Introdução

Maria Cristina Martins

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

MARTINS, M.C. Introdução. In: *Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos* [online]. Uberlândia: EDUFU, 2017, pp. 15-48. ISBN 978-85-7078-519-0.
<https://doi.org/10.7476/9788570785190.0002>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Introdução

Esta edição crítica

A obra, que, pela segunda vez, é apresentada ao público brasileiro,¹ mas agora em edição crítica, comentada e bilíngue, insere-se no contexto das viagens de peregrinação aos Lugares Santos do cristianismo, iniciadas no século IV.

A ideia de realizar esta edição crítica em português, à qual damos o nome de *Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos*, surgiu à medida que traduzíamos e analisávamos a obra, com o objetivo de publicar uma tradução comentada. Ou seja, nossa meta inicial, além da tradução em edição bilíngue, era a elaboração de comentários filológicos abrangendo não só as características particulares da variedade de latim apresentada no texto, mas também notas histórico-geográficas e culturais que mostrassem a riqueza cultural da obra. Porém, devido à variação de certas palavras do texto latino, encontradas entre os mais renomados editores, percebemos a necessidade do estabelecimento de nosso próprio texto latino, com base no manuscrito, para que realizássemos uma edição fidedigna e a mais próxima possível do original. Nasceu, assim, esta edição crítica.

Ao longo dos anos de trabalho com o texto da peregrinação de Egéria, apresentamos palestras e publicamos artigos sobre o tema, que incluem partes desta Introdução.

As peregrinações do século IV

Por ordem cronológica, estes são os textos que tematizam peregrinações no séc. IV: 1) o *Itinerarium Burdigalense*, de autor anônimo, conhecido como

¹ A primeira edição apresenta o texto apenas em língua portuguesa, tendo sido realizada por Maria da Glória Novak, da Universidade de São Paulo, e publicada em 1971, pela Editora Vozes, com o título *Peregrinação de Etéria: liturgia e catequese em Jerusalém no século IV*. A segunda edição em língua portuguesa é bilíngue, realizada em Portugal, em 1998, por Alexandra Mariano e Aires Nascimento: *Egéria. Viagem do Ocidente à Terra Santa no séc. IV (Itinerarium ad loca sancta)*, Coleção Obras Clássicas da Literatura Portuguesa, Edições Colibri, Lisboa.

“o peregrino de Bordéus” (333); 2) um texto de Gregório de Nissa (381); 3) a *Peregrinatio Egeriae*, objeto desta edição crítica (381-384); 4) uma carta de São Jerônimo (*Epistula* 108), na qual ele relata a peregrinação de Paula, acompanhada de sua filha Eustóquia e dele mesmo (385-386).

O *Itinerarium Burdigalense*² é de especial importância, não apenas por ser o mais antigo relato de peregrinação do séc. IV,³ mas também porque foi considerado um guia de viagem para os peregrinos que partiam de Bordéus (a cidade francesa de Bordeaux). O autor menciona que partiu para Jerusalém em 30 de maio de 333, sob o consulado de Dalmácio e Zenófilo, e retornou em 25 ou 26 de outubro do mesmo ano. O texto nos chegou anonimamente e, também, nada sabemos sobre a condição social do autor. Devido às informações históricas e arqueológicas que são dadas no texto, além do cuidado com que o autor menciona os lugares de parada (*mansiones*) e de troca de cavalos (*mutationes*), podemos supor que ele tenha sido um funcionário imperial a serviço do correio da época, o *cursus publicus*: essa função permitia, desde o tempo do imperador Augusto, que os funcionários civis e militares circulassem em melhores condições ao longo da rede viária. Parece bastante provável a hipótese de que o autor tenha sido um funcionário público dessa natureza, pois terminou sua viagem em Milão, cidade que, a partir do séc. III, tornou-se sede da residência imperial. Supôs-se, ainda, que o texto teria sido uma ficção literária, a partir da compilação de três fontes: 1) um itinerário civil, o *Itinerário de Antonino* (ca. 280-290), famoso texto sobre as estradas do Império Romano; 2) um texto reagrupando algumas tradições judaicas; 3) um texto breve de origem cristã. De qualquer forma, mesmo se fosse comprovada a veracidade dessa compilação, nada impediria que o texto fosse de um autêntico viajante, de um verdadeiro peregrino que se desloca para ver e venerar os lugares que considera como santos. Segundo os estudiosos, os peregrinos cristãos se orientavam pelo *Itinerarium Burdigalense*, e a própria autora da *Peregrinatio Egeriae* ter-se-ia guiado pelo itinerário do peregrino de Bordéus,

² GEYER, P.; CUNTZ, O. *Itinerarium Burdigalense*. In: *ITINERARIA ET ALIA GEOGRAPHICA*. Turnhout, v.175, 1965. (Corpus Christianorum, Series Latina). In: MARAVAL, 2002b, p.11-41.

³ A obra *Onomastikon* de Eusébio de Cesareia, escrita em 295, é considerada a primeira a tratar dos Lugares Santos, embora não seja propriamente um *itinerarium*, mas uma compilação de nomes de sítios venerados na Palestina, relativos ao Antigo Testamento. Em 390, São Jerônimo traduziu-a para o latim sob o título *De situ et nominibus locorum Hebraicorum*.

pois a indicação de uma parada em Mansocrenas (cap. 23,6) só é encontrada na *Peregrinatio* e no *Itinerarium*.

O segundo texto de peregrinação do séc. IV é uma carta escrita no idioma siríaco por Atanásio,⁴ bispo de Alexandria (328-373), datada de cerca de 350. Uma grande parte da carta é dedicada a dar conselhos a virgens, tema muito frequente nos escritos desse bispo, e outra parte cita os mais importantes Lugares Santos de Jerusalém (Anástase, Gólgota, *Martyrium*, Monte das Oliveiras) e de Belém. Além disso, o texto atesta que virgens realizavam a peregrinação a Jerusalém, umas vivendo isoladamente, outras em comunidade, inclusive dividindo a habitação com homens, e que estes também deviam fazer a profissão de virgindade. Em outra parte do texto, elogiando aqueles que faziam a peregrinação a Jerusalém, o autor aproveita para mostrar as lições espirituais advindas da peregrinação e destaca que o mais importante é que os fiéis retenham os ensinamentos da romaria. Deve-se enfatizar a riqueza do texto em citações e alusões à Bíblia.

Gregório de Nissa (330-395) foi um Padre da Igreja que, em 381, foi enviado à província da Arábia, a leste do Jordão, para tentar resolver problemas que dividiam uma Igreja local. Na volta, aproveitou para visitar Jerusalém e aí escreveu uma carta, na qual revelou que sua estadia na Cidade Santa não fora pacífica. Um tempo mais tarde, quando alguns monges e monjas lhe perguntaram como seria fazer uma peregrinação a Jerusalém, Gregório não lhes poupou algumas críticas a tal empreitada. Gregório expõe sua concepção sobre as peregrinações em várias cartas; de um modo geral, sua percepção sobre as peregrinações é espiritualizada e um pouco semelhante àquela de Atanásio. A título de exemplo, com base na “Carta sobre aqueles que vão a Jerusalém” (apud Maraval, 1990b, p.106-123), ele afirma que uma mudança de lugar, no caso das peregrinações a Jerusalém, não garante nenhuma aproximação com Deus, pois, onde quer que a pessoa esteja, Deus virá até ela, se o domicílio de sua alma permitir que Deus nela habite e ali circule. Ao contrário, se a pessoa tiver um interior cheio de maus pensamentos, mesmo se ela estiver no Gólgota, no Monte das Oliveiras ou na Anástase, estará longe de receber Cristo.

São Jerônimo (ca. 345/347 – ca. 419/420) era o diretor espiritual de damas da aristocracia romana, entre elas Paula e sua filha Eustóquia, descendentes dos Cipião e dos Gracos. Com a morte do Papa Dâmaso, amigo de Jerônimo e de Paula, um grande número de clérigos romanos criou

⁴ LEBON, J. Athanasiana Syriaca. II. Une lettre attribuée à saint Athanase d’Alexandrie, *Le Muséon*, 41, 1928, p.170-188. In: MARAVAL, 2002b, p.43-47.

dificuldades para Jerônimo, inclusive invejando e suspeitando da amizade que ele mantinha com a dama. Jerônimo é forçado, em agosto de 385, a deixar a cidade de Roma, quando então volta a Antioquia, onde estava vinculado ao bispo Paulino. Paula vai ao seu encontro alguns dias mais tarde e, no final do mesmo ano, de lá partem a Jerusalém e empreendem uma visita a todos os Lugares Santos da Palestina e do Egito. Na volta, se estabelecem em Belém, onde passariam o resto de suas vidas, no comando de mosteiros que tinham fundado com o dinheiro de Paula. As personagens da peregrinação são Paula, Eustóquia, uma dama de companhia das duas mulheres e Jerônimo, que as acompanha como diretor espiritual. São Jerônimo havia se tornado, pouco a pouco, um erudito e perito em assuntos bíblicos e, nesse particular, influenciou Paula e suas companheiras: a narrativa da peregrinação tem um lado um tanto erudito, com a menção de lugares pouco conhecidos ou com a evocação de uma exegese erudita, inspirada em Orígenes. A carta (*Ep.* 108, 6-14) apresenta aspectos concretos, pelos quais podemos retratar o itinerário que eles percorreram: desceram de Antioquia a Jerusalém, passando por Cesareia, Lida e Emaús; visitaram Jerusalém, depois Belém e os lugares ao sul desta cidade, chegando até Hebron; daí voltaram a Jerusalém, de onde partiram em direção a Jericó e lugares próximos do rio Jordão, subindo novamente à Samaria e à Galileia; por fim, foram ao Egito e voltaram a Belém. Tudo aconteceu em poucos meses, e o retorno à Palestina foi apressado por causa do grande calor do verão de 386. O texto mostra a pressa do peregrino, que é um traço característico do “tempo do peregrino” (Maraval, 1984, p.480-482).

A expressão “Lugares Santos” foi usada pela primeira vez por Eusébio (*Vida de Constantino*, 3, 52, apud Maraval, 2002b, p.28), bispo de Cesareia da Palestina, no início do séc. IV, e aparece correntemente desde o fim desse mesmo século, sendo empregada inclusive por São Jerônimo, para designar os lugares em que se relatam os acontecimentos do Novo e do Antigo Testamento, e ainda os lugares nos quais se conservam os restos mortais de mártires cristãos. Em escritos que datam de 314 a 320, Eusébio faz referência a fiéis que, vindo de todas as partes, se reúnem no Monte das Oliveiras ou no jardim de Getsêmani para orar. Diz ainda que os cristãos costumam visitar a gruta da Natividade em Belém e se fazem batizar no rio Jordão, no local onde se supõe que Cristo tenha sido batizado. Pouco a pouco, os cristãos começaram a fazer um inventário dos Lugares Santos e construíram igrejas e oratórios para que pudessem venerar assiduamente os mártires. Esses santuários, que inicialmente foram construídos

para receber relíquias de mártires, passaram a servir de habitação para monges e, posteriormente, também abrigaram seus túmulos.

