

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DISSERTAÇÃO

**HAGIOGRAFIA COMO LEGITIMAÇÃO DA SANTIDADE DO
APÓSTOLO VALDEMIRO SANTIAGO DE OLIVEIRA (1996-1998)**

Thamires Chagas D' Alcântara

Seropédica
2020



INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**HAGIOGRAFIA COMO LEGITIMAÇÃO DA SANTIDADE DO
APÓSTOLO VALDEMIRO SANTIAGO DE OLIVEIRA (1996-1998)**

Thamires Chagas D' Alcântara

Sob a orientação do Professor
Doutor Marcelo Santiago Berriel

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em História**, no Programa de Pós-Graduação em História – curso de Mestrado, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

O presente trabalho foi realizado com apoio da coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil – (CAPES) – Finance code 001

Seropédica, RJ
2020

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO E
DOUTORADO**

THAMIRES CHAGAS D'ALCANTARA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História – Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 11/03/2020

Banca Examinadora:

Doutor (a) MARCELO SANTIAGO BERRIEL (Presidente e Orientador)

Doutor (a) JOSÉ COSTA D' ASSUNÇÃO BARROS – UFRRJ

Doutor (a) MARIA EUGÊNIA BERTARELLI - UNIGRANRIO

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A347h Alcântara, Thamires Chagas D', 1992-
HAGIOGRAFIA COMO LEGITIMAÇÃO DA SANTIDADE DO
APÓSTOLO VALDEMIRO SANTIAGO DE OLIVEIRA (1996-1998) /
Thamires Chagas D' Alcântara. - Rio de Janeiro, 2020.
118 f.: il.

Orientador: Marcelo Santiago Berriel.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de pós-graduação em
história, 2020.

1. medievalism. 2. hagiografia. 3. Colonização da
idade média. 4. Valdemiro Santiago. 5. construção da
santidade. I. Berriel, Marcelo Santiago, 1975-
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de pós-graduação em história III.
Título.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, quero agradecer a Deus por todos os benefícios que tem me dado e a dádiva da vida e a oportunidade de contribuir socialmente através da pesquisa acadêmica.

Agradeço à minha família pelo apoio e suporte dado a mim nessa fase tão gratificante, porém tão difícil, especialmente ao meu esposo que sempre me incentiva a estudar mais e mais, compreendendo as noites em claro e minhas ausências.

Ao meu orientador, Marcelo Santiago Berriel, agradeço por aceitar me orientar de braços abertos neste trabalho tão desafiador. E por suas contribuições que estimularam à complexificação da pesquisa.

Agradeço ao professor Clinio de Oliveira Amaral, um grande amigo e auxiliador nas minhas inseguranças e um profissional impecável. Sem ele não teria sido possível trilhar os caminhos que percorri e concluir essa pesquisa.

Agradeço à Nadia Atschul, professora do departamento de letras da Universidade de Glasgow, pelos conselhos e orientações e por ter me ajudado a ter acesso aos materiais essenciais para a pesquisa.

À banca de qualificação, formada pelos doutores Fábio Henrique Lopes e Maria Eugênia Bertarelli, agrago por me mostrarem as falhas, as lacunas e os caminhos que pudessem ser seguidos para que essa pesquisa pudesse ser desenvolvida da melhor maneira possível. As sugestões e críticas foram fundamentais para o amadurecimento das minhas questões. Agradeço, também, ao José D'Assunção Barros que aceitou fazer parte da minha defesa com tanto carinho e à Maria Eugênia Bertarelli que mais uma vez se mostrou muito solícita a compor a banca de defesa.

Agradeço ao meu amigo e padrinho João Guilherme Lisbôa Rangel por sua infinita implicância com a minha pesquisa e suas indagações. Nossos debates foram fundamentais para eu repensar várias vezes a pesquisa e preencher lacunas que não havia percebido antes.

RESUMO

D'ALCÂNTARA, Thamires Chagas. **Hagiografia como legitimação da santidade do apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira (1996-1998)**. 2020. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2020.

A presente dissertação analisa o caso de apropriação da hagiografia medieval no livro do apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira, *O grande livramento*, através das abordagens do medievalismo norte-americano. Deste modo, a pesquisa tem como objetivo trazer ao debate sobre Idade Média novas reflexões para além dos conceitos de reminiscência e longa duração, introduzindo nesse debate os estudos dos medievalismos pós-colonial, aplicando-o ao caso da produção hagiográfica medievalizante como forma de apropriação para a legitimação de Valdemiro Santiago como apóstolo e da sua imagem de homem excepcional.

Palavras-chave: Medievalismo; hagiografia; Valdemiro Santiago.

ABSTRACT

D' ALCÂNTARA, Thamires Chagas. **Hagiography as legitimation of the sanctity of the apostle Valdemiro Santiago de Oliveira (1996-1998)**. Masters Dissertation in History, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica – RJ, 2020

This paper aims at analyzes the case of appropriation of medieval hagiography in the book of the apostle Valdemiro Santiago de Oliveira, *The Great Deliverance*, through the approaches of North American medievalism. Thus, the research aims to bring to the debate on the Middle Ages new reflections beyond the concepts of reminiscence and long duration, introducing in this debate the studies of postcolonial medievalisms, applying it to the case of medieval hagiographic production as a form of appropriation for the legitimation of Valdemiro Santiago as an apostle and his image as an exceptional man.

Keywords: Medievalism; hagiography; Valdemiro Santiago.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO I – O MEDIEVALISMO E AS NOVAS QUESTÕES DA HISTÓRIA SOBRE A IDADE MÉDIA.....	14
1.1 O <i>medievalism</i> norte-americano: uma relação possível.....	23
1.2 Medievalismo pós-colonial.....	44
CAPÍTULO II – HAGIOGRAFIA MEDIEVALIZANTE.....	56
2.1 Hagiografia ou biografia.....	58
CAPÍTULO III – A CONTRUÇÃO DA SANTIDADE ATRAVÉS DA HAGIOGRAFIA ...	71
3.1 A hagiografia de Valdemiro Santiago de Oliveira.....	72
3.2 Dimensão Teológica	93
3.3 O tema da Fé	104
CONCLUSÃO.....	108
BIBLIOGRAFIA.....	110

INTRODUÇÃO

O objetivo desta dissertação é analisar o discurso hagiográfico medievalizante do apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira, - no livro *O grande livramento* -, produzido após ter sido missionário em Maputo, Moçambique, em 1996.

O que chamamos de hagiografia medievalizante é o relato de experiências místicas que Valdemiro vivenciou no Brasil e o grande livramento que viveu em Maputo. O livro é construído com base em relatos de acontecimentos sobrenaturais apresentados de maneira a privilegiar os lugares de martírio e as intervenções divinas em detrimento de um relato cronológico e fundamentado empiricamente. Essa configuração de escrita ressaltou a nossa curiosidade em saber o porquê de um pastor, de matriz protestante, ter um relato de vida que estava totalmente construído sob uma experiência mística, no qual, segundo seus relatos, anjos aparecem para lhe socorrer após nadar 7 horas e meia¹ no oceano Índico, leis da gravidade são desafiadas e dominadas pela unção que lhe foi concedida, o Diabo que tenta o convencer a abandonar a fé, tubarões que são usados por demônios para fazê-lo desistir, ameaçando devorá-lo.

Ora, uma imagem que o protestantismo de igrejas históricas tradicionais sempre tentou demonstrar é aquela da interioridade do sagrado, permeado de uma doutrina teologicamente pautada em uma “racionalidade” subjetiva em relação a Deus.

Antônio Gouvêa Mendonça conceitua a Reforma como a humanização do homem. Segundo Mendonça, a Reforma colocou o homem no mundo como protagonista e responsável pelas consequências que decorreria com a estadia do ser humano na terra, ou seja, a visão dualista do mundo como campo de batalha entre Deus e o Diabo dá lugar ao protagonismo humano. Deste modo, ele conclui que a Reforma é uma das expressões do humanismo.² A Reforma Protestante, mediante a metanarrativa da História moderna é colocada como religião da modernidade, nascida na cultura humanista e desenvolvida ao longo dos séculos sob a égide da contraposição entre Idade Moderna e Idade Média. Isto é, Idade Média do catolicismo e Idade Moderna da reforma. Não é difícil imaginar que tal metanarrativa – permeie o

¹ Segundo o relato de Valdemiro Santiago, o naufrágio ocorreu por volta de 9h30, sendo resgatado na ilha dos portugueses e depois se dirigindo para a ilha de Inhaca por volta das 17h. Cf. OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. 2. ed. São Paulo: IMPD, 2009, p. 21.

² MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura. *Revista USP*. São Paulo, n. 74, pp. 160-173, junho/agosto, 2007, p. 163.

pensamento e as pesquisas sobre protestantismo no Brasil, utilizando sempre essa dicotomia – medieval/católico contra moderno/protestante.

As pesquisas sobre o Protestantismo devem considerar outros protestantismos que, por sua vez, devem ser repensados como grupos autônomos que não se julgam fazer parte desse protestantismo, como é o caso de algumas denominações pentecostais e neopentecostais.

Ao deslocar essas igrejas da grande narrativa e das dicotomias geradas por esta, percebemos que alguns líderes dessas igrejas, que conseguimos analisar, e alguns pensadores cristãos pentecostais, buscam suas raízes fora da cronologia da Reforma. Alguns, como Francisco Rolim, Eddie Hyatt e César Moisés Carvalho, traçaram uma genealogia das igrejas carismáticas desde a Idade Média.

Francisco Rolim atribui a fundação do pentecostalismo em John Wesley, no início do século XX com o movimento de reavivamento na Rua Azuza. Porém, a característica marcante, o *carisma*³, é fundamentalmente conectada aos anúncios de chegada do Espírito Santo feitas por Joaquim de Fiori, um abade cisterciense, filósofo místico e defensor do advento do Espírito Santo, no século XIII.⁴

Eddie Hyatt concebe, o movimento carismático, de forma diferente de Rolim, embora os dois atribuam o advento desse movimento à Idade Média, Hyatt cria uma genealogia que se inicia no século VI, passando pela expressão máxima e genuína com Francisco de Assis, enquanto Rolim, considera o momento de nascimento efetivo do pentecostalismo, no século XX. Doravante, Hyatt perpassa por inúmeros movimentos carismáticos que considerava fundamentais para o nascimento do pentecostalismo, sem passar pela Reforma Protestante, principalmente o calvinismo, que desconsidera como precedente do movimento pentecostal.

César Moisés Carvalho manifesta a necessidade de que se faça uma teologia baseada na cosmovisão pentecostal, e não partir de uma teologia reformada. Davi Mesquiati, no prefácio do livro de Carvalho, chama atenção para o fato de que a teologia reformada é demasiadamente “dependente da cognição e de uma racionalidade cartesiana típica do ocidente.”⁵ Deste modo,

³ Entende-se por carisma a definição dada por Eddie Hyatt. Carisma é um termo noetestamentário para dom espiritual. É a palavra usada por Paulo em 1Coríntios 12. 1-11 quando fala sobre os dons do Espírito Santo, como falar em línguas, dons de cura, milagres e profecias. Por esse motivo, qualquer grupo ou movimento que adote essa dimensão dinâmica do Espírito Santo e seus dons pode ser chamado de carismático. Cf. HYATT, Eddie. *2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século XXI na história da igreja a partir de uma perspectiva carismática pentecostal*. Natal, RN: Carisma, 2018, p. 14.

⁴ Francisco Rolim não diz quem foi Joaquim de Fiori, apenas o apresenta como o fundador do movimento carismático.

⁵ OLIVEIRA, Davi Mesquiati. Prefácio. In: CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e pós-modernidade*. Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 13.

a pós-modernidade é apontada como essencial na quebra da hegemonia da teologia reformada, dando espaço para a teologia pentecostal, pois entende que a pós-modernidade trouxe um rompimento da razão ilustrada nas questões da fé e reencatamento do mundo como era antes do advento da modernidade. Carvalho coloca, portanto, o protestantismo reformado no extremo oposto do pentecostalismo, endossando a tese de Alister McGrath, a qual salienta que o protestantismo foi o culpado por romper o forte senso de sagrado e a inevitável secularização, eliminando a visão dualista de mundo.

Deste modo, Carvalho aponta o uso político dado à nomenclatura Idade Média/Idade das Trevas pelos humanistas da Renascença e demonstra como esta extensão temporal ganhou uma generalização desonesta historicamente. Ao esclarecer as características das suas subdivisões (Baixa, Alta, Tardia), Carvalho aponta que a Idade Média não teve um período de trevas até a chegada da inquisição, que tentou eliminar a diversidade de experiências religiosas que não faziam parte da ortodoxia da Igreja. Por fim, declara que o pentecostalismo ressacralizou a realidade deixada a partir do Calvinismo.

O que esses três pensadores de um cristianismo pentecostal compartilham é a profunda crítica ao paradigma científico iluminista, à teologia reformada liberal calvinista e uma busca por legitimação dos movimentos carismáticos contemporâneos nas expressões religiosas da Idade Média.

Destarte, desenvolvemos no capítulo I, inicialmente, uma contextualização de onde se encontra o debate do medievalismo, para então conceituar e apontar as origens dos estudos de medievalismo, começando com o medievalismo inglês, fundado por Leslie Workman, no final da década de 1970, ganhando outras dimensões, na década de 1990, ao compor os debates norte-americanos sob a influências de Paul Freedman e Gabrielle Spiegel e o giro linguístico, além da nova filologia e literatura na disciplina de história medieval.

Com base nas discussões acerca do medievalismo e do novo medievalismo desenvolvido pelos medievalistas e modernistas norte-americanos, pudemos perceber como Valdemiro Santiago constrói sua hagiografia por intermédio de apropriações de hagiografias medievais.

Na última parte do capítulo I, discutiremos sobre o medievalismo pós-colonial e como essa teoria nos auxiliou a pensar nessas evocações medievais como uma colonização do termo Idade Média, assim como ter alguns cuidados em relação a conceitos que transportam a Idade média europeia para a colônia. O medievalismo pós-colonial ressalta que a criação da própria

disciplina de História medieval assentou-se nas universidades conjuntamente, no século XIX, com o discurso nacionalista. Autores como John Dagenais e Margaret Greer alertam para a questão de que a Idade Média estava a serviço do império. Utilizando termos, como colonização da Idade Média, Dagenais e Greer defenderam a ideia de que é possível colonizar uma dada época da história, assim como uma região, para atender às suas demandas e projetos. Desta maneira, segundo Dagenais e Greer, apontar as novas colônias como a Idade Média geográfica do passado medieval proporciona legitimidade para colonizar e civilizar as “trevas” que existe no mundo.

A Idade Média como produto cultural muda de característica todo o tempo, um momento ela é a época das trevas, noutras é a época de ouro que impulsionou as grandes navegações e a colonização das Américas, África e Ásia.

Essa interpretação epistemológica da pós-colonialidade sobre a história externa da Idade Média entra em conflito com teorias, como a longa duração, defendida por Jacques Le Goff e Jérôme Baschet, pois, naqueles pressupostos, a história da Idade Média foi concebida a partir de um ponto de vista europeu e ufanista. Nadia Altschul aponta para a questão, apresentando o exemplo das obras de Gilberto Freyre como um medievalismo, visto da perspectiva decolonial, pois suas obras contém uma construção de uma ideia de paraíso lusotropical. Valendo-se de uma ideia de tolerância vivida no Portugal medieval entre cristãos e muçulmanos, ou seja, ele cria uma Idade Média tolerante para dizer que a colonização portuguesa permitiu a integração racial.

Deste modo, partimos da perspectiva de que Valdemiro Santiago se apropria de uma imagem de determinada narrativa religiosa que, por sua vez, se apropria de outra imagem ideologicamente construída da Idade Média por meio de agentes históricos. Essas apropriações da imagem de outro tempo histórico nos permite uma análise do relato do martírio de Valdemiro Santiago como uma hagiografia medievalizante, que em sua concepção não causa uma contradição teológica, pois para ele a experiência valida seu testemunho mais do que uma coerência dogmática alinhada a certo modelo de protestantismo.

O segundo capítulo é composto de uma análise sobre a hagiografia medievalizante. Para este fim, fizemos uma distinção entre biografia e hagiografia e as características de uma hagiografia medieval e as mudanças que os bolandistas instituíram, no século XVII, na hagiografia, tornando-a mais “científica” e combatendo os relatos fantásticos e maravilhosos.

No terceiro capítulo, apresentamos o livro de Valdemiro Santiago como uma hagiografia medievalizante e pormenorizamos os elementos essenciais que dão ao relato uma dimensão de hagiografia, assim como demonstramos a construção de uma teologia associada à cosmovisão medieval.

CAPÍTULO I

O MEDIEVALISMO E AS NOVAS QUESTÕES DA HISTÓRIA SOBRE A IDADE MÉDIA

Com a finalidade de situar os atuais debates sobre a história medieval, em termos gerais, influenciados pelas reflexões sobre a operação historiográfica dos últimos 40 anos, que assistiu o crescimento de novas formas de se olhar a Idade Média debateremos, em caráter propedêutico, as transformações epistemológicas e a escrita da história.

Segundo Maria de Lurdes Rosa, não é uma tarefa fácil posicionar no tempo “o início de momentos que depois se assumem como de explícita ruptura e se tornam onipresentes enquanto tal”.⁶ Não é demasiadamente simples classificar e demonstrar no tempo onde novas e diferentes reflexões teóricas surgem, contribuindo (ou não) para mudanças na escrita da história. No entanto, não é por ser uma tarefa complexa que se relegará ao segundo plano sua construção.

A reflexão da escrita da história faz-se imprescindível nesse momento, no qual já é possível afirmar uma explícita ruptura entre uma escrita da história “tradicional” e o que Maria de Lurdes Rosa chama de “historiografia crítica”. Ou seja, a produção historiográfica dos quais Jacques Rancière denomina de historiadores da velha escola e aqueles da nova escola em contraposição dos chamados pós-modernos.⁷ Esta contraposição, de modo geral, trouxe a superfície uma questão que aguçou o interesse de alguns historiadores pela epistemologia de seu campo de trabalho, causando um reboiço em meios mais “tradicionais”. De acordo com Rosa,

A reflexão sobre a própria disciplina foi considerada desde então como uma atividade de carácter acessório, no máximo complementar, uma prática desaconselhável para os verdadeiros historiadores, aqueles que trabalhavam os seus objetos históricos através das fontes primárias. Assim, os historiadores respeitaram sempre os grandes teóricos do labor histórico da primeira metade do século XX, como Robin G. Collingwood, Benedetto Croce ou Henri-Iréné Marrou (aos quais haverá que acrescentar o inesquecível E.H. Carr, um pouco posterior), mas acabaram por nunca os aceitar como genuínos representantes da disciplina, vendo-os antes como intelectuais híbridos, localizados num ponto intermédio entre a História e a Filosofia, que tinham decidido abandonar, em determinado momento de sua carreira, a autêntica investigação histórica. A situação não melhorou particularmente após a Segunda Guerra Mundial, já que a hegemonia monolítica dos chamados «paradigmas» (uma

⁶ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a História Medieval hoje: guia de estudo, investigação e docência*. Portugal: Universidade de Coimbra Press, 2017, p. 37.

⁷ RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. São Paulo: EDUC/Pontes 1994, p.10.

nomenclatura proveniente, significativamente, das ciências experimentais) do marxismo, do estruturalismo e do quantitativismo aumentou esta condição de «ciência fraca» da historiografia – conceito que, pelo menos, foi tomando forma como subdisciplina, dedicada a estudar a identidade da disciplina histórica. Os historiadores mais representativos desse período, como Edward Thompson ou Fernand Braudel, escreveram lúcidas páginas de reflexão sobre a história-como-acontecimento (relacionadas com a importância do conceito de «classe» ou com os ritmos das «temporalidades» históricas), mas não sobre a história-como-narrativa.⁸

Há um grande consenso na historiografia, que as últimas quatro décadas foram marcadas por um “giro historiográfico”⁹, tendo *Meta História*, de Hayden White, publicado em 1973, como uma das principais obras que contribuíram para uma viragem no processo teórico-reflexivo produzido pelos próprios historiadores¹⁰, influenciados pela viragem linguística e a viragem cultural, que proporcionou a “descoberta” de novos caminhos historiográficos e reflexões sobre a escrita da história. É notório que, desde a década de 1970, o desenvolvimento da historiografia (subdisciplina da história), feita pelos próprios historiadores,

Conheceu, por seu lado, uma divisão em três grandes áreas: a reflexão sobre o passado (que recebeu a herança da «filosofia da história» tradicional), a reflexão sobre a narração do passado (a propriamente chamada «historiografia») e a reflexão sobre a disciplina histórica (conhecida como «história da historiografia»)¹¹.

A reflexão sobre a disciplina histórica (história da historiografia) tomou para si o trabalho de averiguar “o lugar, as instituições, as determinações extracientíficas que definiriam as condições de produção do discurso histórico.”¹² Malgrado esta disciplina tenha sido erigida como um instrumento para a crítica da construção do discurso histórico, assentou-se nas mesmas questões sobre as quais sua crítica se direcionava. Assim, é nessa perspectiva que Valdeci Lopes de Araújo destaca o empenho de Frank Ankersmit “ao tentar conciliar a crítica formalista de Hayden White com a ênfase historicista e antifundacionista de Richard Rorty.”¹³ Consoante Ankersmit, a história da historiografia que se pretende reflexiva tem o dever de

⁸ AURELL, Jaume. Prefácio. In: ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 14.

⁹ O termo foi usado pela primeira vez por Alfonso Mendiola, e mais recentemente por Pablo Vázquez Gestal. Cf. MENDIOLA, Alfonso. El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado. *Historia y Grafía*, n. 15, 2000; GESTAL, Pablo Vázquez. El giro historiográfico. Del fin de los paradigmas al nuevo marco teórico em la escrita del pasado. IV Congreso Internacional *Historia a Debate*, 2010.

¹⁰ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 16.

¹¹ AURELL, Jaume. Prefácio. In: ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 15.

¹² ARAÚJO, Valdeci Lopes de. Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma. *Locus: revista de história*. Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006, p. 80.

¹³ *Ibidem*, p. 81.

afastar-se das proposições segundo as quais muitos historiadores acreditam representar a realidade do passado, descartando a dimensão opaca que o texto adquire. O historiador deveria operar de forma contrária, percebendo que os tradicionais critérios de representação do passado não mais estariam disponíveis para acesso via fonte. “O que legitima, em última instância, esta abordagem textualista é o credo propagado por Hayden White de que são os aspectos formais e não os conteúdos factuais que determinam a representação histórica.”¹⁴

Em *Trópicos do Discurso*, Hayden White já observara que uma História que se afasta da filosofia da história está condenada a não enxergar que todo discurso histórico contém uma filosofia da história. E que, portanto, é esta filosofia da história “que traz a superfície do texto o aparato conceitual com que os fatos são ordenados no discurso ao passo que a “história per si” o oculta no interior da narrativa, por meio da qual ele serve como um artifício oculto e implícito”.¹⁵ Hayden White, chama a atenção para o fato de que a história necessita do reconhecimento da historicidade e singularidade de sua escrita, pensada dentro da própria disciplina, de forma *autorreferencial* (reflexão interna da história), e não apenas *heterorreferencial* (reflexão externa da história).¹⁶

De outro lado, estão aqueles que se sentem desconfortáveis com os sucessivos influxos “externos” sobre a História. Segundo David Harlan, há uma característica intrínseca ao historiador que se posiciona avesso às influências da chamada pós-modernidade, destarte, o ceticismo é uma característica que anda lado a lado com o historiador, consoante com as vozes contrárias ao caráter não empirista da história. Para aquele que confia na cientificidade da sua função, acredita-se que cada historiador deveria seguir seu próprio estilo de fazer história. Seu receio com a teoria repousa sobre a preocupação de se distrair num labirinto cognitivo. E o pior labirinto que o historiador poderia encontrar é a crítica literária, especialmente as mais recentes advindas do pós-modernismo.¹⁷ De modo geral, Gabriel Giannattasio e Guilherme Bordonal,

¹⁴ WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso*: ensaios sobre a crítica da cultura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1994, p. 84.

¹⁵ *Ibidem*, p.143.

¹⁶ Os conceitos: heterorreferencial e autorreferencial foram usados, respectivamente, pelo historiador Alfonso Mendiola para referir-se a escrita da história produzida com pressupostos ahistóricos, a partir de doutrinas filosóficas, pois toda reflexão sobre a ciência histórica partia da necessidade de fundamentá-la filosoficamente, ou seja, a história constituía-se com a partir de um saber distinto do seu. Após a década de setenta do século passado, a sua reflexão sofreu uma transição externa para uma reflexão interna, penada e praticada pelos próprios historiadores. Cf. MENDIOLA, Alfonso. El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado. *Historia y Grafía*. Universidad Ibero-americana, n. 15, 2000, p. 519.

¹⁷ HARLAN, David. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato A. de Oliveira (orgs). *Narrar o passado, repensar a História. Ideias 2*. 2 ed. São Paulo: UNICAMP, 2014, p. 16. Cf. Para uma breve mas interessante discussão sobre porque o ceticismo linguístico vai muito além do ceticismo ideológico, e por que os historiadores se sentem tão pouco à vontade com “a coisa da linguagem”, Cf. Hans Kellner. “A bedrock of order: Hayden White’s linguistic humanism”. *History and Theory*, 19, 1980, p. 12 e seguintes.

caracterizam esse campo historiográfico como uma historiografia moderna, enumerando-a da seguinte forma:

- (1) Pela não ruptura entre a linguagem e o mundo ou entre as palavras e as coisas, ainda que, a epistemologia moderna não recorra frequentemente a pura e simples identificação entre a linguagem e o mundo, ela pressupõe, de alguma forma, uma identificação entre o original [o mundo, o real ou o passado] e a cópia [a história]. Trata-se de uma historiografia da representação;
- (2) Pela busca da verdade [integral, parcial ou cumulativa]; veracidade e verossimilhança ou dos consensos [verdades socialmente aceitas];
- (3) Pela transcendência do método e dos sistemas de avaliação que se alimentam da vocação para a universalidade;
- (4) Pela ênfase no papel que a história pode desempenhar nos processos de julgamento, a história como tribunal;
- (5) Pela capacidade do conhecimento em representar o objeto estudado integral ou parcialmente;
- (6) Pela valorização da prova, das evidências em detrimento das interpretações;
- (7) Pelo uso de estruturas narrativas explicativas;¹⁸

Pode-se dizer que esses são um dos fundamentos em comum que sustentam a historiografia moderna de escrita dos séculos XIX e XX. Segundo Gabriel Giannattasio e Guilherme Bordonal, não seria uma coincidência se as diferentes correntes historiográficas destes séculos, como a historiografia metódica, marxista, rankeana e braudeliana, por exemplo, apresentassem algumas afinidades entre si, pois, ainda que, em muitas questões houvesse um desalinhamento entre elas, as tais ainda “mantém a intencionalidade de criar padrões metodológicos transcendentais, ou, dito com outras palavras, há o desejo de prescrever procedimentos que devem ser obedecidos para se chegar a uma representação da experiência vivida historicamente.”¹⁹

Keith Jenkins, panoramicamente, traz à tona uma crítica às posturas de alguns destes historiadores resistentes às influências do giro linguístico, segundo qual, “os historiadores práticos demais fogem de discursos teóricos, e decerto os textos ocasionais sobre teoria da história não exercem pressão com o mesmo grau de intensidade que muitos textos de teoria literária tem sobre o estudo da literatura”.²⁰ *A história repensada* surge como um pequeno livro que traz uma discussão fundamental e polêmica: reivindicar um posicionamento cujo autor defende que não há ferramentas metodológicas específicas que dão um suporte ao historiador de modo que ele garanta seu acesso ao passado de forma científica. Os argumentos de Jenkins

¹⁸ GIANNATTASIO, Gabriel; BORDONAL, Guilherme Cantieri. Uma pós-modernidade trágica: a historiografia para além da verdade e da mentira. *Revista de Teoria da História*, ano 2, n. 5, 2011, p. 27.

¹⁹ Idem.

²⁰ JENKINS, Keith. *A história repensada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2007, p.19.

partem de uma premissa da diferença entre passado e História, ou seja, tendo o passado como objeto da História, aquele só é possível alcançar através dos discursos, da elaboração de textos, da leitura, do trabalho de interpretação. *Segundo* David Harlan,

Os historiadores desviam seus olhos, mas o pouco que veem confirma seus mais terríveis temores: a teoria literária é esotérica, subversiva, anarquista – algo que se deveria evitar como uma questão de higiene intelectual. Como o editor do *Critical Inquiry* explicou recentemente, pessoas de senso comum tipicamente consideram a teoria literária como profissionalmente indecorosa, politicamente sem efeito, moralmente niilística, cognitivamente inconsequente, estilisticamente hedionda e intelectualmente perigosa. Ela é percebida como uma invenção estrangeira (especialmente francesa), uma moda passageira, uma sacola de truques facilmente domesticável, e uma tentação inexplicável para os jovens.²¹

Não obstante, alguns historiadores manterem-se refratários às novas inovações historiográficas²², o avanço das reflexões teóricas dá largos e profundos passos em direção a renovações epistêmicas de peso, assim como, os debates surgidos nos finais do século XX e século XXI que engendraram uma crítica ao historicismo de matriz rankeana, evento que trouxe um imenso debate em torno dos discursos que se assentavam na ideia empirista de pretensão à verdade²³ - a hermenêutica sistemática do Século XIX, de tipo Comtiano, hegeliano, marxista, etc. – que se interessavam em “explicar” o passado; [ou] a hermenêutica filológica clássica que pensava em “reconstruí-lo”; ou, ainda, a hermenêutica pós-saussuriana moderna, que se interessava em “interpretá-lo” e com boas doses de Nietzsche.²⁴

A História tem um currículo, se assim pode-se dizer, bastante extenso com relação às afinidades que estabeleceu com diversas disciplinas das humanidades, como a teologia, economia política, com a psicologia de massas, sociologia e antropologia. Porém, nos dias atuais, ela, também, assume diálogos e afinidades com a literatura e a filosofia, disciplinas das quais se apartou quando foi necessário legitimar a História como um campo legitimamente científico e ímpar frente a outros saberes, em outras palavras, a História, hoje, apesar dos

²¹ HARLAN, David. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margareth; GIMENES, Renato A. de Oliveira (orgs.). *Narrar o Passado, repensar a história*. op. cit., p. 16. O autor indica as leituras feitas para esta proposição. Cf. Tom Mitchell, “The golden age of criticism: seven theses”, ensaio lido na Universidade de Canterbury, em julho de 1987. Richard Rorty atribuiu a observação acerca da higiene intelectual a um “filósofo analítico de distinção”; Rorty. *Consequences of Pragmatism: essays, 1972-1980*. Brighton: 1982, p. 224.

²² Cf. CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de metodologia*. Bauru: EDUSC, 2005.

²³ JENKINS, Keith. *A história repensada*. op. cit., p.95.

²⁴ WHITE, Hayden. El contexto del texto: método y ideología en la historia intelectual. In: *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992, p.197.

ferrenhos debates, volta a dialogar com mais precisão com a teoria literária e a filosofia da linguagem.

No capítulo *A virada linguística, teoria literária e teoria da história*, Franklin Rudolf Ankersmit lega Hayden White as transformações que a teoria da história sofreu após a Segunda Guerra Mundial, principalmente, no que tange às diferenciações do tipo de história feita por aquela geração precedente de historiadores que acreditavam fazer o tipo exemplar de escrita da história²⁵. É dentro desta perspectiva que, o autor se propõe a abordar, de um lado, “a questão da relação da virada Linguística, e de outro, a introdução à teoria literária como um instrumento para a compreensão da escrita da história”.²⁶

O que Ankersmit propôs não é um ataque à verdade, pois para ele a “virada linguística não questiona a verdade em nenhum sentido, apenas o critério de distinção entre verdade empírica e analítica”.²⁷ A assertiva de que a realidade tem um caráter objetivo, contendo as verdades acerca da realidade que são interpretativas, é a noção de verdade que Ankersmit tenta “desmitificar”, pois ela contém uma relação marginalizada entre linguagem e mundo. Para ele, “na história, a verdade pode ter suas origens não menos na compulsão da linguagem do que naquela da experiência”.²⁸

Os últimos 40 anos foram marcados por disputas e debates no campo acadêmico em relação às epistemologias “euro-ocidentais” que ancoravam as pesquisas históricas. Esses debates surgem, principalmente, na década de 1970 com o chamado pensamento pós-moderno e a influência das várias viragens linguísticas e culturais, que resultaram em ambivalências. As várias proposições que despontavam das influências desses debates causaram um renovado o panorama da produção da escrita da história, resultando em diversos debates e reflexões para criação de novas maneiras de abordar e escrever o passado, assim como o lugar do historiador neste processo.

De modo geral, não obstante as várias abordagens, hoje, podemos observar um processo de profunda mutação da forma de “fazer e escrever a História”, principalmente a medieval, sendo mesmo plausível, segundo Maria de Lurdes Rosa, falar da possibilidade de uma refundação da historiografia medievística, caracterizada pelo objetivo de não construir

²⁵ ANKERSMIT, F. R. A virada linguística, teoria literária e a teoria da história. In: *A escrita da História: a natureza da representação histórica*. Londrina: EDUEL, 2012, p. 63.

²⁶ Idem.

²⁷ ANKERSMIT, F. R. A virada linguística, teoria literária e a teoria da história. op. cit., p. 72.

²⁸ Ibidem, p. 73-74.

uma Idade Média Identitária”²⁹. A problematização levantada por Rosa diz respeito às definições de conteúdos e a periodização (século V-XV), a identidade tradicional da Idade Média, para a criação da disciplina de história medieval. Essa configuração acadêmica, que põe o estudo da Idade Média num período determinado, exclui da vista dos historiadores e demais pesquisadores da área a construção ideológica do período. Ou seja, é necessário que a Idade Média seja vista como um conceito construído, capaz de ser deslocado da ideia de genealogia progressiva da humanidade, para o lugar de construção científica e social. Rosa declara que,

É neste sentido que [...] o “regresso às fontes” como garantia de nova cientificidade é uma postura singularmente empobrecedora, cuja aparente grandeza é explicada em função das inseguranças teóricas de muitos historiadores medievalistas, que se refugiam numa ilusória essência metodológica, como ensinavam Marc Bloch e toda sua geração.³⁰

O que Maria de Lurdes Rosa está chamando a atenção é para o fato de que não é uma revolução metodológica que dará conta dos problemas que a disciplina apresenta nesse momento de renovação. Segundo a medievalista, não é se empilhando as fontes e direcionando críticas e interrogações a ela que o historiador alcançará suas pretensões de tangibilidade da história, mas é ao teorizar a história. Rosa está trazendo à discussão o fato de que somente as fontes não dão conta para se pensar a Idade Média. Ela deve ser vista também e, principalmente, pelas construções produzidas por historiadores ou profissionais que se dedicam a estudá-la. Geralmente, olhamos a Idade Média com o olhar do outro. São essas nuances e sentidos dados à Idade Média, construídos ideologicamente, que Rosa está destacando como de suma importância para a reflexão da História Medieval.

Ora, se há algo que a refundação medievística das últimas duas décadas tem feito, é interrogar o contexto profundamente ideológico da divisão por épocas da grande narrativa histórica ocidental, que lhes confere este não-lugar, o “meio”, entre uma prestigiada civilização clássica, derrubada por bárbaros e conflitos, e a sua luminosa recuperação, na alvorada do mundo “moderno”³¹

Recentemente, Pablo Velazquez Gestal, no IV Congresso *Historia a Debate*, de 2010, retoma expressão “viragem historiográfica” do historiador Alfonso Mendiola, que se referia à

²⁹ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 27-28.

³⁰ *Ibidem*, 29.

