

MARIATERESA FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, GIULIO GUIDORIZZI, **Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani**. Bari: Editori Laterza, 2012, ISBN 978-88-420-9023-6, 167 páginas.

A obra que aqui recenseamos, intitulada *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, apresenta-se como mais uma incursão pelo fecundo campo de estudo constituído pela temática do heroísmo grego e da santidade cristã, centrando-se, sobretudo, na questão da articulação da vida e do corpo de heróis e de santos, personagens consideradas extraordinárias. A questão do heroísmo, característico não só do mundo pagão, como também do universo cristão, foi já estudada por autores como Hippolyte Delehaye¹ e José S. Lasso de la Vega², que, cada um a seu modo, tentaram revalorizar esta problemática, muitas vezes esquecida ou até mesmo ignorada. Com esta obra, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi pretenderam lançar uma renovada luz sobre esta dimensão, cuja compreensão se revela fundamental para todos aqueles que se interessem pelos estudos humanísticos.

A obra encontra-se dividida em duas partes. A primeira, intitulada «Eroi e santi: due modelli culturali», é constituída por quatro capítulos.

O primeiro capítulo, «Esseri straordinari» (pp. 5-24), começa por chamar a atenção para a importância da questão da veneração dos túmulos dos heróis e dos santos no seu respectivo contexto histórico-cultural, não só no espaço ocidental, como também no oriental. Como realçam os autores, os túmulos dos heróis da Antiguidade assumiram, sobretudo no oriente mediterrâneo, um papel fundamental, no sentido de uma afirmação individual da pólis onde se encontravam. Contudo, após o triunfo do cristianismo e a sua proclamação como religião oficial do império romano, os túmulos dos heróis pagãos foram destruídos: com efeito, «all'eroe tradizionale si sostituì una nuova figura di venerazione collettiva, a modo suo ugualmente eroica: quella del santo, l'eroe cristiano per eccellenza, portatore di valori molto diversi ma per alcuni aspetti erede dell'antico modo di percepire la presenza divina nel mondo» (p. 8). O triunfo do cristianismo potenciou a construção de vários santuários – tendo muitos deles sido erigidos no mesmo lugar de outros onde se veneravam heróis pagãos, como, por exemplo, o de Santa Tecla, constituído no local onde se prestava culto a Apolo Sarpedonio – e basílicas, assim como a translação de relíquias. De facto, «la potenza misteriosa del sacro ha bisogno di rendersi percepibile qui e ora attraverso le energie che emanano dalle reliquie, attraverso la volontà, e a volte il fanatismo, di credere che ciò che è morto è ancora vivo e operante in quello che ancora resta di un essere straordinario» (p. 23). Neste sentido, os autores sublinham também que os heróis e os santos constituem modelos fundamentais

¹ *Les origines du culte des martyrs*. Deuxième édition revue. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1933 (Subsidia Hagiographica; 20).

² *Eroe greco e santo cristiano*. Brescia: Paideia Editrice, 1968.

para a sociedade e que, para que o seu exemplo permaneça na memória da população, necessitam de relatos e de outras formas de culto, tais como a veneração das suas relíquias e do seu túmulo, que os sustentem.

No segundo capítulo, «Eroi cristiani: santi, cavalieri, eroine» (pp. 25-36), Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi começam por realçar a existência de várias semelhanças entre os atributos dos santos – sobretudo mártires – e dos heróis, como a coragem, o corpo glorioso e os poderes «sobrenaturais» que possuem, assim como a relação de aliança e protecção que estabelecem com a população (p. 26). Uma outra evidência da «contaminação» entre as características do herói pagão e do santo cristão é a aplicação de epítetos, oriundos do domínio olímpico, como *athleta Christi*, aos santos cristãos (p. 26). Segundo os autores, não é apenas nos santos cristãos que encontramos muitos dos traços do herói da Antiguidade clássica: com efeito, é possível discernir nos protagonistas dos livros de cavalarias, ou seja, os cavaleiros, muitos aspectos que caracterizam o herói clássico (p. 28). O exemplo mais cabal será talvez o do rei Artur e dos cavaleiros da Távola Redonda.