O inventário dos Lugares Santos se tornou mais produtivo e de reconhecimento mais rápido na parte oriental do Império Romano, mais exatamente na região que hoje se chama Oriente Médio. A Palestina, especialmente, contava com muitos sítios bíblicos que a fizeram ser o maior centro de atração de peregrinações; no entanto, todas as regiões do Oriente – Egito, Síria, Palestina, Ásia Menor –, onde a perseguição de Diocleciano (imperador entre 284 e 305) se deu de maneira bastante violenta, apresentavam numerosos túmulos de mártires.

Uma das razões que explicam o surgimento e o desenvolvimento das peregrinações aos Lugares Santos é a liberdade de culto para o cristianismo, advinda do Édito de Galério, no ano 311, e confirmada em Milão, em 313, por Constantino e Licínio. O Édito de Tolerância de Galério, também conhecido como Édito de Tolerância de Nicomédia, foi um decreto de indulgência pelo qual as perseguições aos cristãos deveriam ser cessadas: ele oficialmente pôs termo à perseguição do imperador Diocleciano aos cristãos, concedendo-lhes legalidade a seu culto e liberdade para se reunirem e construírem templos. Assim, a prática das peregrinações surgiu no século IV e conseguiu se estender de maneira homogênea até antes da conquista árabe, no século VII.

O estudo das peregrinações durante os primeiros séculos do cristianismo carrega consigo um problema de terminologia: a palavra “peregrino”, derivada, por via fonética, da palavra latina *peregrinus*, não possui o significado clássico, que está ligado à área jurídica. *Peregrinus* era o estrangeiro, aquele que vinha de fora, em oposição ao cidadão, o *ciuis*, aquele que tinha direitos civis. Esse sentido de *peregrinus* é exatamente o mesmo do grego ξένος. Na Bíblia, por exemplo, temos: “Escuta, Senhor, minha oração e presta ouvido ao meu clamor! Não fiques insensível ao meu pranto! Porque diante de ti sou apenas um forasteiro, um peregrino⁵ como todos os meus pais” (*Exaudi orationem meam, Domine, et clamorem meum auribus percipe. Ad lacrimas meas ne obsurdescas, quoniam aduena ego sum apud te, peregrinus sicut omnes patres mei*) (Sl 39,13); “Caríssimos, peço-vos que, como forasteiros e peregrinos, vos abstenhais dos desejos da carne que combatem contra a alma” (*Carissimi obsecro tamquam aduenas et peregrinos abstinere uos a carnalibus desideriis quae militant aduersus animam*) (1Pd 2,11). Invoca-se também a semelhança com o Cristo, que não

⁵ Em algumas traduções da Bíblia para o português, como a da Editora Vozes, nesta passagem, *peregrinus* foi traduzido como “hóspede”.

tem uma pedra onde repousar sua cabeça (Mt 8,20). Em um sentido derivado e mais amplo, o termo “peregrino” se aplica ao viajante, sem que seja dada à sua viagem – a *peregrinatio* – uma conotação particular. Foi numa época bem tardia que “peregrino” apareceu com motivação religiosa.

A motivação de um peregrino para empreender uma viagem de peregrinação é ver e venerar uma relíquia num dado local, uma vez que não há lugar de peregrinação onde não haja um elemento concreto ou abstrato que possa ser objeto de veneração, de culto e de vislumbre. O termo “relíquia”, que está relacionado ao verbo latino *relinquere* e pode ser traduzido pelo grego λείψανα, significa “o que foi deixado para trás”. De fato, as relíquias representam os restos do passado, de um acontecimento ou personagem que carregam em si um testemunho e permitem evocar sua lembrança. Isso é válido para todos os sítios bíblicos, sendo a Palestina como um todo considerada um lugar santo, pois foi lá que viveu Cristo. Efetivamente, é em torno das relíquias que estão os lugares de peregrinação, e os elementos materiais que constituem uma relíquia são os ossos de um mártir ou qualquer outro objeto relacionado a ele. Quando não há uma prova material que constitua uma relíquia, há sempre um lugar relacionado a um fato importante que atrai peregrinos e que acaba por ser considerado um lugar santo. É importante destacar que, através de investigações históricas, paleológicas e arqueológicas, torna-se possível a descoberta de uma relíquia ou a constatação da autenticidade de um lugar outrora considerado santo apenas pelo testemunho cultural. Em suma, alguns lugares são considerados santos porque contêm traços reais ou supostos dos personagens que fazem a história do Antigo e do Novo Testamento ou porque são sítios onde viveram mártires cristãos e, em seguida, os monges mais ilustres.

A peregrinação, tendo por base uma razão religiosa, pode orientar-se em duas direções: uma que mantém algo do sentido primitivo, em que se destaca a viagem por si só, e outra em que o destino final ou objetivo da viagem é o mais importante para o peregrino. No primeiro caso, o peregrino se coloca como um ser errante que busca a espiritualidade através de um deslocamento perpétuo, defendendo, dessa forma, um modo de vida ascético, ainda que muitos tomem um lugar santo como destino; no segundo caso, o peregrino tem como objetivo venerar um lugar ou alguns lugares específicos de peregrinação, ou seja, os “Lugares Santos”.

Convém ressaltar que podemos fazer distinção entre os locais que

são objeto de peregrinação e os lugares de culto habituais das comunidades cristãs, em particular os lugares de culto eucarístico. No primeiro caso, o lugar atrai peregrinos pelo seu valor próprio e particular, que faz dele um lugar santo, independentemente do culto que aí se celebra. Isso se manifesta em particular pelo fato de que as peregrinações se situam fora do contexto habitual e costumeiro da prática religiosa. Esse caráter excepcional, extraordinário, evidencia-se no caso dos peregrinos que empreendem longas viagens, que partem de longe à procura dos Lugares Santos, cuja fama chegou até eles, embora também existam aqueles fiéis que partem a um lugar de peregrinação bem próximo de si. O segundo caso é o dos vários Lugares Santos de Jerusalém em que também se desenvolve a liturgia da comunidade, que, de certa forma, também “peregrina” de um local a outro conforme o que está sendo celebrado. Além disso, desenvolver-se-á o costume de se introduzirem relíquias nas igrejas destinadas ao culto ordinário, o que as levará, muitas vezes, a se tornarem autênticos lugares de peregrinação.

Seja qual for a natureza da peregrinação ou do peregrino, isto é, se ele partiu de longe ou de perto, se viaja só ou em grupo, se busca atingir um lugar em particular ou se o que importa é a viagem como um todo, a viagem é um acontecimento especial e possui traços que são comuns a qualquer peregrinação: 1) o caráter sagrado do sítio aonde se vai especialmente; 2) a importância do deslocamento – individual ou coletivo – a um dado lugar; 3) a obtenção de um determinado bem material ou espiritual.

Pierre Maraval, em seu livro *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, trata de modo minucioso a constituição do que se pode denominar “geografia sagrada”. Obviamente, havia uma política da Igreja de se aproximar dos fiéis e, ao mesmo tempo, de lutar contra o paganismo. O que queremos dizer é que, no âmbito deste trabalho, não será possível tratar do assunto das peregrinações aos Lugares Santos de modo amplo e com a profundidade que ele merece.

A peregrinação de Egéria

Cronologicamente, a presente obra ficou conhecida pelos seguintes nomes: *Sanctae Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta*, *Peregrinatio Aetheriae* e *Itinerarium Egeriae*. As variações a respeito do título da obra ocorrem por ela ter chegado até nós incompleta: faltam-lhe o começo, o fim e ainda duas folhas internas. O texto, além de não apresentar um título, é

também anônimo e não indica o local de origem do autor. Por último, não há um consenso entre os estudiosos sobre qual seria a condição social da pessoa que realizou tal viagem. Não há dúvidas, no entanto, de que se trata de uma mulher, pois essa informação é revelada no texto: *Tunc ego, ut sum satis curiosa, [...] “Então eu, que sou bastante curiosa, [...]”* (16,3).

O nome *Itinerarium* deve-se ao fato de terem sido escritos vários *Itineraria* aos Lugares Santos entre os séculos IV e VII, quase como roteiros ou guias de viagem, tais como o *Itinerarium Burdigalense*, o primeiro do gênero, ao qual já nos referimos. Nós, porém, preferimos usar o termo *Peregrinatio*, uma vez que a obra é mais que um catálogo de lugares visitados ou um guia de lugares e pousadas, característicos de um *Itinerarium*. Trata-se efetivamente de uma peregrinação, narrada quase como um diário de viagem, cuja motivação religiosa é bastante clara. Assim, assumindo o texto como um diário de peregrinação, optamos por denominar a obra como “Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos”.

O texto divide-se em duas partes. A primeira parte (cap. 1-23) é um diário de viagem aos Lugares Santos da História Sagrada, onde são descritas quatro viagens de Egéria: 1) a peregrinação ao monte Sinai e o retorno a Jerusalém pela terra de Gessen (1-9) – como o texto se apresenta fragmentado, não sabemos qual foi o ponto de partida, mas ela parece ter iniciado a viagem no Egito e daí ter se dirigido ao Sinai (cf. cap. 9); 2) a peregrinação ao monte Nebo (10-12), onde Egéria quer contemplar, tal como Moisés, o panorama da Terra Prometida; 3) a peregrinação à Idumeia, país de Jó (13-16) – essa viagem permitiu que os peregrinos visitassem lugares onde se conservam lembranças de outros personagens bíblicos, como Melquisedec, João Batista, Elias e Jefté, como atesta o culto que lhes ofereceram nesses lugares; 4) a peregrinação à Mesopotâmia e a volta a Constantinopla, passando por Tarso, Selêucia e Calcedônia (17-23). Na segunda parte (24-49), é feita uma descrição da liturgia de Jerusalém: os ofícios feriais da semana e o ofício dominical (24-25); as festas litúrgicas da Epifania (Natal) e da apresentação de Jesus no Templo (25-26); a Quaresma, a Semana Santa, a Vigília Pascal, a Semana da Páscoa, o Tempo Pascal (chamado Quinquagésimas), a Ascensão e o Pentecostes (27-44). Ela também descreve os principais ritos da iniciação cristã, dando ênfase especial à catequese (45-47). A obra termina de modo incompleto, com a narração da festa da consagração das igrejas de Jerusalém, até o início da descrição do quarto dia de festa (48-49).