³¹ *Ibidem*, p. 22.

proposta de Michel de Certeau “da inclusão da reflexão sobre a escrita da história no ato de escrevê-la.”³² Em termos gerais, Gestal caracteriza um conjunto de teorias e práticas que surgem na década de 1970, que causaram, *grosso modo*, essa “viragem historiográfica”. Sua crítica baseia-se numa espécie de “estudo disciplinar” visto quase sempre como uma descrição canônica, de Heródoto aos nossos dias, com algum contexto histórico genérico.³³

Ao citar François Dosse e Pierre Nora, Mendiola ressalta que tais historiadores supõem que a investigação histórica só será possível se ela se render à reflexão, ou seja, assumindo o “giro historiográfico” das últimas décadas. Assim, François Dosse fia-se que,

El historiador de hoy, conciente de la singularidade de su acto de escribir, busca observar a *Clío* del outro lado del espejo, desde una perspectiva esencialmente reflexiva. De esto surge un nuevo imperativo categórico que se expresa por médio de una doble exigência: por um lado, la de una epistemología de la historia concebida como una interrogación constante de los conceptos y nociones utilizados por el historiador de oficio, y por el otro, la de una atención historiográfica a los análisis desarrollados por los historiadores de ayer. Por lo tanto, se ve dibujarse la emergencia de un espacio teórico propio de los historiadores, reconciliados con su propio nombre y que polariza la operación histórica sobre lo humano, sobre el actor y sobre su acción.³⁴

Neste sentido, Mendiola usa a reflexão teórica de Michael Baxandall sobre seu objeto de pesquisa. Como um historiador da arte, Baxandall diz que, “nós não explicamos quadros; explicamos observações sobre quadros – ou melhor, explicamos quadros apenas à medida que os consideramos algum tipo de descrição ou especificação verbal”.³⁵

Para Mendiola há dois termos que são característicos e são de suma importância para Baxandall: *Observación e descripción*, pois qualquer leitor acreditaria que um historiador da arte ao falar de seu objeto de pesquisa referir-se-ia, por exemplo, ao um quadro e não observações ou descrições que se fazem deles. Assim, Baxandall tem como objeto

³² ROSA, Maria de Lurdes, *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 37.

³³ Ibidem, p. 39.

³⁴ DOSSE, François. *L'Histoire ou le temps réfléchi*. Paris: Hatier, 1999, p. 68. Apud MENDIOLA, Alfonso. El giro historiográfico; la observación de observaciones del pasado. *Historia y Grafía*, n.15, 2000, p. 514.

³⁵ BAXANDALL, Michael. *Modelos de intención*. Sobre la explicación histórica de los cuadros. Madrid: HARMANN Blume, 1989. Apud MENDIOLA, Alfonso. El giro historiográfico. op. cit., p. 509. Tradução nossa.

comunicações sobre os quadros, visto que, para ele, “seria impossível falar diretamente das pinturas, pois para se referir e elas deveria passar primeiro pelos esquemas de percepção que elas constroem como temas sociais”.³⁶

Mendiola usa a reflexão de Baxandall para aplicá-las às análises teóricas do historiador. Deste modo, “não explicamos o passado, mas explicamos observações sobre o passado”.³⁷ Deste modo, este novo imperativo categórico – a observação –, estabelece no campo teórico-reflexivo da história a introdução do sujeito (pesquisador) como parte integrante da construção do conhecimento histórico, como observador e produtor de “realidade”. O pesquisador, logo, não se coloca mais numa posição alheia, de distância ou imparcialidade, mas numa posição participativa, que se inclui na construção do objeto e da pesquisa, em geral. Para François Dosse, argumento endossado por Mendiola, “as epistemologias das últimas décadas tem elaborado teorias reflexivas da realidade, na qual a realidade aparece como uma construção que se realiza por uma operação peculiar: a observação.”³⁸

Indubitavelmente, como aponta Jaume Aurell, as correntes advindas deste “giro historiográfico” – “como o pós-estruturalismo foucaultiano, desconstrucionismo derrideano, a nova hermenêutica de Paul Ricoeur e Michel de Certeau, o formalismo historicista de Hayden White e todas derivações associadas ao giro linguístico, sistematizadas por Richard Rorty”³⁹ -, trouxeram mudanças no modo de conceber a escrita da história.

É difícil delimitar, definir ou classificar as influências que a crítica pós-moderna desencadeou nas ciências, nos últimos quarenta anos, mas Jaume Aurell aponta que o melhor caminho seria analisar seu impacto nos diferentes campos das ciências humanas e sociais, assim como alguns medievalistas fizeram no campo da História Medieval. Não é surpresa, portanto, que a história medieval seja o campo, juntamente com a História Moderna, com mais trabalhos publicados e voltados dentro desta renovação epistémica, sobretudo do campo norte-americano. Aqui, a prática da história aparece transformando-se progressivamente para surgir outra concepção: não há como o historiador reconstruir o passado ou ter acesso direto a ele. O que temos são imagens produzidas. Assim, o “novo medievalismo, se converte em uma ciência não dos fatos, mas dos discursos”.⁴⁰

³⁶ MENDIOLA, Alfonso. El giro historiográfico. op. cit., p. 510.

³⁷ Ibidem, p. 511-519.

³⁸ Ibidem, p. 515.

³⁹ AURELL, Jaume. El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. *Hispania: Revista Española de Historia*. Madrid, vol. 66, n. 224, p. 809-832, 2006, p. 811. Disponível em: <http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania>. Acesso em: 25 maio de 2018.

⁴⁰ Ibidem, p. 813.

Essas renovações nos estudos medievais tiveram grande influência do que Rosa chama de “revolta filológica”. Três livros na década de 1980 tiveram uma importância ímpar para formar novas ideias, em geral essas influências postularam duas renovações. Primeiro, um questionamento da noção oitocentista de Literatura e da filologia tradicional no *Parler du Moyen-âge* de Paul Zumthor e o livro de Bernard Cerquiglini, *Éloge de la variante: histoire critique de la philologie* (importante nome na contribuição aos estudos americanos de literatura medieval); o segundo, pôs a oralidade na órbita do mundo cultural literário através do livro de Paul Zumthor, *Le lettre et la voix; de la littérature médiévale*. Do lado dos historiadores, no caso americano, a influência veio do estruturalismo, que marcou o início de uma relação diferente com os textos, ou seja, as estruturas da linguagem e dos textos produziam realidade.

Deste modo, a obra *O grande livramento* é considerado não como um documento que é possível reconstruir um passado determinado da vida do “apóstolo”, mas como um lugar de discursos sobre um passado, que o próprio autor tenta construir como um mito fundador da sua própria santidade. Assim, como ressalta Hayden White, é necessário destacar os aspectos formais e não as construções factuais, pois são as formas que determinam a representação histórica.⁴¹ E, são nas formas, que é possível observar o livro de Valdemiro Santiago de Oliveira como um texto construído sob uma base de uma literatura medievalizante.

1.1 O MEDIEVALISM NORTE-AMERICANO: UMA RELAÇÃO POSSÍVEL

La Edad Media está de moda
(CRESPO-VILLA, Raquel, 2017)

Esta epígrafe revela uma observação que não apenas Crespo-Villa contempla, mas também uma gama de pesquisadores de inúmeras áreas. Está presença da “Idade Média” no mundo contemporâneo é alvo de profusas investigações e múltiplos trabalhos.

Uma pesquisa rápida no Google com a questão: estamos vivendo ou retornando à Idade Média, encontraremos diferentes web sites com assuntos diferentes, mas todos ligando o presente com a Idade Média, tanto para depreciar nosso contexto político quanto para trazer valores éticos que a modernidade nos fez perder. Um exemplo de como a Idade Média é usada de forma pejorativa para denegrir o momento político no Brasil é uma matéria escrita pelo

⁴¹ WHITE, Hayden. El contexto del texto. op. cit., p. 84.

advogado Fábio de Oliveira Ribeiro, no GGN o jornal de todos os Brasis. Nessa matéria, Ribeiro faz uma comparação, mesmo sem muitos aparatos analíticos convincentes, entre o judiciário brasileiro e os clérigos da Idade Média. Na concepção de Ribeiro, essa medievalização através de concepções clericais da Idade Média explica os métodos medievais que alguns dos juízes passaram a utilizar para destruir e denegrir lideranças petistas e interromper programas de inclusão social criados pelo PT. Segundo Ribeiro, a desigualdade entre ricos e pobres no Ocidente veio dos Estados Unidos através do governo de Ronald Reagan (1980), que por sua vez se espalhou por todos os lugares, chegando, assim, a Idade Média no Brasil por via dos juízes adeptos do neoliberalismo, causando o golpe de 2016.⁴²

Essa associação negativa e depreciativa que Ribeiro faz da política do judiciário brasileiro com a política clerical medieval – que ele não explica qual seria – não é uma novidade. Sua menção a Roberto Vacca deixa claro que Ribeiro vê essa fase do Brasil como o escurecer da Idade Média, mas assim como depois da escuridão surgiu o alvorecer do Renascimento, ele acredita que o Renascimento em tom profético de Roberto Vacca irá fazer o Brasil a sair das trevas do “mandato clérigo-judicial”.

Roberto Vacca é um engenheiro, matemático, escritor de ciência e acadêmico italiano. Filho de Giovanni Vacca, um matemático e renomado estudioso da cultura chinesa e de Virgínia de Bosis, uma orientalista que colaborou na *Enciclopédia Italiana* e na *Enciclopédia do Islã*, Vacca ganhou renome diante de sua divulgação científica, através de programas de popularização científica-tecnológica pela televisão. Conhecido como um futurista, Vacca se lançou como escritor de ficção científica e ficção política com notório conhecimento da cultura científica. Porém, sua notoriedade como escritor veio somente em 1971 com o ensaio de tema apocalíptico, considerado um clássico da futurologia.⁴³

Vacca inicia seu livro utilizando o apocalipse de São João Evangelista, capítulo XX, para introduzir a questão da catástrofe humana. Para ele a passagem referida constituiu nos homens uma certeza que o “fim do mundo chegaria no ano mil da nossa era.”⁴⁴ Vacca ressalta que o momento que ele escreve *Il mediovo prossimo venturo: la degradazione dei grandi sistemi*, faltam apenas 30 anos para o final do segundo milênio e que assim como no antecessor

⁴² RIBEIRO, Fábio de Oliveira. Uma nova Idade Média e o seu fim inevitável. In: GGN o jornal de todos os Brasis. Jutsiça. Disponível em: jornalggm.com.br/justica/uma-nova-idade-media-e-o-seu-fim-inevitavel. Acesso em: 26/10/19.

⁴³ VACCA, Roberto. Informações pessoais disponível em: robertovacca.com/inglese.html. Acesso em: 25 ago. 2019.

⁴⁴ VACCA, Roberto. *Il medioevo prossimo venturo: la degradazione dei grandi sistemi*. Italia: Oscar Mandatori, 1978, p. 3.

do ano mil, ele acreditava que os anos 2000 traria uma catástrofe total. No entanto, bem diverso da Idade Média cujo final dos tempos seria manuseado por anjos, dragões e abismos, o final do segundo milênio seria o holocausto nuclear, a superpopulação, o aniquilamento e o desastre ecológico. Sua hipótese era de que “os grandes sistemas de organização tecnológicos associativos continuem a crescer desordenadamente até atingirem dimensões críticas e instáveis[...] chamei de Idade Média esta futura situação de crises generalizadas”⁴⁵

Umberto Eco chama atenção para a questão da “presença” da Idade Média em nossa época mediante posturas previsionistas de escritores como Roberto Vacca. Segundo Eco, Roberto Vacca descreve mais um cenário apocalíptico do que um “modelo” de sociedade que já existiu.⁴⁶ Embora não se possa chegar à Idade Média, Eco diz que podemos através do modelo de “*remendo utilitário*”, remendar uma certa Idade Média, mas nunca construindo-a de forma integral e autêntica, “talvez então toda a idealização da Idade Média não represente a idealização do medievo, mas a idealização de um medievo. Se cada idealização da Idade Média é uma idealização de uma Idade Média, de que sonho e de que Idade Média estamos falando?”⁴⁷

Analisando a utilização atual da Idade Média, Umberto Eco percebe dez usos do medievo. Esses, em linhas gerais, são: a Idade Média idealizada e usada como “cenário” por personagens da atualidade; a busca de um retorno ao imaginário da Idade Média, que é vista como um passado que não pode ser revivido, um passado nostálgico, fazendo ironia dos sonhos ou do que não se é mais; a Idade Média vista como o espaço da força bruta e da barbárie, mas onde se encontra a pureza, os sentimentos elementares; o medievo romântico, do século XIX e neogótico; “A Idade Média da *filosofia perennis* [...] esta Idade Média apresenta alguns aspectos de finura filológica e outros de dogmatismo anti-histórico”⁴⁸; a Idade Média das identidades nacionais; a Idade Média vista como um remédio para o mal da modernidade; “a Idade Média de Muratori e dos *Rerum italicarum*, uma Idade Média não diferente dos *Annales* [...]”⁴⁹; a Idade Média da tradição, mística e sincrética e a Idade Média da espera do milênio, espera que também foi vivida nos últimos anos do século XX. Além dessas dez formas de utilizar o medievo, é necessário acrescentar o uso da Idade Média como pretexto para a discussão de problemas do presente. No capítulo *The return of the Middle Ages*, Eco chega à conclusão de que “estamos agora testemunhando, tanto na Europa quanto na América, um período de

⁴⁵ VACCA, Roberto. *Il medioevo prossimo venturo*. op. cit., p. 4. Tradução livre.

⁴⁶ ECO, Umberto. *La estrategia de la ilusión*. 3. ed. Barcelona: editora Lumen, 1999, p. 37.

⁴⁷ ECO, Umberto. Dez modos de sonhar a idade Média. In: *Sobre espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 79-80.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 81.

⁴⁹ ECO, Umberto. *Dez modos de sonhar a idade Média*. Op. cit., p. 81.

renovado interesse pela Idade Média, com uma curiosa oscilação entre um fantástico neomedievalismo e uma responsável análise filológica.”⁵⁰

De outra forma, vemos Nikolai Alexandrovich Berdiaev, um dos mais conhecidos no ocidente entre os filósofos russos do século XX. Berdiaev é um dos protagonistas da chamada “reação idealista” que se opunham ao socialismo e o positivismo da *intelligentsia* russa. O filósofo, em *Uma nova Idade Média*, faz uma distinção entre a vida cultural na Idade Média, no Renascimento e na vida contemporânea. Essa distinção está relacionada a diversos fatores, mas o principal entre eles é a questão religiosa. Para Berdiaev, “a alma medieval, a alma cristã despertou à vontade de criação.”⁵¹ Portanto, o Renascimento é um produto da Idade Média e seus motores foram puramente cristãos. O que levou o Renascimento à degradação foi o homem se perder em si mesmo e querer ser autor e ordenador da vida, sem o auxílio de Deus, insensíveis às sanções divinas. “O homem se arrancou ao centro religioso ao qual permanecera submissa toda a sua vida durante a Meia Idade, rompeu com o centro espiritual da vida, arrancou-se à profundidade e passou à superfície.”⁵² O novo homem que nascia do Renascimento engendrou um caminho progressivo de degradação, culminando na “Reforma, nas luzes, na Revolução Francesa, no positivismo do século XIX, no socialismo e no anarquismo, tudo isso é decomposição do Renascimento”.⁵³ O autor adverte que seus pensamentos não estão conectados e nem se referem a alguma coisa dos tempos modernos, pois para ele o tempo moderno está no passado e se transforma na queda da Roma Antiga e já pode-se ver um alvorecer de uma nova Idade Média surgir. Por fim, o objetivo do filósofo é vivificar uma espiritualidade neomedieval.

Esses exemplos supracitados de retorno à Idade média ou, pelo menos, o que se sonha ela ser, são um dos muitos casos que temos observado ao longo da pesquisa. Eles serviram, nesse momento, para demonstrar como a “Idade Média está na moda”, não somente por profissionais das ciências humanas, como Roberto Vacca, Umberto Eco e Nikolai Berdiaev, além de “leigos”, como Fábio de Oliveira Ribeiro entre outros, para ilustrar como ela pode ser recriada e constituir sentidos e contornos diferentes dependendo do que se propõe demonstrar quando se recorre a esse passado histórico.

Esses autores não estão estudando ou tentando demonstrar a Idade Média em si, mas estão recriando uma idealização sobre ela e utilizando-a para fins políticos e ideológicos. Essas

⁵⁰ ECO, Umberto. The return of the Middle Ages. In: *Travels in Hyperreality*. New York: Harvest, 1986, p. 64.

⁵¹ BERDIAEV, Nikolai. Alexandrovich. *Uma nova Idade Média*. Curitiba, PR: Arcádia, 2017, location 109.

⁵² Ibidem, location 78.

⁵³ Ibidem, location 243.

“representações” da Idade Média são feitas desde que a mesma se “encerrou” no final do século XV e continuam até hoje, ora como época das trevas, ora como época de ouro e ilustres ideais. Assim, aqueles que se lançam sobre os estudos dessas representações e discursos sobre a Idade Média constituíram um campo à parte da história tradicional da Idade Média estilo *à francesa* e a nomearam-na de medievalismo.

Estamos tentando reviver uma Idade Média? Parece que a invocação da Idade Média tem sido uma realidade crescente no final do século XX e início do século XXI. Mediante debates acerca da disciplina da Idade Média por pesquisadores, especialmente, os norte-americanos e os britânicos, podemos perceber uma crescente invocação do mundo medieval como ideal de vida e brilhantismo. Segundo Alicia Montoya, há uma diferenciação entre a Idade Média europeia que temos como disciplina e a que os estudiosos anglo-americanos estão desenvolvendo. Estes estudiosos buscam uma nova maneira de conceituar essa época como um objeto de um campo distinto dos estudos medievais, não lidando com a Idade Média, propriamente dita, mas com a recriação imaginativa do passado medieval nos períodos subsequentes ao que consideramos tradicionalmente entre os séculos V-XV.⁵⁴ Para Paul Zumthor, esse retorno à Idade Média deve-se, apesar da alteridade, ao fato de o período medieval ser considerado a raiz do mundo moderno e contemporâneo e, porque descendemos diretamente dele, um passado próximo e distante.⁵⁵

A produção acadêmica dentro dessa órbita não é improfícua, como se pode deduzir pela escassa difusão dos seus debates no Brasil, porém isto se dá pela estreita ligação que os historiadores brasileiros têm com a tradição historiográfica francesa⁵⁶, que por sua vez, tem

⁵⁴ MONTOYA, Alicia C.; FERRÉ, Vicent; Speaking of the Middle Ages today: european and transatlantic perspective. In: FUGELSO, K.; FERRÈ, V.; MONTOYA, A. (Eds.). *Medievalism on the Margins. Studies in Medievalism XXIV*: Boydell & Brewer, 2015, p. 89.

⁵⁵ ZUMTHOR, Paul. *Parler du moyen âge*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980. p. 36.

⁵⁶ Segundo Philippe Ariès, o grupo composto pelos historiadores franceses Marc Bloch e Lucien Febvre, o belga Henri Pirenne, o geógrafo e os sociólogos, A. Demangeon, L. Lévy-Bruhl e M. Halbwachs, constituiu, a partir de 1929, a revista *Annales d'histoire économique et sociale* (amplamente conhecida como “escola dos Annales”). Esse grupo foi responsável pelos novos parâmetros da pesquisa histórica no pós-guerra, traçando novas diretrizes para a historiografia do século XX, que por sua vez, se tornou o maior e o mais influente paradigma historiográfico da História no ocidente. Para maiores informações sobre a influência da historiografia francesa na historiografia medieval brasileira. Cf ARIÈS, Philippe. A História das mentalidades. In: LE GOFF, Jacques. *A História nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 153-176; ROSA, Maria de Lurdes; BERTOLI, André. Medievalismos irmãos e (menos) estranhos? Para um reforço do diálogo entre as historiografias brasileiras e portuguesas sobre Portugal medieval. *Revista Portuguesa de História*, vol. 41, n. 10, 2010, pp. 247-289; ALMEIDA, Neri de Barros. A História Medieval no Brasil. *Signum*, v. 14, n. 1, 2013. pp. 1-16. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistasignum/index.php/revistasignumn11/article/view/93/87>; AMARAL, Clinio de Oliveira; ALMEIDA, Ana Carolina Lima. O ocidente medieval segundo a historiografia brasileira. *Revista medievalista online*, ano 4, v. 4, 2008, pp. 1-41. Disponível em: <http://www2.fcs.h.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA4/PDF4/almeida-amaral-PDF.pdf>;

uma relação um tanto irrisória com as teorias de medievística norte-americana e inglesa (diria que há um embate entre elas). O contato da historiografia medieval brasileira e francesa se deu, principalmente, pelo desenvolvimento da disciplina de história medieval nas Universidades brasileiras, que ao contrário do seu desenvolvimento na Europa, devido ao seu passado e aos debates de identidades nacionais, teve, no Brasil, uma demanda, em primeira instância, de legitimidade institucional. Portanto, não é difícil de se admirar que os profundos laços de cooperação se mantenham até hoje.

Em São Paulo, na USP, a presença da chamada missão francesa foi decisiva para a modernização das ciências sociais, principalmente com a presença de Fernand Braudel como professor entre os anos de 1935 e 1937, impulsionando a influência dos *Annales* à historiografia brasileira⁵⁷; no Rio de Janeiro, devido aos investimentos nos programas de pós-graduação e a presença regular de alguns medievalistas, como André Vauchez, Alain Guerreau, Joseph Morsel e Jérôme Baschet nos laboratórios do *PEM-UFRJ*, *Scriptorium* e o *Translatio Studii*.⁵⁸

Não obstante, do pouco diálogo da historiografia medieval brasileira com a norte-americana e inglesa, é na esfera anglófona que a renovação epistêmica mais fecundou entre os medievalistas, tendo, hoje, um aporte acadêmico bem estruturado, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra. Um dos efeitos mais importantes da transformação paradigmática foi a formação de grupos de pesquisa, revistas e jornais acadêmicos especializados no assunto, como *The year's work in medievalism*, *The New Medievalism*, *The past and Future of Medieval Studies*, *Medievalism and Modernist Temper*, *Medievalism in the Modern World*, *Studies in Medievalism*, *International Society for the study of Medievalism*, blog animado por Richard Utz, por exemplo.⁵⁹

ROSA, Maria de Lurdes. Tendências recentes da medievística na abordagem do fenômeno religioso. In: AMARAL, Clínio de Oliveira; BERRIEL, Marcelo Santiago. *Religião e Religiosidade na Idade Média*. I Edição. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012, pp. 25-48; BASTOS, Mario Jorge da Mota; RUST, Leandro Duarte. *Translatio Studii. A História Medieval no Brasil*. *Signum*, 10, 2009, p. 163-188. Disponível em: <http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/mariojorge004.pdf>; Idem. Quatro décadas de História Medieval no Brasil: contribuições à sua crítica. *Dialogos* (Maringá), v. 20, 2016, pp. 3-15. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33600/pdf>; MACEDO, José Rivair. Os estudos de história medieval no Brasil; tendências e perspectivas. *Notandum*, ano XII, v. 21, 2009, pp. 95-104. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand21/index.htm>.

⁵⁷ NOVAIS, Fernando. Braudel e a “missão francesa”. *Estudos Avançados*. São Paulo, vol. 8, n. 22, 1994, p. 161. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141994000300014>. Acesso em: 15 Abril 2018.

⁵⁸ Sobre o balanço do desenvolvimento da historiografia medieval brasileira. Cf. ROSA, Maria de Lurdes; BERTOLI, André. Medievalismos irmãos e (menos) estranhos? Para um reforço do diálogo entre as historiografias brasileiras e portuguesas sobre Portugal medieval. *Revista Portuguesa de História*, vol. 41, n. 10, 2010, pp. 247-289.

⁵⁹ Informações sobre os grupos podem ser adquiridas no site institucional da revista *Studies in medievalism*. Disponível em: <http://www.medievalism.net/>; e <http://www.uni-due.de/perspicuitas> há ainda o site institucional da *International Society for the study of medievalism*. Disponível em: <http://www.uni.edu/~utz/medievalism/>, bem

A primeira vez que o termo medievalismo apareceu foi em uma palestra do crítico cultural vitoriano John Ruskin sobre a arte pré-Rafaelita. Ruskin abordou a questão da arte distinguindo arte Romana (“Classicismo”) e a arte contemporânea (“Modernismo”) da arte que se estendia desde a queda do império Romano até a sua atualidade (“Medievalismo”). Desde o momento em que Ruskin utilizou estes termos, o medievalismo, que para ele ia da queda do império até a época contemporânea a ele, confundia-se ou se distinguia da Idade Média como período historicamente delimitado. Com frequência Ruskin era visto por seus críticos como um defensor da arte medieval, um neogótico.⁶⁰

Porém, é só a partir de 1970, que o termo ganha uma conotação acadêmica com o livro *A Dream of Order: the medieval ideal in nineteenth-century english literature* de Alice Chandler. A autora desenvolveu um estudo sobre o medievalismo de John Ruskin, que possuía uma visão de que o universo fora elaborado por Deus até o gótico e a diminuição desse “movimento” por seus herdeiros que apenas se empenharam em servir-se da periferia de seus pensamentos, da estética e de uma noção mal percebida de política de classe.⁶¹

Desde então, vemos uma crescente dedicação de pesquisadores a desenvolver estudos sobre o medievalismo num enorme esforço por diferenciá-lo dos estudos da Idade de Média, além de almejar uma ampliação em nível internacional dos pressupostos que comungam. Deste modo, Leslie Workman fundou um jornal, *Studies in Medievalism* (SiM)⁶², em 1979, que se dedica anualmente, até hoje, a difundir os estudos do medievalismo de vários pesquisadores de diversas áreas. Em 1986, iniciou as Conferências da *International Society for the Study of Medievalism*, que reúne anualmente estudiosos em toda América do Norte e Europa, culminando com as publicações anuais no *The Year's Work in Medievalism* (YWiM).⁶³

como o site e blog animados por Richard Utz, um dos membros do grupo. Disponível em: <http://medievallyspeaking.blogspot.com/>. *Medievalism and the modern world: essays in honour of Leslie Workman*, ed. Richard Utz e Tom Shirpley, Turnhout, Brepols, 1998. Prolepsis. The Heidelberg Review of English Studies. 2000. Disponível em: http://www.as.uni-hd.de/prolepsis/00_1_dar.html. Na Europa, a recepção tem sido paulatina, evidenciando-se dois grupos: na França, *Associatios Modernites Médiévales*. Disponível em: <http://studiesinmedievalism.blogspot.com>, e na Alemanha, pela revista *Perspicuitas*. Disponível em: <http://www.uni-due.de/perspicuitas/>.

⁶⁰ UTZ, Richard. Preface. In: ROBINSON, Carol L.; CLEMENTS, Pamela (eds). *Neomedievalism in the media: essays on film, television, and electronic games*. New York: Edwin Mellen, 2012, p. 1.

⁶¹ HEADY, Chene. Heraldry and read hats: linguistic skepticism and chesterton's revision of Ruskinian Medievalism. In: SIMMONS, Clare A. (ed.). *Medievalism and the quest fo the real Middle Ages*. London / Portland: Frank Cass, 2001, p. 131.

⁶² A divulgação dos trabalhos e artigos, bem como a difusão do grupo estão disponíveis em: <http://medievalism.net>

⁶³ As conferências e os trabalhos divulgados estão disponíveis em: <http://medievalism.net/> e <https://sites.google.com/site/theyearsworkinginmedievalism/all-issues>.

Para Leslie Workman, inicialmente, o medievalismo não foi esmiuçado propositalmente no âmbito intelectual acadêmico. Para Workman, o medievalismo tinha mais a ver com um processo emocional intrínseco a ele, em vez de um processo intelectual desenvolvido gradativamente na academia, que viria só após sua formação acadêmica. Deste modo, os problemas iniciais para este autor passaram mais pela percepção de um passado presentista na vida cotidiana (vila que morava, os livros que lera na adolescência), que o levou a perceber que a história pode ser construída por historiadores, cientistas sociais, leigos, e como essa construção delinea a realidade, fazendo parte ativamente desta construção, e ao mesmo tempo, sendo construída por ela. Desse modo, engloba não só redescobertas de materiais para se estudar a visão que tinham da Idade Média por parte de estudiosos, de historiadores e de filólogos, mas também as formas como tais materiais foram e são usados por grupos políticos ou indivíduos com o objetivo de autodefinição ou autolegitimação. A partir de então, Workman estabelece o medievalismo como uma disciplina acadêmica para abordar as diferentes interações e recepções com a Idade Média no pós-medieval, entendendo o “medievalismo como um processo contínuo de criação da Idade Média.”⁶⁴

Workman aponta Norman Frank Cantor como o “catalisador [...] das mudanças, que fez com que mentes rígidas se agitassem.”⁶⁵, no início da década de 1990, com o trabalho *Inventing the Middle Ages: the lives, work and ideas of the great medievalists of the Twentieth century*. Esse livro apresenta uma análise dos vinte maiores medievalistas, tendo como principal foco a perspectiva que cada medievalista exercia sobre a disciplina a partir de suas concepções “emocionais” e “espirituais”, que influenciava nas suas interpretações da Idade Média. Cantor explica, a partir dessas análises, como nossa noção imaginativa atual da Idade Média, como pragas, as guerras, torneios, cavaleiros, damas, reis e santos, se formaram no século XX através de construções. Nesse livro, paralelos são frequentemente traçados entre os mundos moderno e o medieval, como a biografia de Hitler Achramm se compara à vida de Carlos Magno; outro paralelo é a analogia “links Southern” como rei Arthur; o projeto Wilsoniano em comparação com a construção do Estado inglês e francês do século XIII, e a análise de como Marc Bloch se torna um grande homem da igreja medieval canonizado como um santo após sua morte e

⁶⁴ WORKMAN, Leslie. Medievalism today. In: *Medieval feminist newsletter*. v. 23, n. 1, 1997, p. 29.

⁶⁵ WORKMAN, Leslie. Speaking of medievalism. In: *Medievalism in the modern world: essays in honour of Leslie Workman*. Iowa, 1998, p. 489. Entrevista concedida à Richard Utz.

transformado numa divindade intelectual, cujo santuário exigiu a adoração de todos os acadêmicos, pós-guerra, de Paris.⁶⁶

Isto posto, segundo Workman, essa percepção de construção histórica lhe deu suporte para iniciar estudos cujo objeto de análise é a consciência ou a visão que temos da Idade Média e transformá-la em um campo de estudo sólido. Desse modo, surge entre os debates da história medieval uma dimensão mais discursiva, no sentido mais filológico, e menos factual da história medieval. Verifica-se mais o que foi discursado sobre a Idade Média e suas apropriações no período pós-medieval do que estudar o “próprio” período medieval através de documentos produzidos nessa época. Maria de Lurdes Rosa salienta que,

Como qualquer outro cientista, os medievalistas ganham em interrogar as taxonomias tradicionais do seu saber, que os acompanham desde os bancos da escola – como tal, quase sempre, sem despertar a sua atenção. Ora, se há algo que a refundação medievalística das últimas duas décadas tem feito, é interrogar o contexto profundamente ideológico da divisão por épocas da grande narrativa histórica ocidental, que lhes confere este não-lugar, o “meio”, entre uma prestigiada civilização clássica, derrubada por bárbaros e conflitos, e a sua luminosa recuperação, na alvorada do mundo moderno. Depois da interrogação, vem a reconstrução, e nos mesmos autores se encontram ideias de grande valor para uma nova identidade medievalista, centrada num segundo elemento novo, as competências do cientista-historiador.⁶⁷

O medievalismo trouxe a possibilidade de investigar a Idade Média nas formas como ela foi usada, escrita, inventada, construída, interpretada e descrita por agentes históricos após a periodicidade tradicional do medievo. Segundo Leslie Workman, o medievalismo é “o estudo da consciência que temos da Idade Média, da aplicação de modelos medievais às necessidades contemporâneas e a inspiração da Idade Média em todas as formas de arte e pensamento.”⁶⁸ Atualmente, a despeito dos vários temas discutidos pelos pesquisadores do medievalismo, basicamente podemos dividir o medievalismo em duas grandes temáticas: 1) a investigação sobre a criação das identidades nacionais europeias; 2) a relação entre História medieval “científica” e medievalismo / usos não científicos da Idade Média no pós-medieval até os dias de hoje.⁶⁹

⁶⁶ CANTOR, Norman F. *Inventing the Middle Ages: the lives, work and ideas of great medievalists of the Twentieth century*. New York: W. Morrow and Company, 1991.

⁶⁷ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 22.

⁶⁸ WORKMAN, Leslie. *Studies in Medievalism*. III-I, 1987, p. 1.

⁶⁹ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 161.

Percebe-se, assim, que o campo do medievalismo é definido pela apropriação, pela recepção feita do medievo. Segundo Francis G. Gentry e Ulrich Muller,

Four distinct models of medieval reception can be determined: (1) The productive, creative reception of the Middle Ages: subject matter, works, themes, and even medievalism authors are creatively re-formed into a new work; (2) The reproductive reception of the Middle Ages: the original form of medieval works is reconstructed in a manner viewed as ‘authentic’, as in musical productions or renovations (for example, painting and monuments). (3) The academic reception of the Middle Ages: medieval authors, works, events, etc., are investigated and interpreted according to the critical methods that are unique to each respective academic discipline; (4) The political-ideological reception of the middle Ages: medieval works, themes, ‘ideas’ or persons are used and ‘reworked’ for political purposes in the broadest sense, for legitimization or for debunking (in this regard, one need only recall the concept ‘crusade’ and the ideology associated with it).⁷⁰

Os estudos do medievalismo, apesar de receber críticas da historiografia francesa e ser pouco receptivo por aqueles que tem uma tradição francesa de estudos sobre a Idade Média, estão em amplo crescimento. Nos finais da década de 1990, o medievalismo ganha um novo fôlego com os pesquisadores norte-americanos. Assim, surge um “novo” medievalismo, pois pesquisadores norte-americanos, como Paul Freedman, Gabrielle Spiegel e Stephan Nichols acreditam que o “velho” medievalismo (medievalismo inglês) estava apoiado, ainda, em valores da tradição herdada do método científico positivista do historicismo clássico. “El nuevo medievalismo apuesta decididamente por un acercamiento presentista de la realidad medieval a través de la aplicación de los métodos situados en la órbita postmodernista.”⁷¹ Porém, esse “novo” medievalismo não rompe radicalmente com o “velho”. O que se põe em crítica são uma série de técnicas – “la diplomática, la paleografía o la edición de textos – que asegurarían un procedimiento adecuado.”⁷² Para Stephan Nichols o *medievalism* trouxe grandes energias concernentes a esses debates.

This energy has also succeeded in breaching the ramparts that have traditionally divided the field into a series of vigorously defended fiefs. In a word, the discipline has gone interdisciplinary. Visual literacy, patristics, modal logic, grammar, rhetoric, onomastics, codicology, vernacular literature, classical and medieval Latin thought and letters, philology, and myriad other

⁷⁰ GENTRY, Francis G.; MULLER, Ulrich. The reception of the Middle Ages in Germany: an overview. *Studies in medievalism*. III/4, 1991, p. 401.

⁷¹ AURELL, Jaume. El nuevo Medievalism y la interpretación de los textos históricos. op. cit., p. 815.

⁷² Ibidem, p. 816.

subsets conjugate in dizzying and unexpected configurations to produce exciting views of the period.⁷³

Publicado em 1998, na *American Historical Review*, Paul Freedman e Gabrielle Spiegel, apontaram para a emergência de um “novo” medievalismo, que estava introduzindo novos postulados em oposição com o “velho” medievalismo, mais aferrado à tradição.⁷⁴ Mais tarde, em 2005, Stephan G. Nichols assinalava que o “novo” e o “velho” medievalismo não se contrastavam ou que teria acontecido uma ruptura entre eles, na verdade, o novo medievalismo engendrou análises sobre a Idade média ou sobre o que se discursou sobre ela, partindo de novos paradigmas epistemológicos.⁷⁵ Jane Toswell aduz que o “novo” medievalismo apresenta novas abordagens ao estudo do período medieval.⁷⁶ Deste modo, o medievalismo é uma disciplina que não acomoda uma única via de interpretação. A cada espaço acadêmico o medievalismo se constitui e se renova com novas questões que se definem na tradição a qual cada um pertence.

A historiografia sobre a Idade Média no Brasil, assim como em outras tradições acadêmicas internacionais, está passando por uma reformulação da sua “identidade”. No Brasil, há um diligente movimento que impulsiona o crescimento e o desenvolvimento da pesquisa histórica na órbita do medievalismo.

A construção dessa “nova” identidade medievística pauta-se sobre as propostas dos últimos quarenta anos, aqui já referidas, direcionando-as às interrogações do próprio ofício de historiador do período medieval, “que começa a recusar, metaforicamente, a sua essência tradicional – “estar no meio” –, saindo dela para buscar outra razão.”⁷⁷

É “saindo do meio” que a medievística encontra novos suportes para o estudo de uma Idade Média construída e “utilizável” segundo as manifestações ideológicas dos indivíduos e/ou grupos que a recorreram e apropriaram-se dela, assim como um colonizador se apropria do território colonizado por ele. Nessa perspectiva, a Idade Média surge como um tempo colonizável e utilizável por outrem, ganhando uma dimensão mais instrumental e discursiva em detrimento da anterior – raiz da civilização e marco temporal da história ocidental da humanidade mais ligadas aos nacionalismos.

