

BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA UTÓPICA NA PEREGRINAÇÃO DE DANIEL, O HEGÚMENO (SÉCULO XII)

Leandro César Santana Neves

Na maior parte dos sistemas religiosos, a mobilidade e a migração humana motivadas pela atração pelo que consideram santo e sagrado, aquilo que orienta uma determinada comunidade de fé, é um fenômeno quase onipresente (Gomes, 2020, p. 2). Chama-se a este fenômeno de *peregrinação* e, segundo Michel Sot (2017, p. 394), sua notável difusão, a ponto de ser quase um traço antropológico, garante que a experiência possa ser historicizada, ou seja, apesar de seus elementos gerais, a peregrinação possui algumas características sempre específicas, derivadas da sociedade e da época em que ocorre. No cristianismo, existem vários tipos de peregrinos que embarcaram em viagens tendo-se em vista o contato com o divino, desde o início e até os dias de hoje, e especialmente durante a chamada Idade Média; de fato, tratou-se de um aspecto muito importante da vida medieval, ajudando as pessoas no entendimento do seu mundo (cf. Vikan, 1997; Bull, 2014).

Independentemente de sua confissão específica, fosse ela católica, ortodoxa ou qualquer outra, os cristãos medievais tinham, na maioria das vezes, um local específico no qual gostariam de cumprir sua peregrinação: Jerusalém (cf. p.ex. Talbot, 2001, pp. 97-110; França, 2017, pp. 42-54).

A Terra Santa, onde Cristo viveu sua vida e deixou várias de suas marcas e milagres para que seus seguidores vivenciassem e fossem perdoados de seus pecados, segundo os peregrinos que para aí se dirigiram, ainda era um local abençoado. A jornada era árdua, especialmente com os assim chamados *infiéis* perambulando pela área e, de acordo com algumas narrativas, efetivamente isolando este local sagrado cristão; mesmo assim, contudo, alguns membros sortudos da Igreja conseguiam visitar esse local tido como paradisíaco, e alguns até foram capazes de documentar a sua jornada, caso fosse necessário descrevê-la a seus irmãos.

Um dos exemplos mais emblemáticos de registro de uma viagem a Jerusalém pode ser encontrado na chamada *Vida e peregrinação de Daniel*,

hegúmeno da Terra rus <Jitie i khojdenie igumena Daniila iz Russkoi zemli>, um relato bastante estudado (p.ex. Demin, 1995; Podskalsky, 1996, pp. 318-326; Garzaniti, 2017; Evtchuk, 2013) e um documento bastante influente (Majeska, 1984, pp. 5-7) sobre a viagem do abaderus homônimo, provavelmente oriundo de um mosteiro em Tchernigov, e de sua comitiva rus, que ocorreu muito provavelmente no início do século XII.

Daniel foi de sua terra natal até a Terra Santa através de uma longa viagem, possivelmente também como embaixador, e não apenas como peregrino (Ianin, 1961). [FIGURA 1]. Ele descreveu vários marcos do cristianismo, incluindo Belém, a Galileia, e lugares um pouco mais distantes de Jerusalém, como Chipre (Bliznyuk, 2020, pp. 66-69).

O relato de Daniel é bastante notável. Instado por seus próprios “pensamentos, impaciência e desejo” (*KhID*, pp. 26-26; *Life and journey*, p. 119) de experimentar a Terra Santa, o documento descreve a viagem contendo detalhes bastante vívidos de cada lugar que visitou e articulando-os com a mais ampla História Sagrada da Grande Igreja Cristã. No final da viagem, em meio a muitos perigos e emoções intensas, Daniel consegue vivenciar um grande milagre na forma do Fogo Sagrado, testemunhando o poder divino ele mesmo, e possivelmente conseguiu levar de volta à Rus uma relíquia para manter o sucesso de sua nação (*KhID*, pp. 116-117; *Life and journey*, pp. 170-171). Um aspecto que se torna aparente, embora até onde se sabe não tenha sido apontado pelos estudiosos até o momento, é o quão *utópica* toda a narrativa parece.