A julgar pela interlocução estabelecida com suas amigas ou companheiras de religião, mulheres para as quais Egéria descreve enfaticamente sua alegria de vivenciar certas situações nos Lugares Santos, supõe-se que a autora sabia que seu texto chegaria às mãos dessas mulheres. O que nos leva a essa suposição é a presença de expressões como *dominae uenerabiles sorores* (3,8; 20,5), *affectio uestra* (5,8; 7,3; 17,2; 20,13; 24,1), *domine uenerabiles* (12,7), *dominae animae meae* (19,19), *dom(i)nae lumen meum* (23,10) e *dominae sorores* (46,1; 46,4). Isso nos remete à prática, comum entre os escritores das Antiguidades Clássica e Tardia, de enviar livros e escritos a amigos ou pessoas importantes a fim de divulgá-los, ou para pedir conselhos e correções. Era natural que os autores não assinassem suas obras, pois, na época, não se preocupavam com os direitos autorais. Isso acontecia também porque não era comum que os escritores pusessem seus livros à venda, já que a obra literária era considerada um dom gratuito. Em todo caso, no que se refere à obra de Egéria, acreditamos que o fato de ela dialogar, em certas passagens, com suas *dominae* ou *sorores*, tendo uma aparente certeza de que seu texto chegaria a elas, nos dá o testemunho da eficácia da circulação dos manuscritos no mundo romano.

A *Peregrinatio Egeriae* é um importante documento para a arqueologia e a história da Igreja, além de fundamental para a filologia e a liturgia comparativa. O valor da obra é inquestionável, embora ainda hoje muitas questões permaneçam em aberto, como o nome exato da autora e sua procedência ou país natal.

Nome da autora e título da obra

Como dissemos acima, o texto que possuímos, endereçado de Constantinopla às correspondentes ocidentais da autora, é anônimo. Tomou-se conhecimento do nome da autora através da carta do abade Valério de Bierzo, que viveu na Cantábria, no século VII. Na sua *Epistola de laude Egeriae Virginis*, Valério (apud Maraval, 2002a, p.336) menciona uma *beatissima sanctimonialis Egeria*, que, “apesar de sua fragilidade de mulher, partiu do extremo litoral do oceano ocidental e se fez conhecida no Oriente”. Foi Férotin (apud Gingras, 1970, p.3) quem descobriu a ligação entre a carta de Valério e Egéria, pois na carta de Valério, escrita por volta de 650, há a menção de uma corajosa mulher que havia feito uma peregrinação aos Lugares Santos, muitos anos antes de sua

época. Tem-se, em sua carta, a mesma sequência de apresentação dos Lugares Santos que se encontra na *Peregrinatio*, na descrição dos sítios visitados. Na verdade, há seis manuscritos dessa carta (o original, de Toledo, se perdeu: restou apenas uma cópia, que se encontra em Madri), que se repartem em duas famílias, e neles apresentam-se três formas diferentes para o nome da autora: *Egeria*, *Eiheria* e *Echeria*. Atualmente, os estudiosos preferem *Egeria*, argumentando que esse é o único nome que aparece nas duas famílias de manuscritos e que, além disso, aparece duas vezes no *Codex Toletanus Egeria* – códice tido como o melhor testemunho da primeira família. *Eiheria* é a lição mais frequente nos manuscritos da segunda família, mas, segundo estudiosos, esse nome poderia ser uma transcrição fonética do nome *Egeria*, da mesma forma que a transcrição fonética *Echeria*: tanto em *Eiheria* quanto em *Echeria*, tem-se uma aspiração no meio da palavra. Quanto à grafia *Echeria*, esta é uma lição duvidosa, pois o manuscrito que a continha perdeu-se. Acreditou-se, até bem pouco tempo, que *Aetheria* ou *Etheria* seria o nome da peregrina, pois essas duas formas aparecem no manuscrito de Carracedo. Férotin, em um artigo intitulado “Le véritable auteur de la *Peregrinatio Siluiae*: la vierge espagnole Ethérie”⁶ primeiramente rejeitou o nome *Egeria*, porque, para ele, esse nome existia apenas como nome de uma ninfa da Antiguidade Clássica, sendo difícil que uma cristã se chamasse assim. Por fim, conjecturando que o primeiro *i* na forma *Eiheria* deveria ter sido um *t*, e observando que na Espanha e na Gália havia pessoas chamadas *Aetherius* e *Aetheria*, adotou a última forma. Uma geração inteira de estudiosos, como Löfstedt, Cabrol, Heraeus, García-Villada, Meister e Bludau, entre outros, aceitou a denominação de Férotin. Isso explica porque temos várias obras cujo nome para a autora é Etéria, incluindo a primeira edição brasileira.

Das variantes do nome presentes nas cópias da carta de Valério, apenas *Egeria* aparece em documentação independente. Uma dessas fontes independentes são catálogos do século XIII pertencentes à biblioteca de Saint-Martial, em Limoges, na França, em que há a menção do título *Itinerarium Egeriae* (Maraval, 2002a, p.18). Outro testemunho é a citação no *Liber glossarum* de Ansileubus, um espanhol que escreveu, por volta de 750, um glossário onde se lê *Egeriae*. Por fim, o título *Ingerarium Geriae* aparece numa carta de Santo Rosendo, bispo de Mondoñedo. Datada de 935, essa é a carta de fundação

⁶ *Revue des questions historiques* 74 (1903) 367-397, apud GINGRAS, 1970, p.4.

da abadia de San Salvador de Celanova: a “Peregrinação de Egéria” é um dos manuscritos destinados a constituir a biblioteca de base da abadia.

Identidade da autora

Ainda hoje permanece em aberto qual seria exatamente a identidade da autora. Conforme nos explicita Maraval (2002a, p.21-23), houve várias tentativas de desvendar esse mistério. A primeira hipótese, aventada por Kohler (1884), foi a de que a autora seria filha de Teodósio, o Grande, e que seu nome seria Galla Placídia. Essa hipótese não obteve credibilidade, e em seguida Gamurrini (1885) a identificou como Sílvia, irmã de Flávio Rufino, prefeito de Constantinopla entre 393 e 395. Dessa identificação, restam os primeiros títulos atribuídos à obra, em particular o da edição de P. Geyer, de 1898. Férotin (1903) supôs igualmente ter sido a autora parente de Teodósio, por ser esse imperador originário da Galícia e ter levado sua família a Constantinopla; de fato, tendo-se em vista as datas de nascimento e morte de Teodósio (347-395) e as datas da viagem de Egéria, a hipótese é plausível. Bouvy (1903) propôs *Eucheria* como nome da autora e a fez parente de *Euchorius*, tio materno de Teodósio. Lambert (1950) aventou a hipótese de se tratar da irmã de Galla, parente de Flacilla e, além disso, priscilianista, sustentando essa afirmação em fórmulas fixas usadas por Egéria, tais como *iubente Deo nostro*. Nenhuma dessas identificações da autora se revelou sólida; apenas se pode dizer que ela fazia parte de uma classe social elevada, pelas condições materiais em que viajava e pelo tratamento que recebia, não só dos membros da Igreja, mas também dos funcionários imperiais que encontrava.

Origem da peregrina

Para alguns, a peregrina vem do sul da Gália (Aquitânia ou Gália Narbonense); para outros, da Galícia. Maraval (ibid., p.19) afirma que o texto não apresenta elementos suficientes para que se possa adotar uma ou outra opção. Ainda segundo o estudioso, o elogio do bispo de Edessa, que diz ter ela vindo do fim do mundo – *de extremis terris* (19,5) –, pode servir tanto para a Gália quanto para a Galícia. A observação sobre a impetuosidade do Eufrates, que a peregrina compara à do Ródano (18,2), pode fazer supor que as destinatárias da sua narrativa de viagem conhecessem o rio da Gália e que, portanto, habitavam nos seus arredores, ou que ela mesma já teria passado pelo local, tendo se referido a esse rio numa carta

anterior ou na parte perdida da obra. Podemos questionar por que Egéria faria tal comparação entre os rios – talvez porque suas correspondentes fossem cultas e conhecessem o Ródano através da obra de César. Porém, mesmo que ela tenha escrito para correspondentes que habitavam próximo ao Ródano, isso não implica, necessariamente, que ela própria fosse originária desse local.

Condição social da autora

As opiniões divergem entre considerar a peregrina uma freira – já que em algumas passagens ela se dirige às suas *sorores* –, ou uma dama da alta sociedade, a exemplo de Paula e Marcela, pertencentes ao círculo religioso e cultural conduzido por São Jerônimo. O que nos resta do texto não nos permite afirmar com certeza que a autora era uma religiosa.

Porém, uma evidência de que ela pode ter sido uma freira é a carta de Valério, em que ele se refere à autora da viagem como uma *beatissima sanctimonialis* “religiosa bem-aventurada”. Poderíamos imaginar que essa informação estivesse contida no manuscrito que Valério tinha em mãos, que era mais completo do que aquele que chegou até nós. Há ainda outros indícios de que Egéria pode ter sido uma religiosa, seja pelo seu interesse pela vida dos monges e as frequentes visitas a mosteiros, seja pelo encontro com a diaconisa Martana (23,3), dirigente de um convento de freiras em Selêucia, além do fato de ser acolhida pelos monges em seus mosteiros e lá pernoitar (cf. 3,1) e de descrever em detalhes a liturgia de Jerusalém.

Um argumento extra em favor da identidade religiosa de Egéria é sustentado por Bastiaensen (1962, p.23-24). Segundo ele, o próprio vocabulário empregado pela autora sugere que ela é uma freira: ela utiliza a palavra *laicus* em oposição a *monachus*, o que não é usual no latim cristão, uma vez que neste a oposição de *laicus* se faz em relação a *clericus*. Baseando-se nessa particularidade lexical e na carta de Valério, Bastiaensen afirma que ela teria sido uma *uirgo sacra* e que, com certeza, escrevia para outras religiosas. Arce (1980, p.67-69), baseando-se na carta de Valério, afirma que Egéria foi, sem dúvida, uma freira, pois o abade não se referiria arbitrariamente a ela através do termo *sanctimonialis*.

Mohrmann (apud Maraval, 2002a, p.26), por sua vez, afirma que Egéria não mostra um comportamento de alguém que leve uma vida ascética e que, lendo a obra, percebe-se que a autora é alegre e otimista, sem disposição à

penitência. Essas características levam Mohrmann a pensar que Egéria não era uma freira. Além de usar os mesmos argumentos de Mohrmann, Maraval afirma que a liberdade que Egéria tinha para viajar e fazer suas escolhas tende à suposição de que ela não fosse uma freira, embora Arce (ibid.) afirme que as freiras daquela época não estavam sujeitas à clausura, mas tinham liberdade para sair de sua casa ou mosteiro e comunicar-se com o mundo, como faziam em Alexandria, no tempo do bispo Atanásio (328-373), conforme esse mesmo bispo informa.

Para sustentar a hipótese de que Egéria não era uma freira, Maraval apresenta outros dois argumentos. O fato de que ela usa o termo *sorores* (“irmãs”, “irmãs na fé”) para se dirigir às suas correspondentes não assegura que ela seja uma freira: em primeiro lugar, o sentido monástico desse termo não é atestado em nenhum outro texto do século IV e, em segundo lugar, mesmo que suas correspondentes fossem religiosas, não quer dizer que Egéria também o fosse. Além disso, a forma como Egéria era recebida por bispos, monges e funcionários imperiais, além das condições materiais da viagem, com escolta e animais de carga, nos leva a pensar que ela pertencia à alta sociedade, porém com características espirituais de uma pessoa religiosa.