⁷³ NICHOLS, Stephen G. Writing the new Middle Ages. *Neohelicon*, XXXIII, n. 1, 2006, p. 141.

⁷⁴ FREEDMAN, Paul; SPIEGEL, Gabrielle. Medievalism Old and New; The rediscovery of alterity in North American Medieval Studies. *American Historical Review*, v. 103, n. 3, 1998, p. 677-704.

⁷⁵ NICHOLS, Stephan G. Writing the new Middle Ages. op. cit., p. 422-441.

⁷⁶ TOSWELL, Jane. The tropes of medievalism. In: *Studies in Medievalism*. Cambridge: D. S. Brewer, v. 17, 2009, p. 68.

⁷⁷ Idem.

André Bertoli e Maria de Lurdes Rosa afirmam que a historiografia brasileira é um campo fértil para o desenvolvimento da pesquisa histórica dedicadas aos estudos medievais. Segundo os pesquisadores, o medievalismo brasileiro comunga de um dinamismo institucional independente, mas que se embasa, certamente, em numerosas reflexões, nos últimos anos, sobre a prática, a teoria, o método e as configurações disciplinares. Para Bertoli e Rosa, essa autonomia da historiografia brasileira avança, quebrando paradigmas de uma relação de natureza “colonial” com a historiografia portuguesa, surgindo, portanto, um esforço por novos olhares e concepções no campo científico da disciplina.⁷⁸ Os pesquisadores de história medieval, no Brasil, estão cada vez mais entrando em contato com outros debates sobre a Idade Média e a configuração dessa disciplina.

Nesse sentido, temos na área de letras, o trabalho de Maria do Amparo Tavares Maleval, *Atualizações do medievo no romanceiro nordestino e no Auto da Compadecida de Ariano Suassuna*, cujo artigo tece considerações em torno das marcas da literatura medieval e da cultura medieval que se perpetuaram no Brasil.⁷⁹ Em outro trabalho, Maleval faz uma análise do livro *A relíquia* de Eça de Queirós no qual a autora conclui que Eça de Queirós retoma a Idade Média ou o franciscanismo através das vidas de santos reunidas na obra.⁸⁰ Orientada por Maleval, Mariângela Monsore Furtado Capuano desenvolveu uma tese de doutorado, *Ressonâncias de heróis e reis medievais na (re)construção dos personagens da Pedra do Reino por Ariano Suassuna*⁸¹, na qual examina o diálogo estabelecido entre a obra de Suassuna com textos representativos da tradição literária ocidental, que remontam ao medievo.

Do lado dos historiadores, podemos apontar a coletânea, *Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia*, organizada por Néri de Barros Almeida, que reflete sobre apropriações e interpretações da Idade Média, assim como os referenciais teóricos, metodológicos, crítica das fontes e o desenvolvimento da autonomia do pensamento e a relação do indivíduo com a história e o presente. A coletânea está dividida em três partes: a primeira seção reúne artigos de Marcelo Cândido da Silva, Adriana Vidotte e Ana Lúcia Lana Neme,

⁷⁸ ROSA, Maria de Lurdes; BERTOLO, André. Medievalismos irmãos e (menos) estranhos? Para um reforço do diálogo entre as historiografias brasileira e portuguesa sobre Portugal Medieval. *Revista portuguesa de história*. V. XLI, 2012, p. 248.

⁷⁹ MALEVAL, Maria do Amparo T. *Atualizações do medievo no romanceiro nordestino e no Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna. *Revista Graphos*, v. 17, n. 2, 2015.

⁸⁰ MALEVAL, Maria do Amparo. A Idade Média na obra de Eça de Queirós. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão; SILVA, Leila Rodrigues da. (org.). *Atas da IV Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRRJ*. Rio de Janeiro, pp. 22-33, 2001.

⁸¹ CAPUANO, Mariângela M. F. *Ressonâncias de heróis e reis medievais na (re)construção dos personagens da Pedra do Reino por Ariano Suassuna*. 2014, 186f. Tese (doutorado em letras) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

que analisam a questão nacional vigente no século XIX e como o esforço da construção nacional interferiu na análise dos documentos, formando, deste modo, a visão “centrista” e “particularista” das narrativas estruturantes do Ocidente; a segunda, é composta por Marcelo Santiago Berriel, Néri de Barros Almeida e Rosana Alves Baptista Pinheiro, que trata “como o paradigma nacional está relacionado a modelos de análise cultural da Idade Média”⁸², refletindo como a cultura explica a postura historiográfica e política e, ainda explora o tema sobre os conflitos entre culturas popular e dominante; a terceira parte é constituída por Milton Mazetto Junior, André Luis Pereira, Marcos Monteiro Rabelo e João Gomes da Silva Filho, que apresentam trabalhos que discutem novos pressupostos temáticos, como a prática da justiça e as relações de conflito, os desafios da historiografia franciscana e seus pressupostos teóricos e níveis de interpretação sob os registros hagiográficos, reflexões sobre a historiografia da primeira arte gótica e a questão do indivíduo e seu surgimento no Ocidente.

A coletânea organizada por Almeida apresenta diferentes historiados e, conseqüentemente, dissemelhantes referenciais teórico-metodológicos, sugerindo uma reflexão individual das propostas discursivas do presente em cada artigo. Apesar disso, aparecem questões sobre os usos da Idade Média, no entanto, essa questão é verificada apenas no contexto do discurso nacionalista que buscaram na Idade Média suas raízes nacionais.

De forma diferente dos medievalistas anteriores, apesar de José Rivair Macedo não estar me afinidade com os pressupostos do medievalismo, e se basear no conceito de reminiscência que, por sua vez, não é a proposta do medievalismo, ele retrata a história de José Antônio Barreto como um homem que guardava em sua consciência as heranças da cultura medieval no tempo presente, ou seja, ele apresenta uma dimensão presentista da Idade Média. A despeito de Macedo não estar demonstrando uma análise sob a perspectiva do medievalismo, que apresentaria a história de Barreto como uma apropriação e, não como reminiscência, sua análise nos serve para exemplificar que nossa razão positivista nos impede de ter outro olhar sobre os usos da Idade Média.

Apelidado de Zé dos Montes, um homem simples, sem instrução, porém divinamente inspirado, que construiu um castelo, em 1984, na zona agreste do Rio Grande do Norte, “em meio às rochas, com seu formato sinuoso, em estilo naïf que, com muita imaginação, nos remeteria, guardadas as imensas proporções, às criações do espanhol Antonio Gaudi na

⁸² ALMEIDA, Néri de Barros (org.). Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia. Campinas: UNICAMP. *Ideias* 6, 2008, p. 8.

arquitetura urbana de Barcelona”⁸³, remontando ao medievo. Tal construção foi fruto de uma missão que lhe foi dada diretamente pela Virgem Maria quando ele ainda era menino. Segundo José Rivair Macedo, zé dos Montes é um exemplo de “resíduo interiorizado de uma forma de pensar e de sentir “medieval” no mais puro sentido, pois evoca um tempo em que as imbricações entre sagrado e profano eram maiores, e muitíssimo mais profundas, provocando sensações e atitudes diferentes das nossas, cativas da razão cartesiana.”⁸⁴

O grande historiador holandês Johan Huizinga resumiu todo este estado de espírito numa bela imagem: para os medievais, o simbolismo religioso apresentava-se como uma espécie de curto-circuito do pensamento: “em vez de observar a relação de duas coisas procurando os caminhos invisíveis de suas dependências causais, o pensamento dá um salto e descobre a relação, não como um enlace de causa e efeito, mas como uma ligação de significado e de finalidade.” É o mesmo traço de comportamento notado em Zé dos Montes, verdadeiramente “intoxicado pelo sagrado”. Nesse caso, a Idade Média encontra-se viva, pulsante, sem qualquer compromisso com sincronia ou cronologia. E o que dizer da experiência descrita pelo jornalista Gilles Lapouge, correspondente francês do jornal O Estado de São Paulo que, certa vez, durante uma viagem pelo interior do Estado do Rio Grande do Norte, no Nordeste Brasileiro, ao ter sua nacionalidade revelada, foi inquirido por um velho sertanejo sobre que notícias tinha a dar a respeito de Rolando e os Pares de França?⁸⁵

Caso semelhante, foi verificado por Ademir Luis da Silva em *A “cidade medieval” de Goiás: o conjunto arquitetônico Lago Ideia Molhada em Hidrolândia – Goiás*.⁸⁶ Nesse artigo, Silva apresenta uma problematização acerca de um complexo composto de 37 castelos de inspirações medievais no Hotel Fazenda Lago Ideia Molhada.

Tanto Ademir da Silva quanto José Rivair Macedo traçam uma análise baseado nas reminiscências medievais no Brasil. Porém, Macedo adverte não ser o caso de estabelecer continuidades entre a Idade Média e a colônia nas buscas pelas “permanências” ou “sobrevivências”. Para Macedo, a “residualidade medievais” ou “reminiscência medievais” devem ser entendidas como “formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao medievo, alterados e/ou transformados no decurso.”⁸⁷

⁸³ MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011, p. 17.

⁸⁴ Ibidem, p. 17-18.

⁸⁵ MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil*. op. cit., p.18.

⁸⁶ SILVA, Ademir Luiz da. A “cidade medieval” de Goiás: o conjunto arquitetônico Lagoa Ideia Molhada em Hidrolândia – Goiás. *Revista Moisaico*, v. 11, pp. 231-247, 2018.

⁸⁷ MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil*. op. cit., p. 13.

É notório que os estudos medievais no Brasil sobre as “reminiscências”, como é colocado por Macedo, estão em crescimento e cada vez mais notabilizamos trabalhos sendo divulgados nessa órbita. Franco Hilário Júnior, segundo, Macedo ajudou a equacionar os problemas de temporalidade entre Brasil e Idade Média, percebendo certos traços do comportamento coletivo brasileiro e identificando-os como raízes medievais e legando outros aspectos à modernidade. Para Júnior e Macedo não se trata do Brasil ser medieval ou de uma Idade Média no Brasil, trata-se de um sistema de “valores medievais” no Brasil. “Não é à toa que os vestígios mais evidentes da residualidade medieval no Brasil digam respeito aos elementos da religiosidade e sensibilidade populares.”⁸⁸ No entanto, essas pesquisas estão quase sempre ligas aos conceitos de reminiscência, longa duração e herança. Quando não estudam a Idade Média tradicional, elas analisam a “herança” dessa Idade Média, reforçando o caráter de residualidade da cultura medieval no Brasil.

As referências ao medievalismo anglófono como outra via de análise é quase nula nas reflexões de medievalistas brasileiros, geralmente “filiados” às escolas francesas de estudos medievais, como são os pesquisadores Franco Hilário Júnior e José Rivair Macedo. Apesar do crescimento dos estudos medievais e, principalmente, pesquisas relacionadas à cultura medieval no Brasil como herança, o medievalismo não se propõe a essa via, e desde a década de 1990 vem apresentando críticas mais acirradas às escolas francesas de estudos medievais fora da Europa, como é o caso do Brasil e da América Latina, sendo vistas como um território inalienável da longa duração medieval.

Recentemente, Clinio de Oliveira Amaral e João Guilherme Lisboa Rangel publicaram *A Idade Média Encantada dos arautos do evangelho analisada através do Medievalism*⁸⁹, um artigo que pensa o relato hagiográfico por meio do medievalismo. Os historiadores elencam uma série de *topos* hagiográficos medievais no relato de vida de Raimundo Peñafort veiculado no site dos Arautos do Evangelho. Por meio do medievalismo, os autores perceberam como os Arautos conceberam uma escrita “maravilhosa” para corroborar com a santidade de São Raimundo (Santo medieval), conferindo legitimidade à Associação. A problematização dos historiadores está na questão de que a escrita hagiográfica foge aos padrões estabelecidos desde os bolandistas, no século XVII, que buscavam retirar das hagiografias os relatos fantásticos e

⁸⁸ MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil*. op. cit., 2011, p. 17.

⁸⁹ AMARAL, Clinio de Oliveira; RANGEL, João Guilherme Lisboa. *A Idade Média encantada dos arautos do evangelho analisada através do Medievalism*. In: BUENO, André; BIRRO, Renan M.; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José M. S. *Aprendendo a História: Ensino & Medievo*. União da Vitória: ed. Especiais sobre Ontens, p. 11-18, 2019.

maravilhosos e torná-la “científica”, para então servir como modelo de santidade e canonização. Hoje, a Congregação para a Causa dos Santos (CCS) é quem investiga a veracidade da conduta santa dos pretendidos à canonização, mas diferente do que se fazia na Idade Média, a santidade é comprovada pelos atestados “científicos” após um profundo inquérito. Destarte, a propensão que os Arautos possuem para atestar sua legitimidade, principalmente, tendo a chancela da oficialidade da Igreja Católica causa um estranhamento, já que a escrita fantástica foi sendo ao longo dos séculos estilizada pela “modernidade positivista”. Segundo Amaral e Rangel, por meio de uma conexão entre São Raimundo e os Arautos, essa Associação objetiva plasmar sua imagem ao medieval, traçando, portanto, uma gênese entre São Raimundo e os Arautos.

No caso do autointitulado apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira, sua hagiografia medievalizante⁹⁰ é constituída de elementos que abordam tanto o sofrimento físico quanto o psicológico, como argumentos que validam a construção de uma legitimidade como “homem de Deus” fundamentalmente baseados num paradigma de representação sacra de um passado medieval. Tais elementos são expostos, apesar das digressões textuais, de forma forçosamente não linear (já que as digressões servem para corroboração dos argumentos anteriores, mesmo que não estão cronologicamente expostas) e coerente para a criação da sua santidade e, conseqüentemente da fundação do seu próprio ministério – a Igreja Mundial do Poder de Deus -, pois como nas hagiografias medievais o que é fulcral na sua estruturação textual é a composição de lugares. Em função dos acontecimentos que o humilharam, o “apóstolo” toma para si, encerrando o capítulo I de *O grande livramento*, a certeza de que Deus havia dado a ele todas as provações e sofrimentos com o intuito de ungi-lo e dá-lo um ministério solo. “Foi Deus e não o homem, quem me deu meu ministério (IMPD). Minha unção, a unção que recebemos, como está escrito; *‘a unção dele recebestes permanece em vós...’* 1Jo 2. 27⁹¹, quer dizer que ninguém, ainda que queira, pode tirar aquilo que Deus nos dá.”⁹² Esta pequena citação é um prelúdio daquilo que o “apóstolo” traz como indicadores de legitimação da sua própria imagem.

⁹⁰ No capítulo III, será desenvolvida o conceito de hagiografia medievalizante. Por hora, *grosso modo*, vamos pensá-la como um termo que reflete uma hagiografia medieval, mas não sendo uma cópia fiel da mesma.

⁹¹ Embora o objetivo deste capítulo não seja o de analisar os elementos constitutivos da narrativa deste “Apóstolo”, é importante destacar como, de forma muito elaborada, ele constrói uma narrativa capaz de articular algumas bases da hagiografia medieval, como, por exemplo, a predestinação, a missão e o sofrimento. Esses temas, geralmente, articulam-se nas hagiografias do final da idade média. Para ver como esses elementos estão articulados em torno de um santo medieval, bem como ler sobre os lugares comuns da santidade medieval, cf. AMARAL, Clínio de Oliveira. *A construção do discurso de santidade do Infante Santo em Portugal*. Os indícios da 'criação' de um santo dinástico. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2016, cap. 4.

⁹² OLIVEIRA, Valdemiro Santiago de. *O grande livramento*. 2. ed. São Paulo: IMPD, 2009, p. 43. Destaque do autor.

A questão levantada por Amaral e Rangel acerca desse retorno ao medieval como forma de legitimação da Associação dos Arautos nos faz pensar, por meio do medievalismo, o lugar da religião na sociedade brasileira contemporânea.

Percebendo a urgência das pesquisas sobre a religião em medievalismo, Richard Utz se pergunta o porquê da óbvia relação do medievalismo e do papel essencial da religião na cultura medieval, tão poucos medievalistas de tradição dos estudos dos medievalismos se dedicam a examinar a presença e influência duradouras da religião.⁹³ Para Utz, a presença da religião no medievalismo é escamoteada ou velada como um subconjunto subserviente de outras categorias acadêmicas preferenciais e prevalentes.⁹⁴ A questão religiosa é tratada como um pano de fundo. Isso se deve, por um lado, pelas múltiplas denominações e vertentes teológicas constituídas na modernidade e contemporaneidade, que podem ser consideradas religiões modernas sem “resquício” do medievo. O problema está na nossa forma de pensar a religião fora da sua constituição teológica. Assim, Utz aponta que,

Even the academic subject of “theology” succumbed to the pressure of historicizing, establish Church History as an essential element of its degree programs. However, these theological faculties’ subject matter, “religion”, conceived of “temporality” in terms diametrically opposed to those of the fully historicist rest of the academic.⁹⁵

O que Utz está apontando é que para além da historicidade da religião, existe uma dimensão teológica que é deixada de lado pelos historiadores, pois, para ele, mais significativo do que demonstrar as diferenças entre as denominações cristãs, por exemplo, é demonstrar o desejo comum de colmatar dois pontos não contíguos no tempo, como a questão da transubstanciação entre Católicos, metodistas, anglicanos e luteranos. Talvez esse caráter sempiterno da religião seja a maior dificuldade para o medievalismo. Deste modo, Utz acredita que estudar a religião na órbita do medievalismo é um desafio que poucos querem enfrentar, deixando um exíguo número de pesquisas relacionadas ao tema.

Isto posto, a questão de se considerar a produção teológica elaborada por grupos religiosos é fulcral em nossa pesquisa, pois poderemos entender melhor como a estranheza que Amaral e Rangel tiveram ao lidar com as hagiografias medievalizante dos Arautos do

⁹³ UTZ, Richard. Medievalism Studies and the subject of religion. In: FUGELSO, Karl; FERRÉ, Vicente; MONTROYA, Alicia C. (eds.). *Studies in Medievalism XXIV*. Cambridge: D. S. Brewer, 2015, p. 12.

⁹⁴ UTZ, Richard. Can we talk about religion, please? Medievalism’s eschewal of religion, and why it matters. In: FUGELSO, Karl; RISDEN, E.; UTZ, Richard. (eds.). *The year’s work in Medievalism XVIII*, 2013, p. 2-3.

⁹⁵ UTZ, Richard. Medievalism Studies and the subject of religion. op. cit., 2015, p. 14.

Evangelho, é completamente normal e recorrente dentro da teologia, principalmente das igrejas denominadas neopentecostais e das renovações de alguns grupos católicos, como os Arautos do Evangelho, a renovação carismática e a pomposa Ordem Equestre do Santo Sepulcro de Jerusalém. A mobilidade de paradigma teológicos e culturais desses grupos estão confrontando mentes que apostaram num gradual desencantamento do mundo através da urbanização e da crescente tecnologia-científica.

Weber afirmava que, com o advento da modernidade, o sagrado seria levado para a esfera do privado e a visão religiosa estrutural do mundo seria substituída pela explicação técnico-científica. Ricardo Bitun relembra que pesquisadores dos anos 1960 acreditavam que a urbanização seria um dos fatores para a secularização de um mundo encantado. Então a ciência entraria em cena nas explicações e respostas da vida humana em detrimento das explicações realizadas, acarretando o “desencantamento do mundo”. De fato, esse processo de desencantamento alcançou, em parte e por um tempo, a vida religiosa, remodelando a experiência humana e alterando as imagens religiosas de mundo, tornando-as sistematizadoras e abstratas, além de, paulatinamente deixarem de ser subordinadas ao mundo “mágico”. Weber acreditava nessas previsões claramente demonstrada ao analisar o protestantismo calvinista. Segundo Bitun, a atitude que se esperava era de que a secularização não permitisse um conflito com a racionalidade e modernidade, mas não seria excluída da sociedade a religião. Porém, chegamos no século XXI, vendo uma efervescência religiosa que obrigam estudiosos a reavaliarem os profetismos da modernidade e do lugar da religião na sociedade contemporânea. Assim,

Para alguns autores como Acquavira, o que aconteceu foi apenas um “eclipse da religião” ou nos dizeres de Souza que defende a ideia do “retorno do sagrado” e o “declínio da secularização”, ou ainda mais recentemente Campos, argumentando como pode retornar o que nunca se foi?⁹⁶

A julgar pela conclusão de Campos a qual Bitun se refere podemos observar que para esses pesquisadores esse “mundo mágico” nunca deixou de existir. Ora se ele nunca deixou de existir de fato na prática, ele deixou no discurso histórico com os filtros da modernidade positivista. Nessa questão os teólogos e cientistas da religião conseguem, como Leonildo Campos observar que o “mágico” e o “encantamento” do mundo nunca foram embora. Na verdade, a “racionalidade” protestante tradicional, por muito tempo, “formalizou” o sagrado, sistematizando. Carvalho deixa explicitado que a teologia Reformada foi substancial na sua

⁹⁶ BITUN, Ricardo. Campo religioso neopentecostal. Igreja Mundial do Poder de Deus e o trânsito religioso. *Revista Nures*, ano XI, n. 30, maio/agosto, 2015, p. 4.

produção literária entre os anos de 1999 e 2010, e que, no entanto, a partir de 2011 as produções “não mais se subordinavam ao pensamento reformado, mas procuravam ressonâncias com as doutrinas mestras do cristianismo, sem necessariamente se preocupar com a “aprovação” epistemológica do referido grupo”.⁹⁷ Portanto, o objetivo de César Carvalho é “propor uma teologia pentecostal partindo de um ponto de vista igualmente pentecostal e não reformado”.⁹⁸ Davi Mesquiati de Oliveira, prefaciador do livro de Carvalho, assevera que a pós-modernidade deu a outras formas religiosas uma voz no cenário religiosos nacional. “Na verdade, a hegemonia de uma forma de fazer teologia foi definitivamente rompida [...] Tal expediente estava demasiadamente dependente da cognição e de uma racionalidade cartesiana típica do ocidente”.⁹⁹

Para Carvalho, a crítica de Colson e Pearcey ao pós-modernismo está baseada na questão “da não verdade universal” e que todos os pontos de vista, todos os estilos de vida, todas as crenças e todos os comportamentos são considerados igualmente válidos. Para esses autores, para que o evangelho seja pregado, é necessário que haja base absoluta e um cristianismo particular. Portanto, a crítica ao pós-modernismo se faz mediante ao relativismo que este apresenta à episteme teológica, pois aceitá-lo é admitir em mesmo grau outras teologias, até então marginais. Por terem uma teologia reformada construída no aporte filosófico do racionalismo, Colson e Pearcey só podem defender o que defendem se a sociedade pensar nos mesmos paradigmas, ou seja, o padrão racionalista dos séculos XVII e XVIII, quando se desenvolveu a teologia reformada. No caso, trata-se de aceitar o padrão racionalístico dos séculos XVII e XVIII, “o evangelismo para eles trata-se de uma questão de convencer, argumentativa e filosoficamente, as pessoas com os recursos de uma racionalidade proveniente dos séculos XVII e XVIII”.¹⁰⁰

Carvalho endossa as críticas de Alister McGrath, concluindo que o cristianismo não está preocupado com verdades evidentes e lógicas. Isto é, para esses pensadores cristãos pentecostais a ciência não dá sentido à vida, mas a teologia sim. Tudo que se precisa saber passa pela experiência e, não por um processo lógico. Para Carvalho, desde o mundo antigo até a modernidade, o mundo caminhou longamente numa mentalidade “encantada”, sendo rompida pela razão ilustrada. Porém, “com o colapso do projeto da modernidade, o mundo foi novamente

⁹⁷ CARVALHO, César Moisés, *Pentecostalismo e pós-modernidade*. Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. 2. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 13.

⁹⁸ Ibidem, p. 13.

⁹⁹ OLIVEIRA, Davi Mesquiati. Prefácio. In: CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e pós-modernidade*. op. cit., p. 17

¹⁰⁰ CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e pós-modernidade*. op. cit., p. 31.

reencantado e a sociedade retomou a busca por sentido para sua vida, não mais na ciência, e sim nas diversas formas de espiritualidade.”¹⁰¹ De acordo com a postura de pensadores pentecostais, a modernidade foi o crepúsculo da experiência religiosa e, hoje através dos paradigmas do pós-modernismo podem se reconectar com as formas de religiosidades anteriores à Reforma.

Carvalho aponta o uso político dado à nomenclatura Idade Média/Idade das Trevas pelos humanistas da Renascença, e demonstra como esta extensão temporal ganhou uma generalização desonesta historicamente. Ao esclarecer as características das subdivisões da Idade Média (Baixa, Alta e Tardia), Carvalho aponta que a Idade média, esta sim, teve seu período de Trevas com a inquisição.

Ao considerar Edward Grant, Carvalho acredita ser na Idade Média que a revolução científica se origina, “justamente pelo fato de a fé cristã oferecer a certeza de que o universo era ordenado, pois devido à conclusão de ter sido criado por um Deus perfeito, nenhuma dúvida havia de que o seu funcionamento fosse previsível. O iluminismo partiu de uma perspectiva totalmente distinta. Ignorando toda a estrutura proporcionada pelas revoluções que o precederam, de forma desonesta os pensadores resolveram dar uma interpretação diferente para a História precedente e pisaram no legado do pensamento coerente desenvolvido no final da Idade Média.”¹⁰²

Quando Carvalho invoca a Idade Média, ele vê nesse período histórico um momento de liberdade da expressão religiosa, que teve seu fim com a inquisição, ou seja, ele leva o discurso da tolerância plena no período medieval, pois é nesse período que as perseguições contra o cristianismo acabam e que a Igreja Católica ainda não centralizava totalmente a vida religiosa em seus dogmas centralizadores. Deste modo, Eddie Hyatt apresenta em *2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século XXI na história da Igreja a partir de uma perspectiva carismática pentecostal*, uma genealogia do pentecostalismo carismático.

Hyatt, remonta-se, é claro, como todo cristão, inicialmente, ao século I, mais precisamente ao dia de Atos 2. Após sair da referência bíblica, ele aponta o monasticismo do século VI como movimento carismático, depois de sua falha como representantes de Deus, aponta o século XI como o início do reaparecimento da espiritualidade genuína com o movimento monástico cisterciense, franciscano e dominicano como detentores de tais

¹⁰¹ CARVALHO, César Moisés. *Pentecostalismo e pós-modernidade*. op. cit., p. 46.

¹⁰² *Ibidem*, 174.

características escritas em Coríntios 12. 1-11. “Em vez de abandonar o mundo, pessoas como Bernardo de Claraval, Francisco de Assis e Vicente de Ferrier viram as manifestações miraculosas do espírito santo justamente quando iam para o meio do povo pregar o evangelho.”¹⁰³ Hyatt ressalta que a ordem franciscana foi dotada de um poder espiritual e que foi a expressão religiosa mais carismática e genuína de toda a história. Logo após passar a efervescência do franciscanismo, ele direciona o movimento carismático aos cátaros e aos valdenses. Assim progressivamente ele conecta o pentecostalismo de hoje com uma trajetória bem diferente da narrativa protestante tradicional.

Não é apenas pensadores pentecostais que pensam como Carvalho, líderes do denominado neopentecostalismo também fazem sua declaração de descrédito na teologia reformada e na razão iluminista, como o fundador da Igreja Universal do Poder de Deus, Edir Macedo. O líder da maior igreja neopentecostal do Brasil faz circular em jornais da sua igreja questões como fé e razão, colocando sempre a fé acima da razão e rechaçando toda e qualquer tipo de teologia que parta de um paradigma racionalista. Assim Macedo, faz críticas aos protestantes tradicionais por terem colocado a teologia acima da fé e à Europa por não reconhecer o âmbito da fé.

Desta forma, o autointitulado apóstolo Valdemiro Santiago de Oliveira, fundador e presidente da Igreja Mundial do Poder de Deus, ao produzir uma hagiografia não vê problemas de fazer apropriações da estrutura e configurações de hagiografias medievais via teologia para legitimar-se como tal. Ele não inventa uma forma de legitimação nova e exclusiva, pautada na racionalidade moderna. Talvez, seja essa a resposta para questões de alguns pesquisadores do neopentecostalismo que se perguntam sobre o “sincretismo”. Realmente, o neopentecostalismo é sincrético? Ora, considerar a dimensão teológica empregada pelos pensadores pentecostais “pós-modernos” podem nos conduzir a outra direção ao classificar as expressões religiosas desses grupos.

Como podemos inferir, esses movimentos pentecostais e neopentecostais reclamam uma trajetória e heranças diferentes da metanarrativa protestante e da história que, por sua vez, cria rupturas e fraturas conceituais para descrever um tempo histórico. Logo, temos uma Idade Média Católica e uma Idade Moderna Protestante antagônicas entre si, mas que não conseguem demonstrar essas histórias marginais que Eddie Haytt aponta pretensamente chamando-a de história do cristianismo carismático. Na verdade, o que os pentecostais estão querendo afirmar

¹⁰³ HYATT, Eddie. *2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século XXI na história da igreja a partir de uma perspectiva carismática pentecostal*. Natal, RN: Carisma, 2018, p. 57.

é que sua história não começa com uma ruptura do protestantismo tradicional, no século XX, principalmente com o avivamento da Rua Azuza, mas que tem heranças medievais, principalmente nos franciscanos. Esse modo de ver a história do cristianismo confere à Reforma do século XVI outro lugar que não é o que ocupa, como sendo um dos crisóis da Modernidade. Tanto para Carvalho quanto para Hyatt o catolicismo da inquisição e o protestantismo calvinistas fazem partes da história como duas instituições religiosas intolerantes e, portanto, impraticáveis do ponto de vista da experiência religiosa genuína e verdadeira.

Embora, essas denominações religiosas reclamem uma herança na espiritualidade de alguns grupos da época medieval e justificam sua liturgia e rituais nas espiritualidades desse período, não podemos perder a noção que o Brasil foi colonizado por europeus e, senão apareceu, nos anos iniciais da colonização, apareceu aos poucos o discurso sobre a Idade Média das Trevas. Isto é, o Brasil foi colonizado como a Idade Média foi colonizada para se transformar numa categoria de legitimidade para a exploração e civilização de povos europeus. A complexidade do assunto nos faz ser interdisciplinares quando se trata de religião, pois como já apontara Richard Utz, ela é complexa e tem relações múltiplas, é teológica, é sociológica, é histórica, é antropológica, é cultural, podendo abarcar não somente um paradigma, mas vários. Classificar um grupo nos serve como organizador histórico, mas quase sempre nos faz perder a multiplicidade de um grupo.

1.2 MEDIEVALISMO PÓS-COLONIAL

Apesar das definições dadas, até o momento, o medievalismo não é uma área essencialmente definida pelas características supracitadas. Pelo contrário, é uma disciplina que é formada por inúmeras correntes. Sendo assim, é de suma importância apontar a corrente mais recente, mas que, no entanto, parece estar recebendo mais adeptos e atenção, desde a década de 1990, com a influência dos estudos pós-coloniais, principalmente, numa primeira fase, dialogando com o coletivo indiano dos *Subaltern Studies*.

A aplicação dos estudos pós-coloniais ao estudo da Idade Média tem sido um campo bastante fértil para a historiografia tradicional, que levanta sua bandeira de cientificidade e neutralidade da pesquisa histórica, pois o que a junção destas áreas trouxe foi a reflexão da escrita da história e como a Idade Média foi ideologicamente construída, não apenas pelos colonizadores, mas também pelos historiadores.

Neste sentido, John Dagenais e Margaret Greer apontam para uma colonização do passado como meio indispensável à colonização moderna, e que a colonização da Idade Média é contemporânea e relacionável à “colonização” geográfica e política dos territórios não europeus. Para os grupos que compartilham dessa mesma concepção, a Idade Média nasce a partir do momento que a colonização começa. Assim, estudiosos vêm demonstrando uma quebra do paradigma eurocêntrico de estudos medievais. No Brasil, quando se estuda Idade Média, os debates e temas são relacionados ao espaço europeu ocidental, frequentemente, a França, Portugal, Espanha e a Inglaterra. No entanto, tais pressupostos estão ampliando-se e voltando-se para as antigas colônias ibéricas, não num medievalismo que se envolve com um passado europeu medieval, mas um medievalismo que medievaliza e orienta seu próprio presente com a ideia do que acha ter sido a Idade Média.

Is it possible to colonize a region of history, as it is to colonize a region of geography? There are many reasons to believe so. The history of “The Middle Ages” begins at the precise moment when European imperial and colonial expansion begins. The Middle Ages is Europe’s Dark Continent of History, even as Africa is its Dark Ages of Geography. Colonization of the past is an indispensable companion of empire. The very moves by which European nation-based empires establish themselves across vast reaches of geography space, constituting themselves by a simultaneous assimilation and othering of this space and the people who inhabit them, involves them at the same time in the invention of a complementary past *other* to themselves, a past which belongs to, but which can never be granted full citizenship in, the nation of Modernity. A full exploration of the varying ways in which “The Middle Ages” and “medieval” have served the interest of empire over the past six hundred years (and continue to do so today) is beyond the scope of this introduction, or, indeed, of this special issue of the *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. I want simply to begin to follow some leads among the early discourses which establish The Middle Ages not as a period in history, but as a vastness of time ripe for colonial exploration.¹⁰⁴

A presença de historiadores europeus, neste tema, é demasiadamente escassa. O primeiro trabalho que se utilizou dos estudos decoloniais foi o artigo de Kathleen Biddick, “*Decolonizing the English past*”, no qual a autora procura problematizar como historiadores, antropólogos, arqueólogos e sociólogos categorizam moradores rurais do período medieval como camponeses, sem ao menos, interpelarem-se sobre as implicações imperativas de tal categoria aos sujeitos históricos.¹⁰⁵

¹⁰⁴ DAGENAIS, John; GREER, Margaret R. Decolonizing the Middle Ages: introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Duke University Press, v. 30, n. 3, 2000, p. 431.

¹⁰⁵ BIDDICK, Kathleen. Decolonizing the English past: readings in medieval archaeology and history. *Journal of British Studies*, Cambridge University Press, v., 32 (1), 1993, p. 1-23.

Segundo Maria de Lurdes Rosa, “um ponto de chegada da primeira fase pode ver-se na obra coletiva *The postcolonial Middle Ages*, do ano 2000.”¹⁰⁶ O medievalismo pós-colonial foi-se destacando grandemente entre os medievalistas, e “um último ganho foi a investigação de “colonizações acadêmicas”, uma questão desconfortável, mas, que no entanto angaria prodigiosas transformações se visto que – “não só a história medieval subiu às universidades num mundo colonial, como também os países europeus estabeleceram entre metrópole e colônia uma relação de centro/periferia, metrópole normatizadora/colônia exótica.”¹⁰⁷

Segundo Maria de Lurdes Rosa, apesar da obra *A Civilização Feudal*¹⁰⁸, do medievalista francês, Jérôme Baschet, poder ser indicado como um trabalho notável, que colocou a temática da cronologia da Idade Média em novos termos, ou seja, – “a concepção de uma longa Idade Média que supera, ou melhor, apaga a falsa ruptura de um século XVI, de um Renascimento que seria sua negação e que a remeteria às trevas do obscurantismo,”¹⁰⁹ trazendo à superfície a ideia de uma longa Idade Média para além da Europa e para além do século XV, afirmando que a Idade Média se estendeu ao Novo Mundo, na sua forma colonial, através da relação de *Dominium* e a posição dominante e estrutural da Igreja –, não escapou ao ufanismo, já que sua visão sobre o processo de expansão está respaldada na concepção europeia.¹¹⁰ O trabalho de Baschet assim como o de Le Goff se inscrevem num contexto de debates entre os medievalistas ingleses da tradição de estudos dos medievalismos. Enquanto os “franceses” falam de uma longa Idade Média na colônia, os “ingleses” e “americanos” falam de apropriação pelo discurso colonial.

Deste modo, novas interpretações estão lançando olhares para as ex-colônias asiáticas, africanas e americanas, que apesar de não terem, cronologicamente, vivenciado a Idade Média, a conheceram através do colonialismo, ou, pelo menos, no discurso. Isto torna-se possível, porque pesquisadores, como Nadia Altschul e Kathleen Davis defendem que a “Idade Média”, além de ser a delimitação de um tempo histórico é, também, concebida como uma ideia ou um

¹⁰⁶ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 135.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 136. Para uma leitura inicial em relação aos estudos medievais fora da Europa. Cf. BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

¹⁰⁸ BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

¹⁰⁹ LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006, p. 17.

