

Renata Cristina de Sousa Nascimento
Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva
Wemerson dos Santos Romualdo
Organizadores



REPRESENTAÇÕES, — DISCURSOS E — SACRALIDADES



REPRESENTAÇÕES, DISCURSOS E SACRALIDADES

Direção Editorial

Lucas Fontella Margoni
(in memoriam)

Comitê Científico

Prof. Dr. Fabiano Fernandes

Universidade Federal de São Paulo – (UNIFESP)

Prof. Dr. Guilherme Queiroz de Souza

Universidade Federal da Paraíba - (UFPB)

Prof. Dr. Johnny Taliateli do Couto

Pontifícia Universidade Católica de Goiás - (PUC-Goiás)

Prof. Dr. Paulo Duarte

Universidade Federal do Rio de Janeiro – (UFRJ)

Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia de Oliveira Reis

Universidade Federal de Goiás - (UFG)

REPRESENTAÇÕES, DISCURSOS E SACRALIDADES

Organizadores

Renata Cristina de Sousa Nascimento
Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva
Wemerson dos Santos Romualdo



Diagramação: Marcelo Alves

Capa: Gabrielle do Carmo



A Editora Fi segue orientação da política de distribuição e compartilhamento da Creative Commons Atribuição-Compartilhual 4.0 Internacional https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R425 Representações, discursos e sacralidades [recurso eletrônico] /
Renata Cristina de Sousa Nascimento, Simone Cristina
Schmaltz de Rezende e Silva e Wemerson dos Santos
Romualdo (orgs.). – Cachoeirinha : Fi, 2026.

879p.

ISBN 978-65-5272-260-7

DOI 10.22350/9786552722607

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Sociologia – Cultura – Religião. I. Nascimento, Renata Cristina de
Sousa. II. Silva, Simone Cristina Schmaltz de Rezende e. III. Romualdo,
Wemerson dos Santos.

CDU 316.7:2

NOTA DOS ORGANIZADORES

Os textos reunidos nesta obra são resultado de submissões espontâneas de pesquisas apresentadas e avaliadas no âmbito do evento acadêmico que lhe deu origem. Cada capítulo reflete o percurso investigativo, as escolhas metodológicas e as interpretações próprias de seus respectivos autores.

A organização do volume implicou a disposição temática dos textos e a realização de algumas padronizações formais, especialmente no que diz respeito à normalização bibliográfica, uniformização de títulos, subtítulos e aspectos gráficos, com o objetivo de favorecer a coesão editorial e a fluidez da leitura. Procurou-se, contudo, preservar a originalidade da escrita, o estilo e a estrutura argumentativa de cada contribuição, respeitando a autonomia intelectual dos autores.

Os organizadores não se responsabilizam pelas opiniões expressas, pelo conteúdo das informações apresentadas, pela exatidão das referências bibliográficas, nem pelos direitos autorais relativos a imagens, citações ou quaisquer outros materiais utilizados. Tais responsabilidades são de inteira competência dos autores de cada capítulo.

SUMÁRIO

Apresentação	13
<i>Os organizadores</i>	
1	15
“Tudo que se atribui a Deus é o próprio Deus”: Os aspectos discursivos do catarismo segundo a <i>libellos Liber de duobus principiis</i>	
<i>Cássia Luana de Freitas Moreira</i>	
2	37
A Construção de uma Rainha: D. Filipa de Lencastre como modelo de santidade e virtude	
<i>Bruna Danielle Mendes Lobato Melonio</i>	
<i>Adriana Maria de Souza Zierer</i>	
3	55
A Construção Histórica pelo Cinema: uma análise de <i>Cruzada</i> (2005)	
<i>Gracielle Moysés Pereira da Costa</i>	
4	65
A criaturalidade da história e o princípio da <i>reductio</i> no <i>Itinerarium mentis in Deum</i> de São Boaventura	
<i>Gabriel Falcão Meirelles</i>	
5	85
A crítica às teorias da potestade papal no III <i>Dialogus</i>: a interpretação geral de Mateus 16:19, <i>lex libertatis</i>, o direito de propriedade e a ausência de potestade temporal de Cristo	
<i>Gustavo Felipe da Silva</i>	
6	109
A dedicação à São Tiago na Rota do Românico português	
<i>Silvana Borges da Silva</i>	
7	131
A Institucionalização do Protestantismo e a Persistência do Catolicismo na Europa do Século XVI: Mary Stuart e Elizabeth I	
<i>Maurício Melo Taveira</i>	
8	155
A Representação Política de D. Urraca I: um estudo de caso na <i>Historia Compostelana</i>	
<i>Marta de Carvalho Silveira</i>	

9	179
A reputação de Carlos Magno entre crise e consagração: Visio Wettini e Vita Karoli	
<i>Vinícius de Oliveira Bernardo</i>	
10	197
Ambrosio de Morales e Santiago de Compostela: Fragmentos de uma Santa Viagem	
<i>João Marcelo Farias Rodrigues</i>	
11	215
As imagens do Diabo em iluminuras medievais	
<i>Isabella Victória de Oliveira Martins</i>	
<i>Daniel Lula Costa</i>	
12	235
As experimentações arquitetônicas de Berenguer de Montagut em Manresa, Catalunha (1318-1328)	
<i>Tainah Moreira Neves</i>	
13	251
As Maravilhas do Mundo Antigo como Símbolos de Poder: A Pirâmide de Gízé e o Colosso de Rodes	
<i>Guilherme Lopes Marques</i>	
<i>Ana Gabriella Alves Ferreira</i>	
14	267
As mulheres que causaram a queda da humanidade: interpretações de Pandora, Eva e Guinevere	
<i>João Gabriel de Souza Paz</i>	
15	291
As Narrativas Carolíngias, Santiago de Compostela e a Península Ibérica: o Ciclo Carolíngio e sua expansão na <i>Hispaniae</i>	
<i>Elisângela Coelho Morais</i>	
16	311
As cores que vêm do fim dos tempos: apontamentos sobre o uso das cores no Apocalipse de Lorrão de 1189	
<i>Gesner Las Casas Brito Filho</i>	
17	335
Basilissa e Knyaginya: análise comparativa entre as políticas de Queenship e instrumentalização da religião em Bizâncio e na Rus' de Kiev (Séc.VIII e X)	
<i>Anna Beatriz Oliveira Castro</i>	
<i>Raissa Rafaeli de Sousa Caetano</i>	
18	357
Cânones e institucionalização do culto às relíquias (Antiguidade Tardia e Idade Média)	
<i>Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva</i>	
<i>Wemerson dos Santos Romualdo</i>	

19	385
Colecionismo Sacro durante o Reinado de Fernando I de León (século XI)	
<i>Yasmin Barreto de Souza Fernandes</i>	
20	401
Cristianismo, Islamismo e o imaginário da cavalaria no século XIII: uma análise de A Demanda do Santo Graal	
<i>Ana Paula de Oliveira Costa</i>	
21	421
Diálogos entre Feminismo, Pós-Colonialismo e Historiografia: uma análise dos usos da figura de Cora Coralina	
<i>Pollyana Custódia Ferreira Santos</i>	
22	439
Entre a Terra e o Sagrado: a santidade vivida de Padre Pelágio Sauter	
<i>Suely Moreira Borges Calafiori</i>	
23	467
Entre escrita e oralidade: A produção da memória na medievalidade segundo as obras Visão de Túndalo e Visão de Thurkill	
<i>Sara Assis Corrêa</i>	
24	485
Feiticeiras no Caminho: reflexões sobre memória e o folclore ilhéu no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis	
<i>Raísa Sagredo</i>	
25	507
Fé, moral e crítica social no teatro de Gil Vicente	
<i>Andreia Karine Duarte</i>	
26	521
Gênero como dispositivo: mídia e masculinidades	
<i>Isabela Da Silva Carapina</i>	
<i>Breno Matheus Oliveira Carvalho</i>	
<i>Kaio Bruno Rodrigues Ramos</i>	
27	541
Irradiações Cistercienses: a expansão da Ordem de Cister em Portugal a partir do Mosteiro de Santa Maria de Alcobaça (Séc. XI-XV)	
<i>Leonardo Alves de Figueiredo</i>	
28	557
Las Navas de Tolosa 1212 – Jihad Cristã? A perspectiva Global da Guerra Medieval	
<i>Éderson J. de Vasconcelos</i>	
29	575
Milagres nos Caminhos de Santiago: uma análise do Livro II do Codex Calixtinus	
<i>Luiz Ricardo Bueno Pinheiro</i>	

30	595
No Limite do Império: A Batalha pela Fronteira Sul	
<i>Christiane Figueiredo Pagano de Mello</i>	
31	611
O ensino de História Medieval e sua contribuição para a formação docente	
<i>Sufia Gomes Dantas</i>	
32	629
O Inferno em Cena: Teatralidade, Inversão Social e o Imaginário do Poder na <i>Visão de Thurkill</i> (1206)	
<i>Ricardo Marques de Jesus</i>	
33	647
O injusto roubo de minha liberdade: o discurso da corrupção na crônica De Bello Saxonico	
<i>Fabrizio Luciano de França</i>	
34	669
O Sebastianismo na longa duração do Bumba meu boi	
<i>Alex Silva Costa</i>	
35	683
O mesquinho sofredor e o apóstolo transformador: uma análise comparativa do Inferno na <i>Visão de Túndalo</i> e no <i>Apocalipse de Paulo</i>	
<i>Filipe Nunes Chaves Campos</i>	
36	699
O Rei Huno e a Sétima Arte: A Influência do Cinema na Percepção de Átila	
<i>Ana Gabriella Alves Ferreira</i>	
<i>Guilherme Lopes Marques</i>	
37	713
Ortodoxia e heresia no cristianismo do século II: Inácio de Antioquia e o combate ao docetismo	
<i>Edésio Souza Oliveira Júnior</i>	
38	731
Os <i>Jinn</i> em <i>As Mil e Uma Noites</i>: representações e apropriações nas narrativas míticas	
<i>João Pedro Levy Feriani Duarte</i>	
<i>Daniel Lula Costa</i>	
39	749
Os <i>maus pousadores</i> em Portugal nos séculos XIV e XV	
<i>Eduardo Lima de Souza</i>	
40	773
<i>Quod terra sit rotunda</i>: o saber sobre a cosmologia no <i>Tractatvs de Sphæra</i>	
<i>Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira</i>	

41	791
Relíquias cristãs em Goiânia como proposta de pesquisa	
<i>Renata Cristina de Sousa Nascimento</i>	
42	801
Tempos e caminhos do Além Medieval na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)	
<i>Bianca Trindade Messias</i>	
43	819
Teresa de Jesus: entre mulheres e homens	
<i>Maria Júlia Guimarães Salgado</i>	
44	837
Um estudo sobre a interseção entre religião e violência na Primeira Cruzada	
<i>Yasmin Oliveira Santos</i>	
45	853
Viriditas: Corpo e Alma na Epistemologia Feminina de Hildegard von Bingen	
<i>Ana Laura Rodrigues de Souza</i>	
<i>Rafaela Ganoza Nogueira</i>	

APRESENTAÇÃO

No mundo antigo e medieval discursos e representações não apenas expressavam valores e crenças, mas constituíam mecanismos ativos de organização social e política. Ao investigá-los hoje, o historiador não busca apenas identificar ideias do passado, mas compreender os modos pelos quais essas ideias produziram realidades históricas concretas, moldando instituições, identidades e práticas ao longo de séculos.

Estes conceitos constituem um campo central de investigação para a historiografia contemporânea, especialmente a partir das contribuições teóricas de autores clássicos como Roger Chartier¹ e François Hartog², que destacaram o papel constitutivo da linguagem, e das práticas simbólicas na organização das sociedades. Longe de serem meros reflexos da realidade, as representações atuam como formas de construção do mundo social, estruturando hierarquias, legitimando poderes e orientando comportamentos. No contexto da Antiguidade e da Idade Média, tais construções simbólicas assumiram funções políticas, religiosas e culturais decisivas. No mundo antigo, particularmente nas sociedades mediterrânicas, os discursos estavam profundamente vinculados às formas de poder e à produção da memória coletiva.

Em termos gerais, os capítulos que compõem esta obra, exigem dos historiadores atenção às condições de produção dos textos, às práticas de leitura e às formas de circulação do saber. A cultura manuscrita, a oralidade e os rituais públicos eram meios fundamentais de difusão

¹ CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editorial, 1988.

² HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

simbólica. Assim, desvendar as fontes e suas intenções, implica analisar como imagens, narrativas e categorias conceituais estruturavam experiências coletivas, e consolidavam sistemas de poder. Os capítulos aqui presentes condensam temporalidades e fontes variadas, como crônicas, hagiografias, relatos de viagens, documentos administrativos, cartoriais, cinematográficos, entre outros.