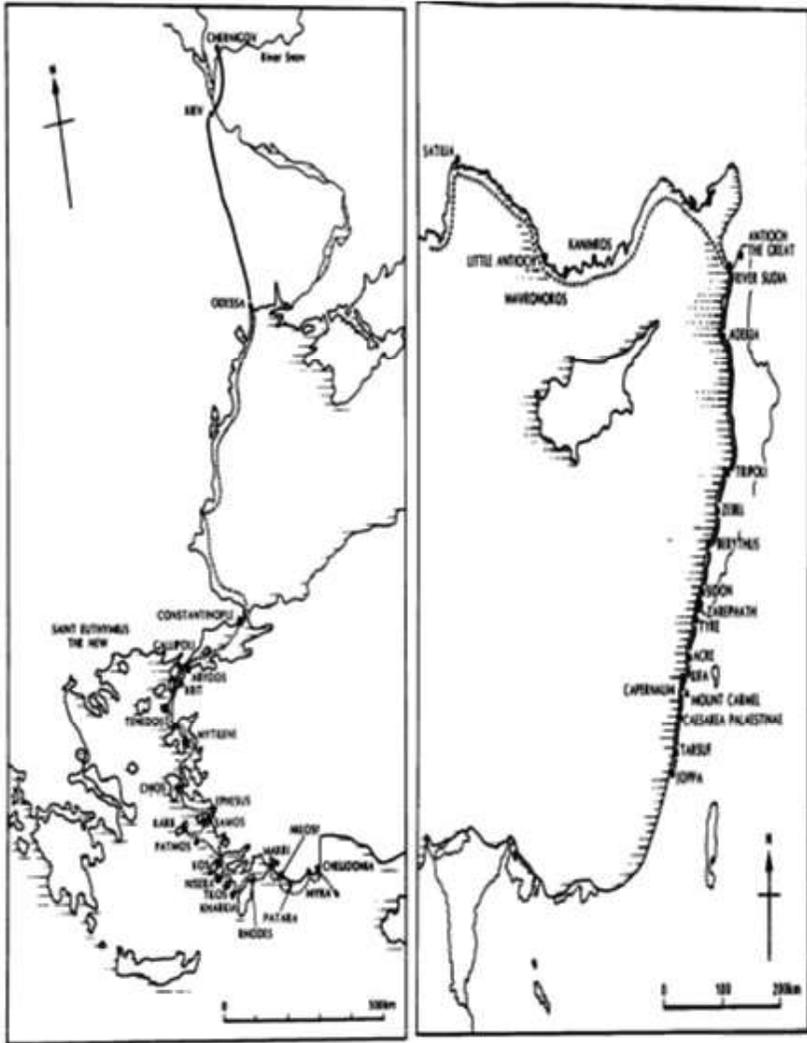


FIGURA 1: Itinerário de Daniel, de Tchernigov a Rodes (esquerda), e de Joppa (Jafa) a Satilia (direita). Fonte: *Life and Journey*, ps. 123 e 153.

Essa última frase provavelmente confundiu os leitores. Como é possível descrever uma obra medieval, especialmente uma que não trata de um lugar *imaginário*, como representativa de uma utopia? Este breve texto pretende oferecer uma interpretação alternativa da obra de Daniel, argumentando que esta, tal como os demais relatos de peregrinações durante a Idade Média, é uma manifestação da experiência utópica cristã medieval. Um desafio, no entanto, apresenta-se imediatamente. Será mesmo possível pensar que existiram, de fato, manifestações utópicas na Rus do século XII, tão distantes em

