at ubi diaconus perdixerit omnia quae dicere habeat*» e 24,5 «*Et diacono dicente*» a flexão pertence à segunda declinação» em: MARTINS, Maria Cristina, *Itinerário de Egéria ou Peregrinação de Etéria: pontos de uma edição crítica*, in *Revista Philologus* 54 (2012) 106.

²⁴³ É um título honorífico atribuído ao primeiro dos diáconos de uma igreja episcopal, mais tarde o substituto do bispo para o manejo dos bens da igreja e para a administração da justiça espiritual. Cf. NIERMEYER, J. F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, E. J. Brill, Leiden 1984, p. 56.

acompanhá-la e a servirem de guias (14,1), mas «não se evidencia nenhum ministério especial»²⁴⁵. Mas na vigília monacal do Domingo em Jerusalém exercem a função de leitor do terceiro salmo (cf. 24,8) e eram os exorcistas (cf. 46,1) daqueles que se propunham a fazer a iniciação cristã. Noutras ocasiões, aparecem associados aos *monaschi* (7,2; 11, 3; 15,4), como na procissão baptismal, *dicendo psalmos uel antiphonas* (15,4).

Não menos importante, temos os *laici* (24,1; 24,12; 25,12) ou *saeculares* (49,1), a grande massa dos *fidelis*²⁴⁶. É o mesmo que o *populus*²⁴⁷, a *multitudo* (24,4.8.9; 29,5; 36,2; 43,3) o a *plebs* (39,3; 44,3; 46,1) de que fala Egéria a respeito da Igreja de Jerusalém, constituído por *uiri, mulieres e infantes*²⁴⁸. Neste grupo dos fiéis não estavam incluídos os que se preparavam para receber o baptismo, *cathecuminus*²⁴⁹ e *competens* (45,2), nem os recém-baptizados, ou chamados *neófitos* (47,2).

Egéria sente, com grande admiração, que durante e após as leituras e orações o povo reagia com *affectus* (37,7), *rugitus* e *magitus* (34; 36,3), *lacrimae* (34), *flectus* (36,3), *gemitus* (36,3; 37,7) e *ploro* (37,7). Entre os fiéis havia, segundo o costume asceta, os *(h)ebdomadarii* (27,9), ou seja, os que jejuavam uma semana inteira, excepto ao Domingo

²⁴⁴ Cf. BASÍLIO DE SELÊUCIA, *Os milagres de S.ta Tecla* 44, 43 (PG 85).

²⁴⁵ BERMEJO CABRERA, Enrique., *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem». Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 443.

²⁴⁶ Aparece em: 24, 2.3.6.7.11; 25,2.7; 32,2; 34; 35,2; 37,2; 39,5; 40,2; 43,6.7.8.9; 46,1.3.4; 47,1.2.

²⁴⁷ Esta designação aparece dezenas de vezes referindo-se ao povo (baptizados e catecúmenos) para se distinguir da estrutura clerical (bispo, presbítero, diáconos e ministros inferiores). Os monges nem sempre aparecem apartados do *populus*.

²⁴⁸ É-nos apresentado no *Itinerarium*, por várias ocasiões, ritos da liturgia que eram exercida só pelas crianças: a resposta *kyrie eleison* à uma litania comemorativa recitada pelo diácono durante o lucernário (24,5); no Domingo de Ramos, «logo que se inicia a décima primeira hora, lê-se aquele passo do Evangelho onde as crianças com ramos e palmas acorreram ao encontro do Senhora dizendo: "Bendito seja aquele que vem em nome do Senhor".» (31, 2); na mesma celebração, todas as crianças «mesmo aquelas que não podem caminhar, porque são muito pequenas, e que os seus pais têm ao colo, todas trazem ramos, uns de palmeira, outros de oliveira» (31, 3) e na Sexta-feira Santa, quando o bispo desce do *Imbomon* para o *Getsémani*, vão todos «até à mais pequena criança» o acompanham com hinos (36, 2).

²⁴⁹ À letra significa os que eram instruídos viva voz e, catequizados pelo bispo, recebem o baptismo na vigília pascal para se tornarem cristãos: 24,2.6.7; 25,2.7; 27,5; 32,2; 33,2; 34; 35,2; 37,2.8, 39,5; 40,2; 43,6.7.8.9; 46,2.6; 47,2.

e, por vezes, ao Sábado, quando participavam da missa. Motivo pelo qual alguns autores os consideram da categoria dos *apocrititiae*²⁵⁰.

Parece-nos que a ordem de exercício na liturgia da vigília de Domingo denuncia a estrutura hierárquica da Igreja (de Jerusalém, no caso): Bispo, presbítero, diácono, clérigo, monges e consagrados e restante povo: «*dicet psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes; post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio, dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertio oratio et commemoratio omnium*» (24,9).

A Igreja que Egéria conhece em Jerusalém vive num grande dinamismo e coesão: os presbíteros e monges tanto rezam juntos na igreja como se metem todos ao caminho em procissão às várias igrejas para aí rezar. Para que não se cansem tanto e porque iam acompanhados de velhos e crianças, todo o povo marcha lentamente sem nunca parar, fazendo autênticas peregrinações aos lugares santos.

III.3.4. A VIDA MONÁSTICA

A nova fase da história, inaugurada no IV século, fez crescer a busca pelo «mundo profundo e misterioso»²⁵¹. Os lugares histórico-salvíficos, por mais inóspitos que fossem, parecem alimentar o novo estilo de vida monástico, que, à semelhança de São João Baptista, faz ressoar a voz que clama no deserto: «preparai os caminhos do Senhor» (Mt. 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4).

Também Egéria se inclui entre os que se sentiam impelidos a percorrer todos os *loca sancta* e a ver todos os *monasteria* (4,5) que, curiosamente, à volta daqueles

²⁵⁰ Cf. PÉTRÈ, Hélène. *Éthérie, journal de voyage*, Cerf, Paris 1948, p. 78.

²⁵¹ Cf. FABBRINI, Fabrizio, «La Cornice Storica della ‘Peregrinatio Egeriae’», in ACIPE, p. 70.

gravitavam. Assim, os *monachi*, além de receberem com *satis humane* (3,1), ainda se disponibilizavam para acompanhar na visita aos próprios lugares santos (cf.10,8). Para além de fazerem de guias eram também, óptima companhia e verdadeiros *deductores sancti* (1,2), já que levavam a «cada um dos lugares referidos nas escrituras» (2,3). Relativamente àqueles que a acompanham, Egéria sempre ressalta a sua hábil instrução na Bíblia, indissociável da sua vida rigorosa e exemplar. Estas duas condições, tão promovidas nos mosteiros, faziam dos monges *vere sancti* (5,10).