O estudo da História fundamenta-se na análise crítica destas **fontes históricas**, e na compreensão das múltiplas **temporalidades** que estruturam os processos sociais. Esses dois eixos; fontes e tempo, podem constituir dimensões indissociáveis da prática historiográfica, pois é por meio das evidências produzidas pelas sociedades humanas que o historiador interpreta, reconstrói e problematiza as experiências do passado, sempre situadas em diferentes ritmos e durações.

Boa leitura,
Os organizadores

1

“TUDO QUE SE ATRIBUI A DEUS É O PRÓPRIO DEUS”: OS ASPECTOS DISCURSIVOS DO CATARISMO SEGUNDO A *LIBELLOS LIBER DE DUOBUS PRINCIPIIS*

Cássia Luana de Freitas Moreira

Bases para a compreensão da genealogia do dualismo cátaro

A versão do documento conhecido por *Liber de Duobus Principiis* (a partir de agora apenas LDP), traduzido pela autora Christine Thouzellier, publicado em 1973, presente no Livro “*Livre des deux principes*”, conta com uma introdução extensa que auxilia na compreensão da fonte e demonstra um esforço de pesquisa impressionante, é o principal motivo de esta versão ter sido escolhida para compor este trabalho. É também a versão bilingue da fonte, podendo ser lida tanto em francês quanto em latim.

A LDP é um manuscrito de origem Cátara, sendo um dos poucos documentos deixados por essa corrente herética emblemática, como atesta René Nelli (Nelli, 1963). O documento se encontra atualmente em Florença na Biblioteca Nacional, o título que acompanha a fonte fora dado provavelmente por um dos frades dominicanos (após ser apreendido pela inquisição), pois no documento não há título, apenas uma anotação nas margens da primeira folha que o identifica como *Liber de duobus principiis* (Thouzellier, 1973).

A estrutura original do documento, é um compilado de 6 livros pequenos que mantém a ordem em que foram encontrados. Não há como dizer a datação correta/exata, entretanto, as possíveis datas variam entre 1254 e 1280, apesar de técnicas atuais de leitura de criptograma (havia frases escritas em códigos provavelmente para

esquivar-se dos inquisidores) possam sugerir que o Liber é anterior a 1254.

Segundo Christine Thouzellier, a *LDP* é na verdade, uma síntese da Liber escrita por João de Lugio, que fora analisada pelo inquisidor Raynier Sacconi (inquisidor que outrora era cátaro, mas foi convertido), entretanto essa obra jamais fora encontrada. Não se sabe ao certo quem escreveu esse Liber, a autora conjectura que pode ser um primeiro esboço do próprio João de Lugio, mas a certeza é de que se trata de um documento produzido em sua escola. (Thouzellier, 1973)

A. Borst e Christine Thouzellier, fazem conjecturas sobre a ordem em que fora escrita os compêndios, e suas teorias são discordantes sobre o primeiro livro, à medida que A. Borst, pela escrita inferior apresentada neste livro em relação aos outros, organiza sua escrita não como a primeira, mas a terceira. Sobre o primeiro livro a autora endossa uma crítica pesada:

O descaso com o estilo e os erros gramaticais, apontados pelo crítico, dizem respeito principalmente ao livro 1. O cátaro mistura ali, de fato, os artigos, os pronomes, os advérbios e, para respeitar a sintaxe, confunde os verbos, a disposição das frases dificilmente destaca suas ideias principais, muitas vezes relegadas a orações subordinadas; concede autoridade à primeira pessoa do verbo e até mesmo ao ego persuasivo que ele considera suficientemente convincente para demolir teorias opostas, satisfeitas com superlativos denegridores, o discurso não vai mais longe, a menos que deixe de “o impossível” é aquele que evita dar uma explicação justificada. Esta escrita pesada, repleta de repetições, revela uma mente medíocre, confusa, mas convencida de sua verdade e cheios de zelo para defendê-la e impô-la. (Thouzellier, 1973, p. 39-40)

A autora conclui que não há interferência de compreensão no que diz respeito a ordem em que se encontram atualmente os livros que compõe a *LDP*, e responde ao A. Borst, que o fato do primeiro livro ser “inferior” pode apenas sugerir que sua escrita evoluiu à medida em que

avançava nos livros, não sendo suficiente para propor uma reorganização da fonte.

A fonte é dividida por tópicos, dentro destes, existem os subtópicos. O autor começa a narrativa, alegando que o impedimento para “Conhecer a verdade” (LDP, 1973, p. 161) sobre quem eram, é o motivo principal para sua escrita, mas também, nas palavras do autor “para deleite de minha mente” (LDP, 1973, p. 161), ou seja, o intuito da escrita, segundo ele, é fazer-se conhecer e pontua que o fará tendo como ponto de partida, alguns testemunhos, a bíblia e sua própria argumentação, em seguida invoca a santíssima Trindade, com o intuito de dá mérito de verdadeiro às suas palavras.

O primeiro argumento e/ou ponto de esclarecimento exposto é o que ele chama de “Dois princípios”. Neste momento, o autor assinala em uma clara menção a crença católica a quem ele chama de ignorantes, que caso acreditem que exista apenas um princípio, ou seja, atrelar a criação do mundo a uma única deidade, esta teria que admitir que esse único princípio seria bom ou mau, mas nunca os dois ao mesmo tempo.

E para reforçar essa assertiva, ele se utiliza do evangelho de Mateus, onde Jesus fala “Uma árvore má produz frutos maus” (LDP, 1973, p. 163) e ainda, o livro de Tiago: “Será que uma fonte flui através da mesma abertura de água que é ao mesmo tempo doce e salgada?” (LDP, 1973, p. 165). Pode-se perceber que ao lado de todas as afirmações sobre a sua fé, há diversas citações bíblicas, para garantir a legitimidade de suas crenças.

Esta passagem por si, já relativiza uma tradição historiográfica, como Ribeiro Júnior (1989) que reforça a ideia de que os Cátaros só acreditavam/utilizavam o Evangelho de João, uma vez que cita dois livros do novo testamento, incluindo um evangelho. Não só, mas também utiliza a bíblia, ou “sagrada escritura” como é sempre chamada

pelo autor, como argumentação, durante toda a narrativa do velho ao novo testamento.

É importante mencionar que o catarismo é diverso, e existem uma multiplicidade de crenças que foram homogeneizadas sobre o signo de catarismo e/ou albigenses, entretanto, quando esta pesquisa se refere a “Cátaros” está englobando a espinha dorsal que converge diversas religiosidades da região, como a adesão ao dualismo. Esse entendimento de diversidade religiosa devia existir mesmo entre eles, já que foi questionada pelo autor da fonte há uma tentativa de unificação através dele.

O Liberato, neste ponto, se refere diretamente à seres “adversários”, ou seja, aos católicos e ironiza a assertiva dos “adversários” em dizer que Deus “É bom, santo, justo, sábio e reto, que também é chamado de pura bondade e que está acima de todo o louvor” (LDP, 1973, p.165) e ao mesmo tempo acreditam em único princípio que necessariamente liga a criação do mal a Deus. E ainda argumenta que se “esforçam” para comprovar utilizando textos da bíblia. Este é um padrão que ocorre em todo o desenrolar do texto, a saber, pontua no que os católicos acreditam para então negar e/ou criticar.

Argumenta que seus “adversários” acreditam que Deus sabe e conhece todas as coisas em todos os tempos, futuros ou passados, em seguida, elenca as citações bíblicas usadas, por eles, para corroborar essa premissa. É importante notar que as pregações católicas são conhecidas por eles. Assim como, toda a base da argumentação, o que faz questionar sobre a eficiência dessas missões de pregação largamente utilizada pela Igreja Papal, uma vez que não é apenas a falta de exemplo (Argumento utilizado para explicar o insucesso dos cistercienses) que faz os cátaros refratarem o catolicismo, mas suas crenças e doutrinas, acima de tudo.

Após reiterar que acredita na bondade de Deus, sob o subtítulo, “Primeira proposta contra os adversários” (LDP, 1973, P 169). O autor declara-se totalmente contrário a premissa de que existe “um único princípio fundamental” (LDP, 1973, p. 169). Seu argumento é: Se Deus que é bom (elencando todos os adjetivos supracitados, utilizados normalmente pelos cátaros para se referir a Deus durante todo o documento), e segundo o que os “adversários acreditam” sabe de todas as coisas, criou os Anjos exatamente como desejava, sem interferência externa, e sabendo do futuro deles (anjos) e de sua consequente queda e mesmo assim os criou da mesma forma Ele, então os teria feito incapazes de serem bons.

São, portanto, obrigados a admitir, segundo a sua opinião, segundo um raciocínio muito coerente, que Deus, desde o início, conscientemente e com pleno conhecimento, criou os seus anjos e os fez de tal imperfeição que eles não puderam de forma alguma evitar a mal. E então este Deus, de quem foi dito anteriormente que ele é bom, santo e justo, sábio e reto, aquele que é acima de todo o elogio, como foi mostrado acima, seria inteiramente a causa e o princípio de todo mal, que deve ser negado da maneira mais clara. É por isso que devemos reconhecer que existem dois princípios, um do bem, outro do mal, que é a origem e a causa da imperfeição dos anjos e de todo o mal. (LDP, 1973, p. 173-175)

Seguindo, o autor apresenta a resposta que um católico daria a assertiva acima, que consiste em: Apesar de Deus conhecer o fim dos seus anjos, não foi sua ciência/conhecimento que os fez demônios, mas sim, a escolha, o livre arbítrio, que os fez rebelar-se e se colocarem em perdição, o orgulho. Em seguida o autor declara “Aqui está o que precisa ser dito para refutar esse exemplo tão falso” (LDP, 1973, p. 177).

Nota-se que em algumas passagens a narrativa faz parecer que se trata de um manual de debater contra os católicos. O que pode ser enquadrado dentro da tradição medieval universitária, que remonta ao

século XI, como por exemplo, Bernoldo de Constança, canonistas que usavam a regra de *pró, contra e solutio* e que mais tarde fora aperfeiçoada pelos teólogos universitários, se tornando assim *quesito, proposição-responso, reprobatio* (pergunta, proposição-resposta e refutação) (Thouzellier, 1973, p.41-46).

Durante todo o documento, esse esquema é utilizado, a saber, expõe a ideologia do adversário, logo após faz a refutação, em seguida explana a contrarresposta do adversário, sobre a própria assertiva, seguida da resposta final. Essa é uma tática utilizada no meio acadêmico contemporâneo ao autor do documento, que gerou diversas polemicas, o próprio fato de utilizá-la já se desponta como polemista. Esse esquema será percebido na leitura deste texto.

No subtítulo “Refutação do exemplo dado acima”, ele argumenta que a ideia apresentada anteriormente sugere que Deus — o autor, neste ponto, insere o pronome possessivo “seu” entre colchetes antes da palavra “Deus”, resultando em [seu] Deus —, deixando claro que, para ele, não se tratava do mesmo Deus. O autor contrapõe a proposta dos católicos, que sugere que Deus não dotou os anjos das virtudes necessárias para serem bons, e que fez isso de forma consciente, já que ele pode todas as coisas e os criou sozinho. Percebe-se que o autor desenvolve uma refutação com base em um raciocínio lógico, mantendo essa abordagem ao longo de toda a obra.

E a consequência disso é que a perdição dos Anjos não seria culpa dos próprios, mas sim de quem os fez e os condicionou, por sua própria natureza. Outro argumento católico, citado por ele, nessa temática é, se Deus tivesse feito os Anjos para serem “perfeitos” e obedientes não haveria mérito em seu serviço, por isso, os criou com capacidade de escolha, livre arbítrio, e escolher servi-lo era, portanto, por mérito. Para refutar tal argumentação o escritor reiterou.

só aconteceria se ele se dividisse contra si mesmo, prejudicando a si mesmo e aos seus, ou seja, fazendo por si mesmo, sem obstáculo de ninguém, o que seria então para o futuro contrário a ele e ao seu povo e que o tornaria triste, abatido e angustiado. O Senhor que, segundo eles. Criou o homem e a mulher e todos os outros animais, diz em Gênesis: E tocado pela tristeza nas profundezas do meu coração <e> acrescenta que destruirei o homem, a quem criei, da face da terra, do homem aos animais, de répteis até aves aéreas; pois me arrependo de tê-los feito. Isto o verdadeiro Deus não teria feito por si mesmo, de forma alguma, se houvesse apenas um princípio principal, santo e perfeito. Certamente, a autoridade acima mencionada poderia ser entendida assim. Há outro princípio <o do mal, que entristeceu meu coração, porque agiu contra minhas criaturas, de modo que devo exterminá-las da face da terra por causa de suas criaturas (LDP, 1973, p. 189)

Prosseguindo com a estrutura já estabelecida anteriormente, outro tópico é utilizado para refutar o que fora dito anteriormente pelo oponente. Neste ele argumenta que o sistema de recompensa que dá base para o livre arbítrio sugere que falta algo à Deus e que o serviço a ele é uma forma de lhes dar o que está faltando/privando, ou seja, que a vontade de Deus não está plenamente realizada, se acreditar em um único princípio de tudo.

