


Cultura Material e Religião: por uma Abordagem Mediática das Relíquias

Material Culture and Religion: Toward a Media Approach to Relics

*Carlos Eduardo Souza Aguiar¹ 

Resumo

Na Idade Média, as relíquias não eram apenas objetos de culto e veneração, eram o *medium* através do qual o sagrado se manifestava de maneira privilegiada e ao redor do qual a vida social se construía. O objetivo deste artigo é propor uma leitura comunicativa das relíquias, o que implica compreender as relíquias como *res sacrae*, como *medium* do sagrado. Para tanto, este artigo se desdobra em cinco eixos reflexivos complementares: o papel das relíquias no surgimento do culto aos santos; a questão das materialidades das relíquias; a capacidade das relíquias de provocar a mobilidade do sagrado; a questão da vida social das relíquias; e, por fim, uma discussão sobre as controvérsias e o declínio das relíquias. Os elementos que emergem dessa reflexão sugerem que a relíquia, enquanto *medium*, não é apenas uma instância neutra utilizada como instrumento de poder pelas elites religiosas, mas sim um elemento mediador cuja materialidade foi fundamental para a construção do imaginário religioso da época.

Palavras-chave: relíquias; catolicismo; culto dos santos; comunicação; cultura material.

Abstract

In the Middle Ages, relics were not merely objects of worship and veneration; they were the medium through which the sacred manifested itself in a privileged way and around which social life was built. The purpose of this article is to present a communicative interpretation of relics, which implies understanding them as *res sacrae*, as a medium of the sacred. To accomplish this, the article unfolds into five complementary reflective axes: the role of relics in the emergence of the cult of saints; the question concerning the materiality of relics; the capacity of relics to evoke the mobility of the sacred; the question of the social life of relics; and finally, a discussion on the controversies and decline of relics. The elements that emerge from this reflection suggest that the relic, as a medium, is not merely a neutral instance used as a tool of power by religious elites, but rather a mediating element whose materiality was crucial in shaping the religious imagination of the time.

Keywords: relics; Catholicism; cult of the saints; communication; material culture.

¹ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (PPGCC/ECO/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, Brasil). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3308-4074>.

Introdução

Estamos habituados a entender a relação entre mídia e religião como um fenômeno contemporâneo, consequência do avanço inexorável das tecnologias de comunicação no campo religioso que vem transformando práticas e vivências. Essa relação, entretanto, é mais antiga do que aparenta. E não só porque as religiões já utilizavam mídias do passado, como livros, mas porque sempre mobilizaram diversos objetos que serviam de mediadores da religião, mesmo não transmitindo nenhum conteúdo.

Parte-se, neste estudo, de uma concepção ampliada de mídia, que vai muito além da mera capacidade técnica de transmitir conteúdos. Por essa razão, optamos por utilizar a palavra *medium*, mantendo sua origem latina e afastando-nos da transliteração da pronúncia anglofônica – mídia – associada aos meios de comunicação de massa. Notamos, assim, que o *medium* é intrínseco à experiência do sagrado e da religiosidade. O filósofo americano John Durham Peters (2015) destaca que toda prática religiosa – seja institucional ou não – possui um *medium* sagrado. Pergaminhos, bíblias, calendários, sinos, astrolábios, relógios de sol, sacramentos, ritos, torres, templos, instrumentos musicais, vitrais, incenso, corais, relíquias, locais de peregrinação, vestimentas. Estes são alguns dos *media* exemplificados por Peters e que são capazes de tornar a experiência religiosa possível. É o *medium* que enfatiza e coleta a energia espiritual, que reúne a comunidade, registra e transmite a cultura.

Essa ênfase na mediação está no próprio núcleo da abordagem conhecida por Religião Material (Morgan, 2021). Trata-se de uma sensibilidade teórica que enfatiza que a experiência religiosa não pode existir sem a materialidade, e que as formas materiais não são simplesmente aspectos acessórios ou resultantes de uma essência anterior da religião (Menezes; Toniol, 2022). No interior dessa abordagem e para analisar como o divino ou o transcendental são efetivados pela mediação, Meyer (2020) cunhou a noção de “formas sensoriais” para referenciar as práticas que ajudam a organizar e estruturar o acesso ao sagrado. Essas formas são transmitidas e partilhadas, criando conexões entre fiéis em práticas religiosas específicas. Na perspectiva material, essas “formas sensoriais” consideram as palavras, as coisas e as imagens como mediações da experiência religiosa. Na medida em que as coisas mobilizam sensações individuais e coletivas no contexto das mediações que são operadas, a religião pode ser vista como uma prática de mediação, sendo os *media* intrínsecos a ela.

Assim, o *medium* não se resume apenas às tecnologias clássicas de comunicação (imprensa, televisão, rádio etc.), ou seja, tecnologias que medeiam a relação entre o emissor e o receptor, funcionando como ferramentas de armazenamento e transmissão. Diferentes objetos também têm a capacidade de ser *medium*, pois possuem uma capacidade cultural e comunicativa de relacionar e traduzir a realidade à sua maneira, de organizar a sociedade no tempo e no espaço. Em termos práticos, objetos e elementos usados pelas religiões promovem a conexão com o divino através dessas mediações sensoriais.

Na Idade Média, as relíquias eram exemplos privilegiados de um *medium* do sagrado. As relíquias não eram apenas objetos de culto e veneração, eram o *medium* através do qual o sagrado se manifestava de maneira privilegiada e ao redor do qual a vida social se construía. Etimologicamente, a palavra “reliquia” vem do latim *reliquiae*, que significa literalmente “restos”, algo deixado para trás. Claramente, é algo que possui um valor compartilhado dentro de uma comunidade, um valor suficiente para provocar adoração. As relíquias são, ao mesmo tempo, restos dos corpos de santos ou

pedaços de tecido que pertenceram a um santo, ou mesmo óleo extraído da tumba do santo. Portanto, trata-se de uma materialidade difícil de determinar: elas são orgânicas ou inorgânicas, corpóreas ou incorpóreas?

Evidentemente, o culto às relíquias é uma prática antiga, até mesmo arcaica, presente em diferentes contextos históricos e geográficos. Nesse sentido, MacCulloch (1913) associa a origem das relíquias ao canibalismo, pois o ato de comer o corpo de um inimigo morto consiste em tomar seu poder, e geralmente basta comer um pequeno pedaço para que esse ato seja concluído. Simbolicamente, o culto às relíquias também é um ritual de aquisição do poder do morto. Portanto, assim como no canibalismo não é necessário comer todo o corpo, o mesmo processo é válido no caso do culto às relíquias. Não é necessário entrar em contato com todo o corpo: tocar uma pequena parte já concede esse poder.

Essa origem arcaica pode parecer estranha e etnocêntrica. Seria abusivo classificar as práticas de certos povos ameríndios, onde há uma espécie de culto aos ossos dos inimigos, como um culto às relíquias, uma prática mais conhecida entre os católicos. No entanto, em todas essas práticas, que se assemelham, surge uma questão comunicativa de primeira ordem: a conexão entre o objeto cultural e a realidade invisível evocada. As relíquias se manifestam como possuidoras de uma presença, como uma verdadeira técnica para fabricar divindades. No caso mais conhecido, entre os católicos, trata-se de uma técnica para fabricar santos.