termos espaciais e temporais da *magnum opus* do britânico Thomas More (1478-1535), considerado o pai da utopia como palavra (Quarta, 1996, p. 155)? Se nos basearmos em pressupostos acadêmicos mais tradicionais, a resposta é claramente negativa. Por exemplo, o sociólogo alemão Karl Mannheim (1893-1947), em seu altamente influente livro *Ideologia e Utopia*, considera que a última parte do título desse trabalho consistiria em uma visão de mundo baseada nas aspirações sociais das classes mais baixas, que buscam alterar a ordem social presente, sendo, portanto, exclusiva dos excluídos da dinâmica do poder devido ao seu caráter *revolucionário*, oposto à *ideologia* mais conservadora das classes dominantes (Mannheim, 1976, ps. 216-217 e 219-220).

Ademais, Mannheim também afirma que, durante a Idade Média, a percepção do Paraíso como um lugar fora da sociedade estabelecida coibiu a necessidade de outras utopias, ou seja, que um período altamente cristianizado seria incapaz de pensar em utopias, pois a crença de uma sociedade perfeita no pós-morte teoricamente negaria a necessidade de uma mudança social no aquém (Mannheim, 1976, ps. 217 e 241). Em suma, para Mannheim não seria possível que um hegúmeno, em uma narrativa referindo-se principalmente ao passado sagrado e às suas experiências na Palestina, expressasse um conteúdo que tivesse qualquer componente utópico, sendo, no máximo, apenas ideológico. Assim, se seguirmos as considerações acima, atribuir a formulação de uma utopia à Rus seria um erro fatal, não ajudado pelo fato do conceito de utopia só existir de forma clara e rastreável depois do século XVI, surgindo com a já mencionada publicação homônima de More (2016).

Mais recentemente, contudo, os estudiosos têm questionado a ubiquidade da teorização de Mannheim, especialmente quando se trata da Idade Média. Um exemplo particularmente interessante desta nova tendência é o historiador brasileiro Hilário Franco Jr. Em livro recentemente publicado, intitulado *Em busca do Paraíso Perdido: as utopias medievais*, o autor defende que esta “forma imaginária que concebe uma alteridade social considerada ideal à medida que anula as deficiências do aqui e do agora” (Franco Jr., 2021, p. 122), que é a forma como ele conceitua uma utopia, é, sim, possível durante o período em questão, porque o cristianismo, uma utopia em si, não impôs realmente qualquer contradição entre uma vida após a morte perfeita e a construção da “melhor sociedade possível” dentro do enquadramento religioso do *hic et nunc*. Franco Jr. (2021, pp. 107-108) afirma ainda que o que constitui uma utopia é uma convergência de aspectos que, quando articulados com um tempo suspenso e um espaço ausente, caracterizam sua *sintaxe*: o mítico, o ideológico e o litúrgico, todos eles enraizados

num ideal edênico. O objetivo deste breve artigo, portanto, é identificar alguns aspectos utópicos do relato de Daniel.

A raiz do pensamento utópico cristão medieval está no Jardim do Éden, o Paraíso outrora perdido pela humanidade e principal fonte da nostalgia cristã (Franco Jr., 2021, p. 28). Segundo Marcelo Garzaniti (2005, p. 358), por meio da liturgia e do *Livro do Gênesis*, a Rus recém-convertida conheceu a história de Adão e Eva e o Paraíso do qual ambos foram eventualmente expulsos. A primeira forma de transmissão é especialmente importante, porque foi provavelmente a tecnologia mais eficaz, tomando emprestada a interpretação de Sean Griffin (2019, ps. 20-21 e 24; também Caudano, 2006, pp. 77-79), que difundiu a informação e agiu no sentido de, voltando a Garzaniti (2005, p. 358) criar e consolidar uma *memória coletiva* repleta de referências que ajudaram a pavimentar o caminho pelo qual os rus compreenderam o seu mundo (ver também Franco Jr., 2021, pp. 475-479).