¹¹⁰ Sobre a “visão eurocêntrica” que sustenta a tese de Jérôme Baschet, cf. AMARAL, Clinio de Oliveira; ALMEIDA, Ana Carolina Lima e BERRIEL, Marcelo Santiago. *Le Moyen âge est-il arrivé aux Amériques? Un débat sur le long moyen âge aux Amériques*. Éditions Universitaires Européennes: Saarbrücken, 2014.

conceito e, não somente como uma entidade temporal¹¹¹, podendo, portanto, ser uma “categoria móvel, aplicada a qualquer tempo ou sociedade”¹¹² (para legitimar uma ação ou depreciar um determinado lugar), evidenciando outros espaços e deslocando o foco da Europa, permitindo uma maior ampliação de estudos relacionados à ideia de “Idade Média”. Assim, a ideia de que a Idade média nasceu do discurso nacionalista ganha um acréscimo: o colonialismo. Segundo Nadia Altschul e Kathleen Davis, o colonialismo pertence ao nacionalismo e se encontram entrelaçados. “As is by now well recognized, European colonizers establish their superiority in temporal terms by mapping colonial lands and people as backward in time and, in many cases, as still living in the Middle Ages.”¹¹³

À vista desta perspectiva, a revista *Poética Medieval*¹¹⁴, editada por César Domínguez, se dedicou, em 2008, inteiramente à publicação de artigos referente aos lugares sem medievo. Trabalhos como *Estudios Medievais no Brasil* de Hilário Franco Jr., Yara Frateschi Vieira e Lenia Márcia de Medeiros Mongelli; *La Edad Media en las tierras del Plata: A propósito del Medievalismo en la Argentina* de María Mercedes Rodríguez; Temperley, *Medievalism in Taiwan: Constructing Western Medieval Heritage as Cultural Memory* de I-Chun Wang; *The Past is a Foreign Country: The Australian Middle Ages* de Louise D'Arcens; e *Cómo hablar con los muertos: respuestas y retos del Hispanomedievalismo estadounidense en los últimos veinte años* de Purificación Martínez, reúnem nesta revista estudos do *Medievalism* fora da Europa.

A professora de literatura africana da Universidade de Princeton, Wendy Laura Belcher, analisa como uma hagiografia medieval foi utilizada no século XX nos desenhos dos Estados Unidos e Reino Unido para aludir “fatos” que ocorreram na época da colonização. A crítica literária chama atenção para o fato de que as histórias contadas que “retratavam” europeus sendo fervidos em panelas, não surgiu no contexto colonial, elas foram criadas bem antes. Numa dessas histórias, utilizam-se de uma hagiografia feita na Idade Média de uma criança santa (Vitus), que foi perseguida e torturada por um imperador romano. “Em uma transformação marcante, a história da real perseguição a uma minoria cristã, passou a

¹¹¹ ALTCHUL, Nadia; DAVIS, Kathleen (eds.). *Medievalism in the Postcolonial World: a idea of “Middle Ages” outside Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009, p. 1.

¹¹² DAVIS, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: how ideas of feudalism and secularization govern the politics of time*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008, p. 7.

¹¹³ ALTCHUL, Nadia; DAVIS, Kathleen (eds.). *Medievalism in the Postcolonial World*. op. cit., p. 2.

¹¹⁴ DOMÍNGUEZ, César. Medievalismo(s): De la disciplina y otros espacios imaginados. *Revista de Poética Medieval*, v. 2, n. 21, 2008, p. 13-377.

representar a suposta vitimização de uma maioria cristã, embarcada na maior expansão colonial da história da humanidade.”¹¹⁵

No caso brasileiro, Nadia Altschul, é o nome de destaque que aparece nos estudos relacionados às temáticas do pós-colonialismo e o medievalismo. Em *Medievalism and the Contemporaneity of the Medieval in Postcolonial Brazil*¹¹⁶, Altschul analisa sobre a questão da construção do “medieval” no Brasil pós independência. De um lado, pela perspectiva do medievalismo; de outro, pela crítica literária, a autora vê *Os Sertões* de Euclides da Cunha como um texto de fundação da nação brasileira relacionável aos mitos de fundação das nações europeias, que tinham a Idade Média como o nascimento da civilização ocidental, ou seja, se a Europa usa a Idade Média para construir o nacionalismo, o Brasil também iria.

A autora traz a ideia de que as colônias ibéricas foram colonizadas, no final do século XV, por nações medievais, que ainda não tinham progredido para a modernidade, valendo-se dos argumentos de Luis Weckman no qual a Espanha transmitiu às Américas, por exemplo, sua Idade Média como um produto vivo e não uma tradição morta, de tal modo que a Idade Média encontrou sua última expressão nas colônias americanas. Ora, Altschul traz um ponto fulcral para entendermos como se dá essa medievalização nesses espaços, ressaltando que textos como *Os sertões* defendiam que o que separava brasileiros da população norte é o “tempo” – no Atlântico eles vivem o tempo contemporâneo, mas no sertão vivem como “três séculos atrás”, como quando foram colonizados por um Portugal medieval. Essa proposta de ex-colônias ativamente produtora e protagonista da sua própria construção de passado é uma implicação da demanda pós-colonial de incluir-se na chamada cena internacional, onde locais periféricos esperam por se tornar membros igualmente sem fundamentar-se unicamente nas disciplinas do centro, tendo uma produção independente.

Outro exemplo dessa medievalização e pós colonialidade no Brasil é o caso dos escritos de Gilberto Freire. No seminário *Portugal como passado medieval do Brasil: contextos culturais e políticos de um medievalismo luso tropical*, Altschul faz uma apresentação de um dos capítulos de seu livro, *Políticas de Temporalização* sobre o medievalismo de Gilberto Freyre e o lugar do Al-Andaluz no pensamento latino-americano. Nesse capítulo, Altschul

¹¹⁵ BELCHER, Wendy Laura. Mary saves the Man-Eater: value in the medieval Ethiopian marian miracle tale of “the cannibal of Qemer”. In: BARRINGTON, Candace; D’ARCENS, Louise (eds.). *Digital Philology: a journal of medieval cultures*. v. 8, n. 1, pp. 29-49, 2019, p. 30.

¹¹⁶ ALTSCHUL, Nadia. Medievalism and the contemporaneity of the Medieval in Postcolonial Brazil. In: FUGELSO, Karl; FERRÈ, Vicente; MONTOYA, Alicia (eds.). *Medievalism on the Margins. Studies in Medievalism*, Boydell & Brewer: Cambridge, v. 24, 2015, p.139-140.

ressalta a importância da ampliação dos estudos do medievalismo em locais que tradicionalmente ficaram relegados de fora desse campo de estudos. Pretende, portanto, mostrar os textos produzidos por Gilberto Freyre como um texto de medievalismo baseado num passado miscigenado e culturalmente híbrido do Portugal Medieval. Altschul demonstra como a criação de um Portugal medieval miscigenado e tolerante com os muçulmanos fazia do presente do Brasil um paraíso luso-tropical.

Recentemente, Maria de Lurdes Rosa publicou, no Brasil, um artigo, “*As missas do Infante no padrão dos descobrimentos: colonizar com a Idade Média, colonizar a Idade Média*”, no qual faz uma análise da trajetória e dos discursos de António Brásio, “um sacerdote e historiador, responsável por diversos empreendimentos científicos durante o Estado Novo português”¹¹⁷, a serviço do programa de manutenção da colonização da África, valendo-se de discursos que traziam a glória medieval como instrumento de colonização. Rosa demonstra como os temas de inspiração medieval presentes nas obras de Antônio Brásio serviram para definir uma identidade contemporânea, ou seja,

Trata-se, no fundo, de assumir que a visão da Idade Média tem fortes componentes epocais e que a constituição da ideia desse período, desde o seu primeiro momento – com os humanistas italianos – representou uma apropriação específica do passado, que poderíamos chamar, com devida cautela, de imperialista e colonialista. [...] Essa épica surge nos escritos de António Brásio como apenas podendo ser um “tempo de fé ardente”, em que os portugueses, guiados por um punhado de homens crentes no ideal de cavalaria – a Ínclita Geração, nela se destacando o Infante D. Henrique, os seus nobres, o clero da época – tinham dado ao mundo um vasto território a cristianizar e a civilizar – aquele que o século XX só podia ser salvo pela recuperação das ideias de cavalaria [...] tanto mais que o medieval fora, ainda, um período da “portugalidade”, uma época em que a alma portuguesa atingiria os seus ideais puros e, portanto, conseguiria projetar-se no mundo, “dando-lhes novos mundos”.¹¹⁸

Imaginar outra idade Média que não fosse a da era da “portugalidade” e da época que projetaria Portugal a angariar novos mundos, era “severamente julgada”. Segundo Maria de Lurdes Rosa, “essa colonização da Idade Média foi feita em um tempo de colonialismo férreo, embora colorido de paternalismo, que enquadrava bem com a perspectiva tradicionalista em que sempre se colocou Brásio,”¹¹⁹ porém, não somente Brásio seguiu essa “colonização” do

¹¹⁷ ROSA, Maria de Lurdes. *As missas do Infante no padrão dos descobrimentos: colonizar com a Idade Média, colonizar a Idade Média. Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Seropédica: EDUR, v. 31, n. 2, 2011, p. 116.

¹¹⁸ ROSA, Maria de Lurdes. *As missas do Infante no padrão dos descobrimentos*. op. cit., p. 117-118.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 118

passado, muitos “*juristas-políticos-administradores*,”¹²⁰ homens de Estado, aqueles que se empenhavam para delinear um grande império, como a conhecida “*Geração de 95*” compartilhavam da mesma visão que não era particular e peculiar a Brásio, mas fazia parte de um projeto de “recriação do seu domínio sobre os territórios”¹²¹ colonizados. Numa perspectiva pós colonial de análise desses discursos, para que seus projetos de um novo império português avançassem, no século XX, seria necessário adotar um discurso que fundamentasse as prerrogativas de Portugal como um país dos descobrimentos e, é na Idade média que os pensadores do império veem o alvorecer do império marítimo português e passam a se apropriar e (re) criar uma Idade média “colonizada” para fins do projeto colonialista em suas colônias, principalmente na África. É desta forma, que John Dagenais e Margaret Greer afirmam que ‘The Middle Ages’ e ‘Medievo’ têm servido aos interesses do império durante os seiscentos anos (e continua até hoje).”¹²²

Ao selecionar os temas de inspiração medieval, Rosa, assinala os componentes medievais comuns existentes entre os textos que ao seu ver “definem uma identidade contemporânea, em um mundo em revolução profunda.”¹²³ São eles:

A essência de Portugal como “país de Reconquista”, pelas suas origens históricas; a continuidade e filiação direta entre Cruzada e a missão; a datação de uma nova era do mundo a partir da vitória de Ceuta, em detrimento da importância da Queda de Constantinopla em 1453. Os dois restantes (...) residirão antes na esfera do que nos parece poder classificar como prolongamento histórico inconsciente do próprio pensamento pré-liberal e pré-laicista: a crença e uma multissecular proteção mariana ao país e em especial a empresa africana; e a defesa ativa do poder coesionador, da dação de sentidos, dos atos espirituais, como as missas do sufrágio e a devoção às chagas.¹²⁴

Estes elementos que Maria de Lurdes Rosa aponta em sua pesquisa definem o tipo de relação que Portugal¹²⁵ tem ou terá com suas antigas colônias, principalmente na questão da construção da nação, fortemente erigida e, sobretudo, baseada no sentimento antimuçulmano.

¹²⁰ MOCAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2006, p.34.

¹²¹ ROSA, Maria de Lurdes, *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p.118

¹²² DAGENAIS, John; GREER, Margaret. *Decolonizing the Middle Age*. op. cit., p. 431.

¹²³ ROSA, Maria de Lurdes. *As missas do Infante no padrão dos descobrimentos*. op. cit., p. 120.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 121.

¹²⁵ Não somente Portugal, mas àqueles países que compartilhavam do projeto imperialista. Uso o exemplo de Portugal porque é o que eu tenho mais familiaridade e uma bibliografia.

Para não cair na generalização afirmando que estas relações foram e são mediadas pelas missões religiosas ou representantes religiosos, manifesto a ideia de que a frequente intervenção religiosa na vida da colônia se torna uma constante, tanto no que tange ao projeto evangelizador intrínseco ao cristianismo, quanto ao concomitante projeto político do império. Portanto, Antônio Brásio não era apenas um “homem de missões”, mas também um braço indispensável do império que “assistiu-se desde finais do século XIX a diversas sacralizações laicas, cívicas dos territórios africanos, como patrimônio inalienável da Nação portuguesa.”¹²⁶

À luz destes estudos, o projeto de Valdomiro Santiago, fundador da Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD) poderia se enquadrar numa perspectiva periférica de um projeto “colonial religioso”. Periférica por dois motivos, primeiro, porque atualmente, pelo menos, de forma oficial, as igrejas não são o braço direito do Estado para colonizar, mas a Igreja continua atuando como propagadora da cultura do país de onde ela veio, e intervindo na política e na economia dos Estados onde elas se instalam¹²⁷. Segundo, porque, essas igrejas advêm das regiões periféricas do globo em emergência. Deste modo, não é difícil de se pensar que o principal alvo dessas igrejas seja em locais mais periférico, principalmente, por causa do legado da visão colonialista.

A África é o lugar privilegiado do discurso de Valdemiro Santiago. Não é de se estranhar que a África que Valdemiro imagina não seja somente aquela estereotipada do senso comum mas, também, aquela que é alvo do discurso colonialista e neocolonialista. A análise do livro de Valdemiro Santiago poderia, inteiramente, estar sob o tema da representação da África e dos africanos discursada por ele, que ainda carrega uma série de apanágios pejorativos.

Todavia, de onde vem esse discurso negativo sobre a África? Alguns medievalistas, como John Dagenais e Margaret Greer vão salientar que a “colonização da Idade Média é coeva e relacional com a colonização geográfica e política do mundo não europeu.”¹²⁸ Isto é, a ideia que se tem que a África é as Trevas geográfica do mundo, como a Idade Média foi as Trevas temporal, e que ela precisa ser cristianizada e civilizada, nasce do discurso colonialista, ou seja, as imagens que temos da Idade Média vêm de uma mistura de colonialismo com seu discurso

¹²⁶ ROSA, Maria de Lurdes. As missas do Infante no padrão dos descobrimentos. op. cit., p. 121.

¹²⁷ Para este assunto veja os trabalhos: AGADJANIAN, Victor. As igrejas Zione no espaço sociocultural moçambicano (anos 1980 e 1990); *Lusotopie*, v. 6, n. 1-2, p. 415-423, 1999. ANDRADE, Ximena; LOFORTE, Ana Maria; OSÓRIO, Conceição; RIBEIRO, Lúcia; TEMBA, Eurália. *Famílias em contexto de mudanças em Moçambique*. 2. ed. Maputo: Women and Law in Southern Africa Moçambique, 2001. COLESMAN, Simon. *The globalization of charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge (UK): Cambridge Press, 2000. CRUZ E SILVA, Teresa. Evangelicals and democracy in Mozambique. In.: RANGER, T. (ed.). *Evangelical Christianity and democracy in Africa*. Oxford: Oxford University Press, p. 161-189, 2008.

¹²⁸ DAGENAIS, John; GREER, Margaret. Decolonizing the Middle Ages. op. cit., p. 441.

de poder e civilização e do nacionalismo com sua nascente modernidade, pois havia superado a idade das Trevas e se lançado ao mundo para fazê-lo passar pelo mesmo processo, levando todas as suas instituições. Maria de Lurdes Rosa ressalta que,

Desde o seu nascimento que o “passado medieval” está intimamente ligado ao Expansionismo colonial europeu, ainda que pela negativa, o que lhe nega o estatuto de período histórico, época com História – visto que se inaugura o modelo, até há poucas décadas vigente, da História como “História do Ocidente europeu civilizandando o mundo”, remetendo aquela para um vazio no “tempo tipológico”.¹²⁹

Assim, colonizar um passado e discursar sobre ele se transforma numa “companhia indispensável para o império”. Só é possível colonizar quando se equipara o colonizado ao que já foi “superado”, ou seja, como a escuridão da Idade Média tinha sido iluminada pela razão e pelos empreendimentos modernos, a África, a “idade das trevas geográfica”, também, deveria ser esclarecida pela presença do homem moderno e sua razão cartesiana. É por essa razão, que alcunhas como “continente das trevas”, “bárbaros”, “povos sem Deus” aparecem na maioria das justificações para se fazer um empreendimento na África, seja religioso ou político. O discurso da presença das “trevas” funciona como mecanismo de legitimação das incursões seja qual for a sua entidade social, auxiliando o crescimento do império religioso, político-econômico, e a exploração. “A Idade Média é o tempo escuro da história da Europa, assim como a África é a idade das trevas da geografia.”¹³⁰

Os discursos missionários dentro das igrejas, de modo geral, recriam e remontam aos mesmos apelativos que as incursões imperiais da Europa levantaram como bandeira de civilidade. Valdemiro Santiago pode, até, ser fruto deste universo massivo de depreciação da África, porém sua visão continua sendo sustentada por este mecanismo pejorativo, mesmo depois de ter vivido, em Maputo, como missionário. Entre falar do desconhecido e falar daquilo que conheceu como se fosse desconhecido há um fosso enorme, ou seja, Valdemiro Santiago continua com seu discurso pejorativo sobre a África, mesmo depois de ter conhecido a capital de Moçambique,¹³¹ difundindo e perpetuando a África como o eterno mundo da escuridão alienável ao mundo ocidental cristão e moderno.

¹²⁹ ROSA, Maria de Lurdes. *Fazer e pensar a história medieval hoje*. op. cit., p. 125.

¹³⁰ DAGENAIS, John; GREER, Margaret. *Decolonizing the Middle Ages*. op. cit., p. 431

¹³¹ Há de se pesquisar mais sobre a malha urbana de Maputo, mas ao que tudo indica, assim como ressaltou o Doutorando de História, Harley Abrantes, no 1º Encontro Nacional do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões (CEHIR 2017), Maputo tem uma malha urbana bem desenvolvida desde a época colonial.

Poder-se-ia, portanto, dizer que todos os discursos sobre a África são apropriações de uma colonização da Idade Média elaborada a partir dos descobrimentos e suas campanhas de colonização? Sim e não. Não porque, as generalizações não resolvem o problema – que não é o caso desta pesquisa –, e não contribuem para reflexão histórica. Sim, porque se o discurso sobre a África nasce desse contexto de manipular um tempo histórico em favor da manipulação geográfica, há um forte indício de que isto tenha se perpetuado ao longo dos séculos, numa espécie de reminiscência ou residualidade, como José Rivair Macedo assinalou em *A Idade Média portuguesa e o Brasil*.

O *Medievalism in the Postcolonial World*, organizado por Nadia Altschul e Kathleen Davis, reúne trabalhos que exploram a interseção da teoria pós-colonial e do medievalismo. Os ensaios presentes neste livro discutem o medievalismo em regiões não europeias, como Estados Unidos, Índia, América Latina e a África. Segundo Felicity A. Nussbaum, esses ensaios contribuem para demonstrar como a Idade Média tem parte fundamental nas lutas coloniais e pós-coloniais sobre a identidade racial, étnica e territorial. Os escritores salientam que os medievalismos coloniais são de suma importância para o entendimento das divisões temporais e políticas entrincheiradas, tais como medieval/moderno e leste/oeste.

O livro contém quatro seções que “abordam questões levantadas pelas intersecções literária e política do medievalismo e do colonialismo.”¹³² As seções contêm respostas aos argumentos e comentários dos ensaístas, na qual duas respostas são de teóricos pós-coloniais e duas de medievalistas.

A organização desses ensaios é o primeiro nesta linha, onde busca trazer medievalistas e teóricos pós-coloniais para uma interação dialógica sobre seus campos. Felicity A. Nussbaum ressalta que, “os medievalismos no mundo pós-colonial vão redirecionar a erudição no medievalismo e informar abordagens à temporalidade em estudos pós-coloniais.”¹³³ Como podemos perceber, os debates entre medievalismo e decolonialidade estão sendo desenvolvidos com o tempo. E poderão nos ajudar de forma mais teórica sobre essa relação.

Até meados do século passado, os países do Norte (Europa e EUA) eram as referências na cristianização do mundo. Recentemente, estudiosos observam que essa geopolítica foi invertida, e que o Sul do globo comporta mais cristão do que o Norte. Clara Mafra aponta para

¹³² NUSSBAUM, Felicity A. Apresentação do livro DAVIS, kathleen; ALTSCHUL, Nadia. *Medievalism in the Postcolonial World: The idea of “the Middle ages” outside Europe*. Johns Hopkins University Press, 2009. In: <https://jhupbooks.press.jhu.edu/content/medievalisms-postcolonial-world> Acesso em: 15 de Agosto de 2017.

¹³³ DAVIS, kathleen; ALTSCHUL, Nadia. *Medievalism in the Postcolonial World*. op. cit.

a questão de a Batalha Espiritual ser um consenso entre os pesquisadores para o crescimento do neopentecostalismo globalmente. Em consonância com Joel Robbins, isso ocorre porque o neopentecostalismo opera como um repositório de um dualismo encantado, colocando o mundo como um campo de batalha espiritual¹³⁴, sendo a África o território eterno da manifestação do mal. Essas batalhas espirituais estão apresentadas por um discurso de liberdade, mas que, na verdade, estão imbuídos de um “projeto civilizacional religioso”. Essa explosão da presença real e manifesta do Diabo, é sempre acompanhada de uma expansão geográfica.

A África que Valdemiro representa na hagiografia é um lugar de pagãos, que não conhecem o Deus do cristianismo, além de ser habitada pelos muçulmanos, que segundo ele são de uma seita muito perigosa. É criando uma imagem de uma África, pagão, miserável e hostil que Valdemiro irá elaborar seu “martírio”. Roger Chartier chama atenção para essa questão da representação.

As representações aspiram às universalidades, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representação tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social.¹³⁵

Malgrado os estudos do medievalismo estarem em desenvolvimento desde a década de 1970 e os estudos decoloniais, na década de 1990, o medievalismo é muito pouco explorado por medievalistas e modernistas brasileiro. Ao contrário do que acontece com o medievalismo, as teorias do giro decolonial ganharam amplos espaços na academia brasileira e entre os pesquisadores de diversas áreas. Ainda, é um longo caminho a seguir até que as discussões teóricas do medievalismo cheguem ao Brasil, principalmente essa área do medievalismo que dialoga com os estudos decoloniais.

É de suma importância para o estudo do medievalismo compreendermos como a colonização da Idade Média é construída num mundo globalizado, de múltiplas trocas culturais,

¹³⁴ ROBBINS, Joel. The globalization of pentecostal and charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology*. V. 33, pp. 117-143, 2004. Apud. MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografia desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião e Sociedade*. v. 32, n. 2, p.124-148, 2012, p. 126.

¹³⁵ CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 1990, p.17.

mas que ao mesmo tempo provoca “repúdio” em alguns grupos que veem no retrato do passado medieval inúmeras formas de se ver no presente.

CAPÍTULO II

HAGIOGRAFIA MEDIEVALIZANTE

Primeiramente, pretende-se demonstrar como o “testemunho” do Apóstolo Valdemiro Santiago, assim autointitulado, enquadra-se, por assim dizer, numa espécie de hagiografia medievalizante. Doravante, é necessário explicar o sentido de medievalizante utilizado. Para esse fim, tomaremos o conceito de medievalizante desenvolvido pelas pesquisadoras Clare Monagle e Louise D’ Arcens em *Nothing in this world is different to us: Laudato Si’ as global and planetary medievalism*. Nesse artigo, Clare Monagle e Louise D’ Arcens analisam a encíclica do Papa Francisco, a *Laudato Si’*, do ano de 2013.

Não obstante a emergência da consciência ecológica atual posta no *Laudato Si’*, Monagle e D’Arcens afirmam que essa encíclica se definiu em termos de Igreja Medieval, valendo-se, portanto, de um poema de São Francisco de Assis, conjuntamente com reivindicações fundamentadas na filosofia de São Tomás de Aquino. Para as autoras, o emprego desses dois grandes santos medievais pelo Papa Francisco, na encíclica, combina duas linhas dominantes do pensamento medieval, escolástica e mística, resultando num “medievalismo integrado e congruente com sua visão de ecologia integral.”¹³⁶ Ao compor-se desta maneira, *Laudato Si’* manuseia os registros temporais, passado, presente e futuro, arrimados numa tradição espiritual ininterrupta com a finalidade de “emitir um manifesto dentro de uma modernidade quebrada.”¹³⁷ Isto é, o Papa Francisco cria com essa encíclica uma defesa do meio ambiente, concebida pelas autoras, como “uma herança universal repousada sobre uma visão demasiadamente multitemporal”, ou seja, “uma visão na qual a preocupação com o futuro global e o endividamento para a eternidade convergem com a afinidade com o passado medieval europeu.”¹³⁸

Deste modo, Monagle e D’ Arcens desenvolvem o conceito de texto medievalizante, ou seja, ao ler *Laudato Si’*, as autoras constituíram-no como um documento que se manifesta em dois quadros relacionais. O primeiro quadro, está intrinsecamente ligado a *Autoritas* do texto, portanto, “os fundamentos intelectuais nos quais a encíclica baseia suas reivindicações à verdade e seu mandato espiritual.”¹³⁹ O segundo quadro, focaliza “as maneiras pelas quais o

¹³⁶ D’ ARCENS, Louise; MONAGLE, Clare. *Nothing in this world is different to us: Laudato Si’ as global and planetary medievalism*. *Digital Philology: a journal of medieval cultures*, v. 8, n. 1, 2019, p. 53. (tradução livre).

¹³⁷ *Ibidem*, p. 50.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 51.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 52.

gênero da encíclica emprega a temporalidade cristã a fim de recusar a primazia da modernidade secular”¹⁴⁰. Portanto, segundo Monagle e D’ Arcens, *Laudato Si’* pode ser constituído como um texto medievalizante à medida que este evoca a “Idade Média”, mantendo-se dinamicamente relacionado com o período como fonte de autoridade e identidade.

O que as pesquisadoras estão aduzindo como texto medievalizante é a dinâmica correlativa multitemporal entre passado, presente, futuro, o princípio da *autoritas*, a identidade e a recusa de uma modernidade que se encontra esfacelada pelos males advindos do após Renascimento. Neste sentido, percebemos o “Grande livramento” de Valdemiro Santiago como um texto que busca, até certo ponto, uma *autoritas* e uma identidade dentro de um presente que olha para um certo paradigma de passado e que “culturalmente” recusa uma modernidade baseada nos princípios das Luzes e da Revolução Francesa, almejando um futuro de plena dominação universal. As análises das autoras concluem que o *Laudato Si’* “purposes is to expose the modern myth of unlimited material progress and this historical imaginary has at its foundation a profound antimodernity.”¹⁴¹

Sob tal pressuposto, a hagiografia de Valdemiro “encarna” uma hagiografia medievalizante fundamentada na visão multitemporal. Pensar nos termos da multitemporalidade colocada pelas autoras é pensar um passado, presente e futuro, todos inscritos para um único fim, investir de autoridade o texto “sagrado”. Ao mesmo tempo que “evoca” um modelo de escrita de si e do passado, vale-se de demandas contemporâneas, visando um futuro de legitimidade da sua autoridade e de novos conversos para sua igreja e para a Eternidade. A autoridade de Valdemiro repousa no caráter sagrado das suas atitudes, detalhadamente construída de forma não sem intensão para fazer-se tão “santo” como foram os santos medievais, venerados pela ação divina que perpassava por eles para que fossem manifestadas aos fiéis e aos leigos o poder de Deus. Todo o texto costura uma lógica de santidade que passa, necessariamente, por Valdemiro, como já é indicado na introdução do texto e objetivo do autor: “O leitor terá, também, mais e mais conhecimento acerca do Criador, já que esta obra trata, exclusivamente, de grandes manifestações do poder de Deus em minha vida”.¹⁴²

¹⁴⁰ D’ ARCENS, Louise; MONAGLE, Clare. Nothing in this world is different to us: *Laudato Si’* as global and planetary medievalism. op. cit., p. 52.

¹⁴¹ Ibidem, p. 60.

¹⁴² OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. Op. cit., p.14.

Para entender, pois, como o medievalismo opera no “Grande livramento”, é preciso compreender como esse “testemunho” concatena não com uma “biografia moderna”, mas com um gênero hagiográfico medieval.

2.1 HAGIOGRAFIA OU BIOGRAFIA

O historiador François Dosse na obra “O desafio biográfico: escrever uma vida”, concebe o relato biográfico em três modalidades: a primeira, denominada de idade heroica se estende da Antiguidade Clássica até a modernidade; a segunda, idade modal, datada do século XX; e, por fim, a terceira, a idade hermenêutica, concernente à contemporaneidade.¹⁴³

Em relação ao período da Idade Heroica, Dosse ressalta a historicidade que existe internamente e a distinção, por mais que seja sutil, dos “relatos de vidas” figurados dentro dessa modalidade. A Idade Heroica, portanto, “inscreve-se, durante esse longo período, no respeito absoluto a uma tradição que se organiza na Antiguidade em torno dos valores heroicos; em seguida, com a cristianização, os valores religiosos é que se difundem tomando por modelo as vidas exemplares.”¹⁴⁴

A biografia é um gênero que não teve tanta profusão na Antiguidade devido ao seu contexto social, profundamente “coletivo”. De acordo com François Dosse,

o contexto da cidade grega não foi favorável ao desenvolvimento do gênero, porquanto, nos elogios fúnebres que lhe teriam sido propícios, os oradores não podiam mencionar os nomes próprios dos soldados mortos em combate. Apenas a identidade coletiva dos cidadãos deveria ser invocada. Os conflitos narrados pelos historiadores gregos, das Guerras médicas à Guerra do Peloponeso, são partilhados, sem dúvida, por heróis cujo valor podemos avaliar nos relatos: mas, como tais, não são objetos de curiosidade, aparecendo unicamente como atores de um processo histórico que os ultrapassa e que constitui o alvo exclusivo do interesse do historiador.¹⁴⁵

Apesar disso, no século V a.C., na época helenística, a biografia encontra seu lugar de desenvolvimento. Segundo Dosse, Isócrates e Xenofante aparecem como pioneiros deste

¹⁴³ DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 13.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 123.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 124.

gênero no Ocidente, objetivando o relato de vida política e preterindo a vida privada. Ora, na Antiguidade, o indivíduo só existe por sua capacidade de encarnar um tipo, uma função social, limitando as biografias a “desempenharem o relato de personagens representativos dos valores esperados nas carreiras da magistratura, do exército e da política.”¹⁴⁶ A finalidade da biografia, na Antiguidade, é, pois, escolher as características da personalidade política ou militar biografada que devem ser conhecidas pela posterioridade. Para Plutarco e Tácito são essas escolhas de virtudes éticas que dão suporte à *Bios* – “vida” e ao “modo de vida”.

Para Plutarco, “nem sempre são as ações espetaculares que mostram melhor a virtude ou o vício: um fato insignificante, uma palavra, uma pilhéria, às vezes, revela com mais clareza o caráter que combates sangrentos, batalhas acirradas ou assédios portentosos.”¹⁴⁷ Desta forma, em as *Vidas paralelas*, Plutarco não pretende fazer uma obra de elogios ou de panegíricos. O que ele pretende produzir é um contraste entre vícios e virtudes para melhor, é claro, evidenciar as virtudes a despeito dos vícios. Ou seja, o que as biografias da antiguidade ressaltam são as capacidades individuais das personagens de realizarem seus feitos heroicos, mesmo que, os vícios apareçam. “Se as *Vidas* acenam com um discurso de virtudes, estas são sempre captadas na ação e ligadas à humanidade de um herói preso a um contexto histórico singular.”¹⁴⁸

Suetônio é outro grande mestre da biografia da Antiguidade, no início do século I d.C. No entanto, é considerado o oposto de Plutarco. Enquanto esse se prende a descrição cronológica, aquele tem uma descrição quase atemporal. Apesar das suas diferenças, Suetônio, assim como Plutarco, buscavam reportar uma visão de mundo e moral dos princípios do Império Romano, na mesma lógica de demonstrar os opostos negativos e positivos da ação humana, sendo as virtudes, por fim, destacadas. “O biógrafo hierarquiza e estabelece no final do retrato as qualidades principais do herói.”¹⁴⁹ Suetônio e Plutarco foram os maiores nomes do gênero biográfico *a posteriori*. Suas obras influenciaram, com efeito, os biógrafos cristãos da Idade Média, principalmente, as obras de Suetônio que inspiraram, por exemplo, d’Eginhard, autor da *Vida Caroli*, a construir uma representação de Carlos Magno como um segundo Augusto. No entanto, vemos crescer e tomar forma um novo gênero de relato de vida pulular na Idade Média, o relato hagiográfico. “Enquanto a biografia visa colocar uma evolução e, portanto, as

¹⁴⁶ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 124.

¹⁴⁷ PLUTARQUE, “Vie d’ Alexandre”. In: *Vies parallèles*. I, Garbier-Flammarion, 1995, p. 39. Apud DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 127.

¹⁴⁸ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 132.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 136.

diferenças, a hagiografia postula que tudo é dado na origem como uma ‘vocação’, com uma eleição.”¹⁵⁰

Embora, os relatos de vidas da Antiguidade, principalmente, os modelos de Plutarco e Suetônio tenham influenciado e transpassado à Idade Média, o que podemos observar com a cristianização do império e a hegemonia da Igreja é que cada vez mais os relatos de vida se tornam mais portentosos, não no sentido do grande feito heroico das personagens que retratam os valores esperados nas carreiras da magistratura, do exército e da política e de suas capacidades humanas através das virtudes desempenhadas, que estão sempre em contraponto aos vícios, mas no sentido de privilegiar as “encarnações humanas do sagrado” e as manifestações da ação divina sobre o humano, especialmente, através do santo, que “procurou em vida, se não se identificar com a pessoa do filho de Deus, pelo menos, aproximar-se ao máximo dessa norma absoluta.”¹⁵¹ Visto deste modo, o herói pode transgredir as leis divinas e da natureza, já o santo é inteiriço, imutável, sem alteração.¹⁵² Em outras palavras, a hagiografia, assim como classificou Michel de Certeau, é um “monumento escrito” de caráter tautológico, destinado a propagar uma imagem santificada de uma certa personagem, promovendo o seu caráter prodigioso, assim como visando à edificação. Destarte, podemos observar como o relato de vida pôde mudar seus contornos e objetivos no contexto de uma sociedade cristianizada. Por conseguinte, a Idade Média viu o gênero hagiográfico prosperar e ganhar novas dimensões, “orientando-se não mais para a morte e sim para a celebração fundadora da vida.”¹⁵³

A hagiografia pode parecer com a biografia, se olharmos rapidamente à primeira vista. A hagiografia, apesar de ser um registro de vida de alguém excepcional e digna de tal empreendimento, sua excepcionalidade reside na formação conjunta da piedade e da renúncia cristãs perfeitas. À soma desses elementos, a hagiografia apresenta uma salvação ultraterrena, o santo é a porta de entrada entre o mundo e o céu. Além do mais, “o discurso hagiográfico só demonstrará santidade se demonstrar a ausência de erro.”¹⁵⁴

Diferentemente das biografias, que acompanham as potencialidades do indivíduo através de uma evolução no tempo, a hagiografia identifica-se pelo fato de que tudo está dado

¹⁵⁰ CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 273.

¹⁵¹ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211.

¹⁵² DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 138.

¹⁵³ Ibidem, p. 140.

¹⁵⁴ SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. *Modelo*. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 97-107, p. 104.

na origem; ela impõe o “primado da lógica dos lugares sobre as notações temporais marginalizadas, inseridas na ordem do imutável”.¹⁵⁵ O que a hagiografia postula são as descrições espaciais dos lugares sagrados; ou seja, conforme Michel de Certeau asseverou, que a “combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente “àquilo que se passou”, como faz a história, mas àquilo que é exemplar.”¹⁵⁶ À vista disso, a hagiografia obedece, em sua essência, a lei de manifestação “teofânica”, que caracteriza este gênero como algo descontínuo no tempo, mantendo em si apenas o que é o início, o fim e o fundamento.

O relato de vida do santo é, portanto, “traduzido em percursos de lugares e em mudanças de cenários, que determinam o espaço de uma “constância.”¹⁵⁷ Em suma, traduzindo o que foi supracitado, as “vidas” iniciam num lugar fundador que, por sua vez, é transformado no lugar litúrgico no qual o santo regressa quantas vezes forem necessárias – não necessariamente no mesmo lugar, mas em representações semelhantes. Segundo Paul Zumthor, é no espaço que se tem a constituição de mitos, pois é nele que as relações sociais acontecem, podendo, portanto, até ser reconstruído e ressignificado.¹⁵⁸ O santo “vai e volta” do lugar que inicialmente o fundou, reconduzindo-se ao deserto ou terras longínquas para viver o tempo de ascese e de iluminação, assim como também volta à cidade para o tempo de epifania, de milagres e de conversões. Essa estrutura da escrita e o itinerário dos lugares permite o leitor ver o lugar de fundação do santo, porque, “ler é ir ver”; ela não é apenas uma história, mas uma legenda, aquilo que é “preciso ler”.