Em todos os *monasteriis*²⁵², sem excepção, se prestava bom acolhimento (1,2; 3,1; 5,1; 12,3...). Os monges (que depois podiam tornar-se presbíteros ou bispos) dispunham-se a servir de guias *iusta scripturas* (1,1; 5,12; 7,2), em determinadas alturas do caminho ensinavam os costumes (1,2; Cf. 10,7, 11,3,...) e, sobretudo, mostravam todos os lugares santos (5,12), tal como pretendiam os peregrinos. À despedida, os santos monges ofertavam as *eulogias*, preciosos mantimentos para o caminho (3,6; 3,7; 11,1; 15,6; 21,3). Era uma prática habitual dos monges como sinal da sua cordialidade (21,3) e testemunho da sua vida *vere inauditam* (21,3).

De todos os monges que Egéria encontrou ou que a acompanharam podemos ver quatro tipologias: os que são só *monachi*, e por vezes chamados de *ascites* (10,9); os que são *monachi y presbiteri*; os bispos que foram primeiramente monges; e os monges da região da mesopotâmia, os *monaschi maiores*, ou ascetas, dos quais muitos viviam sozinhos²⁵³. Estes últimos, os monges da região da Mesopotâmia, tinham uma especial fama de serem *sancti et homines Dei* (20,6). De modo que, depois ter visto todos os lugares santos, e antes de voltar à pátria, Egéria quis ir, *iubente Deo*, vê-los, pois dizia-se serem

²⁵² No manuscrito a distinção entre cenobitas e anacoretas não é bem perceptível porque o léxico em da altura admitia a existência de mosteiros de uma só pessoa. Cf. BORJA VIRMANOS, Francisco, *Las vírgenes cristianas en la iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de textos patrísticos sobre a virginidad*, BAC, Madrid 1949, p. 454-455.

²⁵³ Cf. BERMEJO CABRERA, Enrique., *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem». Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993, p. 452.

muito numerosos e, fundamentalmente, pela «vida tão admirável que apenas a custo pode ser referida» (17,1).

A santidade era uma das características dos monges²⁵⁴, e, devido a isso, eram chamados ao ministério do presbiterado²⁵⁵ e do episcopado²⁵⁶. Não é de estranhar que vários dos presbíteros e bispos do médio oriente tenham sido, primeiramente ou simultaneamente, *monaschi*, como observa de Egéria.

O *sanctus episcopus* de Arábia do Egipto, como já dissemos acima, que era *monachus, satis religiosus*, é-o porque desde pequeno entrara para o mosteiro e, desde logo, se debruçou na observância na Sagrada Escritura (8,4). Apesar da idade, dignou-se a ter o incómodo (cf. 8,5) de ir ao encontro da peregrina, demonstrando ser afável. Egéria atesta a boa hospitalidade do bispo nos dois dias que a acolheu, por altura da Epifania, porque se dizia que este bispo recebia sempre muito bem os peregrinos. Não é de estranhar, por isso, que Egéria se sentisse muito bem perto de tão santa gente e desse graças a Deus por tamanha graça recebida sem merecimento (cf. 5,12; 23,5; 23,8).

Tanto na liturgia de peregrinação como nas celebrações litúrgicas de Jerusalém havia sempre uma comunidade monástica entre a assembleia. Nos acontecimentos litúrgicos mais importantes (Epifania, Páscoa e Encenias), os monges, mesmo os do Egipto e da Tebaida, juntam-se para participar da festa. É por isso que na descrição da liturgia de Jerusalém os *ascites* e *monazontes* são identificados entre o grupo dos monges, por vezes, também chamados de *fratres* (2,7; 10,3; 15,3; 16,2; 47,4)²⁵⁷. Já a referência aos

²⁵⁴ Há referências directas e explícitas aos monges como *santos* (3,6; 7,7; 11,1; 11,2; 11,3; 12,3; 13,1; 15,3; 15,6; 16,3; 16,5; 17,1; 19,4; 20,6; 20,8; 20,11; 20,13; 21,3; 21,5; 23,6), mas também, enquanto guias (1,2), ou simplesmente como acompanhantes (3,2; 7,2; 16,3). Noutras formas, um pouco subentendidas, detectamos indicações de Egéria a estes/aqueles santos (37,7; 3,7; 3,8; 4,2; 4,4; 4,8; 5,12; 5,12; 10,3; 12,2; 13,2; 20,7), alguns verdadeiros santos, chamados de ascetas (10,9), outros sendo homens santos (4,6; 5,11; 8,2; 20,13) ou muito santos (5,10).

²⁵⁵ Presbítero – 14,1; 14,2; 14,2; 15,1; 15,3; 15,5.

²⁵⁶ Quase sempre que Egéria fala do bispo refere-o com santo: 8,4; 8,5; 9,1; 9,2; 19,1; 19,5; 19,6; 19,8; 19,14; 19,16; 19,17; 19,18; 19,19; 20,2; 20,3; 20,4; 20,10; 20,12; 20,13; 21,4; 21,5; 23,1.

²⁵⁷ Cf. CAMPOS, Júlio, «Sobre un documento hispano del Bajo Imperio La Peregrinatio Egeriae», in *Helmantica* 18 (1967) 281.

monazontes e parthenae (24,1), que todos os dias participam da vigília matinal²⁵⁸, não parecem diferir consideravelmente de outras designações monásticas: *apotactitae uiri et feminae* (cf. 28,3; 39,3); *monachi*; *ascites*; *fratres*.

Ao deixar-se guiar por gente tão santa, Egéria, enquanto agente principal da peregrinação, vai sendo modelada interiormente, e a transformação em si operada dá-lhe rasgos de esperança que não contradizem com a sua poderosa humildade e pequenez de peregrina que se projecta continuamente em busca do seu mais precioso tesouro.

III.3.5. MODELOS DE VIDA ESPIRITUAL

O mundo em que a nossa peregrina se move é essencialmente eclesial. Na sua viagem, Egéria é sempre acompanhada de homens profundamente religiosos, esclarecidos na fé e profundos conhecedores da Escritura. Neles vê a feliz realização de uma vida dedicada a Deus e ao próximo. É por isso, também, que todas as situações e momentos os peregrinos são tão bem acolhidos. A hospitalidade monástica desempenha um papel muito importante para o Cristianismo, não só como obra de misericórdia, mas, sobretudo, como foco evangelizador e edificante na fé.

O fascínio de Egéria por esta Palestina rural e a admiração pelo estilo de vida monástico, solitário e asceta são indicadores da sua proveniência citadina e da sua alta condição social. E, como dama da aristocracia romana cristã²⁵⁹, a peregrina via nos

²⁵⁸ Nota-se, claramente, pela descrição de Egéria, que a comunidade monástica exerce um importante papel na liturgia de Jerusalém, por ex.: «Desde esta hora até fazer dia, dizem-se hinos, repartem-se os salmos e bem assim antífonas; e a cada hino faz-se uma oração. De facto, dois ou três presbíteros, e igualmente diáconos, vêm cada dia, à vez, com os monges e são eles que a cada hino e a cada antífona dizem as orações» (24,1). Vários autores atestam a existência de um *ordo* que orientava *monazontes* em Jerusalém e noutras cidades. Cf. MCKINNON, James W., «Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmic Movement», in *Music & Letters* 75 (1994) 505-521.