O objetivo deste artigo é propor uma releitura comunicativa das relíquias no contexto do catolicismo medieval por meio de uma revisão de literatura. Compreendem-se as relíquias como *res sacrae*, ou seja, como um *medium* do sagrado, que desempenhou um papel fundamental no imaginário católico na Idade Média. Trata-se de uma abordagem das relíquias na contramão de certa teoria consagrada que as percebe como essencialmente neutras e passivas (Geary, 2010). Assim, este artigo se desdobra em cinco eixos reflexivos complementares. Primeiramente, reconstrói-se o papel das relíquias no surgimento do culto aos santos. Em seguida, aborda-se a questão das materialidades das relíquias. Posteriormente, examina-se a capacidade das relíquias de possibilitar e provocar a mobilidade do sagrado. Também é analisada a questão da chamada vida social das relíquias. Por fim, discutem-se as controvérsias e o declínio das relíquias no final da Idade Média. Os elementos que emergem dessa reflexão sugerem que a relíquia, enquanto *medium*, não é apenas uma instância neutra utilizada como instrumento de poder pelas elites religiosas, mas um elemento cuja materialidade é fundamental para a emergência do imaginário religioso.

A Relíquia e o Culto dos Santos

Um dos primeiros cultos de relíquias no cristianismo primitivo foi o de Inácio de Antioquia. Diz-se que essa prática começou por volta de 107 d.C., quando o bispo Inácio de Antioquia foi devorado por leões durante seu martírio. Apenas os maiores ossos foram preservados. Eles foram coletados e levados para Antioquia por seus dois diáconos, e então Santo Inácio de Antioquia apareceu na noite seguinte. Logo, milagres começaram a acontecer através dessas relíquias. A partir desse momento, essa prática de preservar fragmentos de mártires não cessou, uma vez que começou a se espalhar a ideia de que objetos materiais poderiam ser veículos de milagres. Após a destruição de Antioquia pelos sarracenos, as relíquias de Santo Inácio foram levadas para Roma e colocadas na igreja de São Clemente, onde até hoje são veneradas.

A relação entre a relíquia e o culto aos santos não pode ser compreendida como um processo unidirecional de determinação, mas sim como um processo dialógico de codeterminação. A popularização dos santos por meio do surgimento das relíquias é tão importante quanto a materialidade desse objeto para a própria formação do imaginário a respeito dos santos. Embora o papel da relíquia não constitua um processo linear, diferenciando-se de acordo com o uso oficial ou popular, tempo ou espaço, acreditamos ser possível destacar elementos importantes dessas experiências para abordar a natureza midialógica desse objeto e afirmar, portanto, que a relíquia é um *medium* do sagrado por excelência.

As relíquias não eram apenas objetos de culto e veneração, mas também funcionavam como talismãs. Mais do que isso, eram o *medium* através do qual o sagrado se manifestava de maneira privilegiada e ao redor do qual se construía o imaginário social. Elas são, de fato, exemplos ricos de um *medium* do sagrado, pois governavam a relação entre humano/divino e mortos/vivos, gerando certas experiências que podem ser compreendidas através da perspectiva midialógica. De acordo com essa abordagem, as relíquias na Idade Média, assim como em outros contextos, não eram neutras.

Aqui, permitimo-nos contestar um dos teóricos mais proeminentes das relíquias, Patrick Geary, para quem esses objetos eram essencialmente neutros e passivos. Dentro de uma crítica válida para um conjunto de trabalhos acadêmicos que se concentraram nas coisas em si em vez das pessoas e partiam de uma condenação prévia das relíquias por serem parte integrante de superstições populares, o medievalista acredita que o agenciamento humano é o que importa, pois é o indivíduo que atribuirá valor e incorporará as relíquias à sua própria história, sendo o verdadeiro sujeito (Geary, 2010).

Como disse o escritor romântico Chateaubriand, há a força dos homens e também a força das coisas. Assim, como outros *media*, consideramos as relíquias como objetos relacionais por excelência, cuja materialidade desempenha um papel importante no surgimento do imaginário místico. Embora, em geral, a cultura católica separe irremediavelmente as pessoas e as coisas em grupos distintos e incomunicáveis, as relíquias estiveram entre os objetos que poderiam pertencer simultaneamente às duas categorias, o que justifica também nossa abordagem. Como destaca Caroline Bynum (2012, p. 8, tradução nossa),

A devoção mais intensa e a ansiedade em relação às representações do sagrado, na tradição cristã ocidental, não se acumularam em torno das imagens, mas sim em torno das relíquias (pedaços de pessoas santas que se tornaram centrais para o culto) e dos sacramentos e sacramentais (materiais, como água, óleo, anéis, bastões e pão, que transmitiam um poder que não “representavam” no sentido de ter semelhança com, mas sim “representavam” no sentido de tornar presente).

Como também destaca Geary (2010, p. 176, tradução nossa), “No Ocidente, o *medium* preferencial através do qual Deus usava seus santos para agir eram seus corpos”. Assim, é dentro do culto aos santos que ocorre a conexão entre o céu e a terra. Nesse sentido, Peter Brown (1982) destaca o papel central do desenvolvimento do culto aos mártires e suas relíquias como um poderoso instrumento de conversão entre os católicos, surgindo, assim, um questionamento fundamental: o estabelecimento das

relações entre o céu e a terra, que se tornam mais estreitas na medida em que o corpo e as relíquias dos mártires estabeleciam uma mediação eficaz, um contato entre os dois polos, rompendo as antigas barreiras.

Trata-se de um culto que envolve diversas materialidades: túmulos, relíquias, altares, cápsulas, fragmentos e objetos relacionados aos corpos de homens, mulheres, santos, confessores e mártires. Todos esses elementos são meios responsáveis pelo surgimento de uma nova tópica religiosa e imaginária. Certamente, a doutrina da ressurreição dos corpos levou o catolicismo a se concentrar nos restos físicos dos mortos, alimentando a crença de que o corpo é o templo do Espírito Santo. Como o culto cristão se dirige a Deus e aos santos que estão no paraíso, são necessários elementos de mediação.

De fato, os locais de sepultamento dos mártires, nos cemitérios e catacumbas, tornaram-se centros da vida religiosa, pois acreditava-se que seus espíritos ali permaneciam. Assim, entre os séculos II e III, os cristãos começaram a se reunir perto dos túmulos dos mártires para celebrar seu martírio. Durante essas celebrações, a comunidade estabelecia a conexão entre o sacrifício dos mártires e o de Cristo. Naturalmente, cada cristão desejava ser enterrado nesses locais, pois acreditava-se que essa proximidade garantiria a intercessão direta dos protetores para a passagem para a vida após a morte. Assim, de um culto quase clandestino, uma vez que era proibido pelos romanos, ele se tornou, a partir do Édito de Milão proclamado em 313 d.C., o foco de devoções e numerosas peregrinações.