Outra característica fortemente marcada nas hagiografias medievais, são os elementos maravilhosos, espirituais e sobrenaturais, que eram possíveis “devido à intervenção divina ou à ação de demônios”¹⁵⁹. No caso de Valdemiro Santiago, ora o Diabo agia contra sua fé enviando o mal para o assolar, utilizando a natureza contra ele, ora Deus intervinha com refrigério enviando anjos que pudessem lhe trazer o livramento.¹⁶⁰ O fantástico, a ficcionalização da realidade, o maravilhoso como uma constante no recurso narrativo são aspectos intrínsecos a essa hagiografia. Segundo Teresa Candolo Câmara,

¹⁵⁵ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 139.

¹⁵⁶ CERTEAU, Michel. Uma variante. op. cit., p. 267.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 276.

¹⁵⁸ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*, Madrid: Cátedra, 1994, p. 14-18.

¹⁵⁹ SILVA, Andréia C. L. Frazão de. Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do *Liber Sancti Jacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: EDUFF, *Estante Medieval*, v. 3, 2008, p. 81.

¹⁶⁰ Cf. OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 22 e 31-33.

na Idade Média as maravilhas não causavam estranhamento aos homens: apesar de implicarem uma derrogação das leis da natureza, paradoxalmente, faziam parte do universo natural e real: integravam-se na vida cotidiana dos homens. Maravilhoso não era, como é para nós atualmente, um adjetivo, pois os medievais não possuíam uma categoria mental ou intelectual correspondente ao sentido hodierno de maravilhoso: o conceito compreendia, sim todo um universo, uma coleção de eventos, objetos e seres que fugiam às leis naturais do mundo, mas não à experiência do real. Daí o substantivo “maravilha”.¹⁶¹

O santo é a personagem fulcral do relato hagiográfico, cujo maravilhoso é manifestado através dele, pois é ele quem estabelece a comunicação entre os dois mundos – natural e o sobrenatural. O santo quase sempre está envolvido em tramas atinentes às batalhas espirituais entre o bem e o mal, sempre sofrendo ininterruptamente. Isto é, a construção narrativa põe uma divisão entres as personagens, classificando-as de maneira arquetípica e maniqueísta, na qual o santo é a figura máxima de bondade e o canal das maravilhas de Deus, sendo assim, suas qualidades são exaltadas em detrimento dos defeitos, sempre escondidos para não macular sua imagem. Outrossim, nas tentações, o santo, “eleva seus pensamentos ao céu e reza para que nada o separe de sua fé. Mesmo que não peque, ele passa por flagelos – fome, frio, doenças e martírio.”¹⁶²

A hagiografia, também ainda se difere daquilo que Horst Ruthrof chamou de *Märchen*, ou seja, contos de fadas, que estão mais apegados aos critérios de natureza estética. Já a hagiografia tem uma conotação ideológica mesmo que o sobrenatural se manifeste; na verdade, é exatamente a manifestação do sobrenatural que torna a hagiografia num documento ideológico, pois é a sua composição maravilhosa na narrativa que eleva o homem ao lugar de santo, proporcionando-o um prestígio que, por vezes, o legitima em hierarquia face aos outros e/ou às outras igrejas. Com efeito, o sobrenatural quase sempre acaba tomando o lugar das motivações do santo. Além do que, ela “fala a uma comunidade de crentes teologicamente estruturadas e reforçam, assim, um vínculo de dependência que existe de fato entre uma verdadeira autoridade controladora e um público controlado.”¹⁶³ Depreendemos, portanto, que

¹⁶¹ CÂMARA, Teresa Candolo. Viagens medievais ao paraíso terreal: que os homens, àquela época, ainda encontravam n’alguma ilha. 1996. 203 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1996, p. 11.

¹⁶² GIRO, Bruna. Hagiografia: releituras do gênero por Eça de Queirós e Texeira de Pascoaes. 2011. 116 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de ciências e Letras, 2011, p. 30. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/115732>.

¹⁶³ RUTHROF, Horst. *The reader's construction of narrative*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981, p. 126. Apud. DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 140.

Valdemiro Santiago usa a escrita hagiográfica “medieval”¹⁶⁴ e seu caráter apostólico como contrapeso e legitimação da sua *autoritas* face às demais instituições, principalmente contra a sua maior concorrente, a Igreja Universal do Reino de Deus, da qual é um pastor egresso. Seu objetivo, ao escrever *O grande livramento*, é debelar eventuais ataques e resistências contra sua igreja e sua “autoridade”, constituindo, portanto, uma escrita santa, de ordem apologética que, conseqüentemente, dobra a narrativa ao peso de suas exigências específicas. Assim, *O grande livramento* “comporta uma verdade não literal nem original, mas secundária, construída.”¹⁶⁵

Até aqui, apresentamos as apropriações que Valdemiro Santiago faz da estrutura narrativa-textual dos relatos de vidas dos santos medievais e, de como ele construiu seu próprio relato baseado nos procedimentos característicos desse gênero. No entanto, relacionar sua escrita de si aos relatos medievais pode parecer um tanto anacrônico. Porém, o que está em questão aqui não é afirmar que *O grande livramento* é uma réplica do que se produzia sobre vidas de santos na época medieval, mas é dizer que a tipologia estrutural narrativa do gênero hagiográfico medieval faz-se, intencionalmente ou não pelo autor, presente na produção hagiográfica de Valdemiro Santiago. Para corroborar com a nossa assertiva, demonstraremos que, no final da Idade Média, tanto o relato hagiográfico quanto a concepção das relações do natural com o sobrenatural da Idade Média tomaram contornos diferentes, sendo influenciados, pelos “agentes” da Modernidade, como o Renascimento, a Reforma, as Luzes e a Revolução Francesa, que mudaram a silhueta do mundo Ocidental. De acordo com François Dosse,

o fim da Idade Média exhibe uma tensão algo diferente nas vidas que se transformaram ao ritmo de uma individualização acelerada. Os assuntos temporais assumem consistência própria e são fonte de conflitos novos, extremos, que se traduzem por duas obrigações, nem sempre passíveis de acomodação, a de servir a Igreja e a de servir o Estado. [...] Ao mesmo tempo em que o hagiógrafo se transforma no fim da Idade Média, durante os séculos XIII-XV, um gênero biográfico leigo começa a evoluir, o da biografia cavaleiresca, que celebra como heróis os cavaleiros cujo empreendimento social passa a desafiar o primado dos clérigos e, frequentemente, a contestá-lo. [...] essas biografias resultam de um processo de laicização. [...] À diferença do santo na hagiografia, o indivíduo não é aqui o habitáculo da voz divina, mas seu sopro épico deve muito à atenção de Deus. [...] Essas biografias revelam a implantação progressiva de um individualismo que irrompe numa sociedade ainda estruturada, basicamente, por instituições fortes.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Aqui, podemos entender como hagiografia medieval o que desenvolvemos anteriormente sobre a questão da apropriação do procedimento narrativo desse gênero por personagens da contemporaneidade.

¹⁶⁵ BOUREAU, Alain. *La papesse Jeanne*. Paris: Flammarion, 1988, p. 148. Apud. DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 147.

¹⁶⁶ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 150-153.

Indubitavelmente, a hagiografia medieval estava caminhando para seu “exílio” com a propaganda, por exemplo, da *Medium Tempus*, mencionadas por Petrarca já no século XIV, o Renascimento, posteriormente, entre outros eventos que foram desencadeando um discurso de desencantamento do mundo, em referência ao convencional período entre os séculos V e XV. Rapidamente o caráter pejorativo da Idade Média se alastrou pela Europa, reduzindo o período a um obscurantismo, mergulhado nas trevas e na irracionalidade. Segundo Dosse, esse período é o momento que os letrados redescobrem as obras de Plutarco e iniciam a exumação dos heróis da Antiguidade. “O século XVI assiste ao florescimento de relatos biográficos de contemporâneos segundo o modelo legado pela Antiguidade. [...] Esse período se afasta das biografias cavaleirescas e das hagiografias para consagrar-se à paixão pelas biografias antigas.”¹⁶⁷ No entanto, como aponta Massaud Moisés, mesmo com as mudanças advindas da Renascença, a hagiografia manteve-se até o século XVII com certas censuras, quando houve uma incorporação das preocupações científicas, advindas da historiografia desenvolvida com o iluminismo, nas narrativas santas.¹⁶⁸

As mudanças nas formas dos relatos de vida, não teve apenas um peso intelectual de “retorno” à cultura Clássica reclamado pelos humanistas em detrimento da cultura das “Trevas”, assim pejorativamente denominada. A própria Igreja teve seu quinhão, colocando limites e barreiras no caráter “fantástico” e maravilhoso das hagiografias, passando a fazer um exame crítico dos milagres e sua formalização. Consoante com Teresa Candolo Câmara, por muitas vezes, a hagiografia extrapolava suas fronteiras inserindo nos relatos de vidas dos santos elementos maravilhosos da cultura céltica, da tradição clássica entre outros elementos pagãos. Deste modo, ao imiscuir-se com elementos pagãos, a hagiografia, converteu-se, também em objeto de censura papal.¹⁶⁹

Câmara aponta dois fatores para que as censuras, baseada no que estabelecia o *Decreto Gelasioano*, fossem instauradas: primeiro, a hagiografia passou a ter um rigor maior na sua composição narrativa e só poderia ser construída sobre um testemunho “grave e autêntico”; o segundo, foi o aumento do cuidado com eventuais heresias, o perigo de se transformarem em apócrifo e na ambiguidade que o maravilhoso poderia se tornar, ou seja, poderia se tornar num maravilhoso pautado na cultura clássica pagã, e não cristã.

¹⁶⁷ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 154-155.

¹⁶⁸ MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. São Paulo: Cultrix, 2004, p. 206.

¹⁶⁹ CÂMARA, Teresa Candolo. *Viagens medievais ao paraíso terreal*. op. cit., p. 20.

A partir do século XI, vemos, portanto, uma crescente intervenção da Igreja na forma de santidade. O que antes era prerrogativa das igrejas locais ou das comunidades monásticas junto da aclamação do povo, passou, paulatinamente, à responsabilidade da Igreja, que figurava, nesta época, um crescente papel monopolizador e centralizador da religião, criando mecanismos jurídico-canônicos com a finalidade de açambarcar a centralidade da Igreja na figura exclusiva do Papa. Isso se deve a uma institucionalização do processo de reconhecimento da santidade. Segundo Sofia Boesch Gajano, a reforma da igreja, no século XI, fez surgir um novo modelo, “a santidade de “função” do papa, estabelecida graças ao trabalho teológico e a uma prática cultural cujo promotor mais resoluto é Gregório VII.”¹⁷⁰ Um dos exemplos mais importante sobre as restrições, em caráter de reforma na Igreja, ainda na Idade Média, foi o Quarto concílio de Latrão, pelo Papa Inocêncio III, cujo decreto de número 62 dizia respeito ao *Ne reliquie sanctorum ostendatur extra capsam, ne nova habeantur in veneratione sine Romano Ecclesia* (“as relíquias dos santos não devem ser tidas como veneráveis sem a **permissão** da Igreja Romana).¹⁷¹ Andréia Frazão da Silva ressalta o caráter reformador do pontificado do papa Inocêncio III, considerado um divisor da relação da Igreja com o sobrenatural, introduzindo um caráter mais jurídico às questões da santidade para seu reconhecimento mediante uma investigação mais rigorosa em busca de suprimir as “ambiguidades da magia”. Essa dinâmica passou a ser dirigidas a um tribunal que, por sua vez, proferiam sentenças após um austero inquérito.¹⁷² Para Vauchez,

de uma forma geral, nessa época, os santos são considerados como indivíduos cuja vinda “no momento oportuno” tinha desempenhado um papel providencial para a igreja e não é por acaso que a iconografia medieval se deliciou a ilustrar o tema da visão do papa Inocêncio III, que, em sonhos, vê um religioso (São Francisco ou São Domingos, conforme os casos) a amparar a basílica de Latrão, ameaçada de ruína. A hagiografia não tardou a sofrer o contragolpe desta nova concepção de santidade, embora tudo se tenha passado com um certo atraso e lentamente. A partir de então, nas correntes hagiográficas mais modernas, visa-se dar a ideia de que cada santo tem uma missão histórica a cumprir, missão essa que consiste em acolher e dominar certas exigências da sua época, sob o ponto de vista da eternidade, e através da sua vivência de Cristo. [...] Na nova hagiografia, que se desenvolve a partir do século XIII e cujos protótipos são a *Vita* da beguina mística Maria d’Oignies (morta em 1213), obra de Jacques Vitry, e as primeiras biografias

¹⁷⁰ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário temático do ocidente medieval*, vol. 2. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 457.

¹⁷¹ Grifo nosso. Todos os decretos do IV Concílio de Latrão foram incorporados no *Corpus Iuris Canonice*.

¹⁷² SILVA, Andréia C. L. Frazão (coord.). Banco de dados dos santos ibéricos (séculos XI ao XIII). Rio de Janeiro: PEM, *Coleção Hagiografia e História*, v. 2, 2012, p. 14.

de São Francisco, dá-se maior realce à vida dos servos de Deus do que aos seus milagres.¹⁷³

Para Igor Salomão Teixeira, as evidências mais acentuadas dessas transformações no âmbito da hagiografia advêm das postulações de modelo de santidade de Tomás de Aquino e da *vitae* escrita por Guilherme de Tocco. Em consequência, entre o final do século XII e o início do século XIV, as hagiografias deixavam de figurar batalhas com dragões, por exemplo, para então, focalizar no reconhecimento pelas obras.¹⁷⁴ Teixeira aponta, neste contexto, enfatizado por Alain Boureau, que a escolástica, concomitantemente, teve papel fundamental nas concepções de natureza que mudaram o entendimento dos fatos extraordinários.¹⁷⁵ Diante de múltiplos contextos e suas mudanças, as hagiografias passaram a ter o maravilhoso excluído de seus relatos. O que outrora fora incorporado pela igreja “como marca distintiva do sagrado”, doravante é lançado de volta às origens pagãs, sendo usada como marca contrastiva da verdadeira fé, produzindo, conseqüentemente, heréticos. Para Câmara,

Tinha que ser assim, porque o mundo, já racionalista e heterodoxo, não cria mais ingenuamente nos exageros inexplicáveis pela razão. O maravilhoso tornou-se “fábula” e os que leem a descrição de tais prodígios julgam-nos incríveis. O maravilhoso tornou-se, por si mesmo, elemento indigno e indesejável para um santo. Uma vez perdido seu efeito de impressão e persuasão, ele é excluído do gênero de texto que se caracteriza pela força de conversão e deificação de fiéis.¹⁷⁶

Nessa lógica, a Igreja chegou no século XVI, arvorando-se a “missão” de combater e suprimir os elementos heréticos, quase sempre eventos sobrenaturalmente maravilhosos, que se constituíam em heresias com mais frequência do que outrora. Na primeira metade do século XVI, a Igreja Católica não apenas enfrentara um controle interno de poder através da sua centralização e institucionalização do processo de reconhecimento oficial da santidade, como também a Reforma Protestante, suas críticas e seu grande crescimento na influência da opinião pública. Segundo Robert Muchembled,

¹⁷³ VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *O Homem medieval*. op. cit., p. 227.

¹⁷⁴ TEIXEIRA, Igor Salomão. Hagiografia e canonização: a santidade de Tomás de Aquino e o reconhecimento papal (1318-1323). *IX Encontro Estadual de História - ANPUH*, Porto Alegre, 2008, p. 3.

¹⁷⁵ TEIXEIRA, Igor Salomão. Hagiografia e canonização. op. cit., p. 5.

¹⁷⁶ CÂMARA, Teresa Candolo. Viagens medievais ao paraíso terreal. op. cit., p. 40.

a Reforma católica, nascida do Concílio de Trento, dava ênfase, entre outras coisas, a uma variante mais pessoal, mais comprometida, representada por Inácio de Loyola e os jesuítas. Ela exigia das pessoas de maior nível que tomassem consciência de sua própria responsabilidade e se questionassem rigorosamente para superar qualquer sinal de fraqueza da fé. Enquanto a cristandade medieval reservava essa estreita via aos santos e aos "atletas de Deus", o catolicismo tridentino a estendia a todos os sacerdotes bem como aos membros mais zelosos da sociedade civil.¹⁷⁷

A partir de então, o mundo se abre para um processo de novas exigências religiosas, uma nova forma de pensar o mundo e sua relação com Deus. Daí, surge as críticas dos protestantes em relação aos santos e aos cultos e o caráter supersticioso dos ritos e da relação que os fiéis mantinham com a devoção religiosa. Sofia Gajano dá o exemplo das críticas formuladas por Wyclif, Gerson e a de Erasmo de Roterdã na *Vida* de Jerônimo para aduzir as polêmicas de contestação teológicas dessas formas de relação com o sagrado.¹⁷⁸ Não obstante, as críticas do “concorrente” externo, a Igreja Católica, com o Concílio de Trento “reafirmou a liceidade da devoção aos santos, esforçando-se para eliminar seus abusos.”¹⁷⁹ No entanto, é no início do século XVII, que a Igreja lança as bases de uma hagiografia científica desenvolvida pelos jesuítas belgas Jean Bolland, Godfried Henskens e Daniel Van Papenbroeck, conhecidos como a Sociedade dos Bolandistas.

Os Bolandistas surgiram como uma resposta aos ataques da Reforma que criticavam o culto aos santos. O trabalho deles era produzir hagiografias em que a presença exagerada do maravilhoso fosse controlada por uma produção pautada no “método científico”. Desde então, o debate sobre como escrever ou representar a santidade numa hagiografia estão ligados aos trabalhos de crítica dos Bolandistas belgas.¹⁸⁰ Esses jesuítas menosprezaram aquilo que relacionavam a uma linguagem ingênua dos medievais. Era necessário, portanto, estabelecer uma forma “científica” para promover as virtudes dos santos.

Com efeito, vemos um “mundo” e uma mentalidade sendo sobrepujadas, paulatinamente, “desde a Reforma, e decisivamente a partir da modernidade, e a récita hagiográfica ter-se-ia visto confrontada com o estilhaçar da sua base de absoluta e sobrenatural autoridade, sendo forçada a construir e apresentar a sua justificação.” Bruna Giro em sua dissertação *hagiografia: releituras do gênero por Eça de Queirós e Teixeira de Pascoaes* faz um balanço das características das hagiografias medievais em oposição às hagiografias

¹⁷⁷ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002, p. 73.

¹⁷⁸ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. op. cit., p. 461.

¹⁷⁹ VAUCHEZ, André. Santo. op. cit., p. 398.

¹⁸⁰ PEETERS, Paul. *L'oeuvre des Bollandistes*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.

modernas, como as de Eça de Queirós e de Teixeira de Pascoaes. Nesse balanço, Bruna Giro ressalta a questão da intenção do texto como a diferença entre as duas hagiografias. Na hagiografia medieval, a intenção capital do texto era a edificação e o ensino religioso pelas vias do olhar do santo (ou do hagiógrafo); na hagiografia moderna, a estética toma conta das preocupações, concomitantemente, com o projeto ideológico e literário do autor e, ainda, o cuidado para incorporar uma base científica que possa ratificar e justificar a presença de milagres e se realmente aconteceram. Outra característica que Giro destaca é que na hagiografia moderna a personagem principal aparece mais humanizado e mais sensível à dor.

Mediante o trabalho de normatização efetivado pelos Bolandistas após a Contrarreforma, os elementos maravilhosos foram levados à crítica “científica”, modificando o paradigma de representação dos santos. Doravante, os Bolandistas se tornaram referência para se averiguar a forma “correta” de santidade a ser representada nas hagiografias. Essa cientificidade se mostra cada vez mais importante para o objetivo último da hagiografia. Ela é requisito fundamental para que a Congregação para Causa dos Santos (CCS) reconheça a santidade. “De forma muito afirmativa, a CCS erige hoje a história e a ciência médica como normas fundamentais de validação interna do “discurso hagiográfico” que promove e dá a chancela de santidade que apõe.”¹⁸¹

As transformações ocorridas no mundo ocidental cristão como a laicização oitocentista, separação entre Estado e a Igreja concretizados no século XX, perseguição nos regimes políticos de totalitarismo extremos de esquerda e de direita, fizeram com que fosse necessário a elaboração de um discurso genérico da “presença cristã no mundo” – novidade radical em relação à cristandade em que o “mundo era cristão” trouxe novas e diversas tonalidades aos testemunhos que deveriam desempenhar sua função conforme o momento histórico “permitisse”.¹⁸² Com efeito, nas últimas décadas do século XX as “biografias religiosas” serão elaboradas sob dois registros, o tradicional discurso hagiográfico juntamente com discurso científico.

A diferença entre ambos é substancial e formal. O segundo, se corretamente construído, obedece por força às regras do ofício historiográfico, tornando assim possível situar a natureza, exatidão e verossimilhança. O sagrado não é nele uma imanência ou um sinal, a não ser como construção histórica de um sujeito, passível de análise com as ferramentas específicas, mas nunca

¹⁸¹ ROSA, Maria de Lurdes. Fazer História... Para fazer santos: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2º série, 12, 2000, p. 439.

¹⁸² *Ibidem*, p. 440.

partindo da crença no mesmo. Com o gênero hagiográfico devocional, a situação é totalmente diversa. Ele possui uma natureza e uma história bem mais antigas e complexas e, para um historiador, é ele próprio fonte secundária – nos casos mais antigos, por vezes primárias e única – para o conhecimento do tema. Acresce o fato de, paulatinamente desde a Reforma Protestante, e decisivamente a partir da Modernidade, a récita hagiográfica se ter visto confrontada com o estilhaçar da sua base de absoluta e sobrenatural *autoridade*, sendo forçada a construir e apresentar a sua *justificação*.¹⁸³

Sob tais pressupostos, Maria de Lurdes Rosa sublinha que tais procedimentos para a escrita hagiográfica contemporânea era impensável no contexto da Cristandade. Isso se deu pelas vias de um amplo debate marcado pelas rivalidades dos poderes temporais e eclesiásticos juntamente ao desenvolvimento do laicismo. Desta firma, Rosa vai classificar as récitas hagiográficas em dois grandes blocos. O primeiro, será classificado como récita hagiográfica pré-liberal, cujo caráter baseava-se no sacro e era tido como um texto cultural, ou seja as hagiografias medievais. O segundo, é classificado como récita hagiográfica pós-liberal que não comunga de uma autoridade própria, ela precisa se justificar e receber aval para ter uma base de autoridade textual, encontradas na Idade Moderna e Contemporânea. De acordo com Rosa, a hagiografia viu-se sendo paulatinamente arrancada do seu húmus sobrenatural, no qual a base de autoridade estava nas atitudes e manifestações do poder do santo e colocada sob uma nova concepção de autoridade textual fundamentalmente justificada pela historicidade e pelo saber médico. “Do mais maravilhoso e arcaizante possível ao racionalista, explicativo e modernizante, passando pelo afetivo, pelo integrista e pelo moralista.”¹⁸⁴

Tomando como exemplo a hagiografia de Rita de Jesus, escrita por Henrique Seabra Pereira, Rosa traz à luz, na prática, a diferença entre os cuidados processuais de escrita nas hagiografias pós-liberais, isto é, modernas e contemporâneas. Essas hagiografias, como a de Rita de Jesus, são estruturadas da seguinte forma: uma introdução que explica os objetivos, métodos, fontes e bibliografia existente sobre o “santo”; um capítulo central da hagiografia propriamente dita relativa à vida civil e religiosa; também apresentam os processos do inquérito. Percebe-se que há uma quebra na postura epistemológica baseada na falta de objetividade analítica e no desprezo da informação documental da escrita hagiográfica entre o que Rosa chama de Pré-liberais e pós-liberais. Essas se vêm ancoradas numa grande presença do método de investigação “científica” e numa base de análise documental que as hagiografias pré-liberais não se preocupavam em ter para alcançar a autoridade textual.

¹⁸³ ROSA, Maria de Lurdes. Fazer História... Para fazer santos: uma impossível compatibilidade. op. cit., p. 441.

¹⁸⁴Ibidem, p. 442.

Sob tais diferenças no processo de elaboração das hagiografias antes e depois de uma ruptura epistemológica da configuração estrutural do texto, almejamos caracterizar a hagiografia de Valdemiro Santiago de Oliveira no que Rosa chama de hagiografia pré-liberal, ou seja, “medieval”. Mas não em sentido estrito e direto e pejorativo, mas em sentido do que já propomos inicialmente, como uma hagiografia medievalizante.

Não é uma invocação política da Idade Média ou ao seu retorno, o que Valdemiro Santiago faz é uma apropriação via teologia para se legitimar, não importa se os meios para alcançar esse objetivo, ele tenha que voltar à memória cristã “medieval”. Seguindo Leonildo Silveira Campos, Valdemiro Santiago e o neopentecostalismo não inventaram nada de novo, eles se baseiam em teologias medievais e heranças instaladas no imaginário social latino-americano. Por essa via, é mais plausível observar Valdemiro Santiago através dessas apropriações teológicas do que colocá-lo apenas como um líder religioso neopentecostal ramificado do protestantismo.

Levando-se em conta a estrutura de uma “biografia” moderna confessional que, Rosa caracteriza como sendo de uma hagiografia pós-liberal, inferimos que *O grande livramento* de Valdemiro não se fundamenta na estrutura das hagiografias modernas, assim como também não se assemelha às biografias de protestantes, nas quais as escolhas individuais dão expressão à história de determinado homem. Além de que a posição tomada pelos teólogos protestantes no início do século XX, sob uma influência racionalizante, Segundo Campos, era de buscar difundir que os relatos de milagres do novo testamento eram meras lendas e contos, pois estavam em afinidade com as tendências culturais do mundo helênico-judaico.¹⁸⁵ Assim, *O grande livramento* de Valdemiro Santiago surge como uma hagiografia de bases estruturalmente medievais para atestar o seu caráter apostólico, objetivando legitimar sua autoridade face às demais igrejas.

¹⁸⁵ CAMPOS, Leonildo Silveira. “*Teatro, templo e mercado*”: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis, Rj: vozes, 1997, p. 352

CAPÍTULO III

A CONTRUÇÃO DA SANTIDADE ATRAVÉS DA HAGIOGRAFIA

Valdemiro Santiago de Oliveira é um dos pastores brasileiros mais conhecidos e rico atualmente. Segundo uma pequena apresentação no site da Igreja Mundial do Poder de Deus, Valdemiro Santiago nasceu no Distrito de Palma, Cisneiros, interior de Minas Gerais; teve uma infância pobre e sofrida, tendo se convertido aos 16 anos de idade após passar por uma adolescência conturbada.¹⁸⁶ Sua função ministerial inicia-se na Igreja Universal do Reino de Deus, liderada pelo bispo Edir Macedo.¹⁸⁷ Valdemiro era um dos pastores que faziam parte da cúpula da Igreja Universal e esteve sob esse ministério por dezoito anos de sua vida como pastor e missionário. Após uma dissidência com o Bispo Edir Macedo, em 1998, é criada a Igreja Mundial do Poder de Deus, na cidade de Sorocaba, pouco menos de dois anos após o incidente em Maputo. Em 2013, segundo a revista *Forbes*, Valdemiro Santiago contava com uma fortuna de US\$220 milhões, menor apenas que a de Edir Macedo (US\$950), porém maior que de outros pastores brasileiros que já estão na mídia há décadas, como Silas Malafaia (US\$ 150 milhões), Romildo Ribeiro Soares (US\$ 125 milhões) e Estevam Hernandez Filho (US\$ 65 milhões).¹⁸⁸

Muitos sociólogos e antropólogos¹⁸⁹ se dedicaram a estudar a função social do movimento neopentecostal no Brasil, as liturgias e ritos praticados nessas igrejas que assim são classificadas, o carisma, que por sua vez, é uma característica inerente a todas as lideranças desse ramo entre outros temas caros à sociologia e à antropologia. Esta dissertação não tem como objetivo fazer uma análise personalista de Valdemiro Santiago nem uma etnografia, mas tem como interesse analisar o discurso sobre a santidade em seu livro, *O grande livramento*, que

¹⁸⁶ Igreja Mundial do Poder de Deus. Disponível em: www.impd.org.br/institucional. Acesso em: 17 Out. 2017.

¹⁸⁷ Edir Macedo é o líder fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada na década de 1970. Nos estudos sociológicos sua igreja ganhou grande repercussão como objeto de estudos, principalmente no que tange aos objetos ritualísticos, que são inerentes aos cultos.

¹⁸⁸ NUNES, Anderson. The richest pastors in Brazil. *Forbes*. Disponível em:

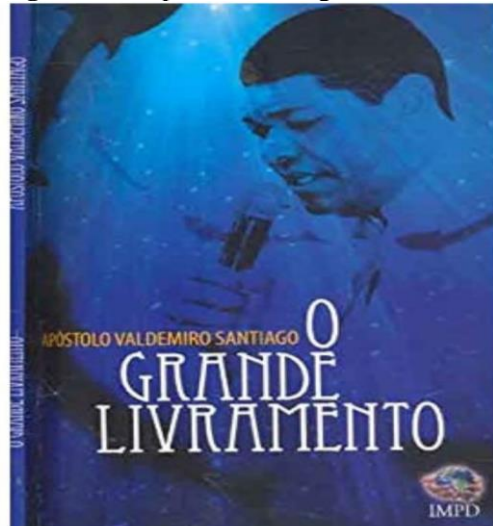
<http://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#6dddb2361e6e>. Acesso em: 5 dez. 2017.

¹⁸⁹ Para compreender melhor os debates sociológicos e antropológicos em relação a IURD ou IMPD Cf. MARIANO, Ricardo. *Neopentecostalismo*. Os pentecostais estão mudando. São Paulo: USP, 1995; _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo o Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005. _____. O futuro não será protestante. *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, v. 1, nº 1, Set. 1999. PIERUCCI, Antônio Flávio. Bye bye Brasil: o declínio das religiões tradicionais no censo 2000. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, nº 52, 2004. BITUN, Ricardo. *Igreja Mundial do Poder de Deus: rupturas e continuidades no campo religioso neopentecostal*. São Paulo: PUC-SP, 2007. ROLIM, Francisco. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987. ROMEIRO, Paulo; ZANINI, André. *Suor, carisma e controvérsias: Igreja Mundial do Poder de Deus*. São Paulo: Candeia, 2009. MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v. 32, nº 2, 2012. MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, nº 78, 2012.

por seu turno, serve como um projeto legitimador de seu apostolado, utilizando, assim, o discurso hagiográfico medievalizante para tal fim.

3.1 A HAGIOGRAFIA DE VALDEMIRO SANTIAGO

Figura 1 – capa do livro o grande livramento



Fonte: site da Amazon.¹⁹⁰

Além do livro *O grande livramento*¹⁹¹, há um documentário de peregrinação¹⁹² que pretendem reconstruir os passos dados por Valdemiro no dia do Naufrágio. Esse documentário foi produzido pela equipe de jornalismo da Igreja Mundial do Poder de Deus, o chamado *Jornalismo Verdade*. Sua produção data de 16 anos depois do “grande livramento”. Usaremos o documentário de forma secundária para contrastar os relatos que aparecem nele e no relato por escrito, assim como, também nos ajudará a corroborar com o nosso argumento de que Valdemiro Santiago criou uma hagiografia medievalizante para legitimar sua imagem de grande homem de Deus, o escolhido do Senhor.

¹⁹⁰ Disponível em: <https://www.amazon.com.br/grande-livramento-ap%C3%B3stolo-valdemiro-santiago/dp/8562517011>. Acesso em: 15 de nov. de 2019.

¹⁹¹ Esse é a 2ª edição do “O grande livramento” que, assim como a 1ª edição de 2006 não se encontram mais para venda na loja virtual da IMPD.

¹⁹² Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s).

<https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s> Acesso em: 10/08/2019. Esse documentário não se encontra mais para venda no site de vendas da Igreja Mundial do Poder de Deus. Apenas no youtube. As informações que obtemos dele está contida nas falas do jornalista que apresenta o documentário, chamado de Herberth de Souza e edição feita por Marcos Meirelles.

Logo no prefácio, redigido por Geraldo Netto, de três páginas, contamos a frequência da palavra “fé” 16 vezes. Inicialmente, Geraldo Netto, ressalta o caráter perseverante de Valdemiro Santiago como um homem que não se deixa levar pelas adversidades, então ele o compara a Davi quando lutou contra o gigante Golias (1 Sm 17. 41-52) para exemplificar suas qualidades de homem imbatível em Deus. Assim como Davi, Valdemiro também poderia derrubar qualquer barreira filisteia à sua frente, pois Deus derramou fé e unção sobre ele. Prosseguindo, Netto aponta para dois dos milagres que aconteceram com Valdemiro e que invocam diretamente um desafio às leis da natureza: primeiro, ele nadou cego, no Oceano Índico, contra a maré e rodeado de “temíveis espécies de tubarões”; segundo, “desafiou a **lei da gravidade**¹⁹³ ao cair do 8º andar de um edifício.”¹⁹⁴ Ao falar do acidente do 8º andar, Netto ressalta que Valdemiro só caiu porque estava **trabalhando**, ou seja, não estava na ociosidade, pois é nesse estado que as imaginações podem nos levar a lugares distantes da realidade. Assim, o caráter de homem ativo e extremamente relacionado ao mundo e sua realidade é construído logo no prefácio para preparar o leitor acerca dos elementos sobrenaturais da narrativa.

A cada parágrafo, o prefaciador toma o cuidado para construir um caráter de excepcionalidade de Valdemiro. Suas escolhas revelam um tom combativo em relação a outras autoridades religiosas e outro apologético em relação à sua igreja. Desta forma, Netto afirma: “confesso que aquele resquício de **incredulidade** que havia em mim, por não ter conhecido antes pessoas com o exemplo e a conduta do apóstolo – e digo isso com segurança –, fui bombardeado pela **fé desse homem**.”¹⁹⁵ Essa assertiva traz à tona toda uma áurea de sacralidade excepcional. A narrativa tem uma ordem apologética que dobra a narrativa ao peso de suas exigências específicas.

Assim como no livro, no documentário também existe alguém que apresenta o quão grande e virtuoso Valdemiro é. O documentário inicia com a imagem de um ajuntamento de pessoas em grande multidão prostradas no chão em oração, na África, provavelmente em Moçambique. As imagens são conduzidas pela oração de fundo feita pelo Valdemiro Santiago e, logo após por sua esposa, Franciléia G. Oliveira, hoje conhecida como a bispa da fé Franciléia. A interseção pela multidão é outro ponto que Valdemiro sempre toca nos seus relatos sobre seus testemunhos. Mesmo passando pelas adversidades, eles está sempre clamando pelas multidões.

¹⁹³ Todas as palavras que estiverem de negrito serão para destacar que são palavra retiradas do livro.

¹⁹⁴ NETTO, Geraldo. Prefácio. In: OLIVEIRA, Valdemiro Santiago de. *O grande livramento*. op. cit., p. 6. Grifo nosso.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 7. Grifo nosso.

A próxima cena mostra Valdemiro tentando chegar em um carro, porém há uma grande multidão que tenta o **tocar desesperadamente**. Essa imagem do Valdemiro tentando ser tocado pela multidão lhe dá um tom de santidade que nenhum outro líder religioso de “matriz” protestante, se assim o podemos classificar, jamais teve, porquanto “o corpo do santo testemunha a possibilidade de uma unidade entre o homem e o divino.”¹⁹⁶ O capital simbólico que Valdemiro criou em Moçambique fica inevitavelmente exposto nessa cena, ao ressignificar a memória religiosa do fiel, pois, embora essa cena seja uma representação de um capital simbólico de 16 anos de trajetória independente, a cena parece remeter-se à época do naufrágio, engendrando, portanto uma memória santificada desde o seu “renascimento” para seus fiéis do Ocidente, principalmente no Brasil.

Figura 2 – imagem congelada do documentário o grande livramento



Fonte: Igreja Mundial do Poder de Deus – O grande livramento.¹⁹⁷

Pierre Deloos evidencia que o santo também é um produto do olhar externo, que tem seu reconhecimento na memória daqueles que o conheceram ou tiveram a informação sobre sua vida. O santo é santo na opinião de outras pessoas, geralmente é sua comunidade que lhe confere esse poder, pois para arrecadar esse capital simbólico de santidade, de acordo com Pierre Bourdieu, “aquele que lhe está sujeito crê que ele existe.”¹⁹⁸ É essa crença que lhe confere

¹⁹⁶ GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. op. cit., p. 451.