É possível inferir, então, que a comunidade cristã conhecia muito bem as características do Éden, e especialmente do ser humano, antes da Queda: corpo e mente perfeitos, sem lugar para fome, nem sede, sem deficiências, nem doenças, sem envelhecimento, nem morte, sem discórdia, já que só havia uma língua, com domínio das feras e de todas as plantas e partes do Jardim. O próprio Éden era um lugar *doce* de ordem, beleza, *igualdade* e abundância de comida e água (Franco Jr., 2021, pp. 343-360). Mais importante ainda, os primeiros humanos estavam mais próximos de Deus do que qualquer outra pessoa mais tarde eventualmente se pudesse tornar.

Como referido acima, Franco Jr. entende que as utopias medievais podem ser identificadas pela análise dos três aspectos que constituem a sua *sintaxe*. O primeiro deles, o aspecto mítico, refere-se à relação de uma utopia com o passado e “à leitura que uma sociedade faz de seu passado distante” (Franco Jr., 2021, p. 112), ainda que os discursos utópicos tenham uma tendência a negar sua qualidade mítica (Franco Jr., 2021, pp. 108-109). Se aceitarmos, como o historiador acima mencionado, que o cristianismo é em si uma mitologia, que fornece um passado que substancia a ordem do presente, então a requintada retórica de Daniel ao longo de sua jornada nos dá muitos exemplos de pensamento utópico, como a seguinte passagem em que o hegúmeno situa a si mesmo entre figuras ilustres da História Sagrada:

E ao sul de Belém fica o Mosteiro de São Caritão, no rio de Etã, conforme antes já mencionado. Fica próximo do mar de Sodoma, em montanhas rochosas, com um

deserto ao seu redor. Este lugar é terrível, sem água e muito seco, e abaixo dele há uma ravina horrível, muito rochosa; ao redor de todo o lugar, havia um grande muro, e no meio havia duas igrejas, sendo a maior delas aquela no qual está o túmulo de São Caritão. Fora dos muros, há um sepulcro lindamente esculpido e nele jazem os santos padres, seus corpos como se ainda estivessem vivos, e mais de setecentos deles repousam aqui. Aqui jaz São Ciríaco, o Confessor, com o corpo completamente preservado; aqui jazem João e Arcádio, filhos de Xenofonte, e deles emana um cheiro doce e milagroso. E adoramos aqui neste lugar sagrado e subimos a colina ao sul, uma versta mais adiante do mosteiro (*KhID*, pp. 76-77; *Life and journey*, p. 149).

Explicando esta visão, como bem apontado por Jostein Børtnes (2006, p. 395), a maioria das passagens do documento consiste em uma descrição geográfica seguida por uma justificativa teo-histórica necessária à narrativa porque “sem sua referência a eventos e pessoas bíblicas, estes lugares não tem sentido o ponto de vista do peregrino.” O passado de Jerusalém é o passado cristão, com milagres, profetas, apóstolos e a consolidação do cristianismo, uma época que Daniel elogia de modo implícito.

O segundo aspecto de uma utopia medieval é a ideologia. Enquanto a mitologia representa o passado, a ideologia é a forma como uma sociedade constrói uma visão do seu presente, como lê e interpreta o seu agora. Ao passo que alguns autores como o já citado Mannheim caracterizam ambos os conceitos como antagônicos, Franco Jr. (2021, pp. 114-115) tende a oferecer uma abordagem mais dialética e fluida, ou seja, leituras ideológicas ajudariam a formar ideais utópicos, e vice-versa. No seu percurso, a ideologia de Daniel parece ser do tipo eclesiológico, isto é, o discurso da Igreja sobre si mesma, tentando identificar as regras que regulam o funcionamento das relações e do funcionamento de uma comunidade cristã.²¹ Uma *sociologia medieval*, se os leitores perdoarem o possível anacronismo. Isto significa que o hegúmeno tenta delinear uma comunidade de fé no seu relato, marcando quem faz e quem não faz parte da Igreja. Um bom exemplo do delineamento de Daniel de uma comunidade de fé cristã evidencia-se no relacionamento dela com ambos os sarracenos:

²¹ Aqui uso a definição presente em logna-Prat, 2013, p. 1.