²⁵⁹ Já tivemos oportunidade de tratar este assunto no II capítulo deste nosso trabalho. Está é a opinião de Graboïs e que nos parece dar consistência argumento: GRABOÏS, Aryeh, Le pèlerin occidental en Terre

monges a imagem viva da santidade. A rectidão de vida (vida no Espírito) e o conhecimento profundo nas Sagradas Escrituras são, para Egéria, o requisito dessa santidade de vida. A abundância de mosteiros nessa região proporcionou um maior número desses homens. Essa santidade é engendrada no modo de vida monacal que escolheram e, para Egéria, «é o método que garante o resultado: “... desde pequenino foi criado no mosteiro e por isso ele é tão versado nas Escrituras e tão irrepreensível em toda a sua vida”»²⁶⁰. Eles são autênticos comunicadores da fé, tal como Egéria se torna ao redigir às suas irmãs esta sua experiência.

Esta sua particular admiração pela vida monástica deveu-se à proliferação de histórias de vida e santidade dos monges da mesopotâmia do Sinai que, já nessa altura, eram numerosos e gozavam de fama de santidade, como ela mesma pôde comprovar. São eles os seus guias e acompanhantes nas várias etapas pelos lugares santos e deles só havia palavras dignas da sua boca. Nas suas conversas só tratavam de assuntos da Sagrada Escritura ou sobre as acções dos antigos monges. Descarta-se qualquer possibilidade de turismo nesta viagem de Egéria; pelo contrário, sendo o monge o modelo de vida «desprendido» deste mundo é visto, de alguma maneira, como peregrino nesta terra. Separados do mundo, estes monges apresentam-se como sinal escatológico, como Igreja que caminha para o Pai.

São estes santos homens que dão instrução e firmam na fé a própria peregrina com palavras e exemplo. Só a fé dá a força do Espírito que santifica. Assim, acreditar na graça divina é o que permite que tanto profetas como a própria Egéria compartilhem o mesmo cenário e a mesma felicidade²⁶¹.

sainte au Moyen Âge, De Boeck Université, Paris 1998, p. 118-119; Cf. HUNT, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1982 (nota 3).

²⁶⁰ COELHO, Maria Filomena, «Viagens e peregrinações na Antiguidade Tardia Narrativa do Conhecimento», in *Projeto História* 42 (2011) 339.

²⁶¹ *Ibidem*, 346-347.

CONCLUSÃO

No decorrer do nosso trabalho sobre a peregrinação na antiguidade cristã, a partir do exemplo de Egéria, fomos nos apercebendo de que muitos aspectos são transversais e essenciais na experiência e na espiritualidade.

1. O fenómeno religioso das peregrinações tem uma história tão longa e rica como a do próprio homem. Razão pela qual em todas os tempos e culturas se faz a analogia da existência humana a uma grande viagem. Ao longo da história, pelos mais diversos motivos e fundamentos, a peregrinação foi registando diferentes fases.
2. A experiência transcendente de deixar tudo (terra e família) e ir para uma terra estrangeira prometida por Deus imprime na peregrinação um vigor profundamente religioso. Sem pátria o povo eleito caminha como forasteiro. Sem direitos o crente conta somente com o auxílio e protecção de Deus, com quem estabeleceu uma aliança. A encarnação de Cristo sela uma nova relação entre Deus e o homem fazendo notar que este mundo é um estado intemédio entre a criação e a remissão definitiva. Em quanto isso, o cristão vive essa tensão do *já* e do *ainda não* nesta sua peregrinação terrena.
3. A conjuntura histórico-política e económica do século IV deu um novo vigor à prática das peregrinações. Elas aparecem para estabelecer uma oposição entre a “cidade” espiritual e ideal do deserto e o urbanismo profano e material do mundo romano e bizantino, projectando sobre os lugares bíblicos um ideal quase utópico de uma “cidade de Deus”, como mostrou Santo Agostinho na obra com o mesmo nome.

4. Imbuído do espírito da época, o testemunho da peregrina Egéria é o primeiro grande esboço dos relatos de viagem à Terra Santa. Como tal, é obra de referência do ponto de vista linguístico, topográfico, geográfico, arqueológico e, ainda, litúrgico e eclesiológico, pela forma como expõe a organização da comunidade de Jerusalém, tida como Igreja modelo.
5. O *Itinerarium Egeriae* é uma obra peculiar pelo género literário que inaugura, o relato de viagem em jeito epistolar, escrito por uma mulher. Nela, Egéria desenvolve, de forma muito clara e particular, as quatro características da peregrinação: o percurso minuciosamente traçado, com algumas improvisações; a orientação, segundo objectivos precisos, de ver todos os lugares santos e conhecer de perto o monaquismo; a permanente realização de actos religiosos nos principais lugares, segundo o esquema fixado; a absorção dos efeitos espirituais provocados pela peregrinação. É, por isso, o protótipo da peregrinação, ocupando um lugar de destaque entre as fontes que chegaram até nós.
6. A visita a todos os lugares histórico-salvíficos serve não apenas para colmatar a insaciável curiosidade da peregrina em identificar e autenticar os lugares santos descritos na Bíblia, mas sobretudo para materializar a fé através de uma visão idealista do espaço sagrado. Trata-se de uma exegese topológica que reconduz os peregrinos às realidades da nova aliança, de Cristo e da Igreja. Esta materialidade da verdade da fé transformou a Terra Santa em ponto catalisador da história da salvação, atraindo os crentes a um tocar e ver com os próprios olhos o cenário onde se desenrola o processo da construção da fé.
7. Envolto de acontecimentos histórico-salvíficos, é o tempo da graça que conduz o peregrino na sua viagem. Um tempo marcado pelo ritmo de encontro com Deus na oração sempre adaptada ao tempo e ao lugar, cruzando no hoje o

acontecimento passado em perspectiva escatológico-elesial. A vivência do ano litúrgico em Jerusalém lança a comunidade e seus inúmeros peregrinos a uma renovada irrupção da eternidade na história que vai para além de uma sucessão cíclica de acontecimentos.

8. Tida como modelo de zelo religioso, no século VII, Valério incitava os seus monges de Bierzo à leitura da edificante obra de Egéria, pela devoção e piedade lá apresentadas. Recomenda a imitação das virtudes e da exemplaridade de vida desta santa peregrina que, indo em busca do remédio para a sua alma, deu a muitos um exemplo admirável de seguimento de Cristo.
9. Herdeiro de um tempo de grandes estudos patrísticos, o Concílio Vaticano II recupera a noção da peregrinação no seu sentido mais original, a índole escatológica da Igreja peregrina e a sua união com a Igreja celeste, apresentada na Constituição Apostólica *Lumen Gentium* (48-51). Esta tomada de posição reclama toda a história da humanidade e a vida de cada um como movimento ascensional orientado para a perfeita inserção em Cristo, completando a sua obra redentora.
10. A *ecclesia in strata* que assinala o encontro da irmã de Lázaro com Jesus, como nos mostrou Egéria no seu itinerário (29,4), e que tanto tem baralhado os arqueólogos, é símbolo de um deixar o seu lugar e partir à aventura do transcendente. Nesta onda de «movimentos» de fiéis verificada actualmente, mais do que nunca, surgem as mais variadas propostas de vivência e adesão à fé que vêm marcando grandemente um novo ritmo à Igreja. Mostra, mais uma vez, que este peregrinar faz parte de um projecto maior que pretende construir a civilização cristã.
11. Num tempo (século IV) em que Igreja tendia a instalar-se no século, Egéria

apresenta-nos a alternativa ou a pertinência de uma *Ecclesia in strada*. Esta será sempre a condição da Igreja (peregrina) e dos seus membros sempre «peregrinos e estrangeiros» neste mundo.