O mártir se torna um modelo a ser seguido e sua intercessão junto a Deus é solicitada. É importante destacar que esses mártires são aqueles que testemunham sua fé até aceitarem sua própria morte. Assim, o mártir, ao se tornar santo, transforma-se em um intermediário (*intercessor*), até mesmo em um amigo invisível dos fiéis. Geary (2010) nos lembra, nesse sentido, que esse culto não se limita apenas à memória, mas é um momento de busca pela intercessão desse amigo especial de Deus, para que ele continue agindo entre os vivos. Assim que um mártir se torna um santo, as pessoas começam a recorrer a ele para solicitar ajuda em diversas questões – desde pedidos triviais, como encontrar objetos perdidos, até questões mais importantes, como a cura de doenças graves. Em troca, diversas formas de veneração são a ele direcionadas: peregrinações, visitas, orações e até mesmo atos simbólicos de devoção, como acender velas. É fundamental ressaltar que o papel desempenhado pela elite eclesiástica, nesse contexto, era mais ligado ao reconhecimento do culto aos santos já praticado pelos fiéis do que propriamente criá-los. O culto às relíquias e aos relicários surgiu como parte desse contexto, como uma forma de preservar e venerar os restos mortais dos santos.

Todo esse novo sistema de crenças representou, sem dúvida, rupturas e continuidades em relação ao paganismo e até mesmo às práticas hebraicas anteriores. É importante destacar que houve uma desestabilização das antigas fronteiras, e um dos fatores responsáveis por isso foi o uso das relíquias. Em primeiro lugar, fica evidente que as sepulturas passaram a ser trazidas para a superfície habitada pelos vivos, marcando uma ruptura profunda com os modelos da Antiguidade. Embora os encontros junto às tumbas tenham sido favorecidos pela tradição romana de se reunir em volta das sepulturas e fazer refeições, o que deu origem à eucaristia dos primeiros cristãos, é importante destacar que houve uma concreta transformação no imaginário em relação aos mortos, o que, segundo Peter Brown (1982), era um aspecto fundamental da sociedade do fim da Antiguidade.

Na tradição mais antiga do mundo judaico-cristão, a alma se separava do corpo logo após a morte e ascendia para compartilhar a divindade das estrelas. No entanto, para isso, mais uma vez, o corpo precisava ser descartado. Os judeus não guardavam relíquias porque as leis rituais do Antigo Testamento consideravam o cadáver como impuro e o contato com ele era indesejável. A importância do corpo e a crença em sua glorificação final amadureceram gradualmente em Israel e só foram claramente estabelecidas após Cristo. Havia uma fronteira entre os dois mundos, o terreno e o celestial, e é justamente com o cristianismo que nasce um novo espaço de contato privilegiado entre eles: as sepulturas, das quais o santo é a interface.

De acordo com Brown, embora haja algumas semelhanças entre o culto aos heróis romanos e o culto aos santos, existem diferenças significativas, especialmente em relação à humanidade original dos santos. Apenas quando esses indivíduos falecem é que se tornam amigos de Deus e intercessores. Outra fronteira que é desafiada é a distinção entre o privado e o público. O túmulo do santo, por exemplo, tradicionalmente é um espaço privado e familiar, mas se torna público quando o falecido é reconhecido como santo, conferindo um caráter sagrado ao local. O túmulo passa a ser o ponto central para rituais que envolvem toda a comunidade, tornando-se um dos primeiros locais de culto cristão, onde ocorre o encontro entre o mundo cotidiano e o sagrado, entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Tudo isso contribuiu para moldar a própria noção de espaço público no contexto do cristianismo.

No contexto da adoração às relíquias, podemos observar certas continuidades na efervescência que a acompanha, uma característica frequentemente criticada pelas elites, que a consideravam uma superstição ligada à suposta simplicidade das mulheres e dos pobres, para os quais os santos eram como amigos invisíveis. Especialmente durante a Idade Média central e tardia (Sallmann, 2005), podemos claramente observar essa efervescência quando uma pessoa considerada santa falecia. O autor descreve então o frenesi das pessoas em busca de lembranças do falecido, de tal forma que o corpo sofria ataques que ameaçavam sua integridade.

Qual significado poderíamos atribuir a essa efervescência religiosa? Diz-se que, desde o auge do culto às relíquias, essa efervescência é resultado da pressão pagã sobre as práticas cristãs, uma consequência natural das conversões em massa do povo. Isso remete à crença de que o sangue dos mártires fertiliza a terra, dando vida à vegetação, outro relato que remonta ao paganismo arcaico. Isso também se aplica ao uso, já mencionado, das relíquias como amuletos. Essa justificativa é bastante razoável, uma vez que é inegável que elementos significativos do paganismo sobreviveram, o que explica o sucesso da nova religião. Nesse sentido, o último livro da “Cidade de Deus” de Agostinho é sintomático, pois o filósofo faz um longo catálogo de milagres dos santos, reconhecendo que se trata de um mistério, como se os mártires ainda estivessem neste mundo (Augustin, 2000).

A Materialidade das Relíquias

No catolicismo tradicional, os objetos materiais têm um lugar especial: eles são necessários para focalizar a atenção dos fiéis e estruturar as cerimônias. De acordo com Jean Wirth (2005), há quatro objetos que podem desempenhar essa função: a cruz, a relíquia, a imagem e a hóstia. Todos esses objetos são signos com diferentes propriedades materiais, sendo as relíquias as que possuem as características materiais

mais surpreendentes e de difícil determinação, pois podem ser orgânicas ou inorgânicas, corporais ou incorpóreas. Na verdade, essa determinação depende da relíquia em questão. Em termos gerais, existem as relíquias primárias, que são corporais e geralmente consistem em ossos, mas também podem incluir cabelos, unhas, sangue, lágrimas, entre outros. E há também as relíquias secundárias (*pignora*), que são objetos de contato, ou seja, objetos que pertenciam a um santo durante sua vida, como peças de roupas, fragmentos de tecido, escritos, ou até mesmo óleo extraído do túmulo do santo, e toda sorte de objetos com os quais foram martirizados, como cruzes, pregos, lanças, flechas e correntes.

Esses objetos formam um campo privilegiado cuja composição e delimitação sempre foram vagas, o que contribuiu para o caráter sagrado que lhes foi atribuído. No entanto, o elemento central é o cadáver, que se torna um *medium* sagrado por excelência e através do qual se manifestam os dons excepcionais que habitavam o santo. É do cadáver, por exemplo, que emana a famosa “fragrância deliciosa da santidade” ou a “luz reveladora da santidade”, como mencionam diferentes hagiografias. Entre os primeiros cristãos, acreditava-se que o corpo era o templo do Espírito Santo, o órgão com o qual os santos serviam e sofriam por Deus, o que, naturalmente, aumentava a reverência prestada aos mortos. No contexto do culto às relíquias, juntamente com a experiência da transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo, também ocorre uma transmutação sagrada da matéria. Nesse sentido, Wirth (2005, p. 327, tradução nossa) observa que

Uma relíquia corpórea é materialmente idêntica ao que representa, embora geralmente tenha perdido a forma original: pode ser um corpo inteiro ou um fragmento de corpo. No caso das relíquias de contato, como as roupas de uma figura santa ou outros objetos que ela possuía ou simplesmente tocou, a matéria também é importante, como a madeira da cruz impregnada com o sangue de Cristo.