Do Monte Tabor a Nazaré são cinco grandes verstsas, duas na planície e três nas montanhas, o caminho é muito árduo, estreito e de difícil passagem, pois muitos sarracenos pagãos habitam naquelas montanhas, e há muitas aldeias sarracenas na planície, e, saindo dessas aldeias, eles matam naquelas montanhas terríveis. É perigoso viajar assim num grupo pequeno; só com uma grande escolta se pode passar por ali sem medo, e não nos foi concedida escolta, éramos apenas oito e desarmados. Mas, confiando em Deus, passamos e, protegidos pela graça de Deus e pelas orações de Nossa Senhora, a Mãe de Deus, chegamos sãos e salvos à cidade santa de Nazaré, onde a Santa Anunciação do Anjo Gabriel a Nossa Senhora, a Santa Mãe de Deus, aconteceu e onde o Cristo foi criado (*KhID*, pp. 102-103; *Life and journey*, pp. 162-163).

Outro caso interessante são os múltiplos elogios que o monge ortodoxo faz a Balduíno I (r.1100-1118), um monarca latino (*KhID*, pp. 108-109; *Life and journey*, pp. 166, *passim*; ver também Valerevitch, 2019), numa época em que supostamente crescia o desdém mútuo entre os seguidores dos Ritos Grego e Romano na sequência do *Grande Cisma* de 1054 e da Primeira Cruzada.²² Acredito que Daniel compreendia que ambos os lados ainda eram a mesma Igreja eleita, apesar das diferenças – mesmo que uma discrepância seja marcada pelo hegúmeno, ainda não é destacada como algo negativo, e isso se manifesta na exclusão dos “sarracenos pagãos”.

Por fim, o terceiro aspecto das utopias medievais é a liturgia, ou seja, os rituais que materializam e reforçam o mito e a ideologia, unindo o passado e o presente (Franco Jr., 2021, p. 116). Algumas menções de Daniel a um santuário ou igreja são acompanhadas de menções de culto, legitimando a ordem cristã. Além disso, ao descrever o Fogo Sagrado, o hegúmeno deixa claro que todos os cristãos ali presentes, ortodoxos ou latinos, entoam e cantam os mesmos hinos:

Quando a luz brilhou no túmulo sagrado, a cantoria parou e todos gritaram *Kyrie eleison*, e saíram da igreja com suas velas acesas com grande alegria,

²² Sobre o chamado *Grande Cisma* de 1054, ver Bayer, 2004. Sobre a Primeira Cruzada, ver Riley-Smith, 2019, pp. 93-221.

protegendo suas velas para que o vento não as apagasse, e cada um seguiu seu próprio caminho para casa. Desta Santa Luz acendem as lâmpadas nas suas igrejas e completam o canto das vésperas em casa, enquanto na Grande Igreja, junto ao túmulo do Senhor, apenas os sacerdotes, sem o povo, terminam as vésperas. Depois eu, o abade e os irmãos fomos para o mosteiro carregando as velas acesas, e lá terminamos de cantar as vésperas; e fomos para as nossas celas louvando a Deus que nos mostrou a sua graça, aos indignos (*KhID*, pp. 114-115; *Life and journey*, pp. 169-170).

O relato de Daniel de só ter conseguido fazer sua jornada por causa de suas orações, que trouxeram a misericórdia de Deus, também demonstra como o próprio abade manifesta o pensamento utópico como prática social. Sua percepção da Terra Santa perfeita é a de um lugar altamente ritualizado.