Neste capítulo do seu estudo, os autores sublinham que «la qualità eroica delle sante cristiane si distingue per qualche aspetto da quella dei santi» (p. 29). Ainda que, na literatura hagiográfica e na sermónaria, os atributos femininos mais exaltados sejam a juventude e a beleza, sacrificadas em prol do ideal do martírio ou da ascese, «la tenerezza e la compassione si sostituiscono allora all'ammirazione rivolta al coraggio degli eroi della fede» (p. 30). De acordo com os autores, a coragem, virtude tradicionalmente «viril», «retorna in un'eroina più vicina a noi nel tempo, Catarina da Siena, che riprende nella sua vita la purezza limpida delle sante più antiche» (p. 30), cujo exemplo revela algumas semelhanças com o de algumas heroínas, sobretudo mártires, do cristianismo primitivo. A construção da figura de Joana d'Arc revela também a utilização de vários traços característicos do herói antigo: «la nascita in una modesta famiglia di contadini lorenesi forse nasconde un segreto – l'origine di bastarda della regina – e le sue gesta di liberatrice della Francia, in qualche modo incongrue per la sua età, sono rare nel suo sesso e perciò inspiegabili e prodigiose» (p. 33). O «mito» de Joana d'Arc retornará em força no século XIX, no contexto político francês, marcado pela emergência socialista, sendo também aproveitado pelo cinema (p. 33).

O terceiro capítulo, intitulado «Corpo sacro e corpo eroico» (pp. 37-85), equaciona várias questões relacionadas com o cadáver de personagens extraordinárias, tanto pagãs, como cristãs. Os autores afirmam que «Ciò che affligge gli eroi omerici è prima di tutto la perdita del corpo» (p. 37), porque «l'immortalità di un eroe omerico non è connessa alla sopravvivenza dell'anima: ciò che per lui supera la morte è più piuttosto qualcosa di legato alla vita, vale a dire la gloria conservata nella memoria collettiva e cantata dagli aedi, il ricordo delle imprese compiute che si trasmette alla società dei vivi di generazione in generazione» (p. 38). Neste contexto, o túmulo de uma figura

ilustre assume um papel importantíssimo, na medida em que constitui o verdadeiro lugar de glória do herói, como sucede no caso de Aquiles: «Chi non viene sepolto, pianto, ricordato, è quasi come se non avesse nemmeno vissuto» (p. 38). Segundo os autores, o culto ligado aos túmulos dos heróis, tanto reais, como fictícios, teve início por volta do século VIII a. C., na Grécia e nas suas colónias situadas no Mediterrâneo: todas as cidades possuíam o seu herói, ou melhor, a sua comunidade de heróis. Neste sentido, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi referem vários casos de heróis cujos túmulos eram custodiados pela cidade em que se encontravam, como, por exemplo, Aristómenes. Os autores sublinham também as diferenças entre o corpo do herói e o corpo divino do santo: «Come gli dèi, anche gli eroi hanno un dúplice corpo, umano e divino; ma a differenza del corpo divino, che permanece immutato e anche quando viene oltraggiato si ricostituisce immediatamente nella sua perfezione, il corpo degli eroi è soggetto all'opera del tempo» (p. 47). Um outro traço característico do herói grego «è che spesso lo si immaginava con un corpo anomalo, troppo grande o troppo piccolo, o dissimetrico, claudicante, ferito, a volte persino deforme, oppure segnato da un marchio indelebile» (p. 48): a título de exemplo, os autores referem os casos de Melampo e de Jasão. Neste capítulo, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Giulio Guidorizzi chamam também a atenção para alguns topoi cristalizados pela mitologia pagã e que, posteriormente, foram recuperados e aproveitados pela hagiografia cristã, tais como o sonho premonitório (presente nas histórias de Édipo, Perseu e Telefo) e o parto secreto. Os autores chamam também a atenção para a necessidade de se fazer um «buon uso del sepolcro», acentuando a sacralidade destes lugares, que constituirá uma dimensão importante no contexto do culto dos santos (p. 57). Com efeito, «poiché anche il corpo eroico, come quello dei santi, è per sua natura un glorioso corpo sacro, detenerlo significa assicurarsi i poteri che emanano dalla sua tomba, ed ecco il motivo per cui non di rado essa era collocata ai confini del territorio, dove un eroe poteva esercitare la funzione di guardiano in tutta la sua potenza» (p. 58). Tendo em conta este quadro, não nos deve causar estranheza o facto de o mesmo herói possuir vários sepulcros no mesmo território: com efeito, «la rivaltà per appropriarsi delle ceneri dell'eroe, o quanto meno per gloriarsi del loro possesso, fa parte di un pensiero religioso popolare, capace di generare racconti da tradizioni radicate *in loco*» (p. 59), como nos casos do herói Podalírio e da heroína Antíope de Tebas.