Todos esses objetos, sejam eles orgânicos ou inorgânicos, se tornam, após a morte do santo, algo diferente, ou seja, eles mudam de natureza e se tornam, em muitos casos, uma matéria viva e miraculosa capaz de realizar obras extraordinárias. A partir disso, eles são venerados e adorados como matéria divina. Na morte de um santo, ocorre uma verdadeira transformação da matéria, em que o cadáver se torna uma relíquia, um processo acompanhado por outros sinais materiais, como o odor e a luz.

Se analisarmos mais cuidadosamente a questão da materialidade das relíquias, podemos perceber que, no contexto do auge dessa veneração, a relação com os restos mortais era absolutamente ambígua: ao mesmo tempo atração e repulsão. Para superar essas ambiguidades, os restos deveriam ser submetidos a rituais específicos para que ocorresse a transmutação da matéria. O objeto deixava de representar a impermanência e impureza e se tornava um objeto sagrado.

De acordo com Jack Goody, uma das muitas razões para o sucesso das relíquias, apesar dessa ambiguidade, está relacionada ao debate sobre idolatria e representação: “Na verdade, foram as relíquias, os restos mortais, que justificavam a representação, uma vez que as imagens esculpidas eram proibidas no Antigo Testamento e desencorajadas nos escritos de muitos dos primeiros Padres da Igreja” (Goody, 2006, p. 90, tradução nossa). A adoração das relíquias não se destinava à representação, à imagem, mas à própria pessoa, ao próprio santo. Claro, esse santo está presente em uma

nova forma, a relíquia. Assim, mais do que uma simples relação de representação, aqui temos uma relação em que uma parte lembra o todo e em que o morto evoca o vivo. Em suma, as relíquias são metonímias do sagrado. É por essa razão que, ao contrário das imagens, as relíquias são veneradas mesmo que sua aparência seja deplorável.

Devemos destacar também que os relicários (*capsa*) desempenham um papel importante. A veneração das relíquias geralmente envolve a construção de cofres, caixas, estojos, molduras, onde os católicos guardam os restos de um santo. Esses relicários podem ser feitos de ouro, prata ou pedras preciosas. Nesse sentido, vale ressaltar que esses objetos são grandes obras de arte da época medieval e podem atingir proporções impressionantes, como evidencia a Sainte Chapelle em Paris. Como destacam as pesquisadoras brasileiras Flávia Tatsch e Renata Nascimento (2022), desde os primeiros cultos aos locais sagrados e às relíquias dos santos, os relicários foram concebidos e valorizados como recipientes extremamente preciosos, cuja riqueza externa deveria refletir e comunicar o valor espiritual dos fragmentos contidos neles. Assim, os relicários também possuíam uma importância notável, pois era possível transportá-los em procissão em dias sagrados. Existem relicários que assumiram a forma de membros humanos que contêm, como o relicário de Saint-Denis, que tem a forma de uma mão, ou o de Saint Maurice em Viena, que tem a forma de uma cabeça.

Existe uma hierarquia das relíquias. Primeiro, em relação à pessoa em questão: as mais importantes, obviamente, são aquelas de Cristo e da Virgem, seguidas pelas relíquias dos mártires. É importante lembrar que as relíquias corporais de Cristo e da Virgem encontraram dificuldades de serem aceitas devido à teoria da ascensão dos corpos quando eles ressuscitaram. As relíquias mais amplamente aceitas são, nesse caso, indiretas, como a cruz. Além disso, as relíquias também são hierarquizadas de acordo com a integridade das partes; um corpo inteiro é mais poderoso e importante do que fragmentos e, é claro, do que as relíquias de contato, consideradas secundárias.

As Relíquias e a Mobilidade do Sagrado

A materialidade das relíquias e suas características específicas nos permitem defini-las como artefatos da mobilidade do sagrado. Fazemos referência a essa questão porque o culto às relíquias pressupõe, em primeiro lugar, considerar o problema filosófico entre distância e proximidade. Sabe-se que anteriormente, como bem destacou Goody, a noção de *loca sancta*, lugares sagrados, não existia no cristianismo. A onipresença de Deus contradizia uma separação radical entre o sagrado e o profano. No entanto, como Peter Brown mostra de forma clara, com o culto aos santos, que nasceu em um lugar muito específico, as tumbas, a noção de lugar sagrado começa a emergir.

A cristandade teve sua origem nos locais de culto aos mártires, localizados nos grandes cemitérios das cidades romanas. O culto, que inicialmente era periférico, logo se tornou o centro da devoção cristã. No entanto, mesmo nos primeiros séculos, o cristianismo começou a se expandir para regiões onde não havia perseguições ou mártires. À medida que o número de locais de culto aumentava, pequenas comunidades cristãs surgiram em toda a Europa, Norte da África e Ásia Menor, todas desejando ter seus próprios mártires.

Conforme afirma Heidegger (1980, p. 194, tradução nossa), “Pequena distância ainda não é proximidade. Grande distância ainda não é afastamento”, de modo que o remédio encontrado pelos cristãos foram as peregrinações, uma terapia do espaço, da

distância. A partir do século IV, as peregrinações começaram a se intensificar, à medida que estudiosos e fiéis buscavam conhecer mais profundamente as narrativas das escrituras e visitar os locais mencionados nos textos sagrados. Assim, as peregrinações aos túmulos dos mártires da Igreja, uma verdadeira experiência imersiva do conhecimento, tornaram-se uma prática comum. Dessas viagens, muitos estudiosos desejavam guardar uma lembrança que testemunhasse as dores inerentes a essas experiências.

As relíquias foram a razão e o objetivo das peregrinações. Seu uso e valor estão relacionados à memória dos santos, a essas viagens e, é claro, aos milagres. Tratava-se, evidentemente, de um deslocamento de pessoas que, aos poucos, foi substituído pelo deslocamento do próprio santo: a peregrinação foi substituída pela transladação. Foi imprescindível estabelecer uma ligação entre os sepulcros dos santos e a consagração do território, e para isso era necessário conferir mobilidade aos corpos sagrados, requerendo um *medium*. Nesse sentido, as relíquias se destacaram como meios privilegiados nesse processo.

Para a própria expansão do cristianismo, era necessário um meio que permitisse deslocar esses locais originais de culto. E é aí que entram as relíquias. Além da crença de que os espíritos dos santos permaneciam próximos aos seus túmulos, surgiu a ideia de que os espíritos também permaneciam no santuário onde as relíquias eram preservadas. Os relicários eram como peregrinações em miniatura. Em suma, desde a aparição das relíquias, o local de interseção entre o céu e a terra não se limitava apenas ao local de sepultamento dos santos e mártires, mas também ao próprio corpo do santo, um verdadeiro artefato que tornava um determinado território um acesso adicional ao divino. A relíquia sacraliza o novo local.