Em suma, mito e ideologia articulam-se com a liturgia para caracterizar uma utopia e, quando isso acontece, a utopia tem o seu tempo suspenso. Não só uma peregrinação está em si localizada no seu próprio tempo *festivo*, interrompendo a vida normal, mas, também através das relíquias, e, especialmente, através da liturgia, Daniel foi transportado para algum lugar com uma lógica de tempo diferente. Tal como no Éden estável, onde os primeiros humanos não envelheceram, em Jerusalém, o hegúmeno observa que algumas pessoas parecem ainda estar vivas:

E agradeço ao bom Deus que me permitiu, indigno como sou, inscrever o nome dos príncipes rus na Laura de São Sabas, e agora seus nomes são lembrados nas orações <*ektenia*> junto com suas esposas e filhos. E seus nomes são Mikhail-Sviatopolk, Vassilie-Vladimer, Davyd Sviatoslavitch, Mikhail-Oleg, Pankratie Sviatoslavitch, e Gleb de Minsk. Lembrei-me apenas dos nomes que inscrevi no túmulo sagrado do Senhor e em todos os lugares santos, deixando de lado todos os outros príncipes e nobres rus. Celebrei cinquenta missas para os príncipes rus e todos os cristãos, e quarenta missas para os mortos (*KhID*, pp. 116-117; *Life and journey*, p. 171).

Além disso, a constante menção de pessoas da História Sagrada, de Abraão aos mártires, assim como na liturgia, constrói um tempo onde todos existem como memória. Mais importante parece ser Daniel inscrevendo os nomes dos governantes rus no Mosteiro de São Sabas²³, perpetuando efetivamente a sua memória e confirmando a sua salvação.

Procurei mostrar como o documento referido articula mito, ideologia, liturgia e temporalidade, mas e o componente espacial, o chamado “espaço ausente” (Franco Jr., 2021, p. 135)? Afinal, a etimologia da palavra *utopia* tem um duplo sentido: não só pode ser interpretada como derivada de *ou-topia*, sem lugar, mas também de *eu-topia*, bom lugar – e ambas são fundamentais para o pensamento utópico (Franco Jr., 2021, p. 89). Este último é mais fácil de identificar, pois em vários trechos da viagem Daniel descreve a beleza da Terra Santa, apontando quão abundantes são os alimentos, tanto peixes quanto vegetais, em algumas áreas, e quão doce e fria é a água ali encontrada (*KhID*, pp. 88-89; *Life and journey*, p. 155), uma clara reminiscência do Éden. Por outro lado, o primeiro não é tão explícito, mas uma característica comum à maioria das utopias é o seu relativo isolamento, rodeado de muitas adversidades, que tornam a viagem até o local válida, mas perigosa. Ele está implícito nas palavras do hegúmeno de que algumas áreas da Palestina, como o Carvalho de Mambré (*KhID*, pp. 70-71; *Life and journey*, p. 145) e a Samaria, por exemplo, são como ilhas, cercadas por obstáculos naturais e especialmente por inféis:

Aqui, a cerca de meia versta do povo, fica a cidade de Samaria. A cidade de Samaria é muito grande e está repleta de coisas boas. A cidade de Samaria fica entre duas altas montanhas. Nesta cidade há muitas boas fontes de água fria e inúmeras árvores frutíferas de todos os tipos: figos, nozes, alfarrobeiras e azeitonas; bosques e florestas cobrem toda a terra ao redor de Samaria; e nas fronteiras há campos férteis de trigo. E toda aquela terra ao redor de Samaria é linda e maravilhosa e o lugar está repleto de todas as coisas boas: azeite, vinho, grãos e frutas; em poucas palavras, Jerusalém obtém os bens que suprem todas as suas necessidades daqui (*KhID*, pp. 88-89; *Life and journey*, pp. 155-156).

²³ Mosteiro ortodoxo próximo de Belém. Sobre esta casa religiosa durante o período que foi visitado por Daniel, ver Jotischky, 1995, pp. 74-77.