¹⁹⁷ Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s). <https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s> Acesso em: 10/08/2019.

¹⁹⁸ BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand, 1998, p. 188.

legitimação de ser.¹⁹⁹ “De dentro, se concentra nele a procura de sentido religioso, de exemplaridade; de fora, é condicionado por uma realidade muito estruturada, o discurso teológico sobre a santidade.”²⁰⁰ Desta forma, Valdemiro se remete ao seu primeiro lugar de “devoção” para construir sua memória em outros espaços, pois foi lá que seu capital simbólico foi construído e reconhecido primeiramente. Prova disso, é que, inúmeras vezes, Valdemiro expõe a incredulidade de seus irmãos na fé (brasileiros e integrantes da antiga igreja da qual fazia parte, IURD), a zombaria que sofreu, a falta de suporte de seu líder religioso, bispo Edir Macedo; até que as humilhações o fizeram sair dessa igreja e continuar seu ministério independente.

O tema da exemplaridade da fé é recorrente no livro. Antes mesmo de nós desvelarmos o texto do autor, o prefaciador atesta o seu caráter de edificação, trazendo à baila a imagem de homem de fé incontestável, que é capaz de ter fé por aqueles que ainda não conseguiram tê-la. Ela “contagia”, “impacta”, “bombardeia o inferno”, “incomoda os inimigos” e “aumenta a cada dia”. Por fim, Netto faz um apelo: que os relatos de Valdemiro no *O grande livramento* possam ser um instrumento de Deus para que se alcancem os **pilares da conversão**.²⁰¹ *O grande livramento* não é apenas um livro que retrata os feitos de um homem de fé; é um livro com propósitos bem definidos de promoção da imagem desse homem através de relatos maravilhosos e de excepcionalidade. Todos os aspectos da vida religiosa, em Valdemiro, são demasiadamente superiores. “Aos poucos, o espírito de Deus foi me lapidando e me unguendo coma unção da **fé sobrenatural**.”

Na apresentação do documentário, Herberth de Souza apresenta, à beira da praia, o lugar que ele diz ter sido onde ocorreu o “**martírio**”: “aqui começava o **martírio** do apóstolo Valdemiro Santiago, na época bispo, um homem de origem simples, que não imaginava que o Deus vivo, o Deus criador lhe preparava para combater o bom combate. Ele, por sua vez, guardava dentro de si uma fé inabalável para viver e sentir na própria pele o sobrenatural do nosso pai celestial.”²⁰² Enquanto descrevia as qualidades de Valdemiro e as provações, o documentarista movimentava o braço para o mar um gesto de abre alas para que entrasse em

¹⁹⁹ DELOOZ, Pierre. Towards a sociological study of canonized sainthood in the Catholic Church. In: WILSON, Stephen (Org.). *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history*. Cambridge: University Press, 1983, p. 194. Apud. SILVA, Andréia C. L. Frazão (coord.). *Hagiografia e História: banco de dados dos santos ibéricos (séculos XI-XIII)*. V. 2. Rio de Janeiro: Pem, 2012, p. 12.

²⁰⁰ AZEVEDO, Carlos Moreira. Hagiografia e santidade. In: _____ (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v. 2, 2000, p. 326.

²⁰¹ NETTO, Geraldo. *O grande livramento*. op. cit., p. 8.

²⁰² Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s).

<https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s> Acesso em: 10/08/2019.

cena o grande “herói”, tendo como palco o Oceano Índico, como eles frequentemente chamam a Baía de Maputo. A partir desse ponto inicia-se a reconstrução das trajetórias das narrativas do livro por Valdemiro, sua esposa e sua equipe de jornalismo de sua igreja. “Assim, a história se repete”, diz Herberth de Souza.

E ao ser perguntado sobre o que ele estava sentindo ao reviver tudo outra vez, Valdemiro responde: “Na verdade, estou na expectativa ainda de chegar no lugar onde Deus me deu um **novo nascimento**, onde eu **Renasci**. O lugar do nascimento que Valdemiro se refere é o lugar onde morreu o Valdemiro bispo da Igreja Universal do Reino de Deus para se tornar o Valdemiro apóstolo da Igreja Mundial do Poder de Deus. O dia do nascimento do santo é o dia da sua morte. Porém, nesse caso o “santo-herói” não sofre uma morte física, mas sim uma morte simbólica. Seu renascimento depois de toda provação lhe permite um novo nascimento com Deus, não no céu, mas na Terra como legítimo representante da manifestação divina. Poderíamos pensar, portanto, na expressão concebida por Paolino da Nola “mártir que não deita sangue.”²⁰³ Nessa perspectiva, Dosse nos lembra que a santidade é adquirida pela superação da prova, do trágico.

Na apresentação, Valdemiro aduz *O grande livramento* como algo derivado de **experiências** vividas na presença de Deus. Acrescenta ainda, que para cada livramento e milagres realizados na sua vida teve uma **razão** de acontecer. É, desta forma, que o leitor ou as testemunhas conhecerão a **providência divina**. Por sua vez, a **fé** também fará parte da razão da providência divina, pois a proposta de Valdemiro é usar os milagres, sua razão de ser e a providência que saem deles para **ensinar** a maneira correta de praticar a fé e ter salvação.²⁰⁴ Seu objetivo propedêutico é apresentar o plano de redenção ao pecador. Assim como nas hagiografias medievais, como aponta Câmara, o que lhes interessa é a História Eterna, da Salvação. É por isso, que os hagiógrafos medievais inscreviam os fatos históricos dentro dessa história maior da Salvação, que por sua vez, selecionava tudo o que era significativo para fé e para a salvação, assim sendo, os fatos selecionados não precisam ter, em sentido moderno, fundamento histórico.²⁰⁵ Segundo Fr. Ildefonso Silveira, “para o biógrafo medieval, o santo não faz história propriamente dita; ele desenrola, por assim dizer, um programa traçado pela Divina Providência; o biógrafo medieval não é, porém, fatalista, é providencialista.”²⁰⁶

²⁰³ VAUCHEZ, André. O santo. op. cit., p. 214.

²⁰⁴ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 10.

²⁰⁵ CÂMARA, Teresa Candolo. Viagens medievais ao paraíso terreal. op. cit., p. 31.

²⁰⁶ SILVEIRA, Fr. Ildefonso. *São Francisco de Assis – ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 26. Apud CÂMARA, Teresa Candolo. Viagens medievais ao paraíso terreal. op. cit., p. 31.

Na ordem da relação que os homens criam com o sagrado, como a consciência da existência de Deus, Valdemiro Santiago, veementemente, afirma que por meio das manifestações de Deus na vida dele e que são, exclusivamente, tratadas na sua obra, que o leigo tomara o conhecimento de Deus. É assim, por meio de Valdemiro e a sua relação com Deus, manifestada através de seus milagres que a humanidade tem a oportunidade à salvação, pois “o milagre é interpretável como sinal de intervenção divina junto de alguém.”²⁰⁷ Ele é o canal que liga o Céu à Terra.

No **começo** do seu ministério, afirma ter visto uma reportagem sobre a África, “onde crianças vivem se arrastando para conseguir alimento, mendigando pelo pão.”²⁰⁸ Valdemiro atesta que a reportagem sobre a África lhe doera o coração, pedindo para Deus a oportunidade de estar lá falando de Deus e **mostrando** seu poder e pregando. Depois de 10 anos, Valdemiro estava indo à Moçambique, destacando que esse era um dos países mais pobres do mundo com uma população que sofria muito. Eis aqui, um homem devoto e solidário com os mais pobres, mas não eram apenas os mais pobres, era uma das nações mais pobres do mundo, como destaca. A sutileza de Valdemiro ao falar de Moçambique, com um tom de compaixão e amor está carregada de propósitos ideológicos de promoção da sua imagem de santidade, ele é aquele que doa a sua vida pelos outros. Na hagiografia, há o pressuposto do desaparecimento do santo dentro da vontade de Deus e uma construção que demonstre a singularidade dos seus testemunhos, com a finalidade demonstrar que sua existência atende uma lógica própria de sempre esteve orientada pela intenção de sacrificar-se pelos semelhantes.²⁰⁹

No fim da introdução, Valdemiro volta a se reportar sobre o naufrágio, agora para mencionar que este não fora a primeira experiência vivida por ele, pois tiveram outras que a antecederam. Portanto, ele cria uma ordem teleológica daquele que fora de maior grau para desses de menor graus, mas que contribuíram, paulatinamente, para a construção da sua santidade e da sua fé inabalável. Os milagres não estão relacionados pelo tempo cronológico, mas pela lógica da fé. “Portadores de uma temporalidade especial, ensejam, não uma história narrativa clássica, mas uma compilação de episódios separados, sem vínculo lógico.”²¹⁰

Iniciando o capítulo I, Valdemiro começa falando sobre a África, pois foi lá, como afirma, que aconteceu o maior milagre da sua vida. Para isto, ele seleciona como epígrafe, a

²⁰⁷ NASCIMENTO, Aires. Milagres medievais. In: LANCINI, G; TAVANI, G. (orgs.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminhos, 1993, p. 459.

²⁰⁸ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. Op. cit., p. 14.

²⁰⁹ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 139.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 142.

passagem bíblica de Isaías 43.1-3, cuja mensagem Deus está direcionando a Israel para consolo e proteção na hora do “martírio”²¹¹. De maneira absolutamente articulada, Valdemiro utiliza uma das principais passagens da noção de martírio que, conseqüentemente, aumentam o peso simbólico da narrativa, Portanto, quando o versículo 2 é invocado por Valdemiro, ele está fundamentando o milagre de livramento ocorrido no oceano Índico, como ele costuma salientar. “Quando passares pelas águas, eu serei contigo, pelos rios, eles não te submergirão; quando passares pelo fogo, não te queimarás, nem a chama arderá em ti.”²¹² Essa citação de Isaías 43 serve de preâmbulo para as provações que viverá. Será o texto base no qual fundamentará o seu “martírio”. No documentário, Valdemiro se vale mais uma vez dessa passagem bíblica, quando inicia a peregrinação com sua equipe. Após recitar o versículo, ele diz que Deus permitiu que ele passasse por tudo aquilo, estava nos planos de Deus ele viver aquele martírio. “A gente entende o porquê Deus permitiu isso. Porque este é um milagre semelhante aos da bíblia: Daniel, Sadraque, Mesaque e Abednego e outros.”²¹³ Focando no versículo 2 do capítulo 43 de Isaías, ele diz que todas aquelas provações tudo aquilo lhe ocorreram. “Fogo lembra de Sadraque, Mesaque e Abednego; rio lembra de Josué atravessando o rio Jordão; águas, aí, me lembro da minha própria história. Nunca imaginei ser **incluso** e lembrado como um daqueles.”²¹⁴ Valdemiro fala de seu “martírio” como se fosse um dos milagres de livramento que existe na Bíblia. Assim, ele vai construindo sua imagem de homem de Deus, tal qual foram os que estão registrados na Bíblia. Ser considerado santo não implica ser cultuado como tal, como no catolicismo, por exemplo. O santo não é santo só pela ideia de martírio, mas também pela pregação.

O dia 21 de maio de 1996 foi datado como sendo o dia que Valdemiro se propôs a **pescar** em um **barco** para alimentar a população faminta que vinha em **multidão** sempre procurá-lo. “Lá, verdadeiras multidões nos procuravam pedindo ajuda, comida, enfim... resolvemos adquirir um barco para facilitar a pesca e, assim, resolver parte dos problemas daquela gente que não tinha acesso a nenhuma fartura; grande parte da população estava morrendo de fome.”²¹⁵ A menção intencional aos termos “pescar” e “barco” fazem alusão aos

²¹¹ Usamos, aqui, a palavra martírio não como sinônimo daquele vivido pelos mártires que deram sua vida pelo evangelho, mas no sentido de sofrer no corpo e na alma a angústia e o sofrimento, sem que isto, portanto, o levasse a morte, mas sim a superação.

²¹² OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 17.

²¹³ Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s).

<https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s> Acesso em: 10/08/2019.

²¹⁴ Idem.

²¹⁵ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 18.

discípulos de Jesus, André, Pedro, Tiago e João,²¹⁶ mais tarde, apóstolos de Cristo. Na época relatada pelo Valdemiro, ele era um pastor, que estava a serviço como missionário em Moçambique, da Igreja Universal do Reino de Deus, fundada e dirigida pelo Bispo Edir Macedo. Ora, ao se referir como aquele que alimenta a multidão com peixe pescado por suas próprias mãos e em um barco, Valdemiro fundamenta e justifica o título que ele mesmo se nomeou após todos esses “fatos” (milagres e livramentos) e de sua dissensão da IURD. Nascia, portanto, o apóstolo Valdemiro Santiago. Esse título não é usado de forma inócua, porquanto, Valdemiro Santiago precisava ocupar seu lugar na sociedade brasileira como um ator religioso de relevância e fazer frente a seu ex-líder (hoje, seu maior concorrente). Não há dúvidas que o apóstolo, nascido em Moçambique, objetivava destacar seu caráter excepcional da sua *autoritas*, a fim de legitimar o seu grau de apostolado face às demais igrejas já existentes no Brasil. Ele usa a escrita hagiográfica como contrapeso de outras instituições. A escrita de Valdemiro “comporta uma verdade não literal nem original, mas secundária, construída; o relato transitivo e transicional age, em vez de representar.”²¹⁷

O relacionamento que Valdemiro mantém com os nativos, em Moçambique, mais precisamente em Maputo é dual. Enquanto por um lado foi baseado na ideia da caridade, por outro foi baseado na ideia de “combate”.

Os nativos pobres exercem papel fundamental na narrativa, pois revelam a dependência que têm da intervenção de Valdemiro em suas vidas através da caridade e bondade voluntariosa. Como salienta, Bruna Giro, “disseminar o amor divino é o que move o santo: esta é sua missão e razão de viver, assim como ensinar e comover por sua trajetória. As hagiografias pretendem captar essa atmosfera como instrumento de comoção e edificação dos ensinamentos deixados por Cristo.”²¹⁸

O segundo tipo de “relacionamento” que Valdemiro teve com os nativos foi com aqueles que faziam parte, como ele denomina pejorativamente, de uma “seita muito radical”. Estes eram os muçulmanos, geralmente identificados como líderes e chefes locais de instituições. Inclusive, o administrador do clube que se encontrava o barco que ele usaria para pescar era um muçulmano. Assim, Valdemiro os retrata:

²¹⁶ BÍBLIA, A. A promulgação do reino dos céus. In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 963.

²¹⁷ BOUREAU, Alain. *La papasse Jeanne*. Paris: Aubier, 1998, p. 148. Apud. DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 147.

²¹⁸ GIRO, Bruna. *Hagiografia*. op. cit., p. 26.

Isso é muito hostil ao homem! Podemos observar essa **hostilidade** nas próprias guerras provocadas por eles contra Israel e os Estados Unidos – quem não se lembra do ataque às torres gêmeas em 11 de Setembro de 2001, quando milhares de pessoas foram mortas. **Esses povos, infelizmente, não têm conhecimento do Deus vivo**; tampouco, o amor dEle no coração.²¹⁹

A caracterização que Valdemiro faz dos muçulmanos é vilipendiosa e baseada em concepções pejorativas e estereótipos. Tratar o muçulmano como o infiel e inimigo da fé não é um tema próprio da Idade Média, já que, contemporaneamente, o discurso político-econômico antimuçulmano dá outras dimensões ao medo ocidental, porém ele é muito característico dela. Para avultar a maldade de seu “inimigo”, Valdemiro não se atém ao tempo cronológico; ele vai para o futuro do seu relato, volta ao presente da escrita para, então, incorporar no passado o que não existia. É o momento que cita o 11 de Setembro, mesmo tendo sido 5 anos depois das experiências vividas com os muçulmanos moçambicanos. Valdemiro utiliza esse episódio como um acontecimento que o encheu de lamento e o deixou muito sensibilizado e perplexo, abrindo, assim, uma hostilidade velada pelo discurso da comoção e criando, conseqüentemente, a imagem de inimigos da missão da igreja; a antítese entre a verdadeira fé e o falso profeta. Maputo se configurou como um espaço de luta entre o bem e o mal. “O hagiógrafo quer mostrar que seu herói é um santo, e o santo se manifesta através de virtudes e milagres.”²²⁰ Ou seja, não há uma preocupação com narrativas cronológicas como o biógrafo crítico moderno reclama. De acordo com Andréia Frazão da Silva, as hagiografias privilegiam o espaço mais que a noção de tempo. Por isso, que Valdemiro privilegia mais os espaços que podem ser apresentados como celeste e terreno, natural e sobrenatural.

O espaço terreno é aquele da luta contra o mal, repleto de sofrimento e miséria. É o lugar da luta do santo contra o diabo. Esse lugar terreno de luta pode ser civilizado ou bárbaro.²²¹ Isto posto, Valdemiro descreve o comportamento “bárbaro” daqueles que vivem nos lugares tradicionalmente conhecidos como um lugar pagão, de escuridão e sem Deus. O lugar de miséria e incivilizado é descrito por Valdemiro como o lugar de submissão aos líderes muçulmanos. Para representar esta disputa, Valdemiro, destaca que

²¹⁹ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 18-19. Grifo nosso.

²²⁰ SILVEIRA, Fr. Ildefonso. *São Francisco de Assis – ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 26. Apud CÂMARA, Teresa Candolo. *Viagens medievais ao paraíso terreal*. op. cit., p. 31.

²²¹ SILVA, Andréia C. L. Frazão. *Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval*. op. cit, p. 143.

Havia feito grandes batismos. Recordo-me de um que realizei com **quatro mil e quinhentas pessoas** – mais de mil eram muçulmanos que haviam se convertido ao Senhor Jesus. Isso causou uma revolta no coração de muitos líderes religiosos, entre eles o gerente do hotel. Porém, o que não passou na minha cabeça é eles pudessem **sabotar nossa embarcação**.²²²

A disputa pela alma das pessoas também é característica nos relatos de Valdemiro. Sua missão, na Terra, é batalhar contra o mal pelas almas da humanidade. Para isto, ele caracteriza o espaço terreno como o lugar da disputa com o inimigo, que é o muçulmano, mas também traz o Céu através das manifestações de milagres e prodígios que faz no combate contra o mal. Céu e Terra entram em contato pela mediação que Valdemiro provoca com sua santidade. Em *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval*, Andréia Frazão aponta o espaço como o lugar do crescimento espiritual do santo, é onde ele projeta para o exterior os sentimentos e desejos interiores (compaixão e necessidade de levar a palavra de Deus). Utilizando, esses espaços para exteriorizar seus sentimentos e desejos, o santo, analisa Silva (Gonzalo de Berceo²²³), usa-o como recurso didático para criar uma identidade e experiências. Isto posto, o espaço se eleva ao caráter de simbólico, deixando de ser apenas uma referência a um dado concreto.²²⁴ É exatamente esses componentes simbólicos na narrativa que compõem a construção da identidade e alteridade das personagens. Como ressalta Paul Zumthor, “en la Edad Media, más que por el deseo de identidad personal que nos caracteriza actualmente, el cuerpo social estaba habitado por una necesidad de identificación (con el Otro, con el grupo, con un modelo común).”²²⁵ Destarte, “ao delimitar e precisar o *locus*, o homem medieval estava construindo a sua própria identidade. Em primeiro lugar, as obras apresentam uma identificação entre fé e espaço. Assim, existe um espaço do Cristianismo, a cristandade, ante os espaços dos “outros”; os muçulmanos.”²²⁶ Bem como nas hagiografias medievais, as personagens são divididas arquetípica e maniqueistamente: são os bons contra os maus. Neste caso, Valdemiro representa a máxima bondade; seus feitos e qualidades são exaltados em detrimento de seus defeitos que não aparecem, porquanto sua imagem deva ser imaculada. Já os muçulmanos representam na sua narrativa os maus; aqueles que são perversos e sempre estão contra a missão da igreja.

²²² OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 19. Grifo nosso.

²²³ Trocamos o nome de Gonzalo Berceo por santo para que a análise que autora faz seja vista de forma mais abrangente. Também não queremos fazer, aqui, uma espécie de hagiografia comparada entre Valdemiro Santiago e Gonzalo Berceo. Por isso, suprimimos seu nome.

²²⁴ SILVA, Andréia C. L. Frazão. *Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval*. op. cit., p. 146.

²²⁵ ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 41.

²²⁶ SILVA, Andréia C. L. Frazão. *Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval*. op. cit., p. 146.

Detalhadamente, Valdemiro constrói seu discurso com elementos que podem parecer algo ínfimo, mas que acabam por declarar sua capacidade de vencer os momentos mais difíceis, que o homem comum não conseguiria. É o caso do momento que ele descreve como estava o mar no dia do naufrágio: “naquele dia as águas estavam um pouco **agitadas**.”²²⁷ As águas mais agitadas do que o normal e a ênfase que o Valdemiro dá na narrativa dão, mais uma vez, o caráter de excepcional. Associando-se a isso, estava também o discurso feito frequentemente da autoria da sabotagem da sua embarcação aos muçulmanos, que corroborava, cada vez mais, a imagem de inimigo do “homem de Deus.”

Entramos no barco e nos dirigimos para o alto-mar. Na parte traseira do barco havia dois tubos grande em formato de parafuso. **Nem se quer percebemos a sabotagem**, mas um deles havia sido retirado. Um parafuso gigante daqueles demorava, no mínimo, um minuto para ser retirado; portanto, o que se conclui é que ele não se soltou por acaso. Quando nos encontrávamos a uns três quilômetros da praia, sentimos que o barco estava meio pesado; porém, continuamos. Não demorou, e a cerca de **vinte quilômetros** da costa o barco começou a afundar, obrigando-nos a parar. [...] Estávamos em quatro pessoas: três pastores e um músico – naquele dia tínhamos levado, inclusive, o violão; enquanto o músico tocava e cantava, nós o acompanhávamos. **Em vez de pescar, todos passamos a louvar a Deus e Sentir Sua presença**; enquanto isso o barco começava a afundar.²²⁸

O louvor a Deus e a presença d’Ele sentida no barco é o prelúdio do “martírio” que Valdemiro sofrerá. Thiago Maerki em consonância com Agostinho traz a ideia de que “é no quarto grau que a *virtus* se faz presente. Dele, participam a bondade e o louvor verdadeiro.”²²⁹ É quando a perfeição vai tomando forma, pois é quando ele vai se libertando da imperfeição ao desapegar verdadeiramente das coisas do mundo. No entanto, isso não impede de que tal homem não passe pelas atribuições desse mundo, pelo contrário, tal patamar lhe permite uma capacidade de enfrentar as adversidades de forma atípica. Os louvores entoados por Valdemiro serviram para conferir-lhe uma conexão com Deus para suportar as dificuldades que viriam pela frente. Então ele continua:

Naquele momento, **começamos a pedir direção** a Deus; distribuí um colete para cada um (ficando ele sem, pois havia apenas três coletes) e pedi a todos

²²⁷ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 19.

²²⁸ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 19.

²²⁹ OLIVEIRA, Thiago Maerki. Hagiografia e literatura: um estudo da *Legenda Mejor Sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio. 2013. 179f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2013, p.61.

que permanecessem dentro do barco, na boia, que suportava até quinhentos quilos. Decidido, disse-lhes:

- Fiquem aqui que eu vou nadar em busca de socorro.

- Mas onde o senhor vai procurar ajuda?

- Em terra – respondi.

Mas, já que estávamos a muitos quilômetros da margem, para que lado ficava a terra? Quando se está em alto-mar, dificilmente dá para ver qualquer sinal do continente. Disse-lhes ainda:

- Com certeza eu voltarei com socorro! – **Deus colocara muita confiança em meu coração.**²³⁰

Após Valdemiro receber a presença de Deus através dos seus cânticos, ele pede a direção do que fazer. Tendo recebido de Deus em seu coração muita certeza do que fazer, decide nadar em busca de ajuda pedindo para que seus três tripulantes permanecessem na boia para que ele nadasse até a terra. Assim como Valdemiro, o santo é a figura central da narrativa, ele é aquele que é reconhecido por sua extrema benevolência e renúncia ou por sua capacidade de comunicar-se com os dois mundos – o natural e o sobrenatural - e manifestá-los.²³¹ Segundo Avaid Kleinberg, o santo é uma pessoa de exceção que ao mesmo tempo é identificado coletivamente que, por sua vez, é distinguido dessa coletividade por ser singular; ele é capaz de fazer coisas inexecutáveis para outros seres humanos.²³²

Todavia, os tripulantes pediram que fossem junto com o Valdemiro, que na época **pesava 153 quilos**. Então, Valdemiro ressalta: “eles eram mais jovens e bem mais magros; pareciam atletas! Mais ou menos cinquenta metros do barco, eu me virei e notei que eles vinham atrás de mim. Continuei a nadar na mesma direção, mas eles gritaram para eu os esperasse.”²³³ A comparação física que Valdemiro evidencia está vinculada à imagem de humilde e a incapacidade de fazer o que fosse preciso se tudo o que Valdemiro tivesse fosse a si próprio. Sua força e capacidade para vencer suas provas estava diretamente na ligação que ele tinha com Deus, pois em seguida ele diz aos tripulantes que pediram para ir com ele: “como eram maiores

²³⁰ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 20. Grifo nosso.

²³¹ GIRO, Bruna. *Hagiografia*. op. cit., p. 23.

²³² KLEINBERG, A. *Histoire des Saints: Leur rôle dans la formation de l'Occident*. Trad. Moshé Méron. Paris: Gallimard, 2005, p. 14. Apud. TEIXEIRA, Igor Salomão. *Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323)*. 2011, 187f. Tese – Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2011, p. 39.

²³³ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 21. Grifo nosso.

de idade, a decisão cabia somente a eles, haja visto que a **fé é individual**.²³⁴ Somente um havia ficado na boia. Apesar dos outros serem pastores e músico, terem um físico apto para nadar ou para cumprir tarefas que demandassem de habilidades físicas, eles não puderam alcançar o homem que, provavelmente, pesava 80 quilos a mais que eles. A coragem e certeza de alcançar o livramento partiam da fé que Deus tinha colocado **no coração de Valdemiro**. Daí, podemos inferir que, ao comparar-se com aqueles homens, sendo ele não apto fisicamente para ser quem traria a salvação, Valdemiro se coloca acima deles pelo fato de ser aquele que foi **escolhido por Deus** para cumprir sua missão neste mundo. No documentário, ele esclarece que havia pedido para o músico e outro pastor para ficarem na boia, mas eles o desobedeceram. Assim, continua: “fazer tubarões brancos e tigras não me tocar somente a mão de Deus, tanto que os meus dois filhos na fé que estavam comigo e **não atenderam meu pedido** para ficarem na boia acabaram sendo **devorados pelos tubarões**.”²³⁵ Sua esposa entra no diálogo após ser interpelada pelo documentarista sobre se ele teve fé que o seu esposo retornasse. Respondendo, ela diz: “se eu tivesse ido ia obedecê-lo e ficaria na boia, assim sobreviveria.”²³⁶

À vista disso, concordamos com Norma Discini quando faz referência a Bakhtin em relação a escolha de recursos linguísticos e do gênero do discurso, pois para Bakhtin, “tanto as categorias discursivas, como os recursos linguísticos, dizem respeito a uma língua cotejada segundo a funcionalidade adquirida no interior do próprio gênero, por si constituem mecanismos que articulam vetores estilísticos para o gênero.”²³⁷ Os recursos linguísticos escolhidos por Valdemiro, Franciléia e o seu documentarista exercem uma funcionalidade dentro do seu discurso sobre aqueles homens em relação a Valdemiro, pois “escolher é dar o tom.”

Após apontar uma relação do desaparecimento dos dois homens, para ele, provavelmente, devorados por tubarões, com a falta de fé deles, e sua desobediência ao seu pedido de ficarem na boia, Valdemiro retorna à narrativa dos tubarões:

A correnteza era forte [...] eu conhecia muito bem aquele lugar chamado *Baixonai* – ou ninho dos tubarões brancos -, minha memória parecia trabalhar contra mim. Muita coisa negativa passava pela minha cabeça, recordava-me das reportagens sobre os tubarões assassinos que viviam naquelas águas

²³⁴ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 21. Grifo nosso.

²³⁵ D Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s).

<https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s> Acesso em: 10/08/2019.

²³⁶ Idem.

²³⁷ DISCINI, Norma. Para o estilo de um gênero / For the style of gender. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*. São Paulo, v. 7, n. 2, Jul./Dez. 2012, p. 80.

geladas. O próprio **Diabo** trabalhava para me derrubar, já que ele veio para roubar, matar e destruir. [...] Nadei, nadei, nadei até me ver no meio de um cardume de barracudas, peixes muito agressivos com grandes dentes afiados e que podem chegar até dois metros de comprimento. [...] se escurecesse e eu ainda estivesse ali, poderia ser arrastado pelas ondas para mais distante e, conseqüentemente, ser devorado pelos temíveis tubarões brancos. Foi quando me deparei com um deles nadando ao meu redor, e aquilo parecia ser o fim da minha vida. Tudo que fiz foi **clamar a Deus** com muita força, **chorando, orando** com muita confiança e pedindo o livramento do Senhor. Pedi a Deus também que livrasse meus companheiros. E também daqueles que tinham ficado em terra. [...] Naquele momento, o **diabo** fazia uma pressão muito forte por meio de seus **demônios**, que diziam: você não vai conseguir sair daqui, esse é seu fim. Eles [tubarões] se aproximavam, passavam em volta de mim como se estivesse brincando com a sua preza. [...] **Ouvi a voz de Deus muito nítida e forte**, quando Ele me fez lembrar de uma passagem da Bíblia: Isaías 43.2. Minhas forças se renovaram, minha fé se fortaleceu. Então orei: Senhor, assim como fechaste a boca dos leões para Daniel quando ele foi à cova, feches também a boca desses tubarões. [...] eu creio na Tua Palavra, na Tua Promessa, e sei que o Senhor vai me dar o livramento. Por alguns instantes os tubarões desapareceram, e eu **continuei a lutar contra as águas**.²³⁸

Pela primeira vez na narrativa, a palavra Diabo entra em cena representado pelo próprio (existência pessoal) opositor de Deus. Ele deixa de usar os métodos indiretos, os intermediários, como é o caso dos muçulmanos e manifesta-se a si para tentar Valdemiro a deixar sua fé, trabalhando diretamente contra a fé de Valdemiro. É neste lugar de martírio que acontece a luta do bem contra o mal; do Valdemiro contra o Diabo. Para Campos, esse entendimento da presença do Diabo no mundo e de como ele age, está relacionado à certa apropriação que, igrejas neopentecostais, como a de Valdemiro, foram integradas a uma memória católica romana medieval, já que protestantes históricos de vertentes liberais buscaram negar a existência do Diabo e racionalizar a questão do sofrimento humano.²³⁹ Desta forma, Valdemiro age naqueles pressupostos que aceitam a existência pessoal do Diabo e seus emissários.

Suas tramas, tal como nas hagiografias medievais, envolvem batalhas espirituais e sofrimento quase ininterrupto. O santo sempre eleva seus pensamentos aos Céus e clama quando é tentado a deixar sua fé.²⁴⁰ O Diabo o tenta a largar a sua fé; ele ora, clama pelo livramento, inclusive em meio ao eu sofrimento ele ora por todos, por seu amigo que havia ficado na boia, pelos outros que foram atrás dele no mar, por sua família e por toda a multidão

²³⁸ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 22-26.

²³⁹ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. op. cit., p. 350.

²⁴⁰ GIRO. Bruna. Hagiografia. op. cit., p. 30.

que havia em terra – também podemos ver semelhanças com a atitude de Cristo no Getsêmani. Segundo Jérôme Baschet, a tentação e a perseguição que o santo sofre apenas atestam o favor divino na vida do santo, servem para confirmá-lo como tal. O Diabo é instrumentalizado para que o homem que é afligido por ele alce ao patamar de santidade. A função do Diabo é elevar a um grau superior as virtudes dos santos. “Em todos os relatos hagiográficos, o Diabo é o oponente que valoriza o triunfo do santo herói sobre ele.”²⁴¹ Além disso, Baschet chama a atenção para outra face do Diabo medieval. Apesar do debate sobre o indivíduo na Idade Média, o Diabo “aparece no seio da consciência individual.” Esse diabo tem a incumbência de induzir o homem ao mal. Dessa forma estabelece-se uma batalha entre a indução do diabo e o anjo que guarda. “Eis uma representação antropomórfica fundamental, que faz de cada ser a arena em que se defrontam as forças do bem e as do mal.”²⁴² Dentro de Valdemiro, há uma luta travada entre o que o Diabo lhe diz e o que Deus lhe faz lembrar. Com efeito do que anteriormente foi mencionado, há um campo de batalha constituído em Valdemiro. A presença do Diabo na hagiografia tem uma função muito importante, pois é ele quem gera obstáculos contra o santo. Robert Muchembled expressa essa função do Diabo ao aduzir que no século XIII, a arte gótica não pôs o Diabo numa posição de mediocridade. Ele aparece como aquele que foi esmagado pelo Cristo nas composições arquitetônicas das catedrais. Seu destino é, portanto, “servir apenas para valorizar ainda mais a beatitude dos eleitos em marcha para o paraíso.”²⁴³

Com a presença do Diabo e dos tubarões lhe rodeando, Valdemiro Clama, chora e ora a Deus por seu livramento e por todo o povo que lhe era subordinado. O interessante nessa colocação de Valdemiro é a importância que ele dá às lágrimas. Clamar em lágrimas nas hagiografias medievais atestavam uma relação íntima com Deus. “As lágrimas constituíram um meio de comprovar que uma determinada pessoa teve ou tinha com frequência uma experiência religiosa intensa à semelhança de alguns casos citados na Bíblia.”²⁴⁴ O clamor em lágrimas, rogando ao Senhor por sua alma e pela alma da multidão que o esperava no continente o fazia entrar em uma dimensão de contato com a “corte celeste”. No documentário, Valdemiro

²⁴¹ BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 324.

²⁴² *Ibidem*, p. 327.

²⁴³ MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo – séculos XII-XX*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001, p. 33.

²⁴⁴ ADNES, Pierre. In: VILLER, M; CALLALLERA, J. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique et histoire*. Tome IX. Paris: Beauchesne, 1976, p. 287-303. Apud. AMARAL, Clinio d Oliveira. *O culto ao infante santo: o projeto político de Avis (1438-1481)*. 2008. 347f. Tese (Doutorado). Centro de estudos gerais – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008, p.220.

declara que os discípulos de Jesus, no episódio do mar revolto, não estavam agradando a Jesus com suas conversas e foi por isso que Jesus estava dormindo no barco. Somente quando começaram a chamar fizeram o mestre se levantar. Essa interpretação é incorporada para demonstrar que nem os discípulos de Cristo foram tão longe na sua fé quanto Valdemiro. Neste caso, ele é aquele que chora “lágrimas de sangue”, assim como Cristo. Deste modo, uma condição sobre-humana era conferida aquele que clamara em choro, auxiliando-o a suportar os momentos de sofrimento, tanto físico como moral.²⁴⁵ O choro não é apenas instituído nesse momento de sofrimento físico, também é demonstrado no documentário, mas agora ao se referir a difamação moral que líderes religiosos direcionavam a ele por não acreditarem no seu livramento.

Após o desaparecimento dos tubarões, Valdemiro se desespera e toma o caminho inverso. No entanto, assim como nos textos medievais a visão providencialista se faz presente. Os acontecimentos narrados sempre acompanham manifestações da intervenção divina.²⁴⁶ Então, no momento que Valdemiro ruma a outra direção “um tubarão muito grande passou próximo de mim, fazendo um grande movimento na água. **Foi aí que o próprio Deus agiu**, já que eu não via nada que pudesse me dar a direção. Voltei a nadar na mesma direção de antes quando, de repente, avistei uma **torre branca**, muito distante. Tive **nova esperança**.”²⁴⁷ A partir desse momento, as intervenções divinas iam começar a serem mais intensas e presente na narrativa. Com a esperança renovada, Valdemiro nada em direção à torre branca, todavia mais um obstáculo se põe à sua frente. Chegando perto da ilha chamada Inhaca, ele se depara com fortes ondas sendo quebradas nas pedras o impossibilitando de nadar até lá. Resolve dar a volta e acaba nadando até outra ilha chamada ilha dos Portugueses. Isso lhe dá mais um quilômetro de percurso, segundo sua referência. Cansado de nadar:

[...] alguns minutos depois [de ver a torre branca] senti cãibras. [...] Eu continuei a clamar a Deus e a invocar o nome de Jesus, e o Espírito Santo falou novamente muito forte ao meu coração, acerca de um, o Salmo 8.4-6. [...] pensei: Embora pareça ser infinitamente maior, o mar também é menor do que eu! Na autoridade e no poder de Deus, tanto o mar como os tubarões têm que me obedecer.²⁴⁸ Lembro-me até de ter soltado um grito muito forte, repreendendo o mar. Imediatamente, a correnteza virou a meu favor.