Por fim, o fato de Egéria jamais fazer alusão a uma condição de vida semelhante à dos monges com os quais se encontrava durante a viagem nos permite duvidar que ela fosse uma monja. Uma hipótese bastante plausível é a de que ela pertencesse a um círculo cultural e religioso, tal como o que São Jerônimo presidia, mais ou menos na sua época, e do qual faziam parte damas da alta sociedade, que muitas vezes se tornavam religiosas mais tarde, a exemplo de Paula (Santa Paula), sua filha Eustóquia e Marcela. De fato, nessa época havia um grande número de leigos entre os peregrinos que visitavam os Lugares Santos – inclusive São Jerônimo escreveu algumas cartas, como a 47, em que incentiva os cristãos ocidentais a irem em peregrinação a Jerusalém.

Data da viagem

A partir das pesquisas realizadas até hoje, foram propostas as seguintes datas para a viagem de Egéria: 1) a década de 380; 2) o fim do séc. IV (mais precisamente, após 394) ou os primeiros anos do séc. V; 3) a metade do séc. VI. Como nos explica Maraval (2002a, p.27ss), atualmente devemos a Paul Devos, a partir de uma série de artigos bem fundamentados, o estabelecimento do período da viagem, a qual teria se realizado entre 381 e 384.

O próprio texto de Egéria nos fornece o *terminus post quem*, ou seja, a observação de que ela não pôde visitar Nísibis porque essa cidade estava em poder dos persas (cf. 20,12): de fato, foi em 363 que os persas se apoderaram de Nísibis. O *terminus ante quem* da viagem seria o meio do século VI, pois a situação encontrada no Sinai é anterior a 557, data na qual o mosteiro-fortaleza de Santa Catarina foi erguido por ordem de Justiniano.⁷ Além disso, a estadia de uma semana em Antioquia, no caminho de volta, indica que ainda não haviam ocorrido as destruições causadas pelo rei persa Cosroes I, em 540, senão Egéria as teria relatado.

O elemento decisivo para a datação da viagem nos é fornecido pelo relato do encontro de Egéria com os bispos de Batânis (19,1), Edessa (19,5) e Carra (20,2). Ela não nomeia os bispos, mas os qualifica como “confessores”, título que naquela época possuía um sentido muito específico: era concedido aos bispos por sua firmeza durante as perseguições ou na luta pela ortodoxia católica. Ou seja, os bispos confessores são os que sofreram pela fé, sem morrer nos tormentos (ao contrário dos mártires). O termo latino *confessor*, assim como seu equivalente grego ὁμολογητής, foi muitas vezes aplicado às vítimas da perseguição ariana de Valente. Os três bispos referidos pela autora, que sabemos serem Eulógio de Edessa, Protógenes de Carra e Abraão de Batânis, possuíam o título de confessores no período entre 381 e 387, portanto a viagem de Egéria não pode ter ocorrido antes de 381 ou depois de 387. Assim, podemos datar a viagem à Mesopotâmia entre a instalação de Protógenes em Carra, ocorrida em meados de 381, e a data da morte de Eulógio, em 387.

Por fim, há ainda uma forte evidência em favor de a viagem ter ocorrido entre 381 e 384: Egéria não se refere à tradicional festa da Ascensão do Senhor, que ocorre no 40º dia após a Páscoa. No capítulo 42, Egéria descreve a celebração do 40º dia após a Páscoa, em Belém, precisando que lá se orava de maneira apropriada ao dia e local. Essa celebração, dentro do período correspondente a 381-384, houve apenas em 383, ano em que caiu em 18 de maio. O Leccionário Armênio (apud Maraval, 2002a, p.35), que é datado por volta de 439 e tido como a segunda fonte que descreve a liturgia de Jerusalém – a primeira é Egéria –, assinala nessa data uma celebração litúrgica em honra aos Santos Inocentes, em Belém. H. Leclercq (apud Mariano e Nascimento, 1998, p.233) destaca que Egéria não se refere à festa da Ascensão, que ocorre no 40º

⁷ BENEŠEVIČ, V. Sur la datation de la mosaïque de la Transfiguration au Mont Sinai. In: *Byzantion* 1, 1924, p.146-153. Apud MARAVAL, 2002a, p.29.

dia depois da Páscoa, e que esse fato não foi suficientemente bem explicado até hoje. No entanto, admitindo-se a realização da festa dos Santos Inocentes nessa data, justifica-se que não tenha sido mencionada a festa da Ascensão, uma vez que esta teria sido substituída pela festa dos Santos Inocentes.

Em resumo, a datação proposta por Devos (1967) somada a essas explicações derruba as outras datações propostas antes dele.

Língua, estilo e fontes da obra

A língua latina de que Egéria faz uso foi e ainda é objeto de numerosos estudos, inclusive o que apresentamos nesta edição crítica, tendo sido esse uso da língua o impulso inicial para a realização da nossa pesquisa. Para os filólogos, a obra é considerada uma das principais fontes para a reconstituição e o estudo do latim vulgar e dos romances primitivos, isto é, das fases iniciais das futuras línguas românicas. Segundo Prinz (apud Maraval, 2002a, p.51), a língua de Egéria é um latim de coloração vulgar e, sem dúvida, esse é o aspecto mais estudado da obra, sendo que, no nosso entender, a contribuição de Väänänen (1987) é a mais importante. Não podemos deixar de mencionar, entretanto, a notável obra de Löfstedt, escrita em alemão (edições de 1911 e 1936, com tradução italiana em 2007), sobre os aspectos filológicos da obra.

Embora possamos dizer que o latim de Egéria espelha muito do que se convencionou chamar “latim vulgar”, sobretudo com relação à sintaxe e à tendência analítica desse latim em comparação à tendência sintética do latim clássico, vemos a convivência de duas variantes da língua latina: a popular ou “vulgar” e a literária ou “clássica”. Muitas dessas características vulgares são apresentadas nas notas filológicas que fazem parte da nossa edição crítica. Apenas para citar como exemplo, observa-se, do ponto de vista clássico, um abundante emprego de verbos depoentes, que nunca fizeram parte da língua falada, sem contar a sintaxe dos casos e a morfologia dos nomes, que, com exceção de alguns deslizos da autora, é essencialmente clássica.

Um importante estudo sobre o estilo da obra é o de Leo Spitzer. No artigo intitulado “The epic style of the pilgrim Aetheria” (apud Gingras, 1970, p.45; Maraval, 2002a, p.52), a *Peregrinatio* é tratada do ponto de vista de seu gênero literário, que, segundo o autor, é o gênero da peregrinação, que possui um estilo próprio. Assim, Spitzer não considera certas características do texto como sendo de um latim mal escrito, como, por exemplo, o uso excessivo de

demonstrativos, as numerosas repetições, além da falta de uma única citação de autores clássicos. Para ele, o único propósito da autora foi enfatizar a realidade concreta de tudo o que tinha sido mostrado pelos guias e tudo o que ela tinha testemunhado em sua viagem. De fato, qualquer leitor atento percebe que a repetição de palavras tem como objetivo fazer com que o leitor se coloque no mesmo lugar onde ela estava e sinta as emoções que ela sentia.

Spitzer destaca algumas características presentes na narrativa que, segundo ele, fazem uma tentativa de idealização, em que o individual está subordinado à verdade que esse individual representa. Por exemplo, durante todo o texto, a autora não cita nenhum nome próprio de seus contemporâneos, a não ser o da diaconisa Martana – nome citado posteriormente em “Os milagres de Santa Tecla”, obra datada do século V –, mantendo anônimas todas as pessoas que encontra: guias, monges, bispos e demais informantes. Ademais, quase todas as ações da narrativa são descritas com a voz passiva impessoal, que põe foco nas ações e não nos agentes. Ou seja, as coisas não são descritas individualmente, mas em termos de seu valor atemporal. Conforme Spitzer, a obra apresenta um estilo particular e não clássico, perfeitamente representativo do seu gênero, antecipando o estilo de certas formas literárias medievais.

Estamos de acordo com a análise apresentada por Leo Spitzer e acrescentamos que essa tentativa de idealização está presente no objetivo do próprio peregrino, que busca atingir uma condição mais elevada, uma graça, uma ascensão espiritual através de sua jornada. Isso se coloca em um nível místico superior, em que os agentes materiais ou concretos não tomam parte, pois a experiência mística é pessoal.

Quanto à fonte das citações bíblicas que constam no texto de Egéria, podemos dizer com certeza que a Bíblia da qual ela se serviu foi a versão pré-*Vulgata*, ou seja, a *Vetus Latina*, pois a tradução realizada por São Jerônimo é um pouco posterior, do início do século V.

Transmissão do texto

Encontrado na biblioteca da Fraternità dei Laici, importante instituição da cidade italiana de Arezzo, em 1884, por Gian Francesco Gamurrini, seu primeiro editor e comentador, o texto faz parte de um códice do século XI, hoje chamado *Codex Aretinus* (405), copiado no mosteiro de Monte Cassino,

também na Itália. Todas suas edições provêm desse único códice manuscrito, que é *apógrafo* – copiado por um copista –, e não *autógrafo* – escrito pelo próprio autor. O códice, em escritura beneventana, é composto de 37 folhas de pergaminho e contém três textos: nas folhas 1 a 13, o *Tractatus de Mysteriis* de Santo Hilário de Poitiers, nas folhas 14 e 15, os *Hymni*, do mesmo autor, e, nas folhas 16 a 37, o texto da peregrinação de Egéria.

Gamurrini não teve dificuldades para identificar a data aproximada em que foi copiado o manuscrito, assim como sua origem. A escritura beneventana é originária de um lugar específico – a região de Benevento, da qual o mosteiro de Monte Cassino é o principal expoente, tendo sido nesse local que São Bento de Núrsia criou a Ordem dos Beneditinos (ca. 529) – e de um período específico – entre os séculos IX e XII. No entanto, pelas particularidades de escrita que existem nos dois textos, vê-se que foram copiados por amanuenses diferentes. Assim como a narrativa de Egéria, a obra de Santo Hilário também está incompleta.

Outro elemento que ajudou a identificar a origem do manuscrito foi o fato de Pedro Diácono, bibliotecário de Monte Cassino no início do século XII, ter-se servido nitidamente do texto de Egéria como um roteiro para escrever seu livro sobre os Lugares Santos, o *De Locis Sanctis*, sem nunca ter viajado a esses lugares. Gamurrini percebeu que as páginas finais do livro de Pedro Diácono eram compostas de excertos dos primeiros sete capítulos da parte que nos restou do relato de Egéria. Uma vez que na obra de Pedro Diácono não apenas há muitas paráfrases da *Peregrinatio* na descrição dos Lugares Santos, mas também a descrição de lugares que estão ausentes do texto da peregrina, temos motivos para pensar que ele possuía um exemplar da obra mais completo que o nosso. No entanto, além de Egéria, Pedro Diácono serviu-se ainda de outras fontes, dentre elas o tratado de São Beda, o Venerável, sobre os Lugares Santos, datado do século VIII, que facilmente pode ser identificado em alguns trechos do *De Locis Sanctis*. Por último, também alguns escritos anônimos serviram de guia para Pedro Diácono poder escrever sua obra sem nunca ter ido à Palestina.