Trata-se de um movimento duplo: no início do cristianismo, alguns túmulos se tornaram altares, enquanto aqueles que já existiam se tornaram túmulos quando as relíquias foram depositadas neles. Através das relíquias, a religião cristã encontrou uma solução que permitia a expansão territorial do culto cristão, ao mesmo tempo que preservava a veneração dos mártires. Peter Brown é categórico ao destacar o papel da relíquia na mobilidade e descentralização do cristianismo. Os católicos começaram a transferir os corpos e suas relíquias por todo o mundo cristão (*translatio*), e igrejas foram construídas para abrigá-los: “Se a relíquia podia viajar, então a distância entre o crente e o local onde o sagrado poderia ser encontrado deixava de ser uma distância física fixa” (Brown, 1982, p. 89, tradução nossa). Normalmente, as relíquias eram colocadas sob o altar ou perto da porta da igreja, para que os fiéis pudessem beijá-las ao entrar no templo.

Claro, a mobilidade do sagrado é uma característica fundamental da expansão do cristianismo, possibilitada por meio de um artefato que se forma inicialmente a partir da extração dos restos dos santos ou, alternativamente, dos instrumentos de martírio de seus locais de sepultamento e, em seguida, do deslocamento para novos lugares. Aqui vemos claramente um exemplo de um *medium* religioso portátil, cuja posse significa ter o sagrado, a graça, compartilhando-o com a comunidade.

Uma das características fundamentais desse meio responsável por essa expansão era precisamente a ideia de que o corpo de um santo poderia ser multiplicado em várias partes (*dismembratio*): cada pedaço guardaria um traço da alma do santo. Além disso, até mesmo as relíquias de contato possuem esse poder desde que sejam sacralizadas: “Se nos dirigimos aos santos através de suas relíquias, se são precisamente

esses objetos materiais que se supõe terem um ‘poder’ em virtude do princípio da parte pelo todo (sinédoque), é benéfico se aproximar deles fisicamente, até mesmo tocá-los” (Goody, 2006, p. 91, tradução nossa). Uma vez que a totalidade dos santos estava presente em suas partes, mesmo nas menores, seus corpos podiam ser fragmentados e distribuídos onde sua presença era solicitada, o que favorecia a expansão. Essa fragmentação das relíquias gerava solidariedade e hierarquia; sua capacidade de se multiplicar e se tornar presente em todos os lugares era também uma das maiores provas do poder dos santos.

É interessante notar que, nesse caso, o importante era estar próximo: era necessário literalmente tocar as relíquias para se beneficiar do poder do santo. Não havia, dessa forma, uma relação virtual estrita no sentido de representação, pois esses objetos eram marcados pela presença real. Segundo P. Brown, é justamente essa tensão entre distância e proximidade que assegura a presença real e física do sagrado. É claro que os benefícios do milagre, em princípio, eram acessíveis virtualmente, por meio da oração; no entanto, com o contato físico, o processo era facilitado, uma vez que a relíquia é o próprio santo, a parte pelo todo. Se os santos estão no céu, era preciso se aproximar das relíquias.

A Vida Social das Relíquias

As coisas, assim como as pessoas, possuem uma vida social. No caso das relíquias, essa característica é bastante visível, desmentindo a teoria de que elas são inertes, silenciosas ou neutras. Conforme aponta Arjun Appadurai, é essencial considerar os elementos não humanos da existência e atentar para sua complexidade e trajetória: “para isso, devemos seguir as próprias coisas, pois seus significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias” (Appadurai, 2010, p. 5, tradução nossa). Para ser mais preciso, mesmo um objeto sagrado pode, em algum momento, transformar-se em uma mercadoria. Nesse contexto, encontramos uma dinâmica semelhante à trajetória das relíquias, que passaram a ser tratadas como mercadorias durante a Antiguidade Tardia, ou seja, como bens destinados à circulação e ao comércio. Essa aparente contradição entre o sagrado e a mercadoria é um tema explorado de forma notável na análise de Geary (2010) sobre o mercado religioso das relíquias na Europa medieval.

Na economia simbólica entre os vivos e os mortos, o valor místico das relíquias é produzido pelo social ao mesmo tempo que o social é produzido por esse objeto sagrado, demonstrando a codeterminação do imaginário. As relíquias não possuem valores intrínsecos, mas apenas para um grupo muito específico de crentes. Fora desse contexto, os restos mortais são até indesejáveis, os cadáveres são normalmente vistos como fonte de contaminação e violar um túmulo era considerado algo aberrante.

Para que os restos mortais possam adquirir o status de relíquias, eles devem atender a certos requisitos interligados. Primeiro, é necessário que o indivíduo tenha sido, durante sua vida e especialmente após sua morte, um amigo especial de Deus. Em seguida, os restos sagrados devem ser tratados de maneira especial e, por fim, as partes do cadáver devem ser autênticas. Ao cumprir esses requisitos, um resto mortal se torna uma relíquia, uma fonte de milagres. É notadamente por conta desse poder que Geary sustenta a hipótese segundo a qual nenhum objeto circulou tanto durante a Idade Média quanto as relíquias. Essa complexidade das relíquias nos leva a refletir sobre como o

seu valor é uma construção social e, de forma reversa, como elas também desempenharam um papel fundamental na construção das identidades comunitárias. Vale lembrar que, para vivenciar a experiência mística, era necessário o contato tátil, ou pelo menos visual, com a relíquia. Era justamente esse imperativo que criava o vínculo social e unia a comunidade.

É importante ressaltar que as relíquias eram um *medium* de poder. A sua circulação como objetos de troca era um fator crucial para os bispos, pois a aquisição de uma nova relíquia conferia um novo valor a uma determinada igreja, uma vez que o culto às relíquias proporcionava solenes ostentações, do latim *ostensio*, ação de mostrar, apresentar, destacar. Além disso, as relíquias foram uma fonte não apenas de poder eclesiástico, mas também político no sentido secular: em momentos de descentralização no período medieval, como no final do século X e ao longo do século XV, acredita-se que elas substituíam a autoridade secular por seu poder espiritual. Precisamente por estarem investidas de poderes enormes, as relíquias sagradas foram o cerne dos conflitos religiosos na Europa até o início da época moderna.

As modalidades de aquisição de relíquias naquela época merecem ser consideradas. P. Geary sugere três modalidades principais: presentes, furtos e comércio. A forma mais comum de adquirir relíquias era recebê-las como presentes, sendo o Papa o doador mais importante. Os presentes estabeleciam laços entre o doador e o receptor. Os furtos também desempenhavam um papel fundamental, sendo o saque de Constantinopla o evento mais conhecido. O comércio existia, mas era secundário. É importante notar que essas diferentes modalidades são significativas para o valor atribuído a uma determinada relíquia e para o imaginário místico que dela decorre. Vale ressaltar, nesse sentido, que a própria transferência fazia parte da narrativa: assim, uma relíquia roubada normalmente era considerada mais poderosa do que aquela que era comprada. Nesse caso, um furto é bem-sucedido quando a comunidade demonstra ao santo que, no novo contexto, ele recebe uma veneração mais satisfatória.

Como todo fenômeno místico, a questão da autenticidade era central no culto às relíquias e ao longo de sua vida social, especialmente quando as circunstâncias do martírio eram pouco conhecidas. Esses objetos eram submetidos a várias e contínuas provações para determinar sua autenticidade, um processo essencial para estabelecer seu valor. Em geral, o critério era bastante simples: se funcionassem, ou seja, se manifestassem intervenção sobrenatural, eram consideradas autênticas. Conforme observa Geary, esse valor era dinâmico e variável, dependendo de sua eficácia, que era frequentemente perdida e recuperada ao longo de sua trajetória. Podemos observar um novo impulso quando, por exemplo, um novo altar é construído para uma relíquia que volta a ser objeto de peregrinações. A autenticidade, portanto, é assegurada pela *virtus* das peças, ou seja, somente o poder miraculoso é capaz de revelar a verdade.