Argumentação utilizada, não é apenas embasada nas escrituras, mas também em uma leitura lógica e exegetica dela, por esta razão, o documento tem sido colocado dentro do movimento escolástico, alguns autores utilizam o termo “escolástica do catarismo” (Paolini, 2001, p. 203), por se enquadrar na metodologia escolástica largamente utilizada no meio universitário nos séculos XII e XIII, obviamente, dentro do pensamento institucional da Igreja de Roma.

Patrícia Antunes Serieiro Silva, escreveu sua dissertação em 2013, tendo como principal objetivo entender a racionalidade da argumentação no documento e as indicações que fazem a *LDP* ser considerada influenciada pelo método escolástico, e para tanto a autora define este método como, um conjunto de regras que almejavam uma

coadunação entre a fé dogmática e a razão nos pensamentos da filosofia Grega, especialmente com Platão e Aristóteles.

A autora conclui que essa influência pode ser percebida a partir da escrita da *LDP* “na tendência à exegese literal, na preocupação com o sentido exato dos termos contidos nos livros santos, no emprego de técnicas dialéticas e no recurso à *ratio*, por meio da argumentação lógica e do recurso à filosofia clássica” (Silva, 2013, p. 102-103).

Posto tudo isso, o autor explica a sua crença, neste caso, sobre como se deu o princípio do mal. Pois, em suas palavras, a crença em um único princípio leva logicamente a “pensamentos sacrílegos” sobre Deus. Então, para eles, existem dois princípios e o princípio do mal é o primeiro a ser explicado, segundo acreditam, o mal em sua origem atua contra Deus e o faz trabalhar com suas criaturas para alcançar o que deseja.

E se utiliza de oito citações bíblicas para corroborar com a tese, estando elas, respectivamente em: 3 em Isaías, 1 em Malaquias, Salmos, Coríntios, Jó e Ezequiel. O mesmo acontece em todas as propostas, o autor faz uma afirmação sobre a própria fé, e em seguida elenca diversas citações bíblicas para comprovação, que está bem enquadrado na tradição medieval à época, tanto incentivada pelas universidades, quanto pelo próprio ambiente de contestação religiosa que leva a assiduidade na leitura da bíblia, e, neste caso, um terceiro fator, essa exegese bíblica é uma característica identitária do catarismo. (Touzellier, 1973, p. 33-45)

É interessante pensar que todo um imaginário estava sendo criado por parte da Igreja Papal, acerca da criatura do diabo, onde este sempre aparece subjugado a Deus e como castigado no inferno e como observa Adriana Zierer (2016). Ao contrário do que os cátaros pensam sobre o

Deus do Mal, uma vez que atribui a ele toda a angústia e necessidades de Deus.

Outro ponto é imprescindível de ser destacado, na maioria das vezes em que o autor se refere ao Deus em que ele/autor acredita, sempre se refere à “verdadeiro Deus”, evidenciando assim a luta discursiva que se instaurou no Languedoc, em prol da hegemonia religiosa é endossada por ambas as partes, mostrando assim a validade da disputa pela dominação religiosa sobre determinado território.

Constatando os cátaros também como criadores de representação, imaginários e de saber. Por tanto, estavam inseridos na produção da verdade, articulando saber e poder como parte de suas estratégias políticas, considerando sua atuação junto a nobreza (Foucault, 2011). Entender os cátaros dentro das relações de poder occitanas, quebra com a ideia da caracterização dos conflitos apenas em dois personagens (O Papa Gregório IX e o Conde Raimundo VII), além de admitir/entender os micropoderes que estavam igualmente ativos nas decisões e posições endossadas no sul da França do século XIII. (Foucault, 1989)

Para o autor, uma vida vivida a serviço de Deus só é possível graças a agressão vinda pelo mal, que feriu a Deus, e que agora usa seus servos para realizarem sua vontade, e vai além, segundo ele, o próprio Jesus Cristo salvou o mundo pela vontade de Deus e apenas por ela, e que ele próprio não teria liberdade para não o fazer, numerando citações bíblicas como:

Pois ele diz de si mesmo: nada posso fazer por mim mesmo. » E novamente, mas o Pai que habita em mim, trabalha sozinho. > E por isso dizemos que servimos a Deus quando realizamos a sua vontade com a sua ajuda, não certamente que possamos fazer por livre arbítrio algo de bom do qual ele não seria a causa e o princípio. (LDP, 1973, P.195)

Por causa da forma que os cátaros pensavam/acreditavam na criação do mundo, com dois princípios e como o Deus bom e o Deus do mal se relacionam, e o serviço necessário, por conseguinte, esses não acreditavam no livre arbítrio, pois, segundo a LDP, crer no livre arbítrio significa dizer que as virtudes de nossas ações dependem do bem que há na humanidade, e que Deus deveria ser grato por nossa boa ação. Para eles, entretanto, só existe o bem ou mesmo a possibilidade de bondade por causa de Deus, sua existência depende exclusivamente de Deus.

A questão da existência do livre-arbítrio, o faz voltar à questão inicial, sobre a impossibilidade de Deus ter criado os anjos capazes de escolher e/ou fazer o bem e o mal simultaneamente, uma vez que os católicos pareciam argumentar que a origem do mal não era Deus, mas sim que utilizando do seu livre arbítrio os Anjos pecaram através de sua própria escolha. E reitera questionando a sabedoria de quem acredita na premissa supracitada, afirmando que é impossível que haja um poder que conceda a capacidade de fazer o bem e o mal ao mesmo tempo.

A crença Cátara segundo a LDP

A partir desse ponto, o foco da análise irá concentrar-se unicamente no que o autor disserta sobre os costumes e crenças dos Cátaros. Dado que, o enfoque da narrativa é esse, sobre a opinião dos católicos a respeito do que fora dito, o autor descarta “os nossos adversários não tenham nenhum argumento plausível” (LDP, 1973, p. 229). Em seguida, pontua dezenas de textos bíblicos que os católicos utilizam para comprovar que o mundo tem apenas um criador, ainda reforça que são atacados pelos católicos por não haver evidência bíblica que endosse a crença nos dois princípios.

Para responder às numerosas citações bíblicas que creditam a Deus unicamente a criação e manutenção de tudo ele ensina:

Agora, pensei em fornecer uma solução para essas objeções, de acordo com o meu plano, com a ajuda de Jesus Cristo. Mas antes de tudo, no que diz respeito à criação e à fabricação (*factura*) segundo a qual o Senhor nosso Deus é nomeado criador e autor de tudo, pelos testemunhos divinos destaque o motivo mais verdadeiro; em segundo lugar, mostre o que significa a expressão *omnia* e outros sinais universais nas Escrituras divinas. Na verdade, através das Escrituras, percebo “criar” ou “fazer” em três sentidos (modos semânticos). Digo de fato criar ou fazer, quando o Senhor verdadeiro Deus acrescenta algo às essências daqueles que foram muito bons [...] Em alguns casos, dizemos criar ou fazer quando o próprio Deus acrescenta algo às essências daqueles que foram tornados maus, ordenando-os a boas obras. Digo também criar ou fazer quando o próprio Deus permite que algo seja totalmente mau. (LDP, 1973, p. 239-241)

Mais uma vez assumindo o caráter de manual/roteiro o escritor ensina a combater os argumentos bíblicos usados pelos católicos que mostram que Deus é o criador de tudo, recorrendo ao sentido semântico das palavras totalizantes utilizadas, como por exemplo a *omnia* que significa “tudo”, também oferecendo três saídas que dão significados diferentes para o verbo “criar”.

O autor se dedica, então, a explicar sobre a criação, ao qual ele sempre chama de *factura*. Primeiro, fala que o “Deus verdadeiro” criou Jesus, utilizando citações bíblicas de: Colossenses, Efésios, Isaías, Atos dos Apóstolos e Hebreus. Em seguida, o mesmo Deus criou os espíritos bons e os Anjos bons, como diz em Hebreus e Isaías. Entendendo que para eles o verbo “criar” não significa fazer surgir algo do nada, mas sim, dotar de essência boa. Pois Deus teria feito a *factura* partindo da “matéria invisível” (LDP, 1973, p. 249) citando o livro de sabedoria para tanto.

Portanto, a explicação para “o erro de interpretação” que os católicos cometeram ao ler a bíblia, segundo eles, reside no fato do entendimento igualmente errado, do que a palavra “criar” significa, a sabe, para os católicos, significaria criar tudo a partir do nada. enquanto para eles, seria adotar/adicionar essência/espírito a algo pré-existente. “Diz-se que os bons foram criados ou feitos pelo Senhor Deus verdadeiro, isto é, constituídos por ele para a salvação dos pecadores” (LDP. 1973, p.249).

Essa argumentação com base no significado da palavra “criar”, expressa mais uma vez as influências do método escolástico, em sua primeira fase, a da linguagem, a busca por entender a exatidão do sentido das palavras para construir o pensamento, portanto, ele argumenta que ao compreender mal o significado da palavra, eles cometem um erro fundamental, além disso ele argumenta na perspectiva dos “argumentos contrários” (Franco Júnior, 2004, p. 118)

Outro ponto importante da argumentação, é que através desse pensamento e das citações bíblicas numerosamente utilizadas, tudo o que Deus tocou, criou/*factura* é bom e eterno, o que mais uma vez vai ao encontro do pensamento católico de que tudo, um dia, iria acabar, ou seja, eram contrários à tradição escatológica, visto que tudo o que Deus tocou é imutável e eterno.

No que se refere aos textos bíblicos que ressaltam a existência de apenas um senhor (Deus), ele explica alegando que, de fato, um único Deus é responsável por tudo que é bom, luz, citando textos da sagrada escritura que fazem menção à antiga vida nas trevas e que se fez luz, a partir de Jesus Cristo. Percebe-se que *factura* do Deus bom, só se dá através da vinda e missão de Jesus.

Mas, segundo eles, houve aqueles que foram feitos (*factura*) maus. E que Deus consente que algo seja mau, e que prospere para que no fim

ele prevaleça e desonre seu adversário, triunfando. Em condescendência de Deus com a existência do mal, existe também para abranger os pecadores. “e assim pode-se dizer que ele foi criado por Deus no sentido de: ter recebido o atributo de príncipe do povo não em termos absolutos, mas de forma indireta e acidental”. (LDP, 1973, p. 265)

Neste sentido, é dado ao diabo, por permissão divina e por causa do pecado, atormentar e até perseguir os pecadores e os justos. Todo esse discurso parece estar direcionado ao momento em que eles próprios se encontram, onde o poder do mal de reinar sobre os justos, lê-se o poder da igreja Papal é uma concessão para tentar os justos e no fim, esta seria envergonhada quando o triunfo da luz de Deus for percebido/concluído.

Comparando esta permissão de ação do mal sobre o bem ao que Jesus passou no deserto por quarenta dias, antes disso, a aclamação, ou mesmo no sofrimento de Jó. Nesse sentido, para eles, é terminantemente proibido que se acredite que, de alguma forma, Deus criou (no sentido literal da palavra) o mal, só podendo o mal ser ligado a ele no sentido relativo, para a devida compreensão dos textos bíblicos.

Ao fim do que pretendia dizer por criação ou *factura*, não deixa claro o mito de origem do universo ou da criação da humanidade. A historiografia tem algumas versões sobre essa mitologia, um exemplo desta é que Satanás, em formato de cobra, e Eva teriam tido relações sexuais, e daí a humanidade surgiria, no pecado (Ribeiro Júnior, 1989). Entretanto, o texto se concentra nos aspectos conceituais e sintáticos do termo “criar” e adentra na refutação de algumas interpretações dos textos bíblicos, usado contra eles pelos católicos.

O autor dá prosseguimento discutindo sobre o que seria os “sinais dos universais” a partir de três termos: *omnia*, *universa* e *cuncta* (tudo, universal, total). Pois esses termos celebram a universalidade/totalidade, e isso teria sido utilizado pelos católicos em

suas pregações para ratificar que tudo fora criado por um único Deus. Porém, ele acredita que elementos substanciais devam ser levados em conta, exemplo: quanto à natureza, boa ou má, a finitude ou eternidade?