No início do século XVII, o manuscrito foi levado à abadia das santas Flora e Lucila de Arezzo, por meio do abade Ambrogio Rastrellini, que assumiu a direção dessa abadia em 1610, após ter dirigido o mosteiro de Monte Cassino, entre 1599 e 1602. Em 1810, o governo francês fechou as portas da abadia, o que provocou a dispersão da biblioteca e, desse modo, o manuscrito chegou ao local onde Gamurrini o encontrou.

Em 1909, De Bruyne, no artigo “Nouveaux fragments de l’*Itinerarium Eucheriae*” (apud Maraval, 2002a, p.41), publicou alguns fragmentos descobertos em um manuscrito de Madri do século IX (*Bibl. Nat. Toletanus 14,24*). Esses fragmentos são apresentados como uma série de breves instruções topográficas retiradas do relato de Egéria, as quais seguem a ordem do texto conhecido, e duas dentre essas instruções supostamente correspondem a partes perdidas do manuscrito. Uma delas provavelmente foi retirada da descrição de Faran, local próximo ao monte Sinai. Com efeito, a parte do texto que nos restou começa com a visita de Egéria ao monte Sinai, e ela própria dá a entender que havia passado por Faran para chegar ao Sinai: “para nós, portanto, que íamos daquele ponto onde fizéramos a oração ao chegar de Faran, assim foi o caminho: que atravessássemos pelo meio a entrada do vale e assim chegássemos à montanha de Deus” (2,4). A segunda instrução do fragmento de Madri fornece uma informação sobre o túmulo de Jó, que podemos encaixar na lacuna que há no meio do capítulo 16, provocada pela ausência de um fólio. As passagens do fragmento de Madri que podemos comparar ao texto de Egéria mostram que as citações do autor do fragmento não são literais.

O trecho do fragmento de Madri que pode ser encaixado no capítulo 16 é o seguinte:

In loco illo ubi Iob sedebat in stirquilinio, modo locus mundus est, per girum cancellis ferreis clusum, et candela uitrea magna ibi lucet de sero ad serum. Fontem uero ubi testa saniam radebat quater in anno colorem mutat, primum ut purulentum habeat colorem, semel sanguineum, semel ut fellitum et semel ut limpida sit (apud Maraval, 2002a, p.194).

“Naquele lugar onde Jó sentava no estrume, agora é um lugar limpo, fechado em volta por grades de ferro e uma grande candeia de vidro aí brilha de entardecer a entardecer. Na verdade, a fonte, onde ele raspava o pus com um caco, muda de cor quatro vezes ao ano, primeiro para uma cor purulenta, depois para sanguínea, depois para a cor do fel e depois se torna límpida” (tradução nossa).

Como dissemos acima, no item em que tratamos do nome da autora, outra breve menção de Egéria é fornecida pelo *Liber glossarum*, escrito por um espanhol chamado Ansileubus, datado aproximadamente de 750, onde podemos ver registrado, numa das margens, o nome *Egeriae* como sendo uma

de suas fontes. Nesse item, também nos referimos à carta do monge Valério (séc. VII) e ao tratado sobre os Lugares Santos, de Pedro Diácono (séc. XII), que são as principais obras que constituem a tradição indireta do relato da peregrinação de Egéria. A carta de Valério permitiu preencher certas lacunas a respeito da obra – é a ele que devemos a identificação da peregrina da obra descoberta por Gamurrini –, pois Valério possuía um texto mais completo que o nosso. Sua contribuição, no entanto, é limitada: basicamente nos deu a conhecer o possível nome da peregrina – “Egéria”, que aparece no título da carta e duas vezes no texto – e mencionou que a mesma saiu dos confins do Ocidente para ir à Terra Santa. Na carta, de um estilo que se conhece como um “elogio retórico”, evocam-se as viagens de uma peregrina, bastante elogiada por sua fé e coragem.

Legado da obra do ponto de vista filológico e cultural

O texto de Egéria é um documento primordial para o estudo das transformações do latim, seja no contexto da filologia clássica ou da filologia românica. Também é uma importante fonte para a arqueologia, geografia, história da Igreja e liturgia. Porém, a riqueza de informação que a obra contém será melhor apreciada se a entendermos dentro do objetivo religioso e específico que motivou a viagem da peregrina.

Conforme comentamos mais acima, no item “As peregrinações do século IV”, o peregrino é movido por um desejo de reviver os acontecimentos da Bíblia, narrados em locais determinados e que são suas verdades de fé. Além de buscar a revitalização de sua fé, o peregrino busca uma recompensa material ou espiritual através do contato com as relíquias existentes nos Lugares Santos. No século IV, eram constantes as viagens de habitantes do mundo greco-romano para visitar os locais do nascimento, da morte e da ressurreição de Cristo, além das numerosas igrejas e santuários existentes desde a época de Constantino. Assim, Egéria se comporta como um verdadeiro peregrino, mas sua narrativa acrescenta muito mais informações do que as dos peregrinos de seu século, como o peregrino de Bordéus, que praticamente apenas indica uma lista de pontos de parada e distâncias entre esses pontos, enquanto que Egéria, quando se refere à distância, limita-se a dizer o número de dias necessários para alcançar determinado destino, optando por dar mais ênfase à descrição dos lugares que visita.

Há certos relatos da viagem de Egéria que se constituem como os primeiros testemunhos de alguns fatos bíblicos. Por exemplo, sua descrição do monte Sinai faz com que o mesmo seja identificado com o monte que atualmente se chama Djebel Musa. Egéria também é uma das fontes que confirma a antiga tradição de se situar a travessia do Mar Vermelho por Moisés perto da atual cidade de Suez (embora atualmente se considere que a travessia teria se realizado nos Lagos Amargos, que ficam mais ao norte no Egito). Além disso, segundo pesquisadores da Bíblia, o texto fornece dados sobre quais foram as etapas de parada (*mansiones*) realizadas pelos filhos de Israel em sua fuga do Egito, ajudando a precisar a localização de algumas cidades, tais como Pitom, a greco-romana Herópolis e a cidade de Arábia, um centro administrativo e episcopal egípcio durante a Antiguidade Tardia.

Ademais, nenhuma outra fonte se refere ao culto de um certo Santo Helpídio, em Carres. A obra também mostra o interesse dos peregrinos na veneração das santas Tecla e Eufêmia e é testemunha da importância de evangelhos apócrifos (Atos de São Tomé e Atos de São Paulo e Santa Tecla), além da lenda da correspondência entre Abgar e Cristo, na cultura religiosa daquele tempo e lugar.

A liturgia em Jerusalém

A segunda parte do relato de Egéria, dos capítulos 24 a 49, trata da liturgia diária e do ciclo do ano litúrgico em Jerusalém. Embora a ênfase religiosa não seja o propósito de nossa edição crítica, não podemos negar que foi essa segunda parte da obra que recebeu maior atenção nos últimos anos, sobretudo pelas informações topográficas das primeiras igrejas cristãs de Jerusalém e arredores. Não foram poucos os estudiosos que se dedicaram ao estudo da liturgia e das igrejas citadas por Egéria. Cabrol (apud Gingras, 1970, p.23), por exemplo, enfatiza que cada um dos ofícios do dia ou cada uma das festas do ano eram celebrados em uma igreja ou local particular.

Destacamos anteriormente que a liturgia em Jerusalém assemelhava-se a uma peregrinação local (em Jerusalém e arredores), já que os ofícios eram realizados de igreja em igreja. A segunda parte da narrativa de Egéria é justamente um testemunho nesse sentido. Seis igrejas desempenhavam o papel mais importante na liturgia: a Basílica do Santo Sepulcro e a Igreja de São Sã, ambas dentro dos muros de Jerusalém; Imbomon e Eleona, duas igrejas

situadas no Monte das Oliveiras; a Basílica da Natividade, em Belém; a Igreja de Lázaro, ou Lazário, em Betânia. Egéria nunca se refere pelo nome à Basílica da Natividade, mas menciona ofícios realizados na igreja de Belém, “igreja na qual está a gruta onde nasceu o Senhor” (cap. 42). O Lazário servia como sede para o ofício solene do sábado anterior ao Domingo de Ramos, o Sábado de Lázaro.

Um leitor atento poderia praticamente reconstruir o plano da Basílica do Santo Sepulcro a partir das referências da autora aos vários ofícios realizados em cada espaço que faz parte desse complexo estrutural: a Anástase, o *Martyrium* e a Cruz. Do oeste para o leste, encontramos, primeiro, a Anástase ou Igreja da Ressurreição, em cujo centro se encontra a gruta do Santo Sepulcro e onde uma missa diária era celebrada. Em seguida, se encontra o átrio da Cruz, um pátio interno circundado por pórticos em três lados, com o lado leste ligado ao coro da igreja do *Martyrium*, a igreja principal do complexo. Esse amplo pátio ao ar livre, chamado *Ante Crucem*, caracterizava-se pela presença de uma cruz, no suposto local da crucificação de Jesus, e servia de sede para certos rituais sazonais e para os elaborados ritos de despedida das vésperas diárias. Atrás da cruz havia uma capela chamada *Post Crucem*, onde era realizada a missa da Quinta-feira Santa e era venerado o santo lenho da cruz na Sexta-feira Santa. O *Martyrium*, uma igreja com cinco naves e uma abside no extremo oeste, era a igreja principal ou “igreja maior” (*ecclesia maior*) de Jerusalém, onde a missa de domingo era celebrada. Frequentemente chamada no texto de “a igreja no Gólgota”, o *Martyrium* situava-se sobre a gruta onde foi encontrada a Verdadeira Cruz de Cristo. Egéria não menciona o pátio a leste do *Martyrium* e apenas uma vez refere-se às portas principais que constituem parte do propileu, ou seja, a entrada ornamentada com colunas, situada no extremo leste da basílica, que se abria para o meio da rua do mercado, o qual era chamado de *quintana* (43,7).

A igreja de Sião era a sede da liturgia da quarta e da sexta-feira durante todo o ano. Uma pequena capela havia sido construída no monte Sião, situado a sudoeste de Jerusalém. Por volta do ano 130 e entre 335 e 347, essa estrutura original havia sido ampliada pelo acréscimo de uma basílica. São Cirilo de Jerusalém (313-386) refere-se à igreja de Sião como o local tradicional do Cenáculo, onde a Eucaristia foi instituída e os apóstolos receberam o Espírito Santo. Essa era a igreja reservada à liturgia principal de Pentecostes.