BIBLIOGRAFIA

1. SIGLAS E ABREVIATURAS

1.1. BÍBLICAS

Act	Actos dos Apóstolos	Is	Isaías
Ap	Apocalipse	Jd	Carta de Judas
Bar	Baruc	Jo	Evangelho de João
1 Cor	1ª Carta aos Coríntios	1 Jo	1ª Carta de João
2 Cor	2ª Carta aos Coríntios	Lc	Evangelho de Lucas
1 Cro	Livro I das Crónicas (= I dos Paralipómenos)	Mc	Evangelho de Marcos
Dt	Deuteronomio	Mt	Evangelho de Mateus
Ef	Carta aos Efésios	Os	Oseias
Ex	Êxodo	1 Pd	1ª Carta de Pedro
Ez	Ezequiel	Rom	Carta aos Romanos
Fl	Carta aos Filipenses	Sl	Salmos
Gl	Carta aos Gálatas	1 Tes	1ª Carta aos Tessalonicenses
Gn	Génese	Tg	Carta de Tiago
Hb	Carta aos Hebreus	Tob	Tobias

1.2. OUTRAS

AAS	Acta Apostolica Sedis (Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1909s)
ACIPE	<i>Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3), Arrezzo 23-25 ottobre 1987</i> (Accademia Petrarca di

lettere, arti e scienze, Arezzo 1990).

- BAC Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid 1968s)
- CCSL Corpus Cristianorum. Series Latina, ed. M. SIMONETTI (Trunholti 1976).
- CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ed. P. GEYER (Wien 1866s).
- DACL *Dictionnaire d'Archéologie Chretienne et de Liturgie*, ed. F. CABROL – H. LECLERCQ (Letouzey et Ané, Paris 1907-1953).
- DHGE *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, ed. A. BAUDRILLART (Paris, 1912s).
- DSp *Dictionnaire de spiritualité*, ed. P. MARAVAL (Beauchesne Éditeur, Paris 1984).
- DZ DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN Peter, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Barcelona 2006).
- GCS Dei Griechischen Christlichen Schriftsteller, ed. E. KLOSTERMANN (Leipzig-Berlin, 1904).
- PG Patrologiae cursus completus. Series Graeca, ed. J.P. MIGNE (Paris 1857-1866).
- PL Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. J.P. MIGNE (Paris 1844-1855).
- SCh Sources Chrétiennes (Paris 1955s).

2. FONTES E EDIÇÕES

2.1. OBRA DE EGÉRIA

ARCE, Agustin, *Itinerario de la virgen Egeria*, BAC, Madrid 1980.

Itinerarium Egeriae (CCSL 175, 29-103).

MIGNE, J.P., *Patrologiae Latina Supplemenum*, Éditions Garnier Frères, Paris 1958, p. 1045-1092.

MARAVAL, Pierre, *Égérie Journal de Voyage (Itinéraire)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1982.

MARIANO, Alexandra – NASCIMENTO, Aires, *Egéria. Viagem do ocidente à Terra Santa, no séc. IV (Itinerarium ad loca sancta)*, Ed. Colibri, Lisboa 2009².

NATALUCCI, Nicoletta, *Egeria - Pellegrinaggio in Terra Santa Itinerarium Egeriae*, Nardini Editore, Firenze 1991.

NOVAK, Maria da Glória, *Peregrinação de Etéria. Liturgia e catequese em Jerusalém no século IV*, Vozes, Petrópolis 1977².

PÉTRÈ, Hélène, *Éthérie, journal de voyage*, Cerf, Paris 1948.

WILKINSON, John, *Egeria's travels*, Aris & Phillips, Oxford 2006².

2.2. AUTORES CRISTÃOS

ADAMNANO, *De locis sanctis* (CCSL 175, 177-234).

A Diogneto (LAMELAS, Isidro Pereira – MARQUES, Manuel Luís, Alcalá, Lisboa 2001).

AGOSTINHO, *De Civitate Dei* (PL 41; AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2000).

_____, *Sermones* (PL 38, 23-1875).

AMBRÓSIO, *De obitu Theodosii oratio* (PL 16, 1385-1406A).

ATANÁSIO, *Vita Antonii* (PG 26, 837-976; PL 73, 125-168).

BÁSÍLIO DE SELÊUCIA, *De uita et miraculis beatae Theclae uirginis* (PG 85, 474-618).

Breuiarius de Hierosolyma (CCL 175, 107-112).

CIRILO DE JERUSALÉM, *Catéchèses mystagogiques* (SCh 126), Les Éditions du Cerf, Paris 1966.

_____, *Procatechesis* (PG 33).

_____, *Catecheses* (PG 33, 331-1058).

CLEMENTE ROMANO, *Epistula ad Corinthios* (PG 1, 199-328).

CIPRIANO, *De Mortalitate* 26 (CCSL III/A-Pars II, 31).

Didaché (AUDET, Jean-Paul, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Libr. Lecoffre, J. Gagalda et Cie, Paris 1958).

EUSÉBIO DE CESAREIA, *Historia ecclesiastica* (BAC, Madrid 1973).

_____, *De laudatibus Constantini* (PG 20, =*La Theologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, Cerf, Paris 2001).

_____, *Onomasticon* (GCS 11/1).

_____, *Vita Constantini* (PG 20, =*La Theologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin*, Cerf, Paris 2001).

HERMAS, *O Pastor* (Alcalá, Lisboa 2003).

Itinerarium Burdigalense (CCL 175, 1-26).

JERÓNIMO, *Apologia adversus libros Rufini* (PL 23, 397-494).

_____, *Liber de Viris Illustribus* (PL 23, 602-718).

_____, *Epistulae* (PL 22, 325-1271).

JOÃO CRISÓSTOMO, *Las catequeses bautismales* (Ciudad Nueva, Madrid 2007²).

ORIGENES, *Contra Celsum* (SCh 132, 136, 147, 150, 227).

PALÁDIO, *Historia Lausiaca* (PL 73, 1091-1291A).

PAULINO DE NOLA, *Epistulae* 31 (PL 61, 325-330).

POLICARPO DE ESMIRNA, *Epistula ad Philippenses* (PG 5,1005-1022).

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* (=Suma Teológica, Loyola, São Paulo 2003).

2.3. OUTROS AUTORES

ARISTÓTELES, *Physics* (=ARISTOTLE, *Physics* Harvard University Press, Cambridge 1980).