Aqui cabe um parêntese para analisar a forma como se construiu o discurso, antes de iniciar o argumento. “Com a ajuda do verdadeiro Pai, decidi refutar a sua opinião, graças a testemunhos divinos apoiados em argumentos irrefutáveis” (LDP, 1973, p. 273). Ao iniciar o discurso, o Liberato faz um esforço para demonstrar no que se baseia a sua autoridade para enunciar sobre o tema que pretende, ao que Bakhtin (2010) nomeia de “discurso de autoridade”, que na intenção de persuasão se vale de signos incontestáveis, como a ajuda de Deus, para compor o enunciado. (Bakhtin, 2010)

Retornando argumentação sobre os três termos supracitados, ele afirma que estes não podem ser interpretados no sentido literal, posto que estes termos não dão conta de englobar todas as essências da criação, como, por exemplo, os acidentes. E argumenta que os católicos os utilizam como uma forma simplista de provar os próprios argumentos, e ao fazer isso colocam lado a lado coisas naturalmente impossíveis de conviver, como o bem e o mal.

A interpretação “verdadeira” desses “sinais universais” daqui por diante “sinais”, é que eles têm suas especificidades e foram utilizados na bíblia para categorizar coisas específicas, como as coisas boas, coisas transitórias e o mal. E para comprovar essa afirmação, enumera passagens bíblicas que utilizam o signo de totalidade ou se refere às coisas boas e eternas, mas também passagens que usam o mesmo signo para designar coisas maus e transitórias.

Logo, o mesmo signo que Diz que Deus criou TODAS as coisas, também é utilizado para dizer que “tudo é vaidade” ou mesmo que se deve odiar TODAS as coisas do mundo, neste espírito, a mera presença

de palavras totalizantes não serve como comprovação incontestável de algo. Por isso, segundo a lógica, a separação “correta” que se deve fazer é do que é bom e do que é mal, segundo os cátaros. (LDP, 1973, p. 277-285)

Ao fazer conjecturas sobre a misericórdia divina, o autor assinala algumas máximas do pensamento cátaro. Segundo acreditavam, todos estavam presos pelos pecados e subjugados, e Deus agindo de misericórdia dá vida e liberdade, novamente, através de Jesus Cristo e através do Espírito Santo. Portanto, um dos sinais, também é a certeza da restauração dada a humanidade por e Deus através da sua misericórdia.

Segue-se, portanto, que existe outro princípio, o do mal, que é a origem e causa de toda iniquidade, impureza e infidelidade, e até mesmo de todas as trevas; caso contrário, o próprio Deus verdadeiro, que é fidelíssimo, justiça suprema, pureza límpida, seria inteiramente a causa e o princípio de todo mal, e todos os opostos e contrários emanariam inteiramente do próprio Senhor, o que ele é muito vaidoso e estúpido de pensar. (LDP, 1973, p. 297)

Nota-se que, apesar de a todo momento afirmar que existe outra origem para o mal, este não se aprofunda em como se deu tal criação e quem o criou, na historiografia, existe a afirmação que eles acreditavam em um Deus mau, que teria aprisionado na matéria, as obras de Deus bom (espirituais) e o mundo, assim como tudo que é matéria (incluindo o corpo), seria produto de ação de Deus mau. (Falbel, 1976)

Seguindo com a estrutura que se assemelha ao manual de pregação e/ou debate, o autor organiza um tópico para ensinar como instruir os mais pobres e “menos cultos” (LDP, 1973, p. 299). Sobre a criação do mundo, seguindo de diversas citações bíblicas que definem o que se refere ao dizer “criação do mundo, da Terra e do mar”, que pode significar os feitos de Deus ou até o corpo celeste, como o céu que de

fato é a morada de Deus. Ou seja, a bíblia pode se referir a coisas que o “verdadeiro Deus” criou, mas não está se referindo, necessariamente, a esse mundo visível.

Isto posto, autor define que Deus “é o criador e autor desta criação, mas não dos elementos fracos e indefesos deste mundo” (LDP, 1973, p. 303). Essas coisas perecíveis não são criação do “verdadeiro Deus”, assim como a morte. Seria essa a base para o dualismo que costuma, pela historiografia, definir o movimento cátaro e seus adeptos? O dualismo que se esboça ao longa da LDP, pontua tanto a dualidade entre o bem e o mal, quanto da matéria/imaterial.

Referências

Fontes

AUVRAY, Lucien. **Les Registres de Gregoire IX**. Recueil de bulles de ces pape d'après les manuscrits originaux du Vatican. Paris: LibrairieThorin et Fils, 1896.

ACTAS DE LOS TESTIGOS DE TOLOSA. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (Ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: Editorial Católica, 1947. p. 267-300.

IORDANO DE SAXONIA. Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum. In: GARGANTA, José Maria; GELABERT, Miguel; MILAGRO, José Maria (Ed.). **Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos**. Madrid: BAC, 1947. p. 163-218.

LIVRE DES DEUX PRINCIPES. Introduction, texte, critique, traduction, notes et index de Christine Thouzellier. Paris: Les éditios du Cerf, 1973.

DUVERNOY, Jean. **Registre de L'inquisition de Toulouse (1273-1280)**. Traducion, notes et index. Ed. Jean Duvernoy, 1993.

KOUDELKA, Vladimir. (Ed.). **Monumenta Diplomatica S. Dominici, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica**. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1966, v. XXV.

MACÉ, Laurent. **Catalogues raimondins**. Actes des comtes de Toulouse, ducs de Narbonne et marquis de Provence (1112-1229). Toulouse: Archives municipales, 2008.

Obras Específicas

ALMEIDA, M.R.H. **As metamorfoses do diabo**: a secularização do mito e sua apropriação pela indústria cultural no século XX. Tese. Doutorado em Sociologia. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Araraquara. 148 f. 2008.

BAKHTIN, Mikhail. **Os Generos do Discurso**. 1ª ed, organização, tradução, pós-facio e notas Paulo Bezerra. São Paulo, Editora 34, 2016, p. 07-107.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. Trad. de Valdemir Miotello e Carlos Alberto Faraco. 2.ed. São Carlos: Pedro & João Editores, 2012.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BIGET, Jean-Louis. **“Albigenses”: Observações sobre uma denominação**. In: ZERNER, Monique. **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. PREFÁCIO de – **A Instituição imaginária da sociedade**. Trad. Guy Reynaud. 5ª Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601>. Acesso em: 15 fev. 2024.

CHARTIER, Roger. A História Hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, n.13, p.100-113, 1994.

- CHIZZOTTI, Antonio. **Pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010, p. 113-134.
- DUPRONT, Alphonse. A Religião: Antropologia Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. **História: Novas Abordagens**. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 83-105.
- FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- FONSECA, Maria Henriqueta. O catarismo e a cruzada contra os albigenses. **Revista de História**, São Paulo, v. 8, n. 17, p. 79-117, 1954. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v8i17p79117. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36092>.. Acesso em: 3 abr. 2024.
- FORTES, Carolina. A Historiografia Contemporânea sobre a Ordem dos Pregadores na Idade Média. In: **Semana de História da UFF**, Niterói-RJ, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989, p. 4-12.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 21 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Catarismo, uma manifestação utópica medieval. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 38, p. 6-34, mai./ago. 2018.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Catolicismo e catarismo, um choque entre mitologias**. Cadernos de História, Belo Horizonte, v.11, n. 14, 1º sem./2010.
- GARDÈRE, Michel. Rituaes Cátaros. José Olañeta Editor, Espanha, 1996. GILLES, Henri. **Université de Toulouse e Enseignement du droit (XIII e XVI siècles)**. Paris: SEDUSS, 1992.
- GODES, Jesús Mestre. **Los Cátaros: problema religioso, pretexto político**. Barcelona: Península, 1995.

JULIA, Dominique. A Religião: História Religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre.

História: Novas Abordagens. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 106-131.

LADURIE, Emmanuel le Roy. **Montaillou, cátaros e católicos numa aldeia francesa 1294-1324.** Ed **Edições 70, São Paulo, 1975.**

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média.** 9 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2018.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA, Philipe. **Poderes Eclesiásticos e Seculares na repressão ao catarismo no Languedoc (1145-1229).** Tese (doutorado em História), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: UNICAMP, 2019.

LIBELLUS DE CONSOLATIONE ET INSTRUCTIONE NOVITIORUM. 13e s. (fin) ou 14e s. (premier quart). Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 0418. Digitalização completa do manuscrito. Acesso em <https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?REPRODUCTION_ID=604> Acesso em 18 jun 2023.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MACEDO, José Rivair. **Tolosanos, cátaros e faidits:** conflitos sociais e resistência armada no langue-doc durante a cruzada albigence. 1993. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.. Acesso em: 25 mar. 2024.

NELLI, R. **Le Phénomène cathare. Perspectives philosophiques Morales et iconographiques.** Privat: Presses Universitaires de France, 1963.

NELLI, R. **Écritures Cathares.** 3ªed. Monaco: Le Rocher, 1995.

NIETZSCHE. In: WHITE, Hayden. **Metahistória:** a imaginação história do século XIX. Trad. De José Laurênio de Melo. São Paulo: EDUSP, 1992. ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso: princípios e procedimentos.** 8ª ed Campinas: Pontes, 2009.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio.** 4ª ed. Campinas/ SP: Editora da Unicamp, 2009.

PORTO, Thiago. **O papado, os dominicanos e as instituições de Bologna na canonização de Domingos**: uma análise comparativa. Rio de Janeiro, 2018. Tese (Doutorado em História Comparada) -- Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

RIBEIRO JÚNIOR. **Pequena História das heresias**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

ROCHA, Tereza Renata Silva. A luta pela alma entre Anjos e Demônios na Legenda Dorée. In: **Viagens e Espaços Imaginários na Idade Média**. org. FROÉS, Vânia Leite... [et al.]. – Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018, p.59-69.

RONECKER, Jean-Paul. **O Simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário**. São Paul: Paulus, 1997.

SCHMITT, Jean-Claude. **O Corpo, os Ritos, os Sonhos, o Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. Uma proposta de leitura Histórica de fontes textuais em pesquisas qualitativas. **Revista Signum**, 2015, vol. 16, n. 1. p. 131- 153, julho de 2015.

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. **Perspectivas de um dualismo racional: as implicações do método escolástico no Liber de duobus principiis**. 2013. 157 f. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2013. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/93403>.

SILVA, Patrícia Antunes Serieiro. A exegese bíblica dos “cátaros” lombardos. **Anais Eletrônicos do XXII do Encontro Estadual de História ANPUH-SP, Santos, 2014**.

SOUZA, Patrícia e OLIVEIRA, Solange. **Os guardiões das almas: Os poderes e as funções dos anjos custódios em finais da Idade Média**, 2024.

TEIXEIRA, I. S. A Pesquisa em História Medieval: relatos hagiográficos e processos de canonização. **Revista Aedos**, [S. l.], v. 2, n. 2, 2009. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/aedos/article/view/9832>. Acesso em: 2 abr. 2024.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade a Idade Média Ocidental (séculos VIII-XIII)**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

VERGER, Jacques. **As Universidades Na Idade Média**. São Paulo: Unesp, 1990.

VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jaques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. V. 1, p. 573-587.

VOLÓCHINOV, Valentin (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem**. Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. 2ª ed. Tradução, notas e glossário de GRILLO, Sheila; AMÉRICO, Ekaterina Vólkova. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 91-240.

WOLFF, Philippe. **Histoire de Toulouse**. Toulouse: Privat, 1974.

ZIERER, Adriana. Religiosidade, Perdição da Alma e Salvação na Sociedade Portuguesa Medieval. **Revista Ágora** (Vitória), v. 23, p. 169-195, 2016.

ZIERER, Adriana. O Diabo e suas múltiplas imagens nas iluminuras do Monstro Devorador e do Anjo Caído (século XV): alguns exemplos. **Antíteses**, v. 9, n. 17, p. 12-35, jan./jun. 2016.

2

A CONSTRUÇÃO DE UMA RAINHA: D. FILIPA DE LENCASTRE COMO MODELO DE SANTIDADE E VIRTUDE

*Bruna Danielle Mendes Lobato Melonio*¹

*Adriana Maria de Souza Zierer*²

Introdução

Durante a Idade Média, a visão sobre a mulher era frequentemente polarizada em dois estereótipos dominantes: a mulher-Eva, associada à traição e ao pecado original, e a mulher-Maria, símbolo de castidade, bondade e devoção. Neste contexto, a rainha de Portugal D. Filipa de Lencastre (1360-1415) destaca-se como um modelo exemplar de virtude e santidade, essencial para a construção e legitimação da Dinastia de Avis. A imagem da rainha, idealizada e quase santificada por cronistas como Fernão Lopes, não apenas influenciou o reinado de seu marido, D. João I, mas também moldou o panorama cultural e político de Portugal no final do século XIV e início do século XV.