Os autores chamam também a atenção para a existência de relatos sobre homens «engolidos pela terra», que viviam no subsolo como seres sagrados, aos quais estavam ligados alguns dos cultos heróicos mais populares, tais como os de Anfiarco (um dos Sete contra Tebas), Trofónio e Anfiloco (pp. 64-65). Este fenómeno conheceu uma significativa continuidade na hagiografia, como o mostram, por exemplo, as *Actas de Paulo e Tecla* (p. 66).

A problemática em torno das relíquias de heróis e de santos e do seu culto ocupa

um lugar importante neste capítulo. Neste sentido, os autores defendem que houve uma autêntica caça às relíquias dos heróis antigos por parte das cidades gregas, nas épocas arcaica e clássica, que esteve estreitamente ligada à reestruturação do corpo cívico e da pólis; durante a Idade Média, assistir-se-á a uma situação semelhante, na medida em que o grande número de translações de relíquias registado nesta época esteve também relacionado com a reestruturação do espaço urbano e do seu tecido social. Como afirmam os autores, «la traslazione di reliquie per possedere un corpo su cui la comunità traferisce una forte carica identitaria trova una serie di paralleli con pratiche “religiose”, nel senso ampio del termine, operante anche oggi: segno della permanenza di un profondo valore simbolico attribuito alla figura dell’“eroe” di cui un gruppo sociale possiede e onora i resti per onorare e riconoscere se stesso» (p. 71), apresentando, a título de exemplo, o caso da omoplata de Pélope.

Como sublinham Maria Teresa Brocchieri e Giulio Guidorizzi, «detenere il corpo di un eroe significa giovare dei suoi poteri invisibili» (p. 72): daí não nos dever causar estranheza o facto de, desde a Antiguidade clássica, se ter assistido a um autêntico fenómeno de furto de relíquias, tanto mais que estes actos não eram considerados um delito, mas sim um acto patriótico (p. 73), como no caso do roubo dos ossos de Orfeu. Os autores chamam também a atenção para a aparição prodigiosa de heróis já falecidos, que proferem oráculos, à semelhança do que acontece com alguns santos acéfalos.

O quarto e último capítulo da primeira parte, «Il corpo e il destino del santo» (pp. 87-132), equaciona várias questões relacionadas com o corpo do herói ou do santo enquanto objecto nobre e glorioso, de acordo com as palavras dos autores. Neste sentido, aqueles começam por chamar a atenção para o facto de, entre os apóstolos, Paulo de Tarso ser o único que não conheceu Cristo em vida: deste modo, na opinião dos autores, é natural que a ressurreição «del corpo del Figlio di Dio fosse il nuovo e centrale aspetto del messaggio rivolto da Paolo ai fedeli» (p. 87). Deste modo, «il corpo glorioso che Paolo promette ai credenti dopo la morte è la speranza di un corpo immortale, un corpo santo, che segnala agli uomini incerti e ansiosi delle comunità cristiane del suo tempo non soltanto la speranza di vincere la distruzione della morte, ma la possibilità di accedere a un livello di realtà e di umanità più alta e potente» (p. 87).