FLÁVIO JOSEFO, *A guerra judaica* (=A guerra dos judeus. *História da guerra entre judeus e romanos*. Edições Sílabo, Lisboa 2007).

KANT, Emmanuel, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1985.

_____, *Lógica*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro 2003³.

_____, «Conceito da Filosofia em geral», in: BARATA-MOURA, J., *Kant e o conceito de Filosofia*, Sampedro, Lisboa 1972.

2.4. MAGISTÉRIO

CONCILIO VATICANO II, «*Lumen Gentium*. Constituição dogmática sobre a Igreja», in AAS 57 (1965) 5-64.

_____, «*Gaudium et Spes*. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo», in AAS 57 (1966) 1025-1115.

_____, «*Ad Gentes*. Decreto sobre a actividade missionária da Igreja», in AAS 58 (1966) 947-990.

Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, *Santuari e Pellegrinaggi*, in *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, 221-245.

Congregação para a Doutrina da Fé, «*Orationes Formas. Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*», in AAS 82 (1990) 366-370.

JOÃO PAULO II, «*Redemptoris missio*», in *Enchiridion Vaticanum* 12 (1992), EDB, Bologna 1992, 448-623.

_____, «*Incarnationis mysterium*», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bologna 1998, 1256-1289.

_____, *Catecismo da Igreja Católica*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1999.

_____, «Carta sobre a Peregrinação aos Lugares Relacionados com a História da Salvação», in AAS 92 (2000) 51-60.

Pontificio Conselho para a Pastoral dos Migrantes e Itinerantes, *Liturgia e mobilidade humana (Sem fronteiras, Série teológico-pastoral)*, EMP, Padova 1987.

_____, «Il pellegrinaggio nel grande giubileo del 2000», in *Enchiridion Vaticanum* 17 (1998), EDB, Bolonha 2000, 600-675.

_____, «Il Santuario, presenza e profezia del Dio vivente», in *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), EDB, Bologna 1999, 858-916.

3. INSTRUMENTOS

ALLENBACH, J. (coord.), *Biblia Patristica: index des citations et allusions Bibliques dans la littérature Patristique*, Éds. du C.N.R.S, Paris 1975s.

ALLIATA, Eugenio, *Topografia cristiana della Palestina. I. Gerusalemme e i dintorni*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalém 1988.

ALTANER, Berthold, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid 1962.

ARDITO, Fabrizio – GAMBARO, Cristina – TORREFRANCA, Massimo Acanfora, GERALD – Eddie, *Jerusalem & the Holy Land*, Dorling Kindersley, London [etc.] 2007.

AUBERT, R. – CAUWENBERGH, É. Van (dir.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques XV*, Letouzey et Ané, Paris 1963.

BERARDINO, Angelo di (org.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marieti, Roma 1983.

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Éds. Pont, Turnhout-Brepols 1954.

BROSSE, Oliver de la – HENRY, Antoin-Marie – ROUILLARD, Philippe, *Dicionário de Termos de Fé*, Editorial Perpétuo Socorro, Porto 1995.

CABROL, F. – LECLERCG, L. – MARROU, H. I., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1907-1965.

DENZINGER, Heinrich – HÜNERMANN Peter, *El magisterio de la Iglesia: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2006.

GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire Illustré Latin-Français*, Hachette, Paris 1934.

HAMMAN, Adalbert, *Dictionnaire des Pères de l'Église: présentation des principaux écrivains: lexique pratique des auteurs chrétiens de l'antiquité: repères bibliographiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1977.

LOURENÇO, João, *Guia bíblico e cultural da Terra Santa*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2006.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome, *The Holy Land: An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700*. Oxford, University Press Oxford 1980.

MARAVAL, Pierre, *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1984.

MERK, Augustinus, *Novum Testamentum graece et latine*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1944⁵.

POUPARD, P., *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires des France, Paris 1984.

SOUSA, Pio G. Alves de, *Patrologia Galaico-lusitana*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2001.

VAN DER MEER, Frédéric, *Atlas de la civilisation occidentale*, Elsevier, Paris-Bruxelles 1952.

VINCENT, Albert, *Dicionário Bíblico*, Edições Paulinas, São Paulo 1969.

4. ESTUDOS

ADAM, Adolf, *O ano litúrgico*, Edições Paulinas, São Paulo 1982.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade, «Estrangeiros e peregrinos, peregrinos e forasteiros em 1 Pedro», in *Revista Brasileira de História das Religiões XI* (Setembro 2011) 5. in <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st5/Almeida,%20Maria%20Aparecida%20de%20Andrade.pdf> (Acessível a 25/01/2013).

ARMSTRONG, Gregory T., «Constantine's Churches Symbol and Structure», in *Journal of the Society of Architectural Historians* 33 (1974) 5-16.

AUGÉ, Matias, «Egeria, una pellegrina del IV secolo. La sua spiritualità e i suoi rapporti con la chiesa locale», in Pontificio Conselho para a Pastoral dos Migrantes e

- Itinerantes, *Liturgia e mobilità umana (Senza frontiere, Serie teologico-pastorale)*, EMP, Padova 1987.
- _____, «A assemblea liturgica en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Ecclesia Orans* 7 (1990) 43-60.
- _____, *Liturgia. Historia, celebração, teologia, espiritualidade*, Paulinas, Prior Velho 2005.
- _____, «Una Liturgia del peregrinaje en el 'Itinerarium Egeriae'», in *Claretianum* LI (2011) 269-280.
- AUERBACH, E., *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Age*, New York 1965.
- BANNIARD, M., *Viva Voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Études Augustiniennes, Paris 1992.
- BARAUT, C., «Bibliografía egeriana», in *Hispania Sacra* 7 (1954) 203-215.
- BARBOSA, David Sampaio, «O testemunho dos mártires. Ontem e Hoje», in *Communio* 5 (1998) 421-433.
- BARBER, R. *Pellegrinaggi. I luoghi delle grandi religioni*, Ecig, Genova 1991.
- BASARKO, Xabier, *Para viver o Domingo*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2001.
- BERMEJO CABRERA, Enrique., *La proclamación de la Escritura en la liturgia de Jerusalem». Estudio terminológico del "Itinerarium Egeriae"*, Franciscan Printing Press, Jerusalém 1993.
- _____, Enrique, «La celebración de la eucaristía en el itinerario de egeria. Terminología y liturgia», in *Toletana* 12 (2005) 47-61.
- BECHARA, Evanildo, *Estudos sobre a sintaxe nominal na Peregrinatio Aetheriae*, Rio de Janeiro 1963. <http://www.filologia.org.br/textos/bechara1963.pdf> (Acessível a 25/01/2013).
- BERLIOZ, Jacques et alii, *Monges e religiosos na Idade Média*, Terramar, Lisboa 1996.
- BERNAL, José Manuel, *Para viver o Ano Litúrgico*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 2001.
- BORJA VIRMANOS, Francisco, *Las vírgenes cristianas en la iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de textos patristicos sobre a virgindad*, BAC, Madrid 1949.