O problema de pesquisa central deste trabalho reside em como as características marianas atribuídas a D. Filipa de Lencastre foram construídas e como essa representação idealizada impactou e foi utilizada para influenciar o ambiente político de Portugal durante os séculos XIV e XV. Assim, o artigo tem como objetivos analisar as

¹ Mestranda em História na Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST-UEMA), sob a orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer. Graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Foi Bolsista de Iniciação Científica do CNPq e FAPEMA. E-mail: brunad.melonio@gmail.com. Integrante do Brathair – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. Orcid: 0009-0002-1071-4456

² Doutora pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente do Departamento de História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Coordenadora do Brathair. E-mail: adrianazierer@gmail.com. Orcid: 0000-0001-5545-5123

características marianas da rainha e compreender a influência dessa representação na política portuguesa da época.

Para alcançar esses objetivos, a metodologia empregada consiste em uma revisão bibliográfica sobre o imaginário medieval, as representações femininas na Idade Média e a figura de D. Filipa de Lencastre, complementada pela análise das crônicas régias. Em especial, será dada atenção às narrativas de Fernão Lopes, cuja obra é crucial para a compreensão da construção dessa imagem idealizada e da memória coletiva da dinastia de Avis.

Eva e Maria no Imaginário Medieval

De acordo com José D'assunção Barros (2004), o imaginário é um sistema complexo e interativo de imagens visuais, mentais e verbais que constrói representações e integra símbolos. Sendo assim, a História do Imaginário estuda esses padrões de representação, símbolos e suas interações sociais e políticas, incluindo o papel de cerimônias e rituais. Para Barros (Barros, 2004), o imaginário era tão relevante na Idade Média que era considerado uma realidade concreta. Nesse contexto, as mulheres eram vistas de forma dicotômica no imaginário medieval: ou como Eva, pecadora, ou como Maria, virtuosa.

A ideia de que a mulher está relacionada ao pecado tem origem na Bíblia, em Gênesis, na história de Adão e Eva, pois a mulher foi responsável pelo pecado original ao comer o fruto proibido e ainda incentivar que Adão fizesse o mesmo, sendo assim, uma mulher foi a responsável pela Queda do Paraíso. A passagem relata a acusação pelo pecado, pois Deus questiona Adão sobre sua desobediência ao comer o fruto da árvore proibida, e Adão culpa a mulher, afirmando que ela lhe

deu o fruto. Por sua vez, Eva justifica sua ação dizendo que foi enganada pela serpente, que a iludiu para desobedecer a Deus.

Essa narrativa fundamenta a visão religiosa medieval sobre a mulher como a responsável pelo pecado original e, por extensão, pela vulnerabilidade e queda da humanidade, visão que influenciou profundamente as representações da mulher na cultura e na literatura da Idade Média.

No entanto, essa visão negativa acabava afastando as mulheres da religião. Por isso, durante o século XII, houve uma tentativa de aproximar as mulheres do Cristianismo através da figura de Maria, pois para Duby (2013), a estigmatização da figura feminina através da ideia de mulher Eva gerou um afastamento do discurso cristão e deixou-as suscetíveis aos discursos heréticos. Sendo assim, o culto à Virgem Maria fez com que as mulheres se aproximassem da Igreja e se sentissem importantes dentro do discurso cristão. Nesse contexto, é possível perceber que a castidade, o altruísmo e a mansidão são exaltados como qualidades e mecanismos de elevação das mulheres.

Vale destacar que a figura da Virgem Maria também é utilizada porque consegue se comunicar com a maior parte das mulheres, em diferentes fases da vida, já que ela é ao mesmo tempo virgem, mãe e esposa, de modo que tanto as jovens donzelas quanto as mulheres casadas e com filhos podiam se identificar e se inspirar em Maria.

Dona Filipa de Lencastre como modelo de virtude

A Rainha Dona Filipa de Lencastre é um exemplo muito importante de mulher considerada um modelo de cristã ideal, além disso ela foi essencial na construção da Dinastia de Avis em Portugal. Sendo assim, ela não apenas influenciou o reinado de seu marido, D. João I, mas

também auxiliou a moldar o ambiente cultural e político do país no final do século XIV e início do século XV. Vale destacar a importância do casamento entre nobres no contexto medieval, pois de acordo com Macedo:

As estratégias matrimoniais organizavam e sustentavam as relações sociais. O casamento era antes de tudo um pacto entre famílias. Nesse ato, a mulher era ao mesmo tempo doada e recebida, como um ser passivo. Sua principal virtude, dentro e fora do casamento, deveria ser a obediência, a submissão. Solteira, era identificada sempre como *filia de soror de*. Casada, passava a ser personificada como *uxor de* (Macedo, 2002, p. 20).

Sendo assim, o casamento não era uma escolha baseada na atração romântica, mas sim um pacto entre famílias. Deste modo, esse casamento entre D. Filipa e D. João I foi satisfatório em seu objetivo de promover alianças e melhorar a imagem do rei. Ao analisar as narrativas do cronista Fernão Lopes, percebe-se que essa fonte contribuiu para criar uma imagem idealizada da rainha. Nas crônicas, Dona Filipa é retratada como mais do que uma rainha, esposa e uma mulher devota, pois ela também simbolizava esperança, paz em tempos de guerra, e estabilidade em momentos de caos político, o que foi para fortalecer a legitimidade do monarca e da dinastia (Azevedo, 2017).

D. Filipa de Lencastre nasceu em 31 de março de 1360 no Castelo de Leicester, na Inglaterra, e tinha uma posição privilegiada devido à sua ascendência de famílias reais e nobres de destaque. Seu pai, João de Gante, era o quarto filho do rei Eduardo III da Inglaterra e de D. Filipa de Hainault, pertencendo à nobreza inglesa e à dinastia dos Plantagenetas, uma das mais poderosas da Europa na época. Sua mãe, D. Branca de Hainault, também tinha fortes vínculos aristocráticos, sendo filha de Isabel Beaumont e do Duque Henrique de Frosmont, que

foi o antecessor de João de Gante na gestão do ducado de Lancaster. João herdou o ducado de seu avô, Henrique de Frosmont (Azevedo, 2017).

Deste modo, por ser descendente dessa linhagem, Dona Filipa tinha raízes na prestigiada linhagem dos Plantagenetas e dos Lencastres, que era uma ramificação dessa mesma dinastia real inglesa. Ademais, sua herança incluía parentesco com várias outras casas nobres europeias, o que reforça sua posição privilegiada e seu papel estratégico nas alianças dinásticas, reforçando o caráter de sua importância na política e na genealogia do século XIV (Coelho, 2011).

Além da sua ascendência ilustre, também é importante destacar a educação recebida por D. Filipa, pois nas famílias nobres, era comum que os senhores contratassem professores especializados para ensinar os filhos, incluindo tanto os meninos quanto as meninas. Jovens que estavam em treinamento, como escudeiros e membros do coro das capelas, também recebiam instruções. Para as moças da nobreza, o foco da educação incluía aprender línguas como o latim, francês e inglês.

O conhecimento do latim tinha uma função principalmente litúrgica, pois permitia às meninas lerem e recitarem orações e salmos presentes nos livros religiosos. Já o francês e o inglês eram essenciais para leitura de romances, instruções para trabalhos femininos e comunicação geral, refletindo os idiomas utilizados na vida cotidiana e na cultura da época. Embora houvesse uma educação formal e letrada, a instrução oral era ainda predominante.

Nesse contexto, as mães geralmente tinham um papel fundamental, atuando como primeiras professoras de seus filhos, ensinando-os segundo seus próprios conhecimentos e limites, o que reforça a importância do ambiente familiar na formação das crianças na sociedade medieval aristocrática (Silva, 2007).

Segundo o cronista Fernão Lopes, após seu casamento com D. João I, em 1387, D. Filipa teria influenciado positivamente o marido, levando-o a abandonar vícios anteriores, e ambos compartilhavam um relacionamento caracterizado por um amor honesto e saudável. Isso reforça a imagem de D. Filipa não apenas como uma rainha devota, mas também como uma figura que contribuía para a transformação moral de seu marido (Zierer, 2016).

Ademais, ela gerou oito filhos, dos quais cinco sobreviveram à infância, o que representava um símbolo de fertilidade e de continuidade da linhagem. Essa geração de filhos tinha um papel crucial na garantia da sucessão, sobretudo no contexto da crise dinástica de 1383-1385, que culminou na ascensão de D. João I ao trono. Assim, a figura de Dona Filipa ajudou a consolidar a imagem de uma monarca que representava esperança e estabilidade, aspectos fundamentais para a legitimação da nova dinastia. Essa legitimação era importante porque D. João I era filho ilegítimo do Rei D. Pedro I e precisou de uma bula papal para consolidar o seu lugar no trono (Azevedo, 2017):

Antes de serem redigidas as cartas com a dispensa do rei, Urbano VI veio a falecer e coube a seu sucessor enviar as bulas a D. João. Na bula papal enviada por Bonifácio IX, esse Papa concedeu a dispensa ao rei em todos os seus pedidos feitos, do seu problema de nascimento, a relação com a Ordem de Avis, a seu matrimônio, e seus filhos, e legitimou seu direito ao trono português. Os embaixadores enviados pelo monarca à Roma, retornaram com as cartas papais e, a mando de D. João, publicaram na Catedral da cidade, fazendo a leitura da bula para o público no "coração do reino", a cidade de Lisboa, nos dizeres do cronista (Azevedo, 2017, p. 7).

Vale destacar que a rainha, assim como outros devotos, dedicava uma parte significativa do seu tempo à religião, passando longos períodos dentro das igrejas, permanecendo lá até o meio-dia. Ela rezava as horas canônicas, que eram orações fixas feitas em horários

específicos ao longo do dia, além de práticas de devoção pessoal, reforçando seu papel exemplar de mulher cristã dedicada à fé e ao culto religioso.

Uma observação importante sobre esse casamento é que Dona Filipa foi escolhida pelo próprio rei de forma espontânea e consciente. O cronista Fernão Lopes faz uma analogia ao destacar que, assim como D. João tornou-se rei por sua própria vontade e capacidade de conquistar o trono, Dona Filipa também seria uma rainha eleita, ou seja, escolhida pelo rei como sua parceira e símbolo de virtude. Essa visão reforça a ideia de que a relação do rei com a rainha não era simplesmente uma questão de imposição ou obrigação, mas de decisão consciente e de uma escolha que refletia virtudes e mérito.

Essa escolha envolveu negociações, nas quais uma parte dos conselheiros sugeriu que D. João I deveria se casar com Dona Catarina, que era filha do segundo casamento do Duque de Lencastre e neta do rei D. Pedro I de Castela. Essa união poderia facilitar o ingresso de Portugal em uma disputa pelo trono espanhol, pois Dona Catarina teria laços estreitos com Castela, e isso poderia fortalecer alianças ou até mesmo favorecer a tomada de poder na Espanha. No entanto, D. João foi irredutível e decidiu que ele mesmo escolheria sua esposa. Ele reforçou sua vontade de não se casar com Dona Catarina, pois acreditava que essa união traria riscos à segurança de Portugal ao aumentar as possibilidades de conflitos com Castela. Sendo assim, o rei afirmou que sua prioridade era manter a paz e a tranquilidade no reino e governando de forma justa, recuperando o que havia sido tomado por inimigos e evitando novas guerras (CDJ, II).

Vale destacar que no discurso das Cortes de Coimbra, realizado em 1385, após a aclamação de Dona Filipa como rainha, D. João afirma que, ao decidir o casamento régio, ele exercia sua vontade de maneira livre e

soberana. Assim, ele destaca que o casamento com Dona Filipa foi uma decisão pessoal, baseada na vontade do rei, o que reforça a dignidade, a virtude e a imagem dela como uma rainha ideal, escolhida por sua virtude e não por obrigação imposta, alegando que casamentos feitos por imposição trazem problemas ao reino (Coelho, 2011).

Dessa forma, é possível perceber que D. João decidiu se casar com Dona Filipa de Lencastre porque ela simbolizava paz e aliança com a Inglaterra. Sendo assim, ao escolher Dona Filipa, ele evitou uma união que poderia prolongar ou intensificar os conflitos com Castela, preferindo uma aliança que garantisse estabilidade ao reino, ao invés de uma que pudesse perpetuar rivalidades, como uma união com a meia-irmã de Dona Catarina, que representaria a continuidade da guerra.