As curas, as emanações maravilhosas, as transferências milagrosas, a incorruptibilidade do corpo – essas são provas irrefutáveis de que os santos desfrutavam da companhia de Cristo e que suas relíquias eram artefatos divinos que transcendiam as barreiras do tempo e do espaço. Os corpos deixam de ser simples restos mortais para se tornarem relíquias sagradas por meio de um ritual público que enfatiza a identidade e o poder milagroso exercido pelo santo por meio desses vestígios específicos. Nas narrativas hagiográficas, fontes notáveis da vida social das relíquias, encontramos não apenas milagres benéficos para a comunidade de fiéis, mas também manifestações sobrenaturais, como o odor e, principalmente, a luz, pois, como sabemos pela tradição bíblica, a luz é

um dos sinais da manifestação de Deus. A luz é um dos elementos de uma rede de correspondência que conecta o transcendente ao mundo terreno, é o sinal por meio do qual os santos podem agir na terra. De qualquer forma, essas manifestações, essas hierofanias, são a prova mais incontestável da autenticidade e até mesmo da eficácia do objeto.

Além dos modos de aquisição e da questão da autenticidade, é igualmente importante considerar os regimes de veneração das relíquias como determinantes de sua trajetória e vida social. G. J. C. Snoek (1995) descreve quatro formas principais de reverência: visita, procissão, exposição e bênção.

A visita é uma das formas mais recorrentes de devoção, com práticas como acender velas e beijar as relíquias. Essa devoção pode se manifestar em visitas geográficas ou através de peregrinações. A procissão, por sua vez, é um rito católico fundamental no qual a multidão caminha ao encontro de Cristo, e seu objetivo muitas vezes é buscar uma graça junto a Deus ou aos seus santos. As relíquias eram transportadas nessas ocasiões, que eram os momentos mais importantes das procissões, e eram elas que acompanhavam a transladação. Em seguida, a exposição representava o momento em que as relíquias eram mostradas fora do relicário, seja quando eram descobertas e antes de serem encapsuladas ou quando eram retiradas do relicário por algum motivo especial. Por fim, a bênção consistia em orações dirigidas às relíquias para obter influência neste mundo, pois o santo como mediador era invocado para intervir. Nesse sentido, cápsulas contendo relíquias secundárias eram colocadas sobre os corpos dos enfermos, por exemplo, para interceder e obter cura. Além dessas modalidades interconectadas, é importante notar que a luz das velas e o incenso são adicionados às cerimônias, realizando o ritual com elementos emprestados da tradição pagã.

Controvérsias e Declínio das Relíquias

O culto às relíquias está repleto de controvérsias. Já no texto bíblico, há uma certa ambiguidade em relação a esse assunto. Existem, evidentemente, várias críticas ao culto aos mortos, visto como algo pertencente ao mundo pagão. O cadáver, frequentemente, é considerado repugnante e impuro. Mesmo que haja a ideia de que a limpeza dessas relíquias eliminaria qualquer impureza, a reação ao culto das relíquias sempre foi inflamada por suspeitas e críticas. Os cristãos ortodoxos, por exemplo, afirmavam que o culto não teria base bíblica, especialmente em relação ao repúdio expresso pelos profetas do Antigo Testamento em relação aos cadáveres. Outra contradição diz respeito aos ossos: o osso é o símbolo da morte, então como as relíquias poderiam denotar uma presença contínua se o objeto material é frequentemente contrastado com uma existência espiritual imaterial? Nesse sentido, encontramos místicos e teólogos que reprovavam o culto às relíquias, considerando-o mera idolatria, especialmente devido à crença em uma separação rígida entre o material e o imaterial.

É preciso levar em conta que este é um caso particular, uma vez que esses cadáveres eram “seres humanos” e se tornaram santos, agentes sobrenaturais. Portanto, não se trata apenas de restos mortais comuns. De qualquer forma, a questão é objeto de controvérsias, o que levou diversos filósofos cristãos a refletir sobre o culto às relíquias e as cerimônias fúnebres em geral. Agostinho de Hipona, por exemplo, não poderia ter uma argumentação diferente senão conceber as relíquias como intermediárias do

divino, sendo necessariamente neutras, e devendo apenas ser utilizadas e não amadas. Agostinho reconhece, no entanto, a legitimidade do culto, dando-lhe uma interpretação puramente simbólica:

Um tal ofício nos permite agradecer ao verdadeiro Deus por sua vitória e, ao celebrar essa memória, encorajamo-nos a conquistar coroas e palmas semelhantes com Sua ajuda. Portanto, o que os fiéis trazem em termos de piedosas homenagens aos túmulos dos mártires não são ritos nem sacrifícios oferecidos aos mortos como se fossem deuses, mas marcas de honra à sua memória (Augustin, 2000, p. 557, tradução nossa).

É importante observar que, apesar desse reconhecimento tímido, Agostinho via em tais celebrações algumas contaminações da herança pagã. Por outro lado, São Jerônimo não concordava totalmente com essa interpretação puramente simbólica proposta por Agostinho. Segundo ele, era o próprio Cristo que era honrado através das relíquias. Assim, as homenagens prestadas aos mártires não constituíam idolatria pura, uma vez que se tratava de um culto subordinado. É Deus quem realiza os milagres (Boiron, 1989).

Esse é um pensamento semelhante ao de Tomás de Aquino, que, aceitando a posição de São Jerônimo, defendia uma reforma desse culto e também do culto dos talismãs. Essa posição gerou severas críticas, especialmente por parte de alguns aristotélicos que defendiam que a alma é a forma substancial do corpo, o que significa que um cadáver seria apenas matéria anônima em decomposição, cuja veneração seria idolatria. Na verdade, foi Tomás de Aquino quem elaborou a doutrina oficial da Igreja sobre esse assunto, não aceitando uma relação de causa e efeito entre a relíquia e o milagre, e diferenciando o culto de adoração (culto de *latreia*, que é reservado apenas a Deus) e o culto de veneração (culto de *dulia*, honra reservada aos santos e anjos do céu). Há uma diferença de natureza muito clara entre os dois.

Assim, Tomás de Aquino mencionou, em um artigo específico de sua *Summa Theologiae*, as três principais objeções às relíquias: em primeiro lugar, a adoração dos restos mortais, que poderia parecer repetir os mesmos erros das práticas pagãs; em seguida, ele aborda a crítica à veneração de um objeto insensível; e, por fim, a questão da forma, ou seja, que um morto não é a mesma coisa que um ser vivo. Tomás de Aquino apresenta em três momentos a solução que oferece para essa controvérsia: assim como São Jerônimo, Aquino acreditava que se adora a Deus por meio das relíquias. Além disso, argumentava que não há uma verdadeira adoração em relação a um corpo insensível, mas sim em relação à alma que estava unida a ele e que agora está junto a Deus como serva. Isso nos leva ao terceiro elemento de sua resposta, onde Aquino observa que o corpo vivo e o corpo morto são diferentes em forma, mas similares em matéria: “O corpo morto de um santo não é numericamente o mesmo que o seu corpo vivo, pois este último tinha uma forma diferente, ou seja, a sua alma. No entanto, eles são os mesmos em termos de identidade de matéria, que deve ser novamente unida à sua forma” (d’Aquin, 2002, p. 274, tradução nossa).