No cume do Monte das Oliveiras, ficava a igreja chamada Imbomon, marcando o lugar da ascensão de Cristo. Descendo a encosta a partir desse lugar, encontrava-se a igreja do Eleona, construída sobre a gruta onde o Senhor

ensinou os apóstolos durante a primeira Semana Santa. Nessas duas igrejas, iniciava-se a procissão do Domingo de Ramos, eram comemorados os eventos da Quinta-feira Santa, e realizados importantes ofícios litúrgicos durante o período de Páscoa e na tarde do Domingo de Pentecostes.

Através do relato fornecido por Egéria, temos um panorama geral da liturgia em Jerusalém, bem como dos locais em que ela acontecia, e sabemos que havia orações, hinos e salmos específicos para cada lugar visitado e, ainda, que eram apropriados para cada ocasião, embora não tenhamos a indicação precisa a respeito de quais fossem tais orações, salmos e hinos praticados. Tal como nos referimos na seção em que falamos sobre as peregrinações, verificamos que a liturgia em Jerusalém era uma espécie de peregrinação local, já que o ofício não era celebrado em um único lugar, mas em várias igrejas, grutas e lugares ao ar livre, desde que tivessem ligação com os acontecimentos sobre Jesus narrados na Bíblia. Além disso, podemos ter uma ideia da quantidade de pessoas que participavam dos rituais. De um modo geral, os ofícios matutinos e noturnos eram monásticos, mas os vespertinos tinham a participação de todo o povo, incluindo uma grande quantidade de crianças. Aos domingos, a multidão era tão grande quanto no dia de Páscoa. No Domingo de Ramos, Pentecostes e na noite de Quinta-feira Santa, uma multidão se deslocava do Monte das Oliveiras a Jerusalém: Egéria afirma que, no dia de Pentecostes, nenhum cristão permanecia em casa (43,4).

Em toda a segunda parte da obra, há oito tópicos principais relacionados à liturgia em Jerusalém. São eles: 1) a liturgia diária, ou seja, vigília, ofício da manhã, sexta hora, nona hora e lucernário (24,1-7); 2) a liturgia de domingo, composta por três ofícios: o primeiro é realizado antes do cantar do galo, na frente da Anástase, no qual os fiéis, entoando hinos e rezando, esperam a chegada do bispo; o segundo é a vigília, realizada dentro da Anástase, a partir do primeiro cantar do galo; e o ofício da manhã, na aurora, realizado no *Martyrium* (24,8-25,6); 3) a Epifania, composta pela vigília, ofícios do dia, a oitava e a festa da Apresentação (25,6-26); 4) as festas pascais: Quaresma, ofícios da liturgia diária quaresmal (os de domingo e de todos os dias da semana), regras dos jejuns, particularmente os rigorosos jejuns praticados pelos ascetas (27-28), o Sábado de Lázaro, o Domingo de Ramos, a liturgia da Semana Santa (da segunda-feira ao sábado) (29-38), a liturgia de Páscoa e o período de Páscoa (39-41); 5) a festa da Quadragésima, correspondente ao 40º dia após a Páscoa (42); 6) Pentecostes e a liturgia do tempo após Pentecostes

(43-44); 7) a instrução dos catecúmenos para o batismo (45-47); 8) a festa da Consagração da Basílica do Santo Sepulcro (48-49).

Egéria segue uma ordem na apresentação dos rituais litúrgicos em Jerusalém. Inicia expondo as cerimônias que eram realizadas diariamente e, em seguida, volta-se às que eram celebradas todos os domingos. Há uma lacuna no texto, na metade do capítulo 25,6, mas mesmo assim é relatado o que acontecia semanalmente às quartas e sextas-feiras. Finalmente, Egéria cita as grandes festas e o ciclo sazonal da liturgia que acontecia anualmente. Além disso, ela nos dá uma noção da estrutura do culto na Igreja de Jerusalém daquela época – que se distinguia da que existe hoje – e do estágio de desenvolvimento da liturgia, tanto para a época quanto para o local específico.

Aparentemente, cinco ofícios distintos aconteciam em Jerusalém na liturgia dos dias de semana: ofícios noturnos e matutinos, ofícios da sexta e da nona hora, e as vésperas. Egéria não chega a se referir ao ofício diário da terceira hora, ainda que se refira a um ofício na terceira hora durante a Quaresma. Porém, há testemunhos de que esses ofícios eram realizados diariamente e durante todo o ano, desde o século II (cf. Tertuliano, *De Oratione*, 25; Jerônimo, *Epistula* 108, 20, apud Gingras, 1970, p.28).

Quanto aos termos empregados para o ofício, a terminologia é semitécnica, pois o vocabulário empregado na liturgia não estava fixado nessa época. Não se sabe com clareza em que sentido o próprio termo *missa* estava sendo empregado. Para a maioria dos tradutores, trata-se da “despedida” da missa e não da “cerimônia” chamada missa. Dentre as lacunas do vocabulário litúrgico está o nome do ofício da noite. Ele é referido de várias formas, como ocorrendo na vigília ao cantar do galo (*de pullo primo uigiletur*), ou como o ofício realizado ao cantar do galo (*ad pullorum cantum*), ou simplesmente na vigília (*ad uigilias*). O ofício da manhã recebe um nome indiretamente, pois Egéria classifica seus hinos como *matutinos hymnos*, e a despedida desse ofício é referida como *missa matutina*. Os ofícios da manhã são ocasionalmente referidos como ofícios *ad lucem* “na aurora”, *ad mane* “de manhã” ou *ad lucescere* “ao amanhecer”. As vésperas são o “lucernário” (*lucernarium* ou *lucernare*), e os ofícios das nonas e sextas são referidos por expressões variadas, sugerindo que não havia termos próprios para designá-los.

Através do relato da peregrina, sabemos que o serviço da vigília e o ofício da manhã eram justapostos um ao outro (24,1). O primeiro era realizado por religiosos – as parthenas e os monazotes – e assistido por uns poucos leigos, dois

ou três padres e um mesmo número de diáconos, os quais recitavam orações após cada hino ou salmo. O ofício da manhã, que era completamente público, seguia-se logo após o serviço da vigília e era presidido pelo bispo e assistido pelo clero, pelos fiéis e pelos catecúmenos. Os serviços da sexta e da nona hora eram presididos pelo bispo, que fazia uma oração e benzia os fiéis (24,3).

O ritual diário de oração coletiva em Jerusalém era mais completo no lucernário ou vésperas – serviço realizado aproximadamente duas horas antes de anoitecer, momento em que se acendem as luzes –, quando uma grande multidão, incluindo muitas crianças, reunia-se na Anástase para um serviço com estrutura similar ao ofício da manhã, mas apresentado por Egéria com mais detalhes, parecendo mais importante. O bispo se sentava para participar do canto com os clérigos, ao passo que, no ofício da manhã, ele permanecia na gruta do Santo Sepulcro, de pé, atrás da balaustrada. Além disso, no lucernário a prece comemorativa parecia ter uma forma mais solene. O canto de hinos, salmos e antífonas e uma série de comemorações e ritos prolongados de bênçãos e despedidas caracterizavam ambos os serviços. A estrutura das comemorações do ofício das vésperas se desenvolveu em uma litania recitada pelo diácono (à qual respondiam as crianças), seguida de uma prece feita pelo bispo (à qual respondiam todos os fiéis), de duas bênçãos (dos catecúmenos e dos fiéis) intercaladas por uma prece, e da despedida.

A estrutura da vigília de domingo intrigou e dividiu os liturgistas (Gingras, 1970, p.30), pois, antes da vigília propriamente dita, uma multidão esperava pela abertura das portas da igreja, bem cedo, muito antes do cantar do galo, horário em que se abriam as portas. O povo cantava hinos e salmos, e a oração era conduzida por presbíteros e diáconos, que já estavam preparados para a vigília. Tudo isso, então, assumia as proporções de um ofício litúrgico. Ao cantar do galo, quando o bispo chegava, as portas da Anástase eram abertas e acontecia, então, o ofício aberto a toda a comunidade. Eram cantados três hinos, cada um deles seguido por uma oração, era lida a passagem da Bíblia referente à ressurreição do Senhor e, logo após, havia uma procissão até a Cruz, onde, então, eram realizados os ritos de despedida (24,10).

Aparentemente, pelo que se depreende através do texto, um ofício era celebrado duas vezes aos domingos na Basílica do Santo Sepulcro, primeiramente no *Martyrium* e depois na Anástase. Muitos estudiosos de liturgia divergem quanto à natureza dessa cerimônia. Leclercq (apud Gingras, 1970, p.31), por exemplo, pensa que havia apenas uma missa de catecúmenos, ou seja, para os

ainda não batizados, no *Martyrium*, enquanto Bludau (ibid.) interpreta que o serviço da Anástase era simplesmente uma ação de graças. Seja como for, não temos condições de saber exatamente o que era a missa naquele tempo. Certamente a missa, ou cerimônia religiosa, era diferente da atual, pois não só era itinerante, tal como uma pequena peregrinação de local em local, como também havia restrições para a participação ou não dos fiéis e catecúmenos. Vale dizer que Egéria relata que existiam ofícios reservados apenas aos clérigos. Nos capítulos 27, 41 e 44, podemos reconstruir uma característica adicional da liturgia de Jerusalém, que é a celebração em todas as quartas e sextas-feiras de uma cerimônia na igreja de Sião, exceto durante a Quaresma. O horário dessa cerimônia variava: nos dias comuns, a cerimônia religiosa ocorria à nona hora, isto, é no meio da tarde, enquanto que, durante o período da Páscoa e nos dias da festa de um mártir, ocorria de manhã.

A descrição do ano litúrgico começa com a Epifania, celebrada no Oriente como a festa da Natividade. A falta de um fólio do manuscrito, que deveria estar interpolado no meio do capítulo 25,6, nos impossibilita de saber o que a autora poderia ter relatado sobre o ano litúrgico. Todavia, podemos conhecer os locais que sediavam as etapas das cerimônias e saber que essa celebração durava a noite inteira, como uma vigília. Além disso, sabe-se através de Egéria que a decoração das igrejas de Belém e Jerusalém era bastante rica, repleta de ouro, mosaico e mármore (25,9) – tal decoração acentuava a pompa da festa.

Uma das contribuições inéditas da obra de Egéria é sua referência à festa da Apresentação de Jesus no Templo, que ocorria 40 dias após a Epifania. Igualmente, ela é a única testemunha de que, no século IV, a Quaresma era celebrada durante oito semanas em Jerusalém (27,1). Segundo Maraval (2002a, p.257), não há nenhum outro documento que contradiga ou que confirme esse testemunho.