Mesmo sendo uma mulher, a rainha tinha um papel ativo na política e no governo do reino. Ela supervisionava o séquito feminino da corte, ou seja, o grupo de mulheres que apoiava e auxiliava a rainha, além de ajudar na organização de alianças políticas importantes com a nobreza e outros reinos europeus, fortalecendo assim a posição e a influência da dinastia. Além disso, relatos sugerem que D. Filipa teve um papel decisivo na conquista de Ceuta, que aconteceu poucos dias após sua morte. Ela não participou diretamente na batalha, mas seus conselhos ao rei e aos seus filhos e a influência simbólica que exercia foram fundamentais para a preparação da empreitada militar. Isso demonstra que sua atuação foi valorizada como estratégica, mesmo após sua morte, reforçando sua imagem de líder e figura de inspiração no processo de expansão territorial (Zierer, 2016).

Sendo assim, é possível perceber que os estudiosos e cronistas históricos, ao registrar essas memórias, idealizaram a figura de D. Filipa, destacando seu papel central na construção simbólica da Dinastia de Avis. Assim, ela foi inserida como uma personagem-chave na

narrativa de legitimidade e força da nova dinastia no século XV, destacando virtudes, liderança e influência que ajudaram a consolidar a imagem da Dinastia e sua história.

Segundo os registros, sua rotina era predominantemente dedicada à espiritualidade: “rezava as horas canônicas segundo o costume de Salisbury [...]. Todas as sextas-feiras tinha o costume de rezar o Saltério, não falando a nenhuma pessoa até que o acabava de todo” (CDJ, II, p. 226). Deste modo, ela rezava as horas canônicas, um conjunto de orações fixas ao longo do dia, seguindo a prática comum na tradição monástica, especialmente segundo o costume de Salisbury, uma referência à monarquia inglesa onde essa prática também era observada.

Além disso, ela tinha o costume de rezar o Saltério às sextas-feiras até completá-lo, demonstrando sua dedicação contínua à oração e sua disciplina religiosa. Quando ela se encontrava doente ou durante épocas de parto, precisava se ausentar dessas práticas, mas continuava a buscar apoio espiritual, pedindo que outros orassem por ela e ouvisse suas orações com atenção, indicando sua profunda devoção e busca de proteção divina (Zierer, 2016).

D. Filipa também se dedicava à leitura das *Escrituras Sagradas* e à meditação sobre temas divinos, mantendo-se ativa na vida espiritual mesmo em momentos de dificuldades. Ela nunca ficava inativa ou ociosa, sempre ocupada com atividades relacionadas à fé, o que reforça a imagem de uma rainha cristã exemplar. Além disso, ela praticava jejuns regularmente, indo além do que era estritamente exigido, o que evidencia sua dedicação pessoal e esforço por uma vida virtuosa e exemplar. A veneração por D. Filipa como uma “santa rainha” é refletida também nas obras de seu próprio filho, D. Duarte, que a chamou de “santa rainha” por sua virtuosidade e comportamentos devotos. Essa imagem idealizada reforça o valor que a memória de D. Filipa tinha na

cultura e na história da monarquia portuguesa, como um modelo de virtude cristã e exemplo de conduta religiosa (Silva, 2014).

Vale destacar que as principais fontes sobre a vida de D. Filipa de Lencastre são as crônicas régias, relatos históricos sobre os reis e seus feitos, foram se transformando ao longo do final da Idade Média. Essas crônicas foram inspiradas pelo estilo narrativo presente na Bíblia e deixaram de ser apenas registros simples de eventos ou biografias dos monarcas. Com o tempo, elas passaram a cumprir uma função mais ampla, funcionando como um legado que ajudava a consolidar e promover o poder dos reis (Guimarães, 2012).

Sendo assim, as crônicas se tornaram uma maneira de afirmar a legitimidade e a autoridade dos monarcas, criando uma narrativa que reforçava a sua importância histórica e política. Portanto, elas não eram apenas relatos do passado, mas também símbolos de memória coletiva, evocando uma tradição de autoridade e virtudes reais. Assim, essas obras serviam tanto para lembrar o passado quanto para sustentar a imagem do rei e do reino no momento presente. Segundo Le Goff (2013), essas narrativas se tornam objetos que representam a memória histórica, ajudando a construir uma identidade coletiva ao ligar eventos e personagens históricos ao presente de seus leitores ou ouvintes, mantendo vivo na sociedade a imagem dos reis e de suas realizações para além do momento imediato

A narrativa de Fernão Lopes, escrita entre 1430 e 1440, foi elaborada mais de quarenta anos após os eventos que descreve. Ela está inserida no contexto do final da Idade Média, momento em que as crônicas passaram por uma mudança significativa: de relatos que buscavam o caráter universal e mais objetivo para relatos mais específicos e próximos do ponto de vista do autor ou da dinastia que ele apoiava (Guimarães, 2012). Essa mudança na narrativa foi uma espécie

de “particularização”, ou seja, ela deixou de lado a tentativa de criar uma história universal e passou a focar mais na realidade concreta, na imagem da monarquia e na visão do cronista, que muitas vezes era influenciado por seu contexto político ou por sua aliança com a dinastia que apoiava. Assim, as crônicas passaram a refletir mais a perspectiva própria do cronista e do seu tempo, promovendo uma narrativa mais próxima do presente do autor.

Também é importante ressaltar que Fernão Lopes traz descrições da Rainha Dona Leonor Teles apresentando uma imagem contrária àquela idealizada da Rainha Dona Filipa.

Sendo assim, ele faz um contraponto para destacar as virtudes da rainha ideal. Em contraste, Dona Filipa é apresentada como o modelo ideal de virtude feminina e de esposa, comparando-a, no discurso do cronista, ao rei messiânico de Lisboa, alguém que foi escolhida e elevada a um papel quase sagrado ao lado do marido.

Dessa forma, o relato de Fernão Lopes não apenas descreve fatos históricos, mas também molda a imagem dessas figuras de acordo com certas referências valorativas, reforçando uma narrativa que valoriza as virtudes de Dona Filipa, enquanto critica ou minimiza as qualidades de Dona Leonor Teles, ajudando a consolidar a imagem da dinastia de Avis como legítima e virtuosa diante da história e da memória coletiva.

Os cronistas, especialmente Fernão Lopes, construíram uma imagem idealizada e quase santificada da rainha Dona Filipa. Ela é descrita como filha de nobres, virtuosa desde criança, devota e excelente nos ofícios divinos. Após o casamento, suas virtudes foram reforçadas, e ela foi vista como uma rainha bendita, atenciosa, caridosa, que ajudava os pobres e contribuía com esmolas a igrejas e mosteiros. Essa narrativa enfatiza sua moralidade e importância como modelo de

virtude e fé, ressaltando seu papel excepcional na história de Portugal (Silva, 2014).

A imagem da rainha também foi associada a dois eventos considerados milagrosos pelos cronistas. O primeiro ocorreu em 1387, durante a expedição do Duque de Lencastre em Castela, quando D. João ficou gravemente doente. Dona Filipa, acompanhada por seu pai, permaneceu ao lado do rei, rezando e vigiando sua recuperação, chegando a temer por sua morte e ao ponto de abortar o primeiro herdeiro, devido à sua fraqueza. A preocupação com a iminente perda do monarca era grande, pois isso representaria uma ameaça à estabilidade de Portugal. Contudo, as preces da rainha foram consideradas atendidas, e uma melhora milagrosa do rei foi narrada como um milagre, quase uma ressurreição, reforçando a sua devoção e o papel de intercessora de Dona Filipa, como pode ser visto nesse trecho da crônica de Fernão Lopes: "Rei começou de comvalecer e melhorar pera saude, cousa que nam foi em menos comta theuda como se resuscitara da morte a vida" (CDJ, II, p. 257).

Outro ocorrido considerado milagroso foi o nascimento de seu D. Fernando, em 1402. Na época, ela tinha 41 anos, uma idade considerada de alto risco para a gravidez, especialmente na Idade Média, devido às altas taxas de mortalidade materna. Quando estava em Santarém, doente de febre e fraca, os médicos recomendaram o aborto para salvar sua vida, e o próprio rei ofereceu um remédio para isso. No entanto, Dona Filipa recusou, afirmando que não se tornaria homicida de seu próprio filho e que confiava na vontade divina. Ela se entregou à oração e solicitou a relíquia do Santo Lenho, demonstrando uma forte devoção religiosa. O rei apoiou suas orações, e, contra as expectativas dos médicos, ela conseguiu sobreviver ao parto, dando à luz D. Fernando. Este nascimento foi considerado milagroso pelos cronistas, pois

simbolizava uma intervenção divina, e prenunciava uma vida de martírio e santidade para o herdeiro, reforçando a imagem de Dona Filipa como uma rainha de fé e virtude (Silva, 2014).

A morte de D. Filipa também foi envolta pelo divino, refletindo a forte devoção que caracterizava sua vida e sua maneira de encarar a doença. No início de 1415, a peste bubônica se espalhou por Lisboa e Porto, levando os reis a se refugiar em Sacavém, uma região mais segura. Durante esse período, ela permaneceu dedicada à prática religiosa, realizando jejuns prolongados, orações e vigílias, atividades que, embora reforçassem sua fé, também contribuíam para seu enfraquecimento físico. No entanto, sua preocupação central era o sucesso na conquista de Ceuta, uma missão importante para o reino, na qual seu marido, D. João I, e seus filhos Henrique, Pedro e Duarte estavam envolvidos. Porém, a peste acabou chegando a Sacavém e, mesmo assim, D. Filipa, inicialmente, preferiu permanecer na cidade. Posteriormente, decidiu se deslocar para Odivelas, mas quando ela chegou, em julho de 1415, já apresentava sinais de doença, indicando que sua fé intensa e seus atos religiosos não puderam evitar seu enfraquecimento.

De acordo com Zierer (2016), durante as epidemias de peste que assolaram Portugal, aproximadamente um terço da população foi dizimada, causando um impacto profundo na sociedade. O medo da morte e a sensação de vulnerabilidade promoveram uma forte renovação da devoção religiosa, especialmente às figuras de Nossa Senhora e São Francisco, vistos como protetores contra o mal. Nesse contexto, a preocupação com a salvação espiritual aumentou consideravelmente, levando à criação de várias instituições de caridade, como hospitais, albergarias e outros abrigos, nos séculos XIV e XV, para cuidar dos doentes e necessitados.

Além disso, houve uma expansão significativa de irmandades, confrarias e peregrinações, que mobilizavam a sociedade em práticas coletivas de oração, penitência e arrependimento. As cidades se uniam em eventos religiosos, participando de procissões e manifestações públicas de fé, como uma forma de buscar proteção divina contra as epidemias. Um exemplo destacado é a peste de 1569 em Lisboa, quando ocorreram nove procissões organizadas por ordens religiosas, evidenciando a importância das práticas devocionais e da religiosidade coletiva nesse período de crise.

De acordo com a *Crónica da Tomada de Ceuta*, escrita por Gomes Eanes de Zurara, Dona Filipa, percebendo que a morte se aproximava, preparou-se espiritualmente para a sua passagem para a vida eterna:

Esta Rainha Dona Fellipa, que estando naquelle pomto que ja ouuiestes, lhe apareço nossa Senhora pera lhe dar uerdareyro esforço pera passagem daquela hora forte, ca depois destas cousas que ja dissemos, ella emdemçou seu rrostro pera çima, teemdo seus olhos dereitamente comtra o çeeo, sem nenhuũ mudamento de comtenença e foy uisto que ella huũ arr todo cheo de graça, o quall todos uisiuellmente conheçiam que era spirituell, juntamdo suas mãos, como teemos em costume de fazer quamdo ueemos o corpo do Senhor, e disse. Gramdes louuores sejam dados a uos, minha Senhora, porque uos prouue do alto me uijrdes uisitar. E assy filhou a rooupa que tijinha sobre ssy, e a beyiou, como sse beyasse huũa paz (CRÓNICA DA TOMADA DE CEUTA, 1915, p. 136-137).

Ela realizou os ritos considerados essenciais na época para uma boa morte: confessouse, recebeu a comunhão e a extrema-unção, que era um sacramento dado a quem estava morrendo para obter a salvação e a paz de espírito. Após a oração final dos clérigos, ela faleceu em 19 de julho de 1415, no Mosteiro de Odivelas. Seu corpo foi inicialmente sepultado lá, onde havia falecido. Contudo, no ano seguinte, por ordem do seu marido, seus restos mortais foram transferidos para o Mosteiro de Santa Maria da Vitória, um local de grande importância para a

família real. Posteriormente, esse espaço tornou-se também o túmulo de outros membros da dinastia de Avis, incluindo seus filhos, consolidando sua memória e o prestígio da linhagem real. Deste modo, marcou o fim de uma rainha profundamente devota e símbolo de esperança na história de Portugal, mas que seria lembrada ao longo da história por ser considerada um modelo de mulher ideal.