- BOUYER, Louis, «La Spiritualità dei Padri» (3/B), in BOUYER, L. – ANCILLI, E., *Storia della Spiritualità*, EDB, Bolonha 1986.
- BRAGANÇA, Joaquim, «A bênção do peregrino nos códices portugueses», in *Didaskalia* IV (1974) 223-228.
- BRIERE, Jean, «Les racines bibliques du pèlerinage chrétien», in CHELINI, J. – BRANTHOMME, H., *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origens à nos jours*, Hachette, Paris 1982.
- BRUYNE, D., «Nouveaux fragments de l'Itinerarium Eucheriae», in *Revue Bénédictine* 26 (1909) 481-484.
- CABROL, Fernand, «Les écrites inédites de Saint Hilaire de Poitiers», in *Revue du Monde Catholique* 93 (1888) 211-229.
- _____, *Les Églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV^e siècle. (Étude sur la "Peregrinatio Silviae")*, H. Oudin, Paris-Poitiers 1895.
- CAMPANA, Augusto, «La storia della scoperta del códice aretino nel carteggio Gamurrini-De Rossi», in *ACIPE*, p. 77-84.
- CAMPOS, Júlio, «Sobre un documento hispano del Bajo Imperio: La "Peregrinatio" Egeriae», in *Helmantica* 18 (1967) 272-289.
- CANO, Melchor – PLANS, Juan Belda, *De locis theologicis*, BAC, Madrid 2006.
- CAREGGIO, Paolo, «Le pelerinage chretien de sa premiere manifestation en orient a sa diffusion en occident», in CLAVAL, Paul – SCAINI, Maurizio, *The cultural turn in geography. Proceedings of the Conference, 18-20th of September 2003 - Gorizia Campus*, Edizioni Università di Trieste, Turim 2003, p. 119-130. <http://www.openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/842/1/b4caregg.pdf> (Accessível a 25/01/2013).
- CLOSE, Robert – PIERARD, Richard – YAMAUCHI, Edwin, *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*, Cultura Cristã, São Paulo 2003.
- COELHO, José Maria Afonso, «Dimensão Histórico-Jurídica da Peregrinação», in *Eborensia* 45 (2011) 167-188.
- COELHO, Maria Filomena, «Viagens e peregrinações na Antiguidade Tardia Narrativa do Conhecimento», in *Projeto História* 42 (2011) 331-349.

- CORTÉS ARRESE, Miguel, «Símbolos y formas artísticas del 'Itinerario de la Virgen Egeria'», in *Erytheia* 81 (1987) 89-98.
- CROATTO, J., *Experiencia de lo Sagrado: Estudio de Fenomenología de la Religión*, Verbo Divino, Estella 2002.
- CRUZ, Luis Miguel de la, «El Manuscrito del Itinerarium Egeriae», in NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalém. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 105-123.
- DANIELOU, Jean – MARROU, Henri, *Nova História da Igreja. Dos primórdios a São Gregório Magno*, Vozes, Petrópolis 1966.
- DAUD, Fuad José, «O direito das pessoas (jus personarum) no direito romano», in *Revista do Curso de Direito da Faculdade Campo Limpo Paulista* 2 (2004) 65-72.
- DAVIES, J. G., «The Peregrinatio Egeriae and the Ascension», in *Vigiliae Christianae* 8 (1954) 93-100.
- DEKKERS, E., «De datum der “Peregrinatio Egeriae” en het Feest van ons Heer Hemelvaart», in *Sacris Erudiri* 1 (1948) 181-205.
- DELMARE, Roland – RICHARD, François (anot.) – MOMMSEN, Theodorus – ROUGÉ, Jean (trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II: 312-438*, Éd. du Cerf, Paris 2005.
- DELVILLE, Jean-Pierre, «Les pèlerinages dans la Bible et l'histoire de l'Eglise: chemins de vision et de guérison», in DELVILLE, Jean-Pierre, et alii, *Pèlerinage et espace religieux*, Lumen Vitae, Bruxelles 2007, p. 75-138.
- DEPETRIS, Carolina, *La escritura de los viajes. Del diario cartográfico a la literatura*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida 2007.
- DEVOS, Paul, «La date du voyage d'Égérie», in *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 165-194.
- _____, «Égérie à Bethléem. Le 40e jour après Pâques à Jérusalem, en 383», *Analecta Bollandiana* 86 (1968) 87-108.
- _____, «Silvie la sainte pèlerin», in *Analecta Bollandiana* 91 (1973) 105-120.
- _____, «Il y a vingt ans. Les années du pèlerinage d'Égérie: 381-384. Souvenirs du mois de Février 1967», in *ACIPE*, p. 303-314.
- _____, «Egeriana (II). Études linguistiques et autres», in *Analecta Bollandiana* 105 (1987) 415-424.

- DOWLEY, Tim, *Os Cristãos: uma história ilustrada*, WMF Martins Fontes, São Paulo 2009.
- DUPRONT, A. «Pèlerinage», in POUPARD, P., *Dictionnaire des Religions*, Presses Universitaires des France, Paris 1984, 1300-1307.
- DURÃO, Paulo, «Algumas observações sobre a linguagem da Peregrinação de Etéria», in *Revista Bracara Augusta XXI* (1968) 244-247.
- EADE, John – SALLNOW, Michael J., *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, Routledge, Londres – Nova York 1991.
- ELIADE, Mircea, *O Sagrado e o Profano*, Livraria Martins Fontes Editora, São Paulo 1992.
- ÉVORA, Fátima Regina, «Natureza e Movimento: um estudo da física e da cosmologia aristotélicas», in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência 15* (2005) 127-170.
- FABBRINI, Fabrizio, «La Cornice Storica della ‘Peregrinatio Egeriae’», in ACIPE, p. 21-76.
- FEDERICI, T. «La liturgia dell’area orientale», in MARSILI, Salvatore (dir), *Panorama histórico geral da liturgia* (=Anámnesis 2), Paulinas, São Paulo 1987, p. 121-145.
- FÉROTIN, Mário, «Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae», in *Revue des Questions Historiques 74* (1903) 367-397.
- FÉROTIN, M. – ANGLADE, M. J., *De latinitate libelli qui inscriptus est: Peregrinatio ad loca sancta*, University of California Libraries, Paris 1905.
- FILHO, Amílcar Torrão, «A viagem como escritura», in *Projeto História 42* (2011) 397-403.
- FREIRE, José Geraldes, A.A.R. Bastiaense, observations sur le vocabulaire liturgique dans l’Itinéraire d’Égérie (recensão). Nijmegen-Utrecht, Dekker & van de veegt, 1962, in *Revista Portuguesa de Filologia*, t. I-II, v. XIII, Coimbra, 1964-65.
- _____, «Três notas sobre a origem de Egéria: accedere, collum pullus», in *Actas de Colóquio sobre o ensinamento do latim*, Inst. de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa 1987, p. 273-282.
- FRASER, Michael Alexander, *The Feast of the Encaenia in the Fourth Century and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem*, University of Durham, 1996. http://www.encaenia.org/Fraser-MA_encaenia_1996.pdf (Acessível a 25/01/2013).