A ordem e o tipo de ofícios realizados nas primeiras sete semanas da Quaresma diferiam do ritual semanal normal em três pontos: havia um ofício na terceira hora em todos os dias de semana; a habitual missa da tarde era substituída pela liturgia da palavra (sermões, orações e salmodia); havia uma vigília que durava toda a noite às sextas-feiras, culminando numa celebração eucarística pouco antes do amanhecer. A oitava semana, ou seja, a Semana Santa, era marcada por numerosas cerimônias de representação, que começavam no sábado anterior ao Domingo de Ramos, o Sábado de Lázaro. Na sétima semana da Quaresma, o local da vigília da noite de sexta-feira era transferido da Anástase, onde havia sido realizada durante as seis

semanas anteriores, para a igreja de Sião. Na manhã de sábado, após a missa, era anunciada a procissão a Betânia para comemorar o Sábado de Lázaro. Nesse rito rememorativo, dois diferentes acontecimentos do ministério de Cristo eram revividos: a invocação de Cristo para a ressurreição de Lázaro e a ida de Cristo a Betânia na véspera de sua entrada triunfal em Jerusalém. A procissão observava uma parada numa pequena igreja, onde as irmãs de Lázaro se encontraram com Cristo, e então dirigia-se a Betânia, onde uma grande multidão se juntava a ela (29,4-5).

Egéria é quem primeiro descreve a imitação dramática da entrada de Jesus em Jerusalém, rito que veio a se tornar uma das principais contribuições da Igreja de Jerusalém à liturgia (cap. 31). A ênfase estava claramente na *imitatio*, pois o bispo fazia o papel de Jesus, sendo levado da mesma maneira como Jesus havia sido conduzido (cf. Mt 21,8): *et sic deducetur episcopus in eo typo, quo tunc Dominus deductus est*, “e assim o bispo é conduzido do mesmo modo pelo qual então o Senhor foi conduzido”. O ritual começava na sétima hora (por volta da 1h da tarde), quando todo o povo se reunia em Eleona, no Monte das Oliveiras. À nona hora (por volta das 3h da tarde), todos iam a Imbomon, local da Ascensão, onde na décima primeira hora (por volta das 5h da tarde) era feita a leitura correspondente ao Domingo de Ramos, conforme São Mateus. Uma procissão descia lentamente o Monte das Oliveiras, com o povo cantando o refrão “Bendito o que vem em nome do Senhor” (31,2) e crianças carregando galhos de oliveira e ramos de palmeiras. A procissão marchava por toda a cidade e terminava o trajeto na Anástase, onde era celebrado o ofício de vésperas. Não há relatos sobre a bênção dos ramos, e a procissão se apresenta como um rito independente da missa do Domingo de Ramos, à qual ele foi posteriormente vinculado. Egéria fornece detalhes sobre as mudanças no ritual habitual da Quaresma durante a Semana Santa, tanto em relação aos ofícios quanto aos locais em que eram realizados.

A autora enfatiza duas características da Quinta-feira Santa: a celebração da missa no *Martyrium* e depois na Cruz, e a vigília durante toda a noite em várias estações no Monte das Oliveiras. O mais notável dessa liturgia é a ausência de uma estação de parada em Sião, local tradicionalmente ligado à Santa Ceia – o Leccionário Armênio (apud Gingras, 1970, p.37), do século V, menciona uma parada em Sião, em que a principal leitura bíblica era a narração da instituição da Eucaristia segundo São Paulo. Podemos pensar que a ausência de um relato sobre essa estação em Egéria indicaria a falta de uma tradição em

sua época vinculando a instituição da Eucaristia a Sião. Todavia, Thibaut (ibid.) sugere que a celebração na Cruz foi motivada por um desejo de acentuar a união do sacrifício do altar com o sacrifício da cruz.

Durante a vigília da noite de Quinta-feira Santa, lembrava-se a fala de Cristo aos apóstolos na gruta que se encontra na igreja de Eleona e, à meia-noite, uma procissão ia a Imbomon para um ofício de orações, salmos e leituras (35,3-4); ao cantar do galo, a vigília culminava com uma procissão para o local onde o Senhor orou, onde ocorria um ofício e, daí dirigia-se a Getsêmani, local onde era lida a passagem do Evangelho em que o Senhor foi preso – Egéria descreve a emoção do povo, que gemia, gritava e chorava com a leitura desse passo (36,3). A procissão então voltava a Jerusalém e atravessava a cidade, indo até a Cruz (*Post Crucem*), onde era lida a passagem do Evangelho em que Cristo é apresentado a Pilatos e se narra tudo aquilo que este disse ao Senhor e aos judeus (36,4).

A liturgia da Sexta-feira Santa era caracterizada por uma cerimônia solene e por um extenso ofício da palavra. Por volta das 8 horas da manhã até o meio-dia, os fiéis veneravam o santo lenho da cruz (36,5). O relato de Egéria da adoração da Verdadeira Cruz é o primeiro testemunho que temos desse rito. Ao meio-dia, começava um ofício de três horas diante da Cruz, que consistia em leituras do Antigo e do Novo Testamento que tratam da Paixão do Senhor. Esse ofício terminava com a leitura do passo de São João em que é narrado que o Senhor entregou o Seu espírito (37,7). Depois, havia o ofício de vésperas no *Martyrium*, seguido de uma procissão à Anástase, onde se lia o passo do Evangelho em que José de Arimateia pede a Pilatos o corpo do Senhor para sepultá-lo. Seguiu-se uma vigília durante toda a noite.

A preparação de candidatos adultos para o batismo era um aspecto importante do período da Quaresma. Nos capítulos 45 e 46, Egéria narra os ritos que acompanhavam a instrução dos candidatos antes do batismo formal na vigília da Páscoa. O costume de batizar apenas pessoas adultas, e não crianças, é um dos aspectos que se diferenciam dos ritos da Igreja Católica atual. Temos esse testemunho também em São Jerônimo, igualmente do século IV. Segundo Egéria, no primeiro dia da Quaresma, o catecúmeno que tivesse dado seu nome era formalmente aceito como um *competens* “competente”, isto é, como um candidato ao batismo. O candidato inscrito recebia a catequese, durante três horas por dia, de segunda a sexta-feira. Depois de cinco semanas do início da instrução catequética, os candidatos recebiam, da mesma pessoa por quem tinham sido ensinados (46,3), o *Symbolum* – o Símbolo ou Credo,

a afirmação dos dogmas da Igreja –, e após duas semanas de seu recebimento recitavam-no ao bispo (46,5).

Outra particularidade relatada por Egéria é o fato de os candidatos entrarem acompanhados pelo padrinho, no caso do homem, e pela madrinha, no caso da mulher (45,2), e de as testemunhas serem interrogadas pelo bispo a respeito da conduta moral dos que se apresentavam ao batismo. Caso o bispo ouvisse alguma falha de conduta do candidato, mandava-o sair dizendo: “Que se corrija e, quando tiver se corrigido, que se dirija ao banho <batismal>” (45,4). Durante os oito dias que se seguiam da Páscoa até sua oitava, ou seja, o domingo seguinte, os recém-batizados iam em procissão à Anástase para receber instrução naqueles mistérios da fé que não tinham sido revelados aos catecúmenos (47,1).

A liturgia da semana de Páscoa, ou dos oito dias pascais, tinha um caráter estacional. No domingo, na segunda e na terça-feira, a missa era celebrada pela manhã no *Martyrium*, na quarta-feira, no Eleona, na quinta-feira, na Anástase, na sexta-feira, em Sião, no sábado, na Cruz e, no domingo, no *Martyrium*. Nessa semana de Páscoa, em todas as tardes havia uma procissão ao Monte das Oliveiras (39,3), onde era realizado um ofício de orações e hinos, tanto em Eleona quanto em Imbomon, após o qual seguia-se o lucernário na Anástase. Finalmente, duas cerimônias lembravam acontecimentos do Evangelho que aconteceram no dia de Páscoa e na sua oitava: no domingo de Páscoa, depois do lucernário, ia-se à igreja de Sião, onde era lido o passo do Evangelho de São João que narra a primeira aparição de Cristo aos discípulos após a Ressurreição e a incredulidade de São Tomé (39,5); na oitava de Páscoa, havia uma cerimônia similar em Sião, lembrando a segunda aparição de Cristo e sua repreensão ao discípulo incrédulo (40,2).

Como já explicamos anteriormente, no item “Data da viagem”, Egéria não menciona a ocorrência da tradicional festa da Ascensão do Senhor, observada no 40º dia após a Páscoa, mas narra apenas uma celebração litúrgica em Belém, o que poderia indicar que a festa da Ascensão fora substituída por essa celebração (que, segundo o Leccionário Armênio, teria sido em honra aos Santos Inocentes). Em todo caso, muitos estudiosos da liturgia buscaram desvendar esse assunto, mas as tentativas de explicação não são conclusivas (Gingras, 1970, p.41).

No dia de Pentecostes, a duração da liturgia excedia à de qualquer outro dia de festa descrito por Egéria: o ritual da manhã de domingo era realizado

na Anástase e no *Martyrium*, a despedida era feita cedo o suficiente para que a congregação se reunisse à terceira hora (9h da manhã) em Sião, e aí, na hora e local tradicionalmente associados à descida do Espírito Santo, havia leituras apropriadas ao dia e ao lugar e era celebrada a missa.

A última festa do ano litúrgico da Igreja descrita por Egéria é a dupla comemoração das Encênias ou Consagração da Basílica do Santo Sepulcro (englobando o *Martyrium*, a Anástase e a Cruz), e a descoberta da Verdadeira Cruz. Essa festa era celebrada em oito dias, de domingo a domingo, começando em 13 ou 15 de setembro, a partir do ano de 335. Infelizmente, o manuscrito termina de modo incompleto, no momento em que Egéria começava a descrever o quarto dia de festa. Certamente Egéria deve ter descrito todos os dias da festa.

Principais edições da obra

As duas primeiras edições da *Peregrinatio* devem-se a Gamurrini. A *editio princeps* é de 1887, realizada três anos após a descoberta do manuscrito, na qual Gamurrini transcreveu todas as obras que fazem parte do *Codex Aretinus* (405). Assim, seguindo a ordem apresentada no manuscrito, a primeira edição de Gamurrini contém o “Tratado dos Mistérios e Hinos” (*Tractatus de Mysteriorum et Hymni*) de Santo Hilário, seguido da “Peregrinação aos Lugares Santos de Santa Sílvia da Aquitânia” (*Sanctae Silviae Aquitanae: Peregrinatio ad Loca Sancta*), e como apêndice segue-se ainda o livro “Dos Lugares Santos” (*De Locis Sanctis*), de Pedro Diácono. Em 1888, Gamurrini publicou uma segunda edição do relato de Egéria no periódico *Studii e documenti di storia e diritto* 9, p.97-174 e, no mesmo ano, publicou-o isoladamente, pela editora do Vaticano. Na primeira edição, Gamurrini propôs algumas correções ao texto e, na segunda, acrescentou mais correções, provavelmente por influência de outros filólogos. Alguns problemas de transcrição persistem nas duas edições, tal como a transcrição do ditongo *ae*, escrito de forma abreviada, o que nem sempre foi percebido por Gamurrini. Justamente, há divergências até hoje nos editores modernos quanto à transcrição do pronome relativo *quae*, que em algumas edições está grafado *que* e, em outras, *quae*.