Considerações finais

Mediante o exposto, é possível perceber que a figura de D. Filipa de Lencastre, no imaginário medieval português, transcendeu a mera condição de rainha consorte para se consolidar como um arquetípico modelo de virtude e santidade mariana. Longe do estereótipo da mulher-Eva, associada ao pecado, D. Filipa foram intencionalmente construída pelos cronistas, como a encarnação da mulher-Maria: casta, devota, benevolente e um pilar moral para a nação e a recém-fundada Dinastia de Avis.

Essa representação idealizada teve um impacto político multifacetado e estratégico nos séculos XIV e XV. Sendo assim, a construção de D. Filipa como rainha bendita e virtuosa contribuiu para legitimar o trono de D. João I, um que necessitava de alianças e uma imagem de estabilidade para seu reinado. Nesse contexto, seu casamento, uma escolha deliberada do rei por uma aliança com a Inglaterra que simbolizava paz e evitava conflitos com Castela, foi apresentado como uma união baseada em virtude, e não em imposição. Além disso, sua profunda religiosidade, exemplificada pela dedicação a orações, jejuns e leitura das Escrituras, bem como os relatos de eventos ditos milagrosos associados à sua pessoa reforçaram sua autoridade moral e espiritual, elevando-a como exemplo de virtude e santidade.

Referências

Fontes

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

FERNÃO LOPES. **Crónica de D. João I (CDJ).** Edição preparada por M. P. Lopes de Almeida e Magalhães Basto. Lisboa: Civilização, 1990. 2 v.

ZURARA, Gomes Eannes. **Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I.** Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Bibliografia

AZEVEDO, Ms. Hugo Rincon. **Um símbolo de paz em meio a guerra, de esperança em meio ao caos: memórias idealizadoras de D. Filipa de Lencastre nas narrativas de Fernão Lopes e Gomes Zurara.** Tese de Doutorado em História. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2017.

BARROS, José D'Assunção. **O Campo da História: Especificidades e Abordagens.** Petrópolis: Vozes, 2004.

COELHO, Maria Helena da Cruz. **D. Filipa de Lencastre. A inglesa Rainha, 1360-1415.** 1. ed. Vila do Conde: QuidNovi, 2011.

DALARUN, Jaques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle (dir). **História das mulheres no Ocidente.** Volume 2- A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DUBY, Georges. **Damas do século XII.** Tradução: Paulo Neves e Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DUBY, Georges. (Org.). **História da vida privada, 2: da Europa feudal à Renascença.** Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens: do Amor e outros Ensaios.** Tradução de Jonatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FRANCO JR. Hilário. **Idade Média: nascimento do Ocidente.** 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LE GOFF, Jacques; Truong, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. – 5ed. – São Paulo. Editora Contexto. 2002.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. **Fernão Lopes e a retórica medieval**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

NASCIMENTO, Maria Filomena do. “Ser Mulher na Idade Média”. In: **Textos de História**. Revista da Pós-Graduação em História da UNB. Brasília, vol 5, nº 1, 1997.

SCOTT, Joan. “História das Mulheres”. In: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: UNESP, 1992, p. 63-95.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Tradução de DABAT, Christine Rufino; ÁVILA, Maria Betânia. Nova York, Columbia University Press, 1989. Disponível: <http://disciplinas.stoa.usp.br/mod/resource/view.php?id=110109>. Visualizado em: 15/08/2024.

SILVA, Manuela Santos. A construção coeva da imagem de Filipa de Lencastre como uma "santa rainha". In: **Representações do mito na História e na Literatura**. Évora: Universidade de Évora, 2014, p. 197 - 147.

SILVA, Manuela Santos. **Filipa de Lencastre e o ambiente cultural na Corte de seu pai (1360-1387)**. In: Clio, Nova Série, volume 16/17, 2007, p.245-258.

ZIERER, Adriana. Religiosidade, perdição da alma e salvação na sociedade portuguesa medieval (séc. XIV-XVI). **Revista Ágora**. Vitória. n. 23. 2016. p. 169-195.

3

A CONSTRUÇÃO HISTÓRICA PELO CINEMA: UMA ANÁLISE DE CRUZADA (2005)

Gracielle Moysés Pereira da Costa

Cinema, narrativa histórica e imaginário colonial no Oriente Médio

O Cinema, como forma de expressão artística e cultural, possui um papel importante na construção e transmissão de narrativas históricas. Marc Ferro, em sua obra *Cinema e História*, argumenta que o cinema não é apenas um reflexo da sociedade, mas também um agente ativo na produção de sentidos históricos e políticos. A imagem cinematográfica segundo Ferro, não é limitada a representar o passado, ela a reinterpreta e instrumentaliza para o diálogo com questões do presente. O cinema pode tanto iluminar aspectos difíceis das relações humanas quanto reforçar estereótipos e resumos que distorcem a compreensão de processos históricos.

Entre cinema e história, as interferências são múltiplas, por exemplo: na confluência entre a História que se faz e a História compreendida como relação de nosso tempo, como explicação do devir das sociedades. Em todos esses pontos o cinema intervém. Inicialmente como agente da história. Cronologicamente, ele aparece de início como um instrumento do progresso científico: os trabalhos de Eadweard Muybridge, de Marey foram apresentados à Academia das Ciências. Hoje o cinema conserva essa função primeira, que foi estendida à medicina. A instituição militar também o utilizou desde o início, como, por exemplo, para identificar as armas do inimigo. (FERRO, 1992, p. 13).

A reflexão de Ferro é fundamental para compreendermos o filme *Cruzada* (*Kingdom of Heaven*), dirigido por Ridley Scott e lançado em 2005. A obra, que combina ficção, moralidade e referências históricas. Recentemente, em meio ao genocídio do povo palestino, observa-se um

movimento de retorno a essa produção como fonte de explicação para os conflitos na região. Esse fenômeno mostra o papel do cinema como mediador simbólico do presente, capaz de influenciar o imaginário coletivo e as percepções sobre violência, poder e memória.

Analisando *Cruzada* sob as ideias de Marc Ferro, o filme constrói interpretações históricas e políticas que dialogam com questões contemporâneas. São discutidos os mecanismos narrativos e estéticos utilizados por Ridley Scott para representar as Cruzadas, as simplificações e estereótipos presentes na obra, e o impacto dessas representações na compreensão atual das dinâmicas coloniais e dos conflitos no Oriente Médio. O objetivo é demonstrar como o cinema, conforme argumenta Ferro, continua a ser um agente decisivo na formação de discursos, especialmente em contextos de crise e violência.

A representação das Cruzadas e a construção de um imaginário colonial

A análise da representação das Cruzadas no cinema revela como narrativas históricas são mobilizadas para fins políticos contemporâneos. O filme, ao mostrar o conflito entre cristãos e muçulmanos pelo controle de Jerusalém no século XII, não apenas recria um evento histórico, mas também participa da criação de um imaginário sobre o Oriente Médio que permanece influente hoje. O filme estabelece um vínculo entre passado e presente que convida o público a interpretar os atritos contemporâneos na região como um prolongamento de conflitos medievais, ofuscando as complexidades do colonialismo moderno.

Edward Said em sua obra *Orientalismo*, oferece ferramentas para entender essa operação. “O Orientalismo como um estilo ocidental para

dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (SAID, 2003, p. 24).

A representação visual e narrativa do Oriente no filme segue modelos definidos pelo orientalismo, conforme teorizado por Edward Said. As paisagens áridas, as arquiteturas exóticas e a caracterização dos personagens muçulmanos como "outros" culturalmente diferentes, sustentam uma visão fundamentalista que normaliza a divisão entre Oriente e Ocidente. Essa representação carrega uma carga política que quando tirada de contexto, pode servir para justificar intervenções atuais na região sob o pretexto de uma suposta missão civilizatória.

O imaginário colonial construído pelo filme atua em diferentes camadas. Em primeiro lugar define uma conexão contínua histórica entre as Cruzadas e os conflitos atuais, sugerindo que as tensões na região são inevitáveis e atemporais. Em segundo lugar, ao humanizar certos personagens muçulmanos enquanto demoniza outros, o filme cria uma hierarquia moral que privilegia aqueles que se mostram mais "abertos" à influência ocidental. Para concluir, ao focar a narrativa em um herói ocidental que busca redenção nas terras sagradas, Cruzada reforça a noção de que o Ocidente tem um papel a desempenhar na definição do futuro do Oriente Médio, propagando justificativas históricas coloniais.



Figura 1 – Cena do filme *Cruzada* (2005) que representa o cerco de Jerusalém.

Fonte: Scott (2005).

A imagem acima retrata o momento do cerco de Jerusalém no filme, a cena evidencia o impacto visual e o tom heroico da obra, ao mesmo tempo em que representa o conflito entre cristãos e muçulmanos como um embate grandioso. Essa representação conforme discutida, contribui para a construção de um imaginário histórico que pode ser reinterpretado no presente, especialmente em contextos de conflito no Oriente Médio. A imagem serve como exemplo do potencial do cinema em criar narrativas visuais que dialogam com a memória coletiva e com questões políticas contemporâneas.

O cinema como instrumento de justificação política no presente

A percepção contemporânea de *Cruzada* obtém significados específicos no contexto do genocídio palestino. Muitos espectadores têm retornado ao filme em busca de explicações. Esse fenômeno revela

o que Ferro identifica como a capacidade do cinema de servir como “explicação do devir das sociedades” uma ferramenta para compreender processos históricos complexos através de narrativas simples.

No caso específico do conflito entre Israel e Palestina, a analogia com Cruzadas é problemática. Ao mostrar as tensões contemporâneas como continuação de conflitos medievais, essa narrativa vela as particularidades temporais do colonialismo sionista, da criação do estado de Israel em 1948 e da ocupação militar posterior. A simplificação operada pelo filme, contribui para uma descontextualização perigosa que pode servir para justificar a violência atual como parte de um conflito atemporal e inevitável.

Ainda, ao reduzir as questões políticas, territoriais e humanitárias complexas a uma disputa religiosa, o filme contribui para o silenciamento das camadas coloniais do conflito israelo-palestina. Essa narrativa reflete com discursos políticos que procuram justificar a violência de Israel como defesa de valores civilizador ou religiosos, em vez de reconhecer resultados de relações de poder desiguais e projetos políticos específicos.

Cruzada como estudo de caso da produção cinematográfica de história

O filme de Ridley Scott serve como estudo de caso exemplar para examinar como o cinema produz história segundo conceituado por Marc Ferro. A produção não se limita a representação de eventos passados, mas reconstrói conforme as necessidades políticas do presente. A escolha do Balian como protagonista possibilita que o filme construa uma narrativa focada em valores contemporâneos de aceitação, honra individual e redenção moral, atribuindo preocupações modernas sobre o passado medieval.

A representação visual de Jerusalém e das batalhas das Cruzadas no filme mostra como o cinema cria leituras do passado que tornam referências no imaginário coletivo. As imagens imponentes de cerco, as roupas detalhadas e a reconstrução da arquitetura geram um efeito de realismo que atribui autoridade histórica para a narrativa, mesmo quando se afasta dos registros históricos. Essa autoridade é muito poderosa nas formações de visões públicas sobre o passado, já que como foi observado por Ferro, o cinema possui uma capacidade de articular emoções e criar identificações que nem sempre textos escritos conseguem alcançar.

O destaque na possibilidade de convivência pacífica entre cristãos e muçulmanos, que foi representada pela relação entre Balian e Saladino, mostra os desejos atuais por soluções para conflitos presentes. Porém, ao representar essa coexistência atrelado a intervenções de um herói ocidental, o filme acaba reforçando narrativas messiânicas que atribuem ao Ocidente o papel de facilitador em conflitos que o próprio colonialismo ocidental criou e perpetuou.

O orientalismo cinematográfico e suas consequências políticas

O orientalismo é um sistema de representação que serve aos interesses do poder colonial ao criar uma imagem do Oriente como irracional e necessitado de intervenção ocidental. O filme de Scott, mesmo buscando abordagens mais simétricas do que produções anteriores sobre as Cruzadas, não conseguiu escapar completamente desses tipos de representações.

No filme caracterização de Saladino parece ruptura com representações anteriores mais demonizadas. Entretanto, essa humanização acontece dentro de limites, Saladino é admirado porque

demonstra qualidades que o ocidental reconhece como "civilizadas". Essa representação cria uma hierarquia implícita entre muçulmanos "bons", aqueles que se assemelham a padrões ocidentais e "maus", os que rejeitam esses padrões, reforçando assim a noção de que o padrão ocidental é universalmente conveniente.

As consequências políticas dessas representações se tornam evidentes quando consideramos como imagens cinematográficas, circulam e adquirem significado em contextos de conflito. A visão do Oriente Médio marcado por confrontos religiosos intratáveis apresentada em *Cruzada* e em outras produções, pode contribuir para a normalização da violência na região. Essa normalização pode enfraquecer a obrigação ética de buscar políticas para tensões já que são entendidos como hostilidade que vão além de contextos históricos próprios.