²⁴⁵ AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao infante santo*. op. cit., p. 203.

²⁴⁶ SILVA, Andréia C. L. Frazão. Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval. op. cit., p. 78.

²⁴⁷ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 26-27.

²⁴⁸ Ibidem, p. 27.

Tal como no texto de Isaías, o Salmo 8, 4-6²⁴⁹ tem a função de conferir um caráter sagrado à narrativa e, ao mesmo tempo serve de base para controlar as leis da natureza em seu favor. Os santos têm uma relação privilegiada com o sobrenatural, as mudanças climáticas e, muitas vezes, em hagiografias tiveram a função de servir como sinais providenciais que antecederam grandes obras em nome da Igreja. A noção de domínio da natureza confere uma identidade santificada, cujo principal modelo baseia-se na vida de grandes personagens bíblicos, que pela intervenção divina conseguiram dominar as leis da natureza, manipulando-as em seu favor, por exemplo, Moisés no Mar Vermelho. Esse recurso de interpolação com o texto bíblico autentica sua hagiografia e valida-o como apóstolo. Ao dar ordem ao mar, tendo como fundamento o Salmo 8, Valdemiro consegue mudar o curso normal da natureza. Assim, a maré o leva à Ilha dos Portugueses. Nesse momento, há outra intervenção divina. Quase cego e com dores insuportáveis, porém perto da areia, uma onda o arremessou para longe. Abandonando a bolsa que carregava com os dentes todo esse tempo, gritou:

- Meu Deus! Livra-me! Salva-me! Em nome de Jesus! Então, acordei, como se antes tivesse estado desmaiado por alguns segundos. Tive um pressentimento de que tinha tido um *branco* e, quando voltei a mim, estava nos braços de dois homens.

- Quem são vocês? – perguntei-lhes. Não tive resposta.

Meu corpo se arrepiou todo, uma sensação estranha como nunca havia sentido antes; um deles entrou alguns metros no mar e apanhou minha bolsa de volta que, além dos equipamentos, continha também minha carteira com todos os documentos. Pedi novamente para que eles se identificassem e esclarecessem que língua era aquela que falavam. Apesar de parecerem estranhos para mim, eles responderam em português: [...] Depois de abrir a carteira para tirar algum dinheiro, mesmo molhado, para lhes entregar, levantei a cabeça e não os vi mais. Os dois desapareceram do nada. [...] sem deixar marcas[...] não havia pegada alguma [...] tive a clareza de que os anjos do Senhor haviam me visitado e me dado o livramento. Aqueles anjos me acompanharam durante todo o percurso sobre as águas do mar.²⁵⁰

Philippe Facure assinala que os anjos na Idade Média eram onipresentes no cotidiano. E a sua presença é, indubitavelmente, uma das características visíveis do cristianismo medieval. Segundo Facure, em consonância com certos apontamentos de alguns teóricos, foi a ausência

²⁴⁹ [...] que és o homem, que dele te lembres? E o filho do homem que o visites? Fizeste-o, no entanto, por um pouco, menor do que Deus e de glória e de honra o coroaste. Deste-lhes domínio sobre as obras da tua mão e sob seus pés tudo lhe puseste. Transcrevemos do modo como estava exposto no livro. Cf. OLIVEIRA, Valdemiro. *O grande livramento*. op. cit., p.27.

²⁵⁰ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 32-34.

dos anjos nos discursos dos filósofos que engendrou a filosofia moderna. O autor acrescenta ainda que o início e fim da Idade Média é delimitada pelos marcos da história da angelologia, sendo a Idade Média a temporalidade histórica que mais notavelmente recebeu a presença dos anjos no Ocidente. Na Idade Média, o anjo não é apenas um ser celeste, mas é também um companheiro na terra. Essa concepção é difundida, principalmente, na literatura hagiográfica. “A manifestação angélica é uma descida do Céu à terra que santifica o homem, o tempo e o espaço. A visita e a visão dos anjos aparecem como signo da santidade do monge e de sua semelhança com os habitantes.”²⁵¹ Além disso, a presença de um anjo demonstra um contato mais intimista, afetivo e personalizado com o ser celeste.²⁵² É o favor de Deus para aqueles que foram reconhecidos por ele com uma virtude e santidade sobrenaturais.

A narrativa dos anjos também é um *topoi* da hagiografia medieval. Nesse caso, Valdemiro faz uma alusão à história bíblica de Mateus 4.1-1, na qual Jesus foi servido pelos anjos após ser sido tentado pelo próprio Diabo no deserto. Essa referência à história de superação da prova de Jesus, plasma a imagem de Valdemiro como um homem excepcional. Suas interpolações textuais corroboram para sua santidade. Para Valdemiro Santiago, o propósito de Deus estava destinado a se manifestar. Ao ser retirado das águas pelos anjos, como Moisés também foi pela filha de Faraó, após nadar cerca de 8 horas em alto mar, Valdemiro renasce como o “libertador do povo de Deus”, como um líder e um escolhido de Deus para levar o povo até a “terra prometida.” Quem assim é identificado dispõe de um privilegiado acesso ao divino que o homem ordinário e mundano não possui.

Já no século XIV, o fortalecimento das elites laicais, o desenvolvimento de uma piedade mais individual e a miniaturização dos suportes de devoção, levaram a uma modificação do sistema angelofânico e da linguagem das imagens. Assim, no final da Idade Média inicia-se o processo de enfraquecimento da figura angélica. Segundo Facure, o caráter teofânico dos anjos tendem a desaparecer em detrimento da expressão de sentimentos humanos e das atitudes religiosas do fiel.²⁵³

Em seguida, Valdemiro interrompe a narrativa sobre os anjos e se remete, abruptamente, a 3 outros livramentos: o relato da queda, do tiro e do campo minado. No relato da queda, ele explica como caiu de um prédio de oito andares e não quebrou um osso, apenas teve um arranhão. “Naquele momento eu estava cantando um hino muito bonito e conhecido,

²⁵¹ FACURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006, p. 73.

²⁵² *Ibidem*, p. 74.

²⁵³ FACURE, Philippe. Anjos. *op. cit.*, p. 77.

que diz: segura nas mãos de Deus, segura nas mãos de Deus...”²⁵⁴ Mais uma vez, o louvor entra em cena com a função de conectar o Valdemiro aos Céus. No relato do tiro, ele conta como três homens, na cidade da Paraíba, apontaram uma arma de precisão, à queima roupa, na direção dele e atiraram, mas não o acertaram. Novamente, Valdemiro se refere ao seu peso e a sua incapacidade física de correr naquela perseguição armada em comparação aos pastores que se encontravam com ele e, como a intervenção de Deus foi fundamental para ele ter um livramento. Então, ele disse: “Não sou nenhum atleta para ficar correndo. Em vez disso, pedi a Deus: - Senhor, dê-me esse livramento; porque eu não vou correr [...] depois de várias tentativas os homens perceberam que não tinham me alvejado e, talvez assustados, jogaram o rifle para dentro do carro e fugiram sem me causar dano algum exceto o susto.”²⁵⁵ No relato do campo minado, ele vai explicar como um oficial do exército “aceitou Jesus e começou a frequentar a igreja” após o carro no qual eles estavam ter sido arremessados quando passaram por uma mina terrestre que explodiu no momento em que passavam, e saíram intactos. “Nós passamos por um daqueles lugares [campo minado das guerras em Moçambique]. Inevitavelmente uma bomba explodiu, arremessando nosso carro uns três metros para o alto. Ao ver o veículo subindo eu clamei a Deus, e Ele nos livrou. Foi mais um livramento que o senhor nos deu.”²⁵⁶ Vale ressaltar que nesse episódio há uma ênfase na providência divina da salvação através da interseção de Valdemiro.

Elisa Rodriguez, ao fazer uma análise etnográfica dos cultos, reuniões, encontros públicos, publicações em web site e redes sociais da Igreja Mundial do Poder de Deus, pôde verificar um padrão nos testemunhos que o líder da Igreja, Valdemiro Santiago, profere nesses espaços sociais. Constantemente, ele faz menção às narrativas aqui citadas sempre modificando-as e incorporando novos textos bíblicos que possam fazer parte e corroborar com sua imagem de homem excepcional. De acordo com Rodriguez, essas incorporações nos relatos de testemunhos revitalizam a fé do fiel e mantêm viva e constante a legitimidade do apóstolo. Além disso, verificamos que os materiais sobre essas narrativas também desaparecem dos sites oficiais de venda²⁵⁷ e retornam revitalizados. Muitas vezes, encontram-se contradições nos relatos de Valdemiro a cada material novo. No entanto, todos eles têm um padrão e uma ordem de eventos, como Rodriguez revela-nos.

²⁵⁴ OILVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 36.

²⁵⁵ Ibidem, p. 37-38.

²⁵⁶ Ibidem, p. 38.

²⁵⁷ É o caso da primeira e segunda edição do livro “o grande livramento” e do documentário que utilizamos aqui, além de outro documentário sobre sua infância, adolescência e conversão.

Cada bloco da narrativa elaborada obedece a uma estrutura simples, composta a partir de uma breve introdução, quando o sujeito da ação é localizado dentro de um contexto físico-geográfico, o desenvolvimento, em que o sujeito é provado, e a conclusão, quando após ter resistido à tentação é magicamente salvo por meio de uma experiência angelomófica. Os cinco temas elencados a partir dessa estrutura mobilizam subtemas religiosos como o recolhimento para um lugar separado e o sofrimento que martiriza o corpo. As recorrências: Primeira linha: O sujeito da ação se desloca para um lugar ermo. Segunda linha: O sujeito é acometido de dificuldades. Terceira linha: Ele se encontra e/ou se sente solitário. Quarta linha: O sujeito é desafiado, provocado (pelo diabo ou pelos discípulos). Quinta linha: O sujeito persiste, a despeito das dificuldades. Sexta linha: O sujeito intervém na ordem natural. A natureza atende a sua voz de comando. Sétima linha: A visão e o salvamento por anjos. Oitava linha: É admirado por terceiros.²⁵⁸

Coadunando cada uma dessas três interpolações na grade narrativa do naufrágio, podemos perceber a construção teleológica que Valdemiro vai tecendo. Ele inicia com a narrativa do martírio no mar para legitimar seu nascimento como apóstolo e termina incorporando mais três livramentos que Deus lhe deu. Cada um desses três livramentos traz uma característica relevante para o livramento final. Enquanto o relato da queda exalta o louvor que lhe faz ascender aos céus, o relato do tiro e do campo minado exaltam a sua capacidade de interseção no meio de provações sempre manifestando a intervenção divina. Não diria que os eventos são colocados sem lógica na narrativa, por não estarem cronologicamente postos. Mas são escolhidos cuidadosamente, mesmo que não tenham ligação nem no tempo e nem no espaço, corroboram estruturalmente na narrativa para criar sua santidade. O que Valdemiro pretende é ressignificar a memória, conduzindo os fiéis a uma imagem coesa do início ao fim, aludindo a uma constância. Conforme é apontado por François Dosse, a hagiografia é uma epifania progressiva do estado inicial de vocação ou eleição do santo, segundo uma concepção intrinsecamente teleológica. A vida do santo situa-se numa temporalidade fixa, a da constância do próprio ser, de tal modo que o fim repete o começo.”²⁵⁹ Assim como nas hagiografias medievais, a história do santo se inscreve nos percursos de lugares e em mudanças de cenário sem, necessariamente, marcar a passagem do tempo, pois ela privilegia o lugar. São essas particularizações de lugares e ênfases nas mudanças de cenários que determinam a constância.

As mudanças de cenário na narrativa de Valdemiro em detrimento das composições de tempo marcam uma história que, num primeiro olhar, não parece ter lógica e nem vínculo.

²⁵⁸ RODRIGUEZ, Elisa. “A mão de Deus está aqui!”: estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. 340f. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas. 2014, p. 202.

²⁵⁹ DOSSE, François. *O desafio biográfico*. op. cit., p. 138.

Na verdade, essa composição revela uma concepção de estrutura textual presente nas hagiografias cuja mudança se dá pela importância fundacional do lugar desempenhado nesse gênero, ou seja, há um lugar onde o santo nasce, o fundamento da sua existência como santo que, por sua vez, se transforma em lugar litúrgico que com regularidade faz-se novamente o destino do santo. Essa recondução ao lugar inicial forma-se pelo movimento pendular que vai ao lugar do deserto, portanto da prova, e volta para “cidade”, seu lugar de reconhecimento. Esse movimento pendular é característico na narrativa de Valdemiro ao se referir aos quatro livramentos que sofreu. Ele sai da cidade e do meio da multidão para o lugar desértico onde será provado – “tempo da ascense que contém a sua iluminação;”²⁶⁰ após o êxito da vitória contra o mal, volta com uma fé ainda mais inabalável e imbatível para o meio da multidão – “tempos de epifania, de milagres e de conversão.”²⁶¹ Essas composições de lugares fazem parte do discurso de Valdemiro. O acesso ao lugar de martírio é viabilizado pelo discurso. Toda vez que ele precisa “ir” ao lugar do martírio ele o acessa através da memória que constantemente vai criando e recriando em meio a comunidade da qual faz parte. Michel de Certeau chama tal recurso textual de justaposição de sentidos, visto que “o sentido é um lugar que não é um lugar. Remete os leitores a um “além” que não é nem um alhures nem o próprio lugar onde a vida do santo organiza a edificação de uma comunidade. Frequentemente se produz aí um trabalho de simbolização.”²⁶²

Não obstante, da pequena matéria feita pela Folha de São Paulo sobre o naufrágio de Valdemiro Santiago, cuja esposa de um dos tripulantes, identificada como Fabiana, que se encontrava na boia, contou ao jornal, Valdemiro Santiago relatou sem seu livro um depoimento bem diferente. Fabiana disse ao jornal alguns detalhes que despersonalizam por completo a versão fantástica do relato. No entanto, o que permanece na memória e na história é o maravilhoso e sobrenatural. Isso se dá, porque as hagiografias têm a “ficcionalização da realidade”²⁶³ como um aspecto inerente de sua composição. Para construir uma imagem santificada, Valdemiro precisaria ultrapassar a realidade e ficcionalizá-la. O depoimento de Fabiana conta que, os dois outros homens não haviam morrido, mas tinham nadado até uma ilha e que estavam perdidos na ilha, pois era grande. Além disso, acrescenta que o barco apresentou um problema e virou, mas não chegou a afundar. “O bispo Waldemiro resolveu nadar até uma ilha, a cerca de 500 metros de onde estava o barco, para chamar socorro, e meu

²⁶⁰ CERTEAU, Michel de. Uma variante. op. cit., 277.

²⁶¹ Idem.

²⁶² CERTEAU, Michel. Uma variante. op. cit., p. 278.

²⁶³ GIRO, Bruna. Hagiografia. op. cit., p. 21.

marido ficou no barco. Segundo a rádio, o outro sobrevivente teria sido socorrido no mar e recolhido por pescadores da ilha de Inhaca, em frente a capital. O pastor da Igreja Universal do reino de Deus Wanderley de Oliveira, irmão de Waldemiro, trabalha em São Paulo. Ele disse que não fala com o irmão há 20 dias e não tinha notícias do acidente no mar. Segundo a sede da Universal em São Paulo e o escritório em Brasília, nenhum membro da igreja foi comunicado do naufrágio.”²⁶⁴

Depreendemos, portanto, que Waldemiro cria uma hagiografia para alcançar seu objetivo de legitimidade face às lideranças religiosas.

3.2 DIMENSÃO TEOLÓGICA

A hagiografia é um documento que encerra em seu bojo não apenas as virtudes do santo e o sobrenatural, mas também dialoga com o mundo sociocultural, religioso e político²⁶⁵ de quem a produz. Nesse sentido, a despeito dos debates acerca da escrita hagiográfica e a escrita da história,²⁶⁶ Thomas Harffernan traz a ideia de que a hagiografia é histórica, porque carrega uma certa consciência coletiva num dado lugar e num dado tempo. É importante ter em vista a noção de que a hagiografia é um objeto cultural, pois nos termos de Guy Philippart, a hagiografia deixa de ser um objeto de estudo apenas voltado para a vida do santo e a “comprovação de forma científica” da santidade, como faziam os Bolandistas, para ser vista como produto cultural.²⁶⁷

De acordo com Cristina Sobral, a hagiografia é composta por alguns elementos que têm sido apontados ao longo dos anos em debates sobre o assunto. Estes elementos são basicamente divididos em duas perspectivas que, ao contrário do que Marc Van Yutfanghe enfatizava, são elementos que agem em conjunto para, então, mostrar o seu valor hagiográfico. São eles: elementos extratextuais (intencionalidade e funcionalidade do texto); e os textuais (o discurso panegírico com enumeração de virtudes, o maravilhoso, a intertextualidade bíblica e

²⁶⁴ FOLHA DE SÃO PAULO. Cotidiano. O bispo da universal escapa de naufrágio. Edição 23 de maio de 1996.

²⁶⁵ REBELO, António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In: FIALHO, Maria do Céu. *O retrato e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra: Uc, 2004, p. 132.

²⁶⁶ Para um breve balanço geral da forma como a escrita da história tem sido abordada veja-se RANGEL, João Guilherme Lisbôa. Hagiografia e escrita da história na Idade Média: o capítulo de São Pelágio na Legenda Áurea de Jacopo de Varazze (C. 127-1298). *Revista escrita da História*. v. 4, n. 8, jul./des. 2017.

²⁶⁷ PHILIPPART, Guy. L’hagiographie comme littérature: concept recent et nouveaux programmes? *Revue des sciences humaines*. n. 251, juillet/septembre, 1998, p. 27-28.

litúrgica e a atemporalidade da narrativa).²⁶⁸ Ou seja, pode ser vista pelo seu valor linguístico ao construir e consolidar o significado da narrativa e seu valor extratextual como uma obra construída historicamente.

Como produto cultural os tópicos hagiográficos tornam-se uma construção do hagiógrafo, assim é com a santidade. Nos termos de Pierre Deloos, a santidade é sempre construída pela memória.²⁶⁹ E pela razão de ser uma construção ela arvora sobre si um conhecimento político, social e cultural. À vista dessa perspectiva, o que pode-se depreender é que a hagiografia não produz apenas um relato de vida com a intenção de promoção do seu culto, mas também é uma das formas como podemos compreender a sociedade que as produziu. Assim, a hagiografia de Valdemiro Santiago nos mostra uma sociedade de eferescente conflito religioso, mesmo que sejam na ordem dos discursos, principalmente entre os classificados como evangélicos, para manter o monopólio do poder religioso. Quem alcança essa significação simbólica no âmbito religioso, no Brasil, não apenas goza de privilégios políticos, como também interfere na vida política e cultural do país.²⁷⁰

Por ser uma igreja de caráter transnacional²⁷¹ permite que possamos identificar formas semelhantes de conflitos pelo espaço/poder religioso, em Moçambique. Daí, os acréscimos na narrativa hagiográfica de Valdemiro para construir uma imagem negativa daqueles que ele vê como concorrentes: muçulmanos, católicos e religiões afro e afro-brasileiras. Apresentadas com ironia e frequentemente comparadas com a religião ou o messias que ele professa.

Ao narrar os feitos maravilhosos que se manifestam em sua vida, por meio da hagiografia, também são identificados o diálogo que elas têm com o mundo social e, figuram certas representações e a forma como apreendem a realidade em que estão inseridos, ao mesmo tempo que criam uma realidade com a linguagem. Segundo Silva, “as personagens figuram realizando atividades cotidianas, situadas em um determinado espaço e tempo, emitindo

²⁶⁸ SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico *Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 97-107, p. 98.

²⁶⁹ DELOOZ, Pierre. Pour une etude sociologique de la santité canonisée dans L’eglise Catholique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris: CNRS, Année 7, n. 13, pp. 17 – 43, janvier/juin, 1962, p. 22.

²⁷⁰ Exemplo disso foi a eleição para presidência do Brasil no ano de 2018, que foram resolvidas, *grosso modo*, pelo discurso dos líderes religiosos e os votos de seus liderados. Isso se dá, porque a pessoa do discurso carrega uma “áurea sacra” que lhe dá legitimidade e capital simbólico para mover-se à vida privada dos indivíduos que se identificam com tal autoridade.

²⁷¹ A IMPD contém igrejas em vários países do mundo: África do Sul, Angola, Argentina, Bélgica, Bolívia, Cabo Verde, Canadá, Chile, Colômbia, Equador, Estados Unidos, Filipinas, Guiana Francesa, Guiana Inglesa, Guiné-Bissau, Holanda, Japão, México, Moçambique, Paraguai, Portugal, Reino Unido, Suriname e Uruguai. Igrejas. <https://impd.org.br/igrejas>.

opiniões, revelando emoções, valores e crenças.”²⁷² Além do objetivo de promover sua “santidade”, *O grande livramento* expõe como Valdemiro compreende sua realidade e como elabora sua teologia.

Aqui, entenderemos como teologia o que Peter Berger propôs ao se referir às sociedades humanas. Ao propor que “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo” e que “a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”, podemos tomar de empréstimo essa premissa para alegar que há uma maneira neopentecostal de construir o mundo e de sobre ele refletir. Essa maneira de construir o mundo pode ser entendida por alguns como bricolagem ou sincretismo, mas também podemos “afirmar que a teologia neopentecostal funde numa visão específica, sem se preocupar com coerência, fragmentos de visões de mundo e práticas oriundas de várias fontes e grupos.”²⁷³

A hagiografia, por conseguinte, demonstra a intenção do autor quando estrutura e organiza seus discursos, seus recursos textuais e suas escolhas de enunciação. Por meio dela, constitui-se uma teologia; dela são emitidos opiniões a respeito de algum ponto doutrinário – para Valdemiro o ponto principal que o diverge de seu antigo ex-líder é a questão da doutrina angélica. Em sua hagiografia Valdemiro faz uma digressão para contradizer o que o bispo Edir Macedo o ensinara como subordinado da IURD.

Eu falava muito sobre anjos que são enviados para nos guardar, para nos livrar. Mas no ministério em que eu estava na época, meu líder espiritual ensinava a não acreditar que alguém pudesse ver um anjo, fisicamente falando. Graças a Deus, hoje pertenço ao meu Deus e à Igreja Mundial do Poder de Deus! Conhecida como a “igreja dos milagres”, na IMPD a visão das coisas de Deus é completa e a revelação do Senhor é total aos corações. No passado, fui ensinado a não acreditar que um anjo pudesse aparecer para nos livrar. – O livramento vem, mas nenhum anjo vai aparecer para você, diziam. Entretanto, eu acreditava que sim; até que, depois de tantas experiências, pude concluir: Deus livra. Mas os anjos ninguém vai ver, é coisa do passado?. Cada um tem o direito de tirar as próprias conclusões.²⁷⁴

Essa digressão teológica da presença de anjos é utilizada para desempenhar um antagonismo entre as duas igrejas e atestar a imagem de Valdemiro como alguém que superou sua antiga liderança. Além disso, na última frase, Valdemiro alega que na sua igreja tudo é

²⁷² SILVA, Andréia, C. L. Frazão. Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval. op. cit., p. 131.

²⁷³ BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado* – elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 15. Apud. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. op. cit., p. 329.

²⁷⁴ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 31-32.

possível àquele que tem fé e que suas visões são vindas diretas da manifestação de Deus em sua vida, portanto, o “catecismo” que Edir Macedo empregava (ou emprega) aos seus discípulos não tem vez na IMPD, pois como Valdemiro, frequentemente, ressalta que, “a mão de Deus está aqui”, isto é, a inteligibilidade do sobrenatural se mostra pela livre manifestação de Deus – inclusive é o slogan da sua igreja. Isto posto, não é difícil perceber que as digressões que Valdemiro produz no texto estão alinhadas ao projeto de legitimação e superioridade da sua igreja face às outras; essas serão as bases teológicas de sua igreja e o apontamento final para cada demonstração de inferioridade de outras religiões e denominações cristãs. Entretanto, a rivalidade com Edir Macedo não é o único obstáculo de Valdemiro para legitimar sua igreja. No capítulo intitulado *A fé que vence o mundo*, Valdemiro, combate outras igrejas e religiões inferiorizando-as: uma acredita que os deuses desse mundo podem salvar; outras se prostram e ajoelham-se diante de imagens que têm como protetoras; e ainda, outras que dizem que um “fulano” é o verdadeiro profeta.²⁷⁵ Essas falas são de Valdemiro se referindo aos seus concorrentes, na edição do segundo livro: por analogia podemos dizer que são católicos, islâmicos e religiões de matriz africana. Na edição do primeiro livro, alguns nomes das religiões não são suprimidos como na versão de 2009 e há apenas duas frases, uma para quem acredita em Buda e outra para quem acredita que Maomé é o profeta. Essas duas personalidades surgem como alvo das ironias de Valdemiro ao fazer alusão às pessoas que acreditam que encontraram a salvação.

Devemos nos atentar que seu “martírio” se passou em Maputo, Moçambique. Destarte, é importante também ficar atento para a tensão e conflitos de poder que a Igreja Universal (que outrora Valdemiro fazia parte até 1998) enfrentava com as religiosidades locais. Dessa tensão também pode-se compreender outro tópico da teologia apresentada por Valdemiro, a concepção de que o mundo é um local de batalha espiritual entre forças demoníacas e celestiais, demonstrada na sua cosmovisão tripartida, que põe o mundo como uma arena, cuja luta entre Deus e Satanás se dá²⁷⁶. Leonildo Campos, apresenta a cosmovisão do neopentecostal desta maneira, a sociedade atual é um espaço de atuação dos demônios, em luta contra o Reino de Deus, representado pela sua igreja.²⁷⁷ Dessa premissa, legitimam sua missão evangelística totalizante, assim, já demonstrada no nome da igreja; ela é mundial. Deste modo, Valdemiro

²⁷⁵ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 89.

²⁷⁶ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. op. cit., p. 336.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 356.

apresenta Moçambique como o local onde a guerra entre o reino de Deus e o reino de Satã se manifestou em seu proveito para fazê-lo apóstolo.

A hagiografia de Valdemiro depende da autoridade baseada na ideia de *ecclesia*. Essa interpretação do mundo remete-se a noção de *ecclesia*, que é reelaborada pelas demandas sociais, políticas e culturais em que Valdemiro se encontra envolto. Assumindo, desta forma, a função de *ecclesia*, na última década do século XX, Valdemiro apresenta continuamente um mundo de tensão entre Deus e Satã, remetendo-se a noção de *ecclesia* às concepções de Santo Agostinho, tal como os medievais interpretavam-na, que pensava nesses opostos como “uma visão panorâmica de toda história religiosa da humanidade”²⁷⁸, concebida em dois campos opostos.

Da mesma maneira, Clinio de Oliveira Amaral utiliza o conceito de *ecclesia* para retratar a volta de um mundo dividido em dois polos. Para Amaral, nesse mundo dividido o homem assume um papel de um ser fraco e incapaz de escapar do pecado. Para romper seu destino miserável é necessário que ele aceite o “princípio da autoridade (*autoritas*) estabelecida pela Igreja.”²⁷⁹ Valendo-se dessa associação que é feita através do *Medievalism*, Amaral desenvolve a questão interpretando a teologia de Valdemiro como uma reelaboração do que se entendia por mundo na Idade Média, portanto, ele aponta que a “IMPD coloca-se como a *ecclesia* uma vez que essa instituição possuiu, por meio de seu líder, um retorno a influência do maniqueísmo teológico, abandonado pela Igreja Católica no final da Idade Média: a IMPD redescobre o dualismo.”²⁸⁰

Na concepção de Alain Guerreau, no período medieval, as pessoas estabeleciam relações sociais sob a égide da *ecclesia*, ou seja, toda organização social pública ou privada mantinham uma relação totalizante, simultaneamente, uma instituição política e religiosa. Guerreau propõe essa noção de *ecclesia* em contraposição aos teóricos que concebiam o sistema social medieval dividido em categorias que somente o iluminismo e o liberalismo trouxe, como “direito”, “trabalho”, “economia” e “religião”, portanto, forjadas no mundo moderno não conseguiram “traduzir” o sistema de poderes estabelecidos na Idade Média. A *ecclesia* é a verdadeira espinha dorsal do sistema. Nela, perpassa toda sociedade. Isso não quer dizer que o

²⁷⁸ GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 197.

²⁷⁹ AMARAL, Clinio de Oliveira. The neopentecostal sanctification through medievalism: a study of Valdemiro Santiago's hagiography. In: ALTSCHUL, Nadia; RUHLMANN, Maria. *Ibero-American Medievalism*. Glasgow, UofG, prelo, p. 6.

²⁸⁰ AMARAL, Clinio de Oliveira. The neopentecostal sanctification through medievalism. op. cit., 6.

sistema da *ecclesia* plasmasse uma sociedade coesa e sem conflitos. O que a *ecclesia* traz é a concepção de corpo místico. Ela não é englobante porque o cristianismo era dominante, mas devido a sua função de, a partir do século IV, assumir as engrenagens e a dinâmica da *res publica* romana, tornou-se o ponto fulcral de todas as relações que faziam parte do seu poder de atuação.

Desta forma, a igreja assume a convicção de que a *ratio* (razão) apenas reside em si, somente a igreja pode fazer um mundo inteligível e possível a convivência humana.²⁸¹ Não somente a IMPD, como também as igrejas neopentecostais assumem um papel de ser a *ratio* da humanidade. Elas se julgam a resposta e a solução para todos os âmbitos da vida do homem; O templo da igreja é o espaço de sociabilidade dos fiéis, nele conseguem-se favores espirituais e materiais. Todos os âmbitos e problemas da vida, por mais que sejam “modernos”, perpassam pela autoridade da igreja e são solucionados nela pela fé.

Rijk Van Dijk atenta para essa dimensão totalizante da influência da igreja na vida pública e privada dessas teologias neopentecostais que atravessam fronteiras transnacionais, frequentemente, percorridas na zona geopolítica Sul-Sul. Ao tomar como exemplo discursos de pastores neopentecostais em Botswana e no Malawi, Van Dijk, expõe que tais pastores proclamam que a fé (neste caso, a fé que existe na igreja dos neopentecostais) é capaz de mover vidas (age e compele o homem para frente em todos os aspectos da vida), famílias e nações.²⁸² Retomando o pensamento de Dijk, Linda Van Kamp, continua expondo as falas dos pastores: “é que as pessoas não precisam aceitar salário baixo ou morar numa pequena casa. Essas situações representam inércia e estagnação e mostram que algo está bloqueando o seu bem-estar e sua prosperidade.”²⁸³ Depreende-se, analogamente, que a IMPD através de seus discursos e da teologia apresentada por Valdemiro Santiago reelaboram uma *ecclesia*, que vê um mundo dualista cuja salvação e a ordem se encontram apenas na *autoritas* da igreja, mantendo com o fiel uma relação totalizante.

Valendo-se de Jacques Le Goff, Leonildo Campos, traz a reflexão sobre o caráter mercantil que as igrejas neopentecostais carregam ao abrigo da teologia da prosperidade. Para

²⁸¹ MIATELLO, André Luís Pereira. Considerações sobre o conceito de *Ecclesia* e *Dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. *História Regional*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 37-65, jan/abr. 2014, p. 38 e seg.

²⁸² DIJK, Rijk Van. Transnational images of pentecostal healing: comparative examples from Malawi and Botswana. In: LUEDKE, T. J.; WEST, H. G. (Eds.). *Borders and healers: brokering therapeutic resources in Southeast Africa*. Boomington: Indiana University Press, p. 101-124, 2006.

²⁸³ KAMP, Linda Van. Pentecostalismo brasileiro em moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. *Revista Sociedade e Estado*. v. 3, n. 2, p. 391-392

Le Goff, algumas das características que Marx Weber aponta como sendo o espírito do capitalismo na ética protestante, já se faziam presentes nos mercados do final da Idade Média.²⁸⁴ Nesse sentido, um trabalho de destaque que figura o caráter “mercantil” do sagrado, embora esse não seja o objetivo do autor, é o livro *Religião e o declínio da magia* de Keith Thomas. No capítulo dedicado à Idade Média, traça as relações das crenças “mágicas” com a ortodoxia da Igreja. Apesar de Thomas não definir os conceitos de magia e religião e sua tendência à generalização, é considerado um trabalho pioneiro à vista das contribuições da Antropologia social. Thomas vai nos apresentar uma Idade Média que mantém relações íntimas com o sobrenatural, o que ele prefere chamar de magia. No entanto, essa magia que ele atribui à classe popular não se mostra tão repudiada pela ortodoxia, por vezes se entrelaçavam.

As relíquias sagradas tornaram-se fetiches milagrosos, tidos como dotados de poder para curar enfermidades e proteger contra os perigos; por volta de 1426, as contas do Bispo de Duham registraram um pagamento por ter marcado dezesseis rezas com o sinete de São Wilfrido, para afastar a morrinha.²⁸⁵

Essa é uma das práticas, dentre outras, que demonstrava como a “comercialização”, mesmo que não entendida em conceitos do mercado contemporâneo, era exercida nessa relação da cultura popular com a ortodoxia da igreja, para fins práticos. Desta maneira, Thomas concluiu que a Igreja medieval projetou uma forma prática de adquirir as bênçãos de Deus. Ela “atuava como repositório de poderes sobrenaturais, que podiam ser distribuídos aos fiéis para auxiliá-los em seus problemas do cotidiano; empregando-os para uma série de finalidades seculares.”²⁸⁶ Nessa relação de “reciprocidade”, a Igreja, por fim, acaba por tomar conta de todos os aspectos da vida, inclusive o “financeiro”, se assim podemos classificar.

É por essa via, que Campos fundamenta sua hipótese de que nas igrejas neopentecostais reside essa relação que a igreja medieval estabeleceu com o sagrado. Segundo tal perspectiva as igrejas neopentecostais possuem práticas baseadas em incorporações de elementos ambíguos de outras igrejas e religiões. Embora seus discursos combatam essas religiões, principalmente as católicas e afro-brasileiras, os neopentecostais propõem rituais que, ao conectarem religião e prosperidade material, colocam em primeiro plano aspectos mágicos

²⁸⁴ LE GOFF, Jacques. *Mercadores e banqueiros da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 90;108;124. Apud. CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. op. cit., p. 172.

²⁸⁵ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Igreja, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 36.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 40; 50.

e utilitarista que, para o autor, podem ter sido abeberadas na Idade Média, por meio da memória cristã. Suas ambiguidades escandalizam protestantes tradicionais e desafiam a concorrência católica. À vista disso, Campos aponta que a questão de constituir Deus como sócio de um negócio não foi descoberta da “teologia da prosperidade”, essa relação já existia no catolicismo medieval, isto é, foi reelaborada para as demandas do presente. Isto posto, vemos novamente a *ecclesia* tomar contornos na cosmovisão neopentecostal.

Essa *ecclesia* que dá ordem e sentido a todos os aspectos da vida na terra não é concebida pelas fronteiras do Estado-Nação, como aconteceu no desenvolvimento dos Estados Modernos com suas respectivas religiões oficiais delineadas pelas fronteiras geográficas. A *ecclesia* que as igrejas neopentecostais, mais precisamente a IMPD, concebe é aquela que não vê a fronteira espacial, sua geografia não tem barreiras políticas, não vê limites entre países e continentes. Assim como já é apresentado no nome da igreja, ela é *mundial*.

Nessa perspectiva, vinculamos o que Linda Van Kamp chama de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. Concordando com Corten & Marshall-Fratani, Kamp argumenta que,

o caráter transnacional da religião contemporânea está tomando um novo significado em comparação às atividades missionárias anteriores, uma vez que o papel do Estado-Nação tem diminuído e a representação de uma comunidade global pentecostal permite uma abertura de possibilidades para que as pessoas que vão além de seu contexto cultural local, proporcionando-lhes outros modos de identificação e pertença.²⁸⁷

Pensar Valdemiro Santiago apenas no espaço Estado-Nação pode fazer perder de vista algumas referências para a construção da sua imagem. Linda van Kamp atenta para isto, ao chamar atenção sobre os efeitos dos estudos transnacionais, pois eles revelaram as limitações do foco nacional que, geralmente, posicionam as pessoas em grupos fixos, enquanto o crescimento de ações transnacionais mostrou o inverso com pessoas desenvolvendo identidades múltiplas e fluidas.²⁸⁸ As fronteiras, portanto, põem-se abaixo com o universalismo das igrejas neopentecostais, principalmente a IMPD.