Depois da segunda edição de Gamurrini, Pomialovsky publicou uma nova edição (1889), com tradução para o russo, seguindo o texto latino estabelecido na segunda edição de Gamurrini, mas incorporando muitas correções de Chododniak, que estudara o manuscrito original. Em 1898, surgiu

a apurada edição de Geyer, que transcreveu novamente o manuscrito, fazendo muitas correções para torná-lo mais inteligível e mais adequado às normas do latim clássico. Durante muito tempo, a edição de Geyer foi adotada por outros editores e tradutores, devido justamente à correção que ele realizou no estabelecimento do texto latino, embora atualmente as edições bilíngues procurem manter o texto latino, tanto quanto possível, fiel ao manuscrito, não incorporando correções. Após ter examinado o manuscrito, Heraeus, em suas quatro primeiras publicações (1908, 1921, 1929, 1939) e na quinta (1960), editada por Prinz, também anotou muitas variantes e correções. Em 1949, surgiu a renomada edição crítica de Hélène Pétré, em texto bilíngue latim-francês, tendo por base o estabelecimento do texto latino de Geyer. Em 1958, a editora Brepols, que editou o *Corpus Christianorum*, publicou no tomo 175 da *Series Latina* a edição crítica de Franceschini-Weber. Após essas, seguem-se por ordem cronológica as seguintes edições críticas europeias, todas bilíngues e abundantes em notas histórico-religiosas: a edição espanhola de Agustín Arce (1980), a francesa de Pierre Maraval (1982 e 2002), a catalã de Janeras (1986), a italiana de Natalucci (1991) e a portuguesa de Mariano e Nascimento (1998).

A edição crítica que apresentamos é a primeira que incorpora uma análise filológica do texto latino. Além disso, apresenta em anexos um glossário de termos históricos, geográficos e culturais e uma cópia do manuscrito, apócrifo e único, redigido na escritura beneventana.

Edição crítica

O trabalho de reconstrução total ou parcial de um texto, assim como a determinação e o esclarecimento dos aspectos relevantes do mesmo, é a meta de uma edição crítica. Essa meta se estende da crítica textual, cujo objeto é o próprio texto, até as questões históricas e literárias. De acordo com Lachmann (1793-1851), a quem devemos a ciência da crítica textual, esse método envolve os seguintes passos: *recensio* (recensão), *collatio codicum* (comparação dos códices), *originem detegere* (estemática ou genealogia dos manuscritos) e *emendatio* (correção). Na crítica histórico-literária, ele reconhece os seguintes passos: autenticidade ou autoria, datação, fontes, circunstâncias, sorte, unidade e integridade, linguagem do texto, avaliação crítica e exegese.

Tendo-se em mãos uma cópia do manuscrito, datado do século XI, e um total de doze importantes edições críticas europeias modernas, iniciamos

a comparação dos diversos códices ou edições já existentes, ou seja, a *collatio codicum*. Esse trabalho de comparação das diversas edições críticas entre si e delas em relação ao manuscrito único teve por objetivo o estabelecimento ou fixação do nosso próprio texto latino, fundamental para a edição crítica. A fim de podermos realizar a leitura direta do manuscrito, ademais, foi necessário fazer o estudo da escritura beneventana, o tipo de escrita medieval em que o manuscrito foi redigido. É importante ressaltar que a leitura cuidadosa do manuscrito possibilitou descobrir que, em relação a três palavras do manuscrito, todas as edições críticas analisadas transcreveram-nas erroneamente. As notas de edição crítica, na forma de notas de rodapé, abaixo do texto latino estabelecido, apontam as divergências encontradas entre as diversas edições críticas e o manuscrito.

Além dessas notas de edição crítica, nosso trabalho é enriquecido por notas de caráter filológico, gramatical e linguístico que pontuam determinados itens lexicais, mostrando sua diferença em relação ao latim clássico e explicitando o que já se apresenta como germe formador das línguas românicas. Também consta da nossa edição crítica um glossário, constituído de palavras em que há uma especialização de sentido, originando assim um *termo*, e de certas palavras que necessitam de uma melhor contextualização histórica, filosófica, religiosa, geográfica etc. Tanto as notas histórico-literárias, apresentadas como notas de rodapé, como as palavras do glossário são parte da *exegese do pormenor*, a última etapa do trabalho filológico de uma edição crítica.

Critérios de tradução e de transcrição do manuscrito

Comentamos, brevemente, que muitos críticos já se preocuparam em descrever o estilo de Egéria, bem como a variedade de latim em que ela escreveu. Nós mesmos tentamos enumerar os vários aspectos linguísticos presentes na obra. Em função das experiências que a autora pretende transmitir enquanto peregrina, percebe-se que o texto produzido reflete sua intenção de mostrar, com clareza e simplicidade, o que está sendo vivenciado. Por isso, a autora usa em abundância algumas expressões que servem para despertar a atenção do leitor para os fatos e emoções vividos, que ela tenta manifestar através de palavras. A excessiva repetição de termos e de partículas enfáticas torna o texto latino menos cuidado do ponto de vista literário.

Em termos gerais, distinguem-se dois tipos de tradução: uma que se prende mais fielmente ao significado e ao estilo do texto de partida, e outra que

se apresenta mais interpretativa e menos preocupada com a fidelidade rigorosa ao texto original. Chamamos a primeira de tradução literal e a segunda, de tradução livre. Na tradução que realizamos, preferimos manter tudo o que se encontrava no original, mesmo que isso tenha acarretado um texto em português aparentemente truncado, ou seja, mal escrito ou não harmonioso. Tivemos como objetivo, justamente, manter o estilo do texto latino, com suas imperfeições e características gerais, sobretudo porque nos propusemos a realizar um estudo linguístico e filológico do latim em que foi escrita a obra. Nesse sentido, a nossa tradução foi a mais literal possível e não a que produzisse um texto mais apurado em português, porém distante do original. Para ilustrar o critério de tradução literal aqui seguido, vejamos os sintagmas *in eo ergo loco* (cf. 1,2; 4,4; 4,8; 6,3; 10,9), *itaque ergo* (cf. 2,3; 5,1; 10,2), *ac sic ergo* (o mais abundante, usado 31 vezes; cf. 3,2; 3,7; 4,7; 4,8; 5,3; 5,8) e *at ubi autem* (cf. 25,8; 29,3; 33,2), que são usados repetidamente e cuja tradução nem sempre seria necessária. Além dessas expressões, que são empregadas em abundância, como se fossem fórmulas fixas, há muitas outras construções sintáticas prolixas que fazem parte do próprio estilo da autora.

Entretanto, há casos de justaposição de partículas sinônimas impossíveis de serem traduzidas todas ao mesmo tempo. *Nec non etiam et*, por exemplo, foi traduzido como “e nem”, “como também”, “não só, mas também”. Outro aspecto que nos obrigou a fugir de uma tradução literal diz respeito ao uso do subjuntivo em latim, que nem sempre pudemos conservar em português. Na maior parte das vezes, precisamos traduzir as orações temporais pelo modo indicativo, como neste exemplo: *Cum ergo descendissemus, ait nobis ille sanctus presbyter* “Quando, pois, **descêramos**, nos falou esse santo presbítero” (14,2). Ainda a respeito de tempos e modos verbais, convém dizer que nem sempre nos pareceu ser a melhor escolha manter no português a tradução do infinitivo empregado nas orações subordinadas substantivas de acusativo com infinitivo. Em 2,7 *Illud sane satis admirabile est et sine Dei gratia puto illud non esse* “É realmente admirável, e eu creio que não acontece sem a graça de Deus”, por exemplo, não o mantivemos na tradução, ao passo que em passagens como a seguinte, conseguimos manter a tradução do infinitivo perfeito: 12,7 *columna autem ipsa dicitur mari Mortuo fuisse quooperta* “a própria coluna dizem **ter sido** coberta pelo Mar Morto”.

No que diz respeito aos critérios de transcrição do manuscrito, servimo-nos do livro *The beneventan script*, de E.A. Loew, no qual é apresentada a

história da escritura beneventana dos séculos VIII a XIII e descrito o aspecto morfológico não só das letras, mas também dos números, das ligaduras, das abreviaturas e dos sinais de pontuação específicos de cada século da escritura beneventana, exemplificados com base nos principais manuscritos. Para desdobrar as abreviaturas utilizadas no texto de Egéria, seguimos as indicações de Loew, mas nem sempre a nossa interpretação segue as dos outros editores, o que pode ser verificado nas notas de edição crítica.

Uma das grandes variações entre os editores é a transcrição do ditongo *ae*, escrito de forma abreviada, em que o *a* é representado como uma cedilha ligada à curva inferior do *e*, tal como o que se vê neste *que*: , presente em 27,4. Na nota de edição crítica nº 391, por exemplo, temos a seguinte distribuição de transcrições: Gamurrini, Geyer, Heraeus, Pétré e Prinz – *quae*, conforme o manuscrito; Franceschini-Weber, Arce, Maraval, Janeras, Natalucci e Mariano – *que*, em desconsideração ao sinal de abreviatura. Outro exemplo de oscilação entre *e* ou *ae* ocorre na transcrição da abreviatura do prefixo *prae* – , tal como em 13,2, em que o *prae* de *praestare* está escrito nessa forma abreviada. Os diversos editores dividem-se entre a transcrição de Gamurrini (1887), que interpreta *prestare* – Franceschini-Weber, Arce, Maraval, Janeras, Natalucci –, e a transcrição de Gamurrini (1888), que é *praestare* – Geyer, Heraeus, Pétré, Prinz, Mariano. De fato, essa abreviatura é usada tanto para abreviar um *prae* quanto um *pre*, pois também aparece na abreviação da forma verbal *prendet*, em 24,10. Em todos os casos em que houve uma variação entre os editores na interpretação de uma abreviatura do manuscrito, em que uns optaram pela transcrição vulgar e outros pela clássica, optamos sempre pela transcrição da forma clássica.

Paralelamente ao que ocorre nas variações *quae/que* e *prae/pre* para um mesmo elemento gráfico da escritura beneventana, verificam-se variações também do pronome *mihi*, que no manuscrito aparece onze vezes escrito em sua forma abreviada: . Essa é a forma consagrada na escritura beneventana para representar o pronome pessoal *mihi* do latim clássico. No entanto, porque no texto encontramos 16 ocorrências da forma *michi*, escrita por extenso, podemos conjecturar que a forma abreviada represente, na verdade, *michi*; de fato, não encontramos nenhuma ocorrência de *mihi* por extenso. Sabemos que por volta do século XI, época em que foi copiado o manuscrito, já havia alguns textos das diversas línguas românicas. Porém, uma pessoa letrada, como era o copista, deveria saber latim e conhecer as duas variantes da língua, a popular e a

clássica. Talvez *mihi* fosse a forma falada pelo copista, o que o levou a registrá-la por extenso. Assumimos que a abreviatura mostrada acima é a transcrição da forma clássica do dativo de *ego* – *mihi* – e mantivemos essa coerência ao longo da transcrição, ao contrário da maioria dos editores, que a transcrevem ora como *mihi* ora como *mihi*, com exceção de Natalucci, que acredita que a abreviatura representa *mihi*.