Apesar de todos esses esforços teóricos e teológicos, ainda havia uma verdadeira tensão entre teoria e práticas. A vida cotidiana, como sempre, era o meio no qual esse culto era vivenciado concretamente. Essas experiências, às vezes, estavam em desacordo com a posição das elites que insistiam na regra, enquanto as práticas eram

incontroláveis e, em diferentes momentos, havia períodos de verdadeira efervescência. É na vida cotidiana que também vemos um certo declínio dessas práticas, um processo acompanhado pelo apogeu da imagem como *medium* privilegiado do sagrado católico. A imagem começa a adquirir as propriedades da relíquia também, pois, devido às suas características, ela é mais agradável de se ver e abraçar, no caso de esculturas, do que corpos ressecados.

Na era moderna, o culto às relíquias, já fragilizado, enfrentou várias críticas. Primeiramente, pelo movimento humanista, incluindo François Rabelais, que, em sua obra “Gargântua”, satirizou as práticas católicas, incluindo o culto às relíquias. Além disso, também houve críticas por parte de Erasmo, que não contestava o culto em si, mas buscava purificar os usos distorcidos do povo e redirecionar o culto para a verdadeira piedade, nunca como um fim em si mesmo. É importante notar que, até esse momento, não se questionava o culto em si, mas sim se denunciavam abusos e se ridicularizavam crenças supersticiosas e populares (Boiron, 1989).

Com a Reforma Protestante, vemos surgir uma época de críticas duras e até mesmo violentas, especialmente em relação à questão da presença real e autenticidade das relíquias. O culto às relíquias tornou-se o verdadeiro campo de batalha entre católicos e protestantes, sendo considerado o protótipo das superstições e idolatrias das quais os protestantes queriam se distanciar. Essa questão foi amplamente criticada e reprovada pelos “hereges” que pregavam uma igreja invisível, rejeitando objetos de mediação na relação entre o fiel e Deus, e se indignavam com a veneração dos restos mortais:

Em sua busca por uma relação direta e pessoal com Deus, os protestantes, a partir do século XVI, denunciaram os intermediários físicos entre o humano e o divino – sacerdotes, santos, relíquias, santuários – tão centrais para as tradições cristãs não protestantes (Wharton, 2014, p. 414, tradução nossa).

Para os protestantes, a prática do culto às relíquias, em particular, estava mais relacionada à magia e ao paganismo do que à fé cristã. Foi por meio dessa perspectiva que os reformadores procederam à destruição em larga escala de relíquias e imagens. Destaca-se, neste sentido, o pioneirismo de Lutero, pois denunciou veementemente a veneração das relíquias associadas às indulgências e peregrinações, as quais considerava invenções criativas e lucrativas para a Igreja. Vale lembrar que Lutero ficou escandalizado com a enorme coleção de mais de 17 mil relíquias no Castelo de Frederico, o Sábio, em Wittenberg, príncipe que posteriormente se converteu ao luteranismo.

Seguindo o caminho aberto por Lutero, a crítica calvinista foi ainda mais radical, pois, segundo Calvino, o divino não pode se misturar com a matéria: há uma diferença absoluta entre Deus e o mundo. Para Calvino, em vez de buscar Jesus em Sua palavra, buscam-se apenas aparências:

No entanto, o primeiro vício e a raiz do mal foi que, em vez de buscar Jesus Cristo em Sua Palavra, em Seus sacramentos e em Suas graças espirituais, o mundo, conforme seu costume, ocupou-se com suas vestes, camisas e estandartes, deixando de lado o principal para seguir o acessório. Da mesma forma, ocorreu com os Apóstolos, Mártires e outros Santos. Pois, em vez de meditar sobre suas vidas e seguir seu exemplo, as pessoas dedicaram todo seu estudo em

contemplar e considerar como tesouro seus ossos, camisas, cintos, quepes e outras bugigangas semelhantes (Calvin, 2009, p. 389, tradução nossa).

Calvino denunciava o problema da autenticidade das relíquias, ironizando a quantidade exagerada delas. Segundo ele, havia tantas relíquias de Cristo que correspondiam a vários corpos. Cada apóstolo possuía quatro corpos, e seriam necessários 300 homens para carregar a madeira da cruz. Ele também ridicularizava outras relíquias estranhas e bizarras. Calvino considerava a prática de ter relicários supérflua e frívola, pois poderia se tornar uma forma de idolatria renovada, semelhante ao paganismo, uma vez que a manipulação dos mortos está associada à bruxaria.

Notemos que a crítica calvinista é independente da subjetividade dos fiéis, pois o simples ato de preservar um objeto quase automaticamente implica adoração. Esses processos são inseparáveis: quando se retém um bem material, há superstições envolvidas. Assim, como Calvino (2009, p. 389, tradução nossa) insiste, “[...] por execrável sacrilégio, adoraram-se criaturas mortas e insensíveis, em vez do único Deus vivo”. Em resumo, é necessário deixar os corpos em seus túmulos, obedecendo à máxima de que todos os homens são pó e ao pó retornarão.

Certamente, o novo ambiente espiritual significava uma ruptura com a tradição, o que resultou na destruição violenta das relíquias, uma vez que eliminar esses objetos impuros permitia purificar o espaço e reorganizá-lo com base em novos princípios. Alain Joblin (2000) nos lembra que esses atos extremos eram, às vezes, acompanhados por uma certa efervescência, já que tais manifestações de fúria iconoclasta eram inevitavelmente violentas e culminavam em um fogo purificador que indicava o surgimento de um novo mundo.

Em resumo, a luta contra as relíquias foi intensa, mesmo no contexto da Contrarreforma. O catolicismo procurou regular as práticas mais efervescentes e populares, especialmente no que diz respeito ao desejo de tocar nas relíquias. A resposta mais sistemática veio do Concílio de Trento, que emitiu um duplo aviso sobre a questão: por um lado, reforçou o poder miraculoso dos corpos dos santos, reafirmando sua presença plena e até física nos fragmentos mais ínfimos, e condenou aqueles que questionaram esse poder; por outro lado, o culto às relíquias também sofreu com a moralização dos costumes e a centralização do poder promovidos pelo Concílio de Trento em diversos aspectos da fé católica. Os bispos e outras autoridades tornaram-se responsáveis pela certificação das relíquias e pela promoção de seu decoro (Fabre, 2013).

De fato, é evidente que, com o racionalismo moderno, que também afetou as práticas católicas, o papel desse culto diminuiu gradualmente, em especial na Europa. A religião católica, em um processo de rivalidade mimética com os protestantes, abandonou aquilo que a diferenciava, o que Mario Perniola (2001) chama de “sentir católico”, claramente simbolizado pelo culto às relíquias, que acabou se tornando, no fim das contas, apenas um objeto de turismo ou peregrinação, certamente desempenhando um papel menos significativo.