Neste capítulo, Mariateresa Brocchieri e Giulio Guidorizzi voltam a abordar a problemática das relíquias e do seu culto, atendendo, sobretudo, à sua articulação com a percepção da santidade, mais concretamente do «corpo santo»: «Quelle tracce tangibili e visibili dell’esistenza terrena del santo, ricercate, inseguite, contese, strappate o comperate, venerate e pericolosamente vicine a essere adorate, cancellavano il misterioso confine fra i due mondi, quello dei vivi e quello dei morti, assicurando la familiarità, l’aiuto e l’amicizia del santo per i viventi» (p. 99). Neste sentido, alguns fiéis, para se sentirem mais próximos dos santos e, por conseguinte, mais protegidos, exigiam ser sepultados perto dos seus túmulos: de facto, como acentuam os autores, «gli storici

della società hanno segnalato come questa vicinanza fra i corpi e i morti constituísca una importante característica dei secoli medieval cristiani, creando una idea forte di comunitá spirituale» (p. 100). Por contexto, eram considerados «fortunati» os lugares que conservavam esses sinais visíveis de santidade e acolhiam um número considerável de relíquias famosas: deste modo, Roma e Jerusalém ocuparam um lugar de destaque, singularizando-se frente a outras cidades (p. 101). A ânsia em obter relíquias levou a que florescesse o seu roubo e o seu comércio; durante as Cruzadas, Jerusalém tornou-se no palco de numerosas invenções de relíquias, mostrando, assim, que a relação que os fiéis mantinham com estes objectos sagrados lembrava, em muitos casos, a dos pagãos com os talismãs e os amuletos (p. 102).

No contexto da veneração do «corpo santo», o modelo do mártir assume uma importância fundamental, na medida em que o seu cadáver constitui o centro de um modelo de vida (p. 105). Mas, como é sabido, na percepção pública da santidade, a capacidade de operar milagres assume também um papel fundamental (pp. 111-122). No final deste capítulo, os autores evocam os exemplos de «santos viajantes», como São Patrício e São Brandão, sublinhando a semelhança do relato sobre este último com o da *Viagem de Sindbad o Marinheiro* (pp. 122-130).

A segunda parte da obra, intitulada «Due storie meravigliose» (pp. 133-159), encontra-se dividida em dois capítulos. No primeiro capítulo desta parte, «L'eroina: Elena dagli occhi belli» (pp. 135-148), que constitui o quinto capítulo da obra, os autores chamam a atenção para a figura de Helena, heroína que «rappresentava per le ragazze greche un modello e anche un ammonimento» (p. 139), revisitando diversas variantes que sobre o seu mito foram sendo construídas por vários autores.

O sexto e último capítulo da obra, intitulado «Il santo: Antonio nella polvere dei pensieri» (pp. 149-159), centra-se na análise da dimensão heróica da figura de Santo Antão, sobretudo nas lutas que este trava contra o demónio.

Gostaríamos de chamar a atenção para o facto de, no final de cada capítulo, se encontrar a respectiva bibliografia, assim como para o índice onomástico que finaliza a obra.

Todavia, parece-nos que, tendo em conta a amplitude dos temas que esta obra respiga, seria pertinente a inclusão de uma «conclusão» que sistematizasse os vários matizes que foram sendo introduzidos no texto. Pese embora esta lacuna, os capítulos que compõem esta obra apresentam, de modo harmonioso, uma boa visão de conjunto sobre a temática do herói pagão e do santo cristão. Além disso, a multiplicidade de focalizações apresentadas, para além de mostrar as potencialidades do seu estudo, poderá interessar ao investigador ou ao simples leitor, e, deste modo, constituir um ponto de partida para novas – ou renovadas – investigações nestes campos.

Paula Almeida Mendes
(CITCEM – FLUP)