- GAMURRINI, Gianfrancesco, «I misteri e gl'Inni di S. Ilario vescovo de Poitiers ed una peregrinazione di Luoghi Santi nel quarto secolo scoperti in un antichissimo codice», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 5 (1884) 97-147.
- _____, «Della inedita peregrinazione ai Luoghi Santi nel quarto secolo», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 6 (1885) 105-168.
- _____, «S. Silvae Aquitaine. Perigrinatio ad Loca Sancta», in *Studi e documenti di Storia e Diretto* 9 (1888) 97-147.
- GARCIA, Z., «La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria», in *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 377-399.
- GARCIA DEL VALLE, C., *Jerusalén, un siglo de oro de vida liturgica*, Studium Ediciones, Madrid 1968.
- GIORDANI, Mário Curtis, *História de Roma. Antiguidade Clássica II*, Vozes, Petrópolis 1987.
- GOMES, Francisco José Silva, «Peregrinatio e stabilitas monaquismo e cristandade ocidental e do século VI a VIII», in *Textos de História* 9 (2001) 85-97.
- GRABOÏS, Aryeh, *Le pèlerin occidental en Terre sainte au Moyen Âge*, De Boeck Université, Paris 1998.
- GRÜN, Anselm, *Caminar. Hacia una teologia del peregrinar*, San Pablo, Madrid 2007.
- HAMMAN, A., «Egeria», in BERARDINO, Angelo di, *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Marietti, Roma 1983, p. 1108.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *O peregrino e o convertido. A religião em movimento*, Grádiva, Lisboa 2005.
- HORNER, «Changing concepts of the “stranger” in the Old Testament», in *Anglican Theological Review* 42 (1960) 42-53.
- HUNT, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Late Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1982.
- IPIRANGA JÚNIOR, Pedro, «Da cidade ao deserto a constituição do espaço eremita», in *Revista Archai* 1 (2008) 101-111.
- JANERAS, Sebastià, «Contributio alla bibliografia Egeriana», in ACIPE, p. 355-366.
- _____, «Bibliografia egeriana recent», *Revista Catalana de Teologia* 28 (2003) 231-240.

- _____, «Addenda», *Revista Catalana de Teologia* 28 (2003) 507-510.
- _____, «Noves publicacions sobre Egèria», in *Miscelània Litúrgica Catalana* 19 (2011) 23-30.
- JARECKI, *Silvaniae Itinerarium. Le véritable auteur de l'Itineraire*, in *Eos* 33 (1930/31) 241-288.
- JEDIN, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia. I – De la Iglesia primitiva a los comienzos de la gran Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona 1966.
- KOHLER, E., «Note sur un manuscrit de la Biblioteche d'Arezzo», in *Biblioteche de l'Ecole de Chartres* 45 (1884) 141-151.
- LAMBERT, Aimé, «L'Itinerarium Egeriae vers 414–416», in *Revue Mabillon* 28 (1938) 49-69.
- LAMELAS, Isidro Pereira, *O Lugar do Leigo na Ecclesiologia de S. Cipriano*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 1993.
- _____, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de 'ecclesia' de S. Cipriano de Cartago*, Edições Didaskália, Lisboa 2002.
- LIMA, José da Silva, *A Peregrinação: percursos e palavra*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2007.
- LINAGE CONDE, Antonio, «El monacato femenino entre la clausura y la peregrinación: en torno a Egeria», in *Studia Monastica* 34 (1992) 29-40.
- LINDSAY, W. M. – MOUNTFORD, J. F., *Glossaria latina iussu Academiarum Britannicarum edita I*, Société anonyme d'édition 'Les Belles lettres', Paris 1926.
- MANZANARES, C.V., *El judeo-Cristianismo palestino en el siglo I*. Ed. Trotta, Madrid 1995.
- MARAVAL, Pierre, «Les pèlerinages en orient du I^{er} au VII^e siècle», in CHÉLINI, Jean – BRANTHOMME, Henry, *Les chemins de Dieu. Histoire de pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, Hachette, Paris 1982, p. 54-78.
- _____, «Liturgie et pèlerinage Durant les premiers siècles du christianisme», in *La Maison-Dieu* 170 (1987) 7-28.
- MARQUES, José, *Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa*, Universidade do Porto. Faculdade de Letras, Porto 2001.

- MARROU, Henri Irenée, *S. Augustin et la Fin de la Culture Antique*, De Boccard, Paris 1958⁴.
- MARSILI, Salvatore, «La celebrazione dell'eucaristia nella teologia dei Padri» MARSILI, Salvatore (dir.), *La liturgia, eucaristia: teologia e storia della celebrazione*, Marietti Torino 1983, p. 33-58.
- MARTINS, Gilberto Figueiredo, *A narrativa da peregrinação – experiência e forma (uma leitura do Itinerarium Aetheriae)*, in *Kaliope* 14 (2011) 7-15.
- MARTINS, Maria Cristina, *Itinerário de Egéria ou Peregrinação de Etéria: pontos de uma edição crítica*, in *Revista Philologus* 54 (2012) 100-115.
- MCKINNON, James W., «Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmodic Movement», in *Music & Letters* 75 (1994) 505-521.
- MCLUHAN, Marshall, *O meio é a mensagem*, Ed. Record, Rio de Janeiro 1969.
- MELANI, Lapo, «Sul Ms. 405 della Biblioteca di Arezzo, in ACIPE, p. 85-91.
- MUNCHARAZ ROSSI, Ana, *El Viaje de Egeria*, Ediciones Palabra, Madrid 2012.
- NASCIMENTO, Aires, «V. VÄÄNÄNEN, Le Journal-Épître de Égérie (*Itinerarium Egeriae*). Étude linguistique», in *Euphrosyne* 16 (1988) 436-438.
- NIERMEYER, J. F., *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, E. J. Brill, Leiden 1984.
- ODAHL, Charles Matson, *Constantine and the Christian Empire*, New York Routledge, 2004.
- OLMOS, José Maria de Francisco, «La situación política en el mediterráneo (siglos IV-VIII)», in: NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalem. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 25-74.
- PASCHER, Joseph, *El año litúrgico* (BAC 247), La Editorial Católica, Madrid 1965.
- PEREIRA, Fernando Micael, «A peregrinação, fenómeno humano e religioso», in *Communio* 14 (1997) 316-328.
- PEREIRA, J. Eduardo López, «Egeria y el ambiente cultural de Galicia en su época», in: NOVOA, Feliciano (coord.), *De Finisterre a Jerusalem. Egeria y los primeros peregrinos cristianos*, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela 2003, p. 87-96.