A quantidade de relíquias também ajuda a criar um espaço sagrado, que por sua vez destrói o espaço secular, criando assim uma verdadeira *zona de não existência*. A Terra Santa poderia assim ser considerada um arquipélago de utopias.

Para finalizar, acredito que o retrato da Terra Santa feito por Daniel é essencialmente a descrição de uma utopia, mas isso não nos surpreende muito, afinal, até os Cruzados poderiam ser considerados uma peregrinação por alguns, como Franco Jr. (2021, pp. 457-458). Abordar o lado utópico da escrita do hegúmeno não nega nenhuma de suas interpretações anteriores, mas pode fortalecê-las e possibilitar comparações com o restante das manifestações utópicas da Europa Medieval. Na verdade, tentei mostrar que mesmo no século XII, a Rus poderia sonhar com um mundo melhor, e um hegúmeno sortudo conseguiu viver os seus “pensamentos, impaciência e desejo”.

Referências:

Documentação:

DANIEL, o Hegúmeno. Khojdenie Igumena Daniila. In: *Biblioteka Literaturny Drevnei Russi*. São Petersburgo: Nauka 1997, v. 4, pp. 26-117.

DANIEL, o Hegúmeno. The Life and Journey of Daniel, Abbot of the Russian Land. In: WILKINSON, J.; HILL, J. & RYAN, W.F. (orgs.). *Jerusalem Pilgrimage, 1099-1185*. Londres: The Hakluyt Society, 1988, pp. 120-171.

Literatura secundária:

BAYER, A. *Spaltung der Christenheit: das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*. Colônia: Böhlau Verlag, 2004.

BLIZNYUK, S. V. Russian Pilgrims of the 12th-18th centuries on “The sweet land of Cyprus”. *Perspectives on Culture*. Ecaterimburgo, Universidade Federal B. N. Ieltsin dos Urais, v. 3, n. 30, 2020, pp. 63-80.

BØRTNES, J. Following the metonymie way: *The Life and Pilgrimage of Daniil, Igumen of the Russian Land*. *Harvard Ukrainian Studies*. Cambridge: Harvard Ukrainian Research Institute, v. 28, n. 1-4, 2006, pp. 391-396.

BULL, M. Pilgrimage. In: ARNOLD, J. (org.). *The Oxford Handbook of Medieval Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 201-215.

CAUDANO, A.-L. “Let there be light in the firmament of the heaven”: *cosmological depictions in Early Rus*. Cambridge: Palaeoslavica, 2006.

DANILEVSKII, I. N. & TURILOV, A. A. Daniil. In: *Pravoslavnaia Entsiklopediia*. Moscou: Russkaia Pravoslavnaia Tserkov, 2006, v. 14, pp. 80-82.

DEMIN, A. S. Khojdenie Igumena Daniila v Ierusalim (opyt kommentariia na temu "Rossiia I Zapad"). *Guermenevika Drevnerusskoi Literatury*. Moscou, Institut Mirovoi Literatury im. A. M. Gorskogo, n. 8, 1995, pp. 62-69.

EVTCHUK, O. P. Khojdenie igumena Daniila v kontekste khristianskoi topiki. In: ROGOJNIKOVA, T. P. & KHARLAMOVA, M. A. (orgs.). *Slavianskie tchtenii: materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii*. Omsk: Izd-vo Omskogo gos. Universiteta, 2013, pp. 163-173.

FRANÇA, S. S. L. Peregrinos e centros de peregrinação. In: FRANÇA, S. S. L.; NASCIMENTO, R. C. S. & LIMA, M. P. *Peregrinos e peregrinação na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2017, pp. 9-71.

FRANCO JR., Hilário. *Em busca do Paraíso Perdido: as utopias medievais*. Cotia & Araçoiaba da Serra: Ateliê, 2021.