Considerações Finais

O culto às relíquias no contexto do catolicismo medieval constitui um exemplo privilegiado para uma compreensão mais ampla da noção de *medium*; afinal, apesar da diversidade de seu culto, as relíquias, nesse longo período e claramente apesar de serem

dispositivos de mediação, não atuam como um canal capaz de transmitir mensagens produzidas por seres humanos, como comumente se entendem as mídias. Deste modo, neste artigo buscou-se, por meio de uma revisão bibliográfica da literatura especializada, empreender uma reflexão de natureza teórica com o objetivo de problematizar certa tendência em interpretar as relíquias como meros instrumentos do agenciamento humano. Para tanto, agregamos a essa releitura as sensibilidades teóricas tanto do paradigma dos meios quanto da virada material.

O *medium* é, antes, um intermezzo que estabelece uma conexão com a alteridade, não apenas humana, mas também não humana e, por que não dizer, sobrenatural, ou aquilo que alguns autores denominam como sagrado. A experiência do sagrado se baseia em um fenômeno, uma aparição. Trata-se de uma manifestação do sagrado que Mircea Eliade (2008) chama de hierofania. Segundo Eliade, em uma hierofania, estão presentes três elementos. Primeiro, há um objeto natural ou uma coisa na qual o sagrado se manifesta. Em seguida, há a realidade invisível que também pode ser chamada de mundo transcendental, numinoso, entre outros termos. O último e principal elemento de uma hierofania é o elemento mediador, e a aparição do sagrado confere a esse objeto uma nova dimensão, além de sua utilidade. Trata-se aqui da dimensão da sacralidade. Na medida em que o sagrado se manifesta em um objeto, ele se limita e se torna relativo.

Em uma hierofania, as materialidades dos *media* são fundamentais para a manifestação do sagrado. A sacralidade está, assim, ligada à transformação de uma materialidade original, ou seja, a dimensão mística e o contato com o sobrenatural sempre foram associados à metamorfose de uma materialidade, seja ela orgânica ou inorgânica, que se torna um *medium* e possibilita a experiência do sagrado. Com as relíquias, podemos claramente observar essa transformação de uma materialidade em algo diferente. Restos mortais, por meio de uma metamorfose, tornam-se objetos de culto e veneração, com um poder de agregação social e religiosa que permite que os mortos atuem no mundo dos vivos.

Assim, enquanto fenômeno social, o sagrado se manifesta a partir de um *medium*, de modo que a sacralidade é condicionada pelas materialidades, pois esses *media* nunca são neutros ou passivos. A relação entre *medium* e sagrado nos parece particularmente fértil, pois essa interdependência destaca a interação entre sacralidade e materialidade, ou ainda, o trajeto antropológico do imaginário, conforme propõe Gilbert Durand (1992). Se o *medium* pode se tornar um artefato sagrado, a emergência de um novo *medium* significa, assim, o surgimento de novos imaginários religiosos (Aguiar, 2018). As relíquias são, desse ponto de vista, *media* do sagrado e, como resultado de sua materialidade específica, elas estimularam o surgimento de um imaginário místico peculiar conectado à emergência do culto dos santos.

Referências

AGUIAR, Carlos. La sacralité numérique et la mystique de la technologie. *Sociétés*, Louvain-la-Neuve, v. 139, n. 1, p. 97-108, 2018. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-societes-2018-1-page-97.htm>.

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and the politics of value. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 3-63.

- AUGUSTIN, Saint. *La cité de Dieu*. Paris: Gallimard, 2000. Oeuvres II.
- BOIRON, Stéphane. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente: (1500-1640)*. Paris: Presses universitaires de France, 1989.
- BROWN, Peter. *Cult of the saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- BYNUM, Caroline Walker. The sacrality of things: an inquiry into divine materiality in the Christian Middle Ages. *Irish Theological Quarterly*, Thousand Oaks, v. 78, n. 1, p. 3-18, 2013. DOI 10.1177/0021140012465035.
- CALVIN, Jean. *Les luttes: avertissement sur les reliques*. Paris: Gallimard, 2009.
- D'AQUIN, Thomas. *Somme théologique, le verbe incarné*. Paris: Editions du Cerf, 2002.
- DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*. Paris: Dunod, 1992.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FABRE, Pierre-Antoine. *Décréter l'image?: La XXVe session du concile de Trente*. Paris: Les Belles Lettres, 2013.
- GEARY, Patrick. Sacred commodities: the circulation of medieval relics. In: APPADURAI, Arjun (org.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 169-194.
- GOODY, Jack. *La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*. Paris: La Découverte, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. La chose. In: HEIDEGGER, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1980. p. 194-223.
- JOBLIN, Alain. L'attitude des protestants face aux reliques. In: HELVÉTIUS, Anne-Marie; BOZOKY, Edina; LOBRICHON, Guy (org.). *Les reliques: objets cultes, symboles*. Turnhout: Brepols, 2000. p. 123-141.
- MACCULLOCH, John Arnott. Relics (primitive and western). In: HASTINGS, James (org.). *Encyclopaedia of religion and ethics*. New York: New York Scribner, 1913. v. 10. p. 213-289.
- MENEZES, Renata; TONIOL, Rodrigo. *Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2022.
- MEYER, Birgit. Religion as mediation. *Entangled Religions*, Bochum, v. 11, n. 3, p. 1-21, jan. 2020. DOI: <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8444>.
- MORGAN, David. *The thing about religion: an introduction to the material study of religions*. Chapel Hill: UNC Press Books, 2021.
- PERNIOLA, Mario. *Del sentire cattolico: la forma culturale di una religione universale*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- PETERS, John Durham. *The marvelous clouds: toward a philosophy of elemental media*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2015.
- SALLMANN, Jean-Michel. La relique dans le monde catholique de la contre-réforme. In: BORGEAUD, Philippe; VOLOKHINE, Youri. *Les objets de la mémoire: pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*. Bern; New York: Peter Lang Pub. Inc, 2005. p. 267-284.
- SNOEK, Godefridus J. C. *Medieval piety from relics to the eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1995.
- TATSCH, Flávia; NASCIMENTO, Renata. Relíquias e relicários na idade média: arte e história. *Mosaico*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 57-66, dez. 2022. DOI: <https://doi.org/10.18224/mos.v15i2.12663>.
- WHARTON, Annabel Jane. Relics, Protestants, things. *Material Religion*, London, v. 10, n. 4, p. 412-430, 2014. DOI 10.2752/175183414X14176054221283.
- WIRTH, Jean. Image et relique dans le christianisme occidental. In: BORGEAUD, Philippe; VOLOKHINE, Youri. *Les objets de la mémoire: pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*. Bern; New York: Peter Lang, 2005. p. 325-344.

*Minicurrículo do Autor:

Carlos Eduardo Souza Aguiar. Doutor em Sociologia pela Université Sorbonne Paris Cité (2015). Pós-doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: cadu.s.aguiar@gmail.com.

Editor de Seção: Elton R. Corbanezi, [Orcid](#).