- PEREIRA, Teresa Maria Costa, «Peregrinos e Estrangeiros nesta terra. O sentido da peregrinação na literatura cristã do século II», in *Eborensia* 45 (2011) 147-166.
- PIETRI, Charles e Luce, «Le pèlerinage en occident à la fin de l'antiquité», in CHELINI, J. – BRANTHOMME, H., *Les Chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origens à nos jours*, Paris 1982, p. 79-118.
- PICCIRILLO, M., «Il pellegrinaggio di Egeria al Monte Nebo in Arabia», in ACIPE, p. 193-214.
- PINELL I PONS, Jordi, «Orationes aptae diei et loco», in ACIPE, p. 231-242.
- RAVASI, Gianfranco, «Abraão e o povo de Deus peregrino», in *Communio* 14 (1997) 293-302.
- RICHARD, Jean, *Les récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout 1981.
- RIGUETTI, M., *História de la liturgia I*, BAC, Madrid 1956.
- ROUILLON, A., *Sainte Hélène*, Victor Lecoffe, Paris 1927.
- RUBIN, Zeev, «Sinai in the Itinerarium Egeriae», in ACIPE, p. 21.
- SIMON, Marcel, *La civilisation de l'Antiquité et le Christianisme*, Arthaud, Paris 1972.
- SOLIGNAC, Aimé, «Pèlerinages», in DSp XII, 888-893.
- SPICQ, C., *Vie chrétienne et pèlerinage selon le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1972.
- SPITZER, Leo, «The Epic Style of the Pilgrim Aetheria», in *Comparative Literature* 1 (1949) 225-258.
- STAROWIEYSKI, M., «Bibliografia Egeriana», in *Augustinianum* 19 (1979) 297-318.
- TAFI, Angelo, «Egeria e la Bibbia», in ACIPE, p. 167-176.
- TELLES, Célia Marques, «O Itinerarium Egeriae e a Cronica geral de Espanha de 1344 uma metodologia no estudo diacrônico de fenômenos lingüísticos na românia», in Gladis Massini-Cagliari et al. (orgs.) (2008): <http://www.anpoll.org.br/gtestudosmedievais/index.php/publicacoes/metodologias.html> (Acessível a 25/01/2013).
- TOMASI, Luigi, «Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey», in SWATOS, William H. – TOMASI, Luigi, *From Medieval Pilgrimage to*

Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety, Praeger, Westport/London 2002, p. 1-24.

TURNER, Victor – TURNER, Edith, *Image and Pilgrimage in Christian Culture – Anthropological Perspectives*, Basil Blackwell, Oxford 1978.

VÄÄNÄNEN, Veikko, «I due livelli del linguaggio orale nell' "Itinerarium egeriae"», in ACIPE, p. 159-165.

VALLE, Rosalvo do, *Considerações sobre a Peregrinatio Aetheriae*, Botelho Editora, Rio de Janeiro 2008.
http://www.filologia.org.br/rosalvo_cd_rom/consideracoes_sobre_a_peregrinatio_a_etheriae.pdf (Acessível a 25/01/2013).

VAWTER, Bruce, «O universalismo no Novo Testamento», in *Concilium* 121 (1977) 89-96.

VERMEER, G. F. M., *Observations sur le vocabulaire du pèlerinage chez Égérie et chez Antonin de Plaisance*, Deckker & Van de Vegt, Nijmegen-Utrecht 1965.

VIZMANOS, Francisco Borja, *Las vírgenes cristianas en la iglesia primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una antología de textos patristicos sobre la virginidad*, BAC, Madrid 1949.

VOYÉ Liliane, «Le chemin, le temps et le "soi"», in DELVILLE, Jean-Pierre, et alii, *Pèlerinage et espace religieux*, Lumen Vitae, Bruxelas 2007, p. 13-41.

WALKER, Wiliston, *História da Igreja Cristã*, ASTE, São Paulo 2006³.

WEBER, Robert, «Note sur Itinerarium Egeriae, XXVIII, 4», in *Vigiliae Christianae* 12 (1958) 93-97.

ZANETTI, Ugo, «Le Père Paul Devos», in *Analecta Bollandiana* 113 (1995) 241-257.

ZIEGLER, J., «Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius», in *Biblica* 12 (1931) 70-84.

_____, «Die Peregrinatio Aetheriae und die heilige Schrift», in *Biblica* 12 (1931) 163-164.

ZUCK, Roy B. (ed.), *Teologia do Antigo Testamento*, CPAD, Rio de Janeiro 2009.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	2
I. A PEREGRINAÇÃO NA ANTIGUIDADE CRISTÃ	5
I.1. FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA	6
I.2. RAÍZES BÍBLICAS	8
I.2.1. TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA.....	9
I.2.2. TRADIÇÃO NEOTESTAMENTÁRIA.....	14
I.3. DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO	21
I.3.1. PERÍODO PRÉ-CONSTANTINIANO.....	22
I.3.2. VIRAGEM CONSTANTINIANA E LUGARES SANTOS	25
I.4. IGREJA SEMPRE PEREGRINA	28
I.4.1. O CONCEITO NOS PADRES DA IGREJA.....	29
I.4.2. O MONAQUISMO	33
II. O ITINERARIUM EGERIAE	37
II.1. O TEXTO	37
II.1.1. O TÍTULO	39
II.1.2. A AUTORIA	41
II.1.3. A DATAÇÃO	45
II.2. O GÊNERO LITERÁRIO.....	46
II.2.1. TIPOLOGIA DIÁRIO DE VIAGEM.....	47
II.2.2. CARACTERÍSTICAS LITERÁRIAS	50
II.2.3. APRECIACÃO LINGUÍSTICA	53
II.2.4. AS FONTES	56
III. UM ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE PEREGRINAÇÃO	60
III.1. O ESPAÇO SAGRADO.....	61
III.1.1. A SAGRADA ESCRITURA COMO CARTOGRAFIA ESPIRITUAL	62

III.1.2. O CIMO DO MONTE	63
III.1.3. OS LOCAIS DE CULTO.....	67
III.1.4. O MOSTEIRO	70
III.1.5. OUTRAS INFORMAÇÕES	71
III.1.6. TÓPICOS PARA UMA CARTOGRAFIA ESPIRITUAL	73
III.2. O TEMPO SAGRADO.....	75
III.2.1. A LITURGIA DE PEREGRINAÇÃO	76
III.2.2. O ANO LITÚRGICO EM JERUSALÉM	80
III.2.3. TÓPICOS PARA UMA SANTIFICAÇÃO DO TEMPO.....	86
III.3. A IGREJA SANTA PEREGRINA	88
III.3.1. PERSONAGENS DA BÍBLIA	89
III.3.2. FIGURAS DA HISTÓRIA	91
III.3.3. A ORGÂNICA ECLESIAL.....	93
III.3.4. A VIDA MONÁSTICA	98
III.3.5. MODELOS DE VIDA ESPIRITUAL.....	101
CONCLUSÃO	103
BIBLIOGRAFIA.....	107
1. SIGLAS E ABREVIATURAS	107
1.1. BÍBLICAS	107
1.2. OUTRAS.....	107
2. FONTES E EDIÇÕES.....	108
2.1. OBRA DE EGÉRIA	108
2.2. AUTORES CRISTÃOS	109
2.3. OUTROS AUTORES	111
2.4. MAGISTÉRIO	111
3. INSTRUMENTOS.....	112
4. ESTUDOS.....	113