GARZANITI, M. Das Bild der Welt und die Suche nach dem irdischen Paradies in der Rus. In: VAVRA, E. (org.). *Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Akten des 10. Symposiums des Mediävistenverbandes, Krems, 24-26. März 2003*. Berlin: Akademie Verlag, 2005, pp. 357-372.

GARZANITI, M. Zur Überlieferung des Wallfahrtsberichtes des Abtes Daniil in den Großen Lesemenäen. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* Leipzig, Harrassowitz Verlag, sér. 2, n. 5, 2017, pp. 1-15.

GOMES, L. E. Dialética conceitual e historiográfica das peregrinações. *Expedições*. Morrinhos, PPGHIS/UEG, n. 11, 2020, pp. 1-17.

GRIFFIN, S. *The liturgical past in Byzantium and Early Rus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

IANIN, V. L. Mejdukniajeskie otnochenii v epokhu Monomakha I *Khojdenie igumena Daniila*. *Trudy Otdela Drevnerusskaia Literatury*. São Petersburgo, Institut Russkoi Literatury, n. 16, 1961, pp. 112-131.

IOGNA-PRAT, D. La substance de l'Église (XII^e-XV^e siècles). *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*. Auxerre, Centre d'Études Médiévales Saint-Germain d'Auxerre, n. 7, 2013, pp. 1-16.

JOTISCHKY, A. *The perfection of solitude: hermits and monks in the Crusader State*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

MAJESKA, George. *Russian travelers to Constantinople in the fourteenth and fifteenth centuries*. Washington: Dumbarton Oaks, 1984.

MANNHEIM, K. *Ideologia e Utopia*. Tradução de S. M. Santeiro. 3^a edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976 [1960].

MORUS, T. *Vtopia*. Edição e tradução de A. Nascimento. 4^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2016 [1516].

NASCIMENTO, R. C. S. Relíquias e peregrinações na Idade Média. In: SILVA, P. D. & NASCIMENTO, R. C. S. (orgs.). *Ensaio de História Medieval: temas que se renovam*. Curitiba: CRV, 2019, pp. 73-88.

PATLAGEAN, É. Byzantium's dual Holy Land. In: KEDAR, B. Z. & ZWI WERBLOWSKY, R. J. (orgs.). *Sacred Space: Shrine, City, Land*. Londres & Jerusalém: Macmillan & Israel Academy of Sciences and Humanities, 1998, pp. 112-126.

PODSKALSKY, G. *Khristianstvo i Bogoslovskaja Literatura v Kievskoi Russi (988-1237 gg.)*. Tradução de A. Nazarenko. São Petersburgo: Bizantinorossica, 1996 [1982].

QUARTA, C. *Homo Utopicus: on the need for utopia. Utopian Studies*. University Park, Society for Utopian Studies & Pennsylvania State University Press, v. 7, n. 2, 1996, pp. 153-166.

RILEY-SMITH, J. *As cruzadas: uma história*. Tradução de J. Castro. Campinas: Ecclesiae, 2019.

SOT, M. Peregrinação. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. (orgs.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. Coordenação da tradução de H. Franco Jr. São Paulo: Editora da UNESP, 2017, v. 2, pp. 394-409.

TALBOT, A.-M. Byzantine pilgrimage to the Holy Land from the Eight to the Fifteenth Century. In: PATRICH, J. (org.). *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the fifth century to the present*. Lovania: Peeters, 2001, pp. 97-110.

VALEREVITCH, A.V. Obraz latinian I latinstva v *Khoydenie Igumena Daniila v Sviatuiu Zemliu*. Gumanitarnye Nauki. Saransk, Mordovian State Pedagogical University named after M. E. Evseviev, v. 9, n. 2, 2019, pp. 25-29.

VIKAN, G. Pilgrimage. In: KAZHDAN, A. et alli (orgs.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Nova Iorque & Oxford: Oxford University Press, 1991, v. 3, pp. 1676-1677.