²⁸⁷ KAMP, Linda Van. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique. op. cit., p. 399.

²⁸⁸ Idem.

A principal questão que os estudos transnacionais trouxeram foram os intercâmbios gerados pelo contato e convivência. Esse intercâmbio pode desenvolver identidades baseadas em ideias, costumes, práticas e emoções móveis. Essa dimensão transnacional, o ato de “cruzar fronteiras” parece, segundo Kamp, ser fundamental para o perfil dos profetas, missionários e curandeiros que chegam em regiões como Maputo. É importante que as experiências que tiveram no estrangeiro sejam contadas e compartilhadas. Tal prática retórica dá maior eficácia às técnicas de cura.

Indubitavelmente, Valdemiro tem contato e conhecimento desse tipo de relação que os “moçambicanos” têm com aqueles que chegam do estrangeiro e retratam suas experiências de cura acumuladas de outros lugares de onde vieram. Isso confere ao profeta, missionário ou curandeiro, uma legitimidade superior. É neste ambiente, que Valdemiro vai combater seus outros concorrentes do “mal” (outras igrejas chamadas de neopentecostais, curandeiros de outras partes da África e os curandeiros locais) com sua hagiografia. Desta maneira, Kamp apresenta como a narrativa da manifestação do divino por intermédio de um indivíduo marcava as maneiras de concorrer uns com os outros pela atenção do fiel, aludindo sobre um dos episódios mais comuns nas igrejas pentecostais e neopentecostais em Moçambique.

Como estrangeiros, os pastores brasileiros, confrontavam os moçambicanos com uma variedade de comportamentos e aspectos de sua cultura e modo de vida. Ao questionarem os poderes dos curandeiros locais, os pastores arremedavam o comportamento de curandeiros em transe. Levavam objetos empregados pelos curandeiros para dentro da igreja e mostravam que podiam tocá-los, sem quaisquer consequências negativas. No contexto moçambicano, isso é considerado ofensivo e perigoso, mas os pastores mostravam que não se deve ter medo quando se está sob a proteção do poder ilimitado do Espírito Santo.²⁸⁹

A retórica da conversão é marcada, como aponta Keith Thomas, pela crença de uma “magia” mais potente que outras. Tal atitude está presente, em primeiro lugar, na bíblia, fonte principal do cristianismo, da qual são retirados as bases e os fundamentos para doutrinas e atitudes. Sendo assim, Thomas exemplifica essa relação de disputas para saber quem faz mais prodígios, tomando como partida uma das narrativas veterotestamentária, a história de Elias e os profetas de Baal que se encerram numa disputa para ver quem traria fogo do céu. Doravante, no Novo Testamento, há os apóstolos de Jesus que atraíam seguidores operando grandes

²⁸⁹ KAMP, Linda Van. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique. op. cit., p. 402.

milagres. Acrescenta-se igualmente, que na literatura patrística evidenciava-se a importância dos milagres para a conversão, que logo se tornou prerrogativa indispensável de santidade.²⁹⁰ Mário Martins compreendeu essa disputa pelo monopólio do sagrado na Idade Média ocidental, ressaltando que os milagres constituíam um exemplo mais valioso que os argumentos escolásticos e que criavam um “vasto arsenal onde se iam municiar os pregadores medievais, para as batalhas do púlpito.”²⁹¹ Aquele que conta a “história” mais prodigiosa e mostra seu poderio sobrenatural através de rituais de cura entre outros é maior entre todos os curandeiros. Essa disputa pela conquista da atenção da população se mostra bem frequente, de acordo com as pesquisas de Linda Van Kamp

Em continuidade com a tradição de práticas de cura e com os trabalhos de missão no sudeste da África, que envolviam práticas espirituais e rituais para transcender situações consideradas limitantes e para conhecer novas realidades e possibilidades, os pastores brasileiros são percebidos como “curandeiros” bem poderosos.²⁹²

Deste modo, não é sem intensão que Valdemiro faz digressões às experiências passadas. Em Moçambique, ele é mais um tentando ganhar o seu público. Daí, a elaboração de narrativas maravilhosas.

A grande aceitação que teve no meio dos moçambicanos lhe deu capital simbólico para criar sua própria igreja e, a partir dessa experiência, iniciar o processo de reelaboração da narrativa do naufrágio, pois, como já foi citado, na reportagem da *Folha de São Paulo*, o barco virou a cerca de 500 metros da Ilha de Inhaca de onde foi resgatado. Essa espécie de procedimento combativo através do relato do sobrenatural vai ser uma constante na trajetória de Valdemiro. A hagiografia do naufrágio não apenas serviu como fundamento da sua igreja e da sua imagem de homem excepcional, ela constantemente o legitima ao incorporar, ao passar do tempo, além de criar, narrativas de novas provações.²⁹³ Valdemiro demonstra um trabalho constante de conversão da memória.

²⁹⁰ THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. op. cit., p. 35.

²⁹¹ MARTINS, Mário, S. J. *Estudos de Literatura Medieval*. Braga: Cruz, 1956, p. 426-427. Apud. CÂMARA, Teresa Candolo. *Viagens medievais ao paraíso terreal*. op. cit., p. 21.

²⁹² KAMP, Linda Van. *Pentecostalismo brasileiro em Moçambique*. op. cit., p. 403.

²⁹³ Além do constante discurso de perseguição contra ele feito por grandes líderes religiosos do país e renomados jornalistas, Valdemiro, em 8 de Janeiro de 2017, levou uma facada no pescoço durante um culto da manhã, em seu templo da igreja no Brás, centro de São Paulo. Em um vídeo feito no hospital, Valdemiro diz que perdoa a pessoa que fez isso. Na manhã seguinte, Valdemiro estava novamente no templo do Brás. Lá, ele mostrou os curativos da facada e começou seus relatos do acontecido: a camisa que vestia na hora do ataque já até serviu para curar. Nas imagens, um membro da igreja aparece esfregando-a em um manto. “Passaram até a camisa ensanguentada no

Isso não significa que Valdemiro baseia-se na retórica dos curandeiros de Moçambique, mas que o contato cultural com essa forma combativa de espaço religioso, lhe deu suporte para criar uma narrativa cristã da santidade e exercer no Brasil o que somente experimentou lá, prestígio e admiração. Essa associação é possível a partir do momento que Valdemiro relata ser muito bem tratado em Maputo e após seu resgate pelos nativos da ilha de Inhaca, mas ser muito humilhado pelos “irmãos na fé” e, principalmente pelo seu ex-líder quando voltou para o Brasil.

Não é possível escamotear a estadia de Valdemiro em Moçambique, apenas o categorizando como um bloco monolítico, egresso da uma “escola” fundacional (IURD) e, ainda, classificá-lo com categorias que serviram de base para compreender outras igrejas em específico, porque o catalogaram como neopentecostal. Valdemiro Santiago não é uma cópia idêntica não-erudita de Edir Macedo. Ele teve suas próprias experiências. Não é apenas sob a égide da nomenclatura neopentecostal que devemos pensar a IMPD, isso seria caracterizá-la em parte, suprimindo o “todo”. E como podemos inferir, a IMPD, apesar de ser uma igreja classificada como evangélica de matriz pentecostal e protestante, em sentido geral, não invoca a Reforma protestante como constituinte da memória ou legado cristão, inclusive Valdemiro, em seus programas televisivos afirma não ser pregador de uma religião, ele prega só Jesus. Na perspectiva de Campos, a IMPD incorpora vários elementos de religiões distintas que fazem parte da história do Brasil: judaísmo (através da bíblia), catolicismo, protestantismo e religiões afro-brasileiras.²⁹⁴ Não obstante aos discursos de ataques, facilmente, num momento, Valdemiro pode estar ironizando Católicos que se “ajoelham para imagens esperando milagres”, no outro pode estar usando seu sangue para curar ou vendendo objetos com poderes sagrados.

É em Maputo, portanto, que nasce a Igreja Mundial do Poder de Deus. Em menos de dois anos após o naufrágio, abriu sua primeira igreja, em Sorocaba.

manto. Quando ela [a fiel] tocou no manto, ela aplumou. Foi curada. O demônio fez o serviço dele, mas acabou dando o contrário. No asserto de contas com o Diabo foi assim: ‘E aí, como é que foi com o Valdemiro?’ O soldo foi negativo, porque teve até gente que saiu curada. A unção está na nossa roupa, no nosso corpo, no nosso relógio, na nossa aliança, no nosso chapéu, no nosso sangue.” Cf. GONÇALVES, Eduardo; RABIN, Claudio. Camisa ensanguentada de Valdemiro é usada para ‘curar’ fiéis. Caderno Brasil, Revista Veja. 9 de Jan. 2017. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/camisa-ensanguentada-de-valdemiro-e-usada-para-curar-fieis/> . Acesso em: 10 de Janeiro de 2017.

²⁹⁴ CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado*. op. cit., p. 329.

3.3 O TEMA DA FÉ

O tema da fé proposto na hagiografia de Valdemiro também apresenta seu valor teológico. Para Valdemiro, a fé não passa primeiro pela inteligibilidade da razão (ciência). Para isso, ele usa a passagem bíblica de Hebreus 11.1²⁹⁵, chamando-a de “Hino da Fé” e dá como primeiro exemplo Abel, pois teve fé antes de saber racionalmente o que Deus poderia fazer por ele, ou seja, “Abel deu a Deus o devido valor e importância mesmo sem nunca tê-Lo visto, tampouco ter ouvido falar em milagres se fosse nos dias de hoje, Abel seria chamado de louco.”²⁹⁶ Valdemiro demonstra como a fé é superior à razão. Conforme ele apresenta, “a fé fornece a resposta que necessitamos e Deus não tem a obrigação de provar sua existência [...] Fugir do pecado, mesmo que aparentemente não haja ninguém observando, é uma atitude que demonstra fé.”²⁹⁷ A visão que Valdemiro tem da fé em relação à razão, é que aquela é superior a esta. É a fé que vai conduzir e subjugar a conduta humana, e não a razão, tanto no seu sentido *ratio scientiae* de Agostinho, quanto no sentido positivo-iluminista do termo. Embora, tenha sido debatido, mesmo que infimamente, a problemática de enquadrar Valdemiro única e exclusivamente nas grandes categorias que abarca o chamado neopentecostalismo, Leonildo Campos, apresenta um debate sobre a teologia da IURD, cuja relação entre fé e razão, se assim podemos dizer, é a mesma que Valdemiro compartilha.

Edir Macedo apresenta a teologia (como forma racional de se pensar Deus) como algo que custa caro ao cristianismo. Num de seus artigos, na Folha de São Paulo (01.10.95), Macedo diz que a Europa, ou melhor a cultura europeia a qual herdamos, “não reconhece o âmbito da fé.” Continuando seu discurso sobre fé e razão, Macedo, combate a racionalidade, pois ela “leva a pessoa a uma vida alienada e sem sentido.” Essa crítica não é somente à racionalidade europeia, mas às igrejas protestantes e aos intelectuais da fé também, que vivem sob um cativeiro diabólico. Mais uma vez ilustram na concepção de fé e razão, o princípio da *autotitas* medieval, na medida que é somente na igreja Universal que se encontra salvação, pois todas as outras caíram no engodo diabólico do racionalismo; e o princípio da *ecclesia* medieval, uma vez que é a fé que fornece todos os saberes necessários para a vida. Da mesma forma, a Idade Média concebia essas premissas influenciadas por Agostinho. Etienne Gilson e Philotheus

²⁹⁵ Ora, a fé é a certeza de coisas que não se esperam, a convicção de fatos que se não veem. Cf. OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. Op. cit., p. 47.

²⁹⁶ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 48.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 50-52.

Boehner nos dão a dimensão da concepção de Agostinho sobre a razão inferior e a razão superior:

A busca da sabedoria implica a busca do saber. Contudo, a sabedoria não equivale simplesmente ao saber, visto que nem todo saber conduz à felicidade. A sabedoria é a busca daquele saber que, por sua própria natureza, torna feliz a quem o cultua. Não assim a “ciência”: esta visa algum outro fim, e não a felicidade. Na base dessa distinção Agostinho discerne duas atitudes cognoscitivas, fundamentando assim a doutrina da *ratio superior e inferior*, que tão grande influência irá exercer na Idade Média.²⁹⁸

Para a Agostinho, a ciência (filosofia) está subordinada à sabedoria. Em outras palavras, a ciência tem uma função para a sabedoria: lhe ajudar a conformar a vida com as virtudes. Ciência, para Agostinho, é a obra da razão inferior e a sabedoria é obra da razão superior. Essa razão inferior (*ratio scientiae*) seria aquela que está mais próxima dos sentidos corporais, e por essa razão facilmente é enganada pelos prazeres sensíveis, entregando-se e deleitando-se neles. Segundo Gilson e Boehner, essa razão inferior é aquela que fez Eva e Adão comerem do fruto proibido. Logo, podemos concluir o modo como essas duas razões devem se relacionar. Essa relação só pode ser vista a partir do momento que a ciência da razão inferior, que é adquirida a partir das coisas externas deixe-se nortear para o bem supremo, ou seja, seu verdadeiro fim. No entanto, isso apenas ocorreria sob a direção da razão superior, que deve sujeitar-se às coisas eternas pela sabedoria. “O primeiro dever da moral agostiniana é restaurar a unidade da vida espiritual e subordinar as ciências particulares ao ideal da sabedoria. Esta não inclui apenas a ciência: nela a caridade e a razão se confundem numa só vida feliz.”²⁹⁹ Nessa perspectiva, Valdemiro declara que o homem deve fugir dos prazeres sensíveis do corpo, pois entregar-se a eles é evidência de que o homem não está sendo guiado pela razão superior. Na sua concepção, somente aquele que é guiado pela razão superior pode viver plenamente com todas as benesses³⁰⁰ de Deus e “ser feliz”³⁰¹, pois Deus só reconhece como filho dele aqueles que deixaram a razão inferior para viver apenas pela fé. O grau dessa fé indica o quanto um homem é santo e próximo de Deus. Isso quer dizer que, assim como a filosofia agostiniano-boeciana, amplamente renovada sob os ensinamentos de Santo Anselmo de Cantuária e

²⁹⁸ GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. op. cit., p. 168.

²⁹⁹ Ibidem, p. 172.

³⁰⁰ Aquele que não tem fé está desaprovado por Deus e, portanto, está desprovido das bênçãos de Deus. Cf. OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. op. cit., p. 56.

³⁰¹ Segundo Valdemiro Santiago, o objetivo dele é sempre ser feliz, e para isso é necessário ter fé, pois sem ela não há felicidade. Cf. OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 71.

difundida na Idade Média, Valdemiro mostra como a razão inferior deve ser subordinada à razão superior.

Santo Anselmo da Cantuária vai explicitar essa relação “inteiramente na órbita do espírito agostiniano.”³⁰² Isto posto, Santo Anselmo vai difundir a primazia da fé sobre a razão, afirmando que as especulações metafísicas dependem das verdades da fé. É a fé que fornece as verdades para especulações; ela é o ponto de partida e, portanto não se chega a fé pela compreensão. “A fé nos ensina sobre a essência de Deus.”³⁰³ Nesse sentido, Deus (fé) é a medida de todas as verdades. Valdemiro expressa esse pensamento quando afirma que a presença de Deus é revelada ao homem pelo próprio Deus através da fé, ou seja, o conhecimento parte de Deus para a matéria, e não o contrário; não é por meio da especulação da ciência que se comprovará a existência dele. Em consonância, Valdemiro afirma: “isso [fé] não veio de ninguém a não ser do próprio Deus; a fé é a Revelação do Todo Poderoso.”³⁰⁴

Na hagiografia de Valdemiro, figura também um desprezo pela razão científica de base positivista. Para ele, a fé está acima de todas as coisas e a ciência positiva não pode explicar o poder que a fé tem de fazer o sobrenatural. Desta forma, Valdemiro ilustra uma história que lhe ocorreu:

Numa certa ocasião, uma mulher escreveu o nome do esposo viciado num pedaço de papel e me entregou, pedindo que orasse por ele. Ainda dentro do veículo, a caminho de casa, eu pensei: “Meu Deus, não me deixa esquecer de orar por aquele homem viciado para que o senhor o liberte em nome de Jesus.” Mas eu enfrentei um trânsito horrível insuportável e acabei me esquecendo. Depois de alguns dias, a mulher me procurou novamente para agradecer pela oração. Segundo ela, o marido havia tomado nojo de bebida alcoólica, não suportava sequer sentir o cheiro.³⁰⁵

Não poderíamos afirmar que a santidade medieval é uma herança, que perdurou no tempo e está sendo incorporada nas formas do apóstolo Valdemiro Santiago se relacionar com o sagrado. Não é isto que o medievalismo propõe a se fazer. O que se pôde averiguar, no entanto, é que *O Grande livramento* não está solidificado pelas bases “modernas” da escrita de si, como vimos anteriormente ao fazer uma distinção entre os procedimentos de relatos de vida da Antiguidade, da Idade Média e da Modernidade. E também não é “reminiscência”, “permanência” ou “residualidade” como alguns historiadores ligados à tradição francesa de

³⁰² GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. op. cit., p. 255.

³⁰³ Ibidem, 261.

³⁰⁴ OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. op. cit., p. 60.

³⁰⁵ Ibidem, p. 53.

história medieval alegam ser essas marcas na sociedade brasileira. O medievalismo pós-colonial nos fez repensar as bases da nossa historiografia sobre Idade Média, assentadas na ideia de que a história do mundo é sempre fruto da história europeia, recusando, portanto, a ideia de reminiscência, pois a Idade Média que chegou no Brasil foi discursiva, para utilizar o termo apropriação de ideias medievais.

Por conseguinte, como foi demonstrando nos capítulos anteriores e neste capítulo, optamos por analisar a hagiografia de Valdemiro através do medievalismo pós-colonial, pois ele nos permitiu pensar melhor sobre as bases da história medieval em nossa disciplina e como ela foi construída e como Valdemiro construiu sua hagiografia através de apropriações.

CONCLUSÃO

É demasiadamente complexo abordar vários temas, mesmo valendo-se à interdisciplinaridade. No entanto, podemos perceber que ao trazer para o debate algumas teorias e análises de outros campos de pesquisa, tivemos uma amplitude e um melhor manuseio com o objeto de estudo, além de permitir-nos entender o lugar que a Religião desempenha no mundo contemporâneo a despeito dos profetismos do século XIX, que viam um futuro cada vez mais privado para a religião. Esta pesquisa, demonstrou o contrário. O sagrado que se manifesta na experiência física está cada vez mais presente na sociedade brasileira através das igrejas pentecostais e neopentecostais, que põe a experiência como forma de conhecer a Deus em detrimento do conhecimento teológico, legitimando essa cosmovisão em movimentos espirituais na Idade Média.

Entender esse fascínio que a Idade Média causa nos homens está longe de ser algo puramente particular e ínfimo. Como procuramos demonstrar nesta pesquisa, as referências, evocação e, até a forma não direta de reclamar a Idade Média, concebendo uma teologia baseada nas experiências religiosas antes da Reforma como genuínas, está ganhando proporções vultuosas, não somente no cenário nacional, como também nas localidades que igrejas pentecostais e neopentecostais têm influência.

O caso do apóstolo Valdemiro Santiago não é um caso isolado, como pudemos concluir ao longo da pesquisa. A apropriação que alguns dos pensadores cristãos pentecostais evocam como sendo a raiz do movimento carismático é uma forma ideologicamente construída para desvincular suas imagens da Reforma, considerando-se a genuína reforma, para então legitimar-se como uma religião profundamente histórica.

Os estudos de medievalismo através da perspectiva pós-colonial nos ajudam a pensar e perceber que Valdemiro Santiago não herda uma cultura medieval por meio de longa duração. A partir das leituras feitas, conseguimos perceber que, Valdemiro ao produzir uma hagiografia medievalizante não é um caso isolado e alheio ao contexto das evocações por uma outra espiritualidade que não seja balizada pelas igrejas reformadas tradicionais. Ele faz parte desse contexto. Utilizando o medievalismo pós-colonial na análise da hagiografia de Valdemiro foi fundamental para chegarmos às ideias que foram expostas anteriormente, pois foi a partir dessa teoria que chegamos à conclusão de que a produção de Valdemiro é uma apropriação de uma ideia de medievo ou de uma noção de experiência que homens excepcionais, como os santos

experimentaram com Deus, e não como um caso de “reminiscência” de longa duração, que a escola francesa dos Annales, por exemplo, frequentemente evocada.

Retomando algumas proposições que assinalamos ao longo da pesquisa, podemos observar que a deferência de Valdemiro Santiago como líder foi apenas reconhecida poucos anos depois da sua cisão com a Igreja Universal do Reino de Deus, através da rememoração e propaganda de uma identidade marcada por uma santidade excepcional, proporcionada por sua hagiografia. Como já assinalado, Valdemiro foi um dos bispos de Edir Macedo e membro por 18 anos da Igreja Universal do Reino de Deus. Após o naufrágio, em Moçambique, o que entende-se, por meio de relatos de Valdemiro, é que o bispo Macedo o ignorou e não creditou na história do livramento do naufrágio. O prestígio de Valdemiro estava em ascensão e a admiração que recebeu em Moçambique lhe conferiram um poder simbólico. Para desvincular-se da Igreja Universal do Poder de Deus e construir uma personalidade “santa” e legítima, Valdemiro fez circular sua hagiografia medievalizante para engendrar uma santidade que fosse capaz de ser reconhecida por uma comunidade de crentes, que se identificassem com os significantes de uma religiosidade baseada na experiência e numa concepção de ressacralização do mundo.

Ao depararmos como a Idade Média torna-se um conceito móvel ao serviço dos interesses do evocador, e não uma reminiscência inconsciente, percebemos a escassez de reflexões teóricas dos estudos do medievalismo no Brasil, que poderiam ampliar as reflexões sobre o passado e o presente, como se relacionam e como o homem cria pontes entre eles para legitimar projetos, nações, autoridades religiosas ou leigas, entre outros.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

FOLHA DE SÃO PAULO. Cotidiano. O bispo da universal escapa de naufrágio. Edição 23 de maio de 1996. Disponível em: <http://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#6dddb2361e6e>.

Igreja Mundial do Poder de Deus. *O grande livramento*. 2012. (1h 22m 43s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eE0QrKhqZvo&t=1869s>

NUNES, Anderson. The richest pastors in Brazil. *Forbes*. Disponível em: <http://www.forbes.com/sites/andersonantunes/2013/01/17/the-richest-pastors-in-brazil/#6dddb2361e6e>.

OLIVEIRA, Valdemiro Santiago. *O grande livramento*. 2. ed. São Paulo: IMPD, 2009.

BÍBLIA, A. São Paulo: Paulus, 2016.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Néri de Barros (org.). Idade Média entre os séculos XIX e XX: estudos de historiografia. Campinas: UNICAMP. *Ideias 6*, 2008.

ALTCHUL, Nadia; DAVIS, Kathleen (eds.). *Medievalism in the Postcolonial World: a idea of “Middle Ages” outside Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2009.

ALTSCHUL, Nadia. Medievalism and the contemporaneity of the Medieval in Postcolonial Brazil. In: FUGELSO, Karl; FERRÈ, Vicente; MONTOYA, Alicia (eds.). *Medievalism on the Margins. Studies in Medievalism*, Boydell & Brewer: Cambridge, v, 24, 2015.

AMARAL, Clinio d Oliveira. *O culto ao infante santo: o projeto político de Avis (1438-1481)*. 2008. 347f. Tese (Doutorado). Centro de estudos gerais – Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2008.

_____. The neopentecostal sanctification through medievalism: a study of Valdemiro Santiago’s hagiography. In: ALTSCHUL, Nadia; RUHLMANN, Maria. *Ibero-American Medievalism*. Glasgow, UofG, [prelo].

AMARAL, Clinio de Oliveira; RANGEL, João Guilherme Lisboa. A Idade Média encantada dos arautos do evangelho analisada através do *Medievalism*. In: BUENO, André; BIRRO, Renan M.; ESTACHESKI, Dulceli; NETO, José M. S. *Aprendendo a História: Ensino & Medievo*. União da Vitória: ed. Especiais sobre Ontens, pp. 11-18, 2019.

ANKERSMIT, F. R. A virada linguística, teoria literária e a teoria da história. In: *A escrita da História: a natureza da representação histórica*. Londrina: EDUEL, 2012.

ARAÚJO, Valdinei Lopes de. Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma. *Locus: revista de história*. Juiz de Fora, v. 12, n. 1, 2006.

AURELL, Jaume. El nuevo medievalismo y la interpretación de los textos históricos. *Hispania: Revista Española de Historia*. Madrid, v. 66, n. 224, p. 809-832, 2006.

AZEVEDO, Carlos Moreira. Hagiografia e santidade. In: _____ (dir.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores. v. 2, 2000.

BASCHE, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Editora Globo, 2006.

_____. Diabo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-claude. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BELCHER, Wendy Laura. Mary saves the Man-Eater: value in the medieval Ethiopian marian miracle tale of “the cannibal of Qemer”. In: BARRINGTON, Candace; D’ARCENS, Louise (eds.). *Digital Philology: a journal of medieval cultures*. v. 8, n. 1, pp. 29-49, 2019.

BERDIAEV, Nikolai. Alexandrovich. *Uma nova Idade Média*. Curitiba, PR: Arcádia, 2017.

BIDDICK, Kathleen. Decolonizing the English past: readings in medieval archaeology and history. *Journal of British Studies*, Cambridge University Press, v. 32 (1), 1993.

BITUN, Ricardo. Campo religioso neopentecostal. Igreja Mundial do Poder de Deus e o trânsito religioso. *Revista Nures*, ano XI, n. 30, maio/agosto, 2015.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro : Bertrand, 1998.

CÂMARA, Teresa Candolo. Viagens medievais ao paraíso terreal: que os homens, àquela época, ainda encontravam n'alguma ilha. 1996. 203 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 1996.

CAMPOS, Leonildo Silveira. “*Teatro, templo e mercado*”: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis, Rj: vozes, 1997.

CANTOR, Norman F. *Inventing the Middle Ages: the lives, work and ideas of great medievalists of the Twentieth century*. New York: W. Morrow and Company, 1991.

CAPUANO, Mariângela M. F. *Ressonâncias de heróis e reis medievais na (re)construção dos personagens da Pedra do Reino por Ariano Suassuna*. 2014, 186f. Tese (doutorado em letras) – Centro de Educação e Humanidades, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

CARVALHO, César Moisés, *Pentecostalismo e pós-modernidade*. Quando a experiência sobrepõe-se à teologia. 2.ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

CERTEAU, Michel. Uma variante: a edificação hagiográfica. In: _____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 1990.

D’ ARCENS, Louise; MONAGLE, Clare. Nothing in this world is different to us: *Laudato Si’* as global and planetary medievalism. *Digital Philology: a journal of medieval cultures*, v. 8, n. 1, 2019.

DAGENAIS, John; GREER, Margaret R. Decolonizing the Middle Ages: introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Duke University Press, v. 30, N. 3, 2000.

DAVIS, Kathleen. *Periodization and Sovereignty: how ideas of feudalism and secularization govern the politics of time*. Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 2008.

DELOOZ, Pierre. Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’église Catholique. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. Paris: CNRS, Année 7, n. 13, pp. 17 – 43, janvier/juin, 1962.

DIJK, Rijk Van. Transnational images of pentecostal healing: comparative examples from Malawi and Botswana. In: LUEDKE, T. J.; WEST, H. G. (Eds.). *Borders and healers: brokering*

therapeutic resources in Southeast Africa. Bloomington: Indiana University Press, pp. 101-124, 2006.

DISCINI, Norma. Para o estilo de um gênero / For the style of gender. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*. São Paulo, v. 7, n. 2, Jul./Dez. 2012.

DOMÍNGUEZ, César. Medievalismo(s): De la disciplina y otros espacios imaginados. *Revista de Poética Medieval*, v. 2, n. 21, 2008.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2009.

ECO, Umberto. Dez modos de sonhar a idade Média. In: *Sobre espelhos e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

ECO, Umberto. *La estrategia de la ilusión*. 3. ed. Barcelona: editora Lumen, 1999.

ECO, Umberto. The return of the Middle Ages. In: *Travels in Hyperreality*. New York: Harvest, 1986.

FACURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: Edusc, 2006.

FREEDMAN, Paul; SPIEGEL, Gabrielle. Medievalism Old and New; The rediscovery of alterity in North American Medieval Studies. *American Historical Review*, v. 103, n. 3, 1998.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.) *Dicionário temático do ocidente medieval*, v. 2. São Paulo: EDUSC, 2002.

GENTRY, Francis G.; MULLER, Ulrich. The reception of the Middle Ages in Germany: an overview. *Studies in medievalism*. III/4, 1991.

GIANNATTASIO, Gabriel; BORDONAL, Guilherme Cantieri. Uma pós-modernidade trágica: a historiografia para além da verdade e da mentira. *Revista de Teoria da História*, ano 2, n. 5, 2011, p. 27.

GILSON, Etienne; BOEHNER, Philotheus. *História da filosofia cristã*. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GIRO, Bruna. Hagiografia: releituras do gênero por Eça de Queirós e Texeira de Pascoaes. 2011. 116 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de ciências e Letras, 2011.

HARLAN, David. A história intelectual e o retorno da literatura. In: RAGO, Margareth;

GIMENES, Renato A. de Oliveira (orgs). Narrar o Passado, Repensar a História. *Ideias 2*. 2 ed. São Paulo: UNICAMP, 2014.

HEADY, Chene. Heraldry and read hats: linguistic skepticism and chesterton's revision of Ruskinian Medievalism. In: SIMMONS, Clare A. (ed.). *Medievalism and the quest fo the real Middle Ages*. London / Portland: Frank Cass, 2001.

HYATT, Eddie. *2000 anos de cristianismo carismático: um olhar do século XXI na história da igreja a partir de uma perspectiva carismática pentecostal*. Natal, RN: Carisma, 2018.

JENKINS, Keith. *A história repensada*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

KAMP, Linda Van. Pentecostalismo brasileiro em moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. *Revista Sociedade e Estado*. v. 3, n. 2, pp. 391-392, 2015.

MACEDO, José Rivair. *A Idade Média portuguesa e o Brasil: reminiscências, transformações, ressignificações*. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografia desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião e Sociedade*. v. 32, n. 2, pp.124-148, 2012.

MALEVAL, Maria do Amparo T. Atualizações do medievo no romanceiro nordestino e no *Auto da Campadecida* de Ariano Suassuna. *Revista Graphos*, v. 17, n. 2, 2015.

_____. A Idade Média na obra de Eça de Queirós. In: SILVA, Andréia C. L. Frazão; SILVA, Leila Rodrigues da. (org.). *Atas da IV Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRRJ*. Rio de Janeiro, pp. 22-33, 2001.

MIATELLO, André Luís Pereira. Considerações sobre o conceito de *Ecclesia* e *Dominium* à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III. *História Regional*, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 37-65, jan/abr. 2014.

MOCAGNO, Lorenzo. *Outros Muçulmanos: Islão e narrativas coloniais*. Lisboa. Imprensa de Ciências Sociais, 2006.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. Ed. São Paulo: Cultrix, 2004.

MONTOYA, Alicia C.; FERRÉ, Vicent; Speaking of the Middle Ages today: european and transatlantic perspective. In: FUGELSO, K.; FERRÉ, V.; MONTOYA, A. (Eds.). *Medievalism on the Margins. Studies in Medievalism XXIV*: Boydell & Brewer, 2015.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do Diabo – séculos XII-XX*. Tradução Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NASCIMENTO, Aires. Milagres medievais. In: LANCINI, G; TAVANI, G. (orgs.). *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Ed. Caminhos, 1993.

NICHOLS, Stephen G. Writing the new Middle Ages. *Neohelicon*, XXXIII, n. 1, 2006, p. 141.

NOVAIS, Fernando. Braudel e a “missão francesa”. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 8, n. 22, 1994.

NUSSBAUM, Felicity A. Apresentação do livro DAVIS, kathleen; ALTSCHUL, Nadia. *Medievalism in the Postcolonial World: The idea of “the Middle ages” outside Europe*. Johns Hopkins University Press, 2009.

OLIVEIRA, Thiago Maerki. Hagiografia e literatura: um estudo da *Legenda Meior Sancti Francisci* de Boaventura de Bagnoregio. 2013. 179f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2013.

PEETERS, Paul. *L'oeuvre des Bollandistes*. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1961.

PHILIPPART, Guy. L'hagiographie comme littérature: concept recent et nouveaux programmes? *Revue des sciences humaines*. n. 251, juillet/septembre, 1998.

RANCIÈRE, Jacques. *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. São Paulo: EDUC/Pontes 1994.

REBELO, António Manuel Ribeiro. A estratégia política através da hagiografia. In: FIALHO, Maria do Céu. *O retrato e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra: Uc, 2004.

RODRIGUEZ, Elisa. “A mão de Deus está aqui!”: estudo etnográfico da Igreja Mundial do Poder de Deus. 2014. 340f. Tese (Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas. 2014.

ROSA, Maria de Lurdes. As missas do Infante no padrão dos descobrimentos: colonizar com a Idade Média, colonizar a Idade Média. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*, Seropédica: EDUR, v. 31, n. 2, 2011.

_____. *Fazer e pensar a História Medieval hoje: guia de estudo, investigação e docência*. Portugal: Universidade de Coimbra Press, 2017.

_____. Fazer História... Para fazer santos: uma impossível compatibilidade. *Lusitania Sacra*, 2º série, 12, 2000.

_____.; BERTOLO, André. Medievalismos irmãos e (menos) estranhos? Para um reforço do diálogo entre as historiografias brasileira e portuguesa sobre Portugal Medieval. *Revista portuguesa de história*. Vol. XLI, 2012.

SILVA, Ademir Luiz da. A “cidade medieval” de Goiás: o conjunto arquitetônico Lagoa Ideia Molhada em Hidrolândia – Goiás. *Revista Moisaico*, v. 11, pp. 231-247, 2018.

SILVA, Andréia C. L. Frazão (coord.). Banco de dados dos santos ibéricos (séculos XI ao XIII). Rio de Janeiro: PEM, *Coleção Hagiografia e História*, v. 2, 2012.

_____. Reflexões sobre hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do *Liber Sancti Jacobi* e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo. Niterói: EDUFF, *Estante Medieval*, v. 3, 2008.

SILVEIRA, Fr. Ildefonso. *São Francisco de Assis – ensaio de leitura das fontes*. Petrópolis: Vozes, 1990.

SOBRAL, Cristina. O modelo discursivo hagiográfico. *Modelo*. Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 97-107, 2005.

TEIXEIRA, Igor Salomão. Hagiografia e canonização: a santidade de Tomás de Aquino e o reconhecimento papal (1318-1323). IX Encontro Estadual de História - ANPUH, Porto Alegre, 2008.

_____. Hagiografia e processo de canonização: a construção do tempo da santidade de Tomás de Aquino (1274-1323). 2011, 187f. Tese – Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2011.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Igreja, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TOSWELL, Jane. The tropes of medievalism. In: *Studies in Medievalism*. v. 17. Cambridge: D. S. Brewer, 2009.

UTZ, Richard. Can we talk about religion, please? Medievalism's eschewal of religion, and why it matters. In: FUGELSO, Karl; RISDEN, E.; UTZ, Richard. (eds.). *The year's work in Medievalism XVIII*, 2013.

UTZ, Richard. Medievalism Studies and the subject of religion. In: FUGELSO, Karl; FERRÉ, Vicente; MONTOYA, Alicia C. (eds.). *Studies in Medievalism XXIV*. Cambridge: D. S. Brewer, 2015.

UTZ, Richard. Preface. In: ROBINSON, Carol L.; CLEMENTS, Pamela (eds.). *Neomedievalism in the media: essays on film, television, and electronic games*. New York: Edwin Mellen, 2012.

VACCA, Roberto. *Il medioevo prossimo venturo: la degradazione dei grandi sistemi*. Italia: Oscar Mandatori, 1978.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

WHITE, Hayden. El contexto del texto: método y ideología en la historia intelectual. In: *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. 1994.

WORKMAN, Leslie. Medievalism today. In: *Medieval feminist newsletter*. v. 23, n. 1, 1997.

_____. Speaking of medievalism. In; *Medievalism in the modern world: essays in honour of Leslie Workman*. Iowa, 1998.

_____. *Studies in Medievalism*. III-I, 1987.

ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo*, Madrid: Cátedra, 1994.

ZUMTHOR, Paul. *Parler du moyen âge*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.