A memória cinematográfica e a formação de identidades coletivas

O cinema tem um papel importante na formação de memória coletiva e das identidades nacionais e sociais. Ferro argumenta que filmes históricos não representam o passado apenas, mas também participam ativamente da construção de como as sociedades compreendem sua própria história.

Ao apresentar *Cruzadas* como um momento percussor da identidade europeia ocidental, disputas entre sociedades que definiu os traços do mundo moderno, o filme reforça narrativas culturais que confronta Ocidente e Oriente como formações culturais inflexíveis e conflituosos. Essas narrativas quando internalizadas, alimentam sentimentos de identidade baseados em oposição de um outro diferente e hostil.

Nesse processo, a memória cinematográfica das Cruzadas se torna uma lente da qual o presente é interpretado, que quando enfatiza a continuidade religiosa e cultural, pode ocultar as rupturas políticas e econômicas que são centrais para entender a violência atual na palestina.

O potencial crítico do cinema histórico seus limites

Apesar de limitações e dos problemas de representação, Cruzada também demonstra potencial crítico de cinema histórico. O filme contém críticas ao fanatismo religioso, a corrupção e brutalidade da guerra que se manifesta com preocupações atuais. A construção negativa de líderes cristãos como Guy e Reynald mostra uma crítica ao uso da religião como instrumento político e pessoal, sendo relevante em um mundo de extremismo religioso.

Apesar de críticas ao fanatismo religioso, o filme mantém o foco em um herói ocidental, com os valores sendo demonstrados como superiores e desejáveis. Os limites do potencial crítico evidenciam dificuldades pelo cinema quando tenta engajar com passados marcados colonialmente. Para que o cinema alcance totalmente seu potencial como ferramenta crítica, é importante que varie suas representações e estruturas narrativas, descentralizando abordagens e questionando as bases teóricas coloniais que frequentemente moldam representações orientais ocidentais sobre o Oriente Médio. A obra de Marc Ferro faz um convite para considerar como o cinema representa as vozes, perspectivas e complexidades que são deixadas de lado no processo.

Conclusão, cinema e a urgência do presente

A análise de *Cruzada* à luz das ideias de Marc Ferro revela a complexidade da relação entre cinema e história, particularmente quando essa relação é por meio de questões políticas como o genocídio palestino. O filme de Ridley Scott não é apenas uma representação das Cruzadas, mas também um agente na construção de narrativas históricas que influenciam como o presente é compreendido e como possíveis futuros são imaginados. Ao juntar moralidade e referências históricas, *Cruzada* participa da formação de um imaginário sobre o Oriente Médio que continua a ter consequências políticas reais.

O mesmo se passa com o conteúdo e a significação de uma obra. Esta pode ser lida de maneira diferente e mesmo inversa, em dois momentos de sua história. O primeiro exemplo é o *Napoleão* de Abel Gance, e posteriormente *A grande ilusão*.” (FERRO, 1992, p. 18).

A repercussão do filme no contexto do genocídio palestino demonstra como narrativas cinematográficas podem ser mobilizadas para dar sentido a eventos traumáticos do presente. Ainda assim essa mobilização também revela os perigos da simplificação histórica ao interpretar a violência atual através da lente das Cruzadas, o público pode obscurecer as singularidades históricas do colonialismo sionista e da ocupação israelense, desse modo naturalizando a violência como parte de um conflito religioso.

O desafio para críticos e espectadores é como aproveitar o cinema como agente histórico sem simplificações e estereótipos coloniais. Isso precisa de uma abordagem crítica que questione precisão histórica das representações e as estruturas narrativas, economias e identificação política. No caso do Oriente Médio, significa buscar representações identifiquem a complexidade histórica da região, que coloque em foco

as vozes e vivências de seus povos, desafiando narrativas coloniais que normalizam violência como destino histórico.

Em um mundo marcado por conflitos e cada vez mais canalizados por imagens, o cinema continua sendo um importante espaço para mediação de sentidos políticos e históricos. Analisando *Cruzada* através de Marc Ferro e Edward Said, é oferecido meios para compreensão mais crítica de como o cinema constrói histórias, como circulam no presente e como elas podem manter e desafiar relações de poder colonialistas. Em um contexto de ocupação e genocídio essa leitura não é acadêmica apenas, mas de urgência política.

Referências

Fontes

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SCOTT, Ridley. **Cruzada** (Kingdom of Heaven). 2005.

Bibliografia

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

4

A CRIATURALIDADE DA HISTÓRIA E O PRINCÍPIO DA REDUCTIO NO *ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* DE SÃO BOAVENTURA

Gabriel Falcão Meirelles ¹

Introdução

A obra *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura* (1959), de Joseph Ratzinger (1927-2022), lançou as bases para os estudos acerca da teologia da história de Boaventura de Bagnoregio (1217-1274). Nela, o teólogo bávaro apresentou uma síntese doutrinal que conheceu, nos últimos 70 anos, tantos consensos quanto dissensos, sobretudo no que diz respeito às suas fontes e mediações históricas, em especial no debate em torno de Joaquim de Fiore (Bigi, 1998). Nesse contexto de disputas interpretativas, o pressuposto compartilhado é o mesmo: seguindo a tese ratzingeriana, entende-se que a teologia boaventuriana é inseparável da historicidade da revelação e da centralidade da história da salvação (Cubillos, 2012; De Boni, 2016; Di Maio, 2015, 2022; Ghisalberti, 2022).

Pouca atenção, contudo, foi dedicada ao *Itinerarium mentis in Deum* (1259)², obra que permanece marginalizada nesse debate filosófico-teológico e historiográfico, tendo em vista que o foco de análise vem sendo majoritariamente colocado sobre as *Collationes in Hexaëmeron* (1273). Nesse contexto, os demais escritos foram reduzidos a mero

¹ Graduado em Licenciatura plena em História pela Universidade Federal de Roraima (2022) e Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina, com bolsa CAPES, gabrielfalcaomeirelles@gmail.com.

² Doravante, *Itinerarium*. Os fragmentos do *Itinerarium* e das demais obras de São Boaventura citados no presente trabalho são oriundos da tradução para o português de Jerônimo Jerković e Luís Alberto De Boni, com referência à edição latina dos *Opera Omnia* de Quaracchi (1882-1902).

suporte exegético. Sendo assim, surge a seguinte pergunta: como o *Itinerarium* formula uma concepção ontológica da história, distinta daquela, presente nas obras tardias de São Boaventura? Tal lacuna se agrava pela escassez de investigações entre historiadores que tratem especificamente da concepção ontológica da história no pensamento de São Boaventura (Guenée, 2017; Orcástegui; Sarasa, 1991; Toro Vial, 2014, 2015).

Desse modo, partindo da hipótese de que, no *Itinerarium*, a história não é apenas o lugar da economia salvífica, mas uma dimensão ontológica da criação enquanto tal, nosso principal objetivo consiste em compreender como a concepção de história elaborada por São Boaventura na obra *Itinerarium* se articula ontologicamente a partir da noção de *reductio*.

A fim de alcançá-lo, estabelecemos três objetivos específicos: 1) Delimitar contextualmente São Boaventura e mapear sistematicamente a estrutura e o sentido do *Itinerarium*; 2) explorar como o *Itinerarium* reintegra uma perspectiva ontológico-teológica que define a história como realidade criada ordenada à *reductio*; 3) discutir a relevância historiográfica da teologia da história como uma legítima teoria da história que reflexiona sobre o modo de ser da história.

Este trabalho, partindo do entendimento teórico contemporâneo de que a história é a qualidade temporal de tudo o que existe (Aróstegui, 2006), não propõe uma teologia da história sistemática, nem avalia a recepção moderna de São Boaventura, limitando-se à estrutura ontológica tal como se apresenta no *Itinerarium*. Esse recorte possibilita o diálogo com o pensamento escolástico do século XIII, do qual São Boaventura de Bagnoregio é um dos representantes, e oferece uma nova perspectiva acerca da teologia da história. Tal diálogo mostra-se necessário para repensar o nível ontológico da história e sua relevância

no desenvolvimento de teorias da história anteriores ao seu estabelecimento científico no século XIX.

É nesse horizonte que a noção boaventuriana de *reductio* pode ser interpretada não apenas como princípio teológico, mas como categoria ontológica capaz de iluminar o modo de ser da história enquanto realidade criada.

Gênese histórica e intenção teológica-ontológica do *Itinerarium*

Mais do que um escrito devocional ou uma resposta circunstancial às tensões da Ordem, o *Itinerarium* pode ser considerado uma exposição sintética do modo como São Boaventura compreende a estrutura do real, o processo do conhecimento e a ordenação histórica do criado ao Primeiro Princípio. A compreensão de sua gênese histórica é, portanto, inseparável do exame de sua arquitetura interna e de seu sentido teológico-ontológico.

Nascido em Bagnoregio, próximo a Viterbo, em 1217, João de Fidanza, a quem os contemporâneos de preferência designam pelo nome de Boaventura³, descrito como “ilustre desconhecido entre os primeiros pregadores mendicantes” (Miatello, 2014, p. 115), figura entre os principais representantes da Ordem dos Frades Menores, fundada em 1209 por Francisco de Assis (1182-1226). Algumas semanas após o dia 2 de fevereiro de 1257, quando era mestre regente dos Menores na Universidade de Paris, foi informado de sua eleição como sétimo sucessor de São Francisco como Ministro Geral⁴, por indicação de João de Parma (1208-1289) e aprovação unânime do capítulo geral em Roma;

³ A tradição afirma que tal epíteto remonta a uma observação que o próprio *Poverello* (São Francisco) fez sobre a criança, por ocasião de um encontro que levou à cura do menino.

⁴ “A exemplo, pois, de nosso beatíssimo pai são Francisco, eu – o seu sétimo sucessor na direção de sua ordem, ainda que indigno – anelava ardentemente por essa paz da alma” (Boaventura, *Itin.*, I, 2).

confirmada por Alexandre IV em outubro do mesmo ano, a eleição marcou a ruptura com sua carreira estritamente acadêmica, iniciada na escola de artes de Paris em 1235, e o início de uma atuação de decisiva relevância institucional.

Ao assumir os encargos de Ministro Geral, São Boaventura tinha consciência da existência de uma profunda tensão interna na Ordem, que exigia uma reforma da vivência carismática franciscana. Tal necessidade manifestava-se na polarização entre, de um lado, impulsos espiritualistas de cunho joaquimita e, de outro, tendências ao relaxamento disciplinar decorrentes da transformação histórica e institucional da Ordem. (Maranesi, 2008; Monti, 2014).

A crise joaquimita manifestou-se no seio franciscano como uma doutrina histórico-escatológica que interpretava São Francisco como o “anjo do sexto selo” do Apocalipse e a Ordem como a realização da terceira era, a era do Espírito Santo. Tal leitura introduzia uma fratura na inteligibilidade unitária da história da salvação, ao deslocar o eixo cristológico e insinuar a substituição funcional do Verbo Encarnado por uma nova economia espiritual. (Daniel, 1974; Maranesi, 2008).

Para São Boaventura, mais do que uma mera resposta conjuntural a uma controvérsia interna da Ordem, o enfrentamento teológico dessa doutrina histórico-escatológica exigia uma reformulação do próprio modo de inteligibilidade da história da salvação. Como a crise doutrinal ameaçava o papel do Verbo, a resposta se deu em uma metafísica cristológica capaz de pensar a unidade do criado, do conhecimento e da história em sua ordenação ao Primeiro Princípio. É nesse horizonte que o *Itinerarium* deve ser compreendido: não apenas como um texto de edificação espiritual, mas como uma síntese sistemática na qual se apresenta uma arquitetura teológico-ontológica que sustenta, de modo

implícito, a crítica às leituras joaquimitas e fundamenta a centralidade exemplar do Verbo.

Diante desse impasse, que não se resolveu apenas por medidas jurídicas, como os processos e detenções entre 1258 e 1262, São Boaventura iniciou a elaboração de uma resposta teológica que defendia a legitimidade da razão submetida a “um processo unitário e *ascendente* de tipo intelectual-sapiencial voltado para a experiência místico-saborosa de Deus” (Maranesi, 2008, p.35). Essa teologia seráfica era ao mesmo tempo crítica ao anti-intelectualismo joaquimita e à autonomia racional do aristotelismo heterodoxo (Maranesi, 2008; Ratzinger, 2010).

O *Itinerarium*, escrito em Alverne⁵ dois anos após sua eleição, em outubro de 1259, enquanto se dirigia ao capítulo que seria realizado em Narbona (maio de 1260), é um dos frutos dessa proposta teológica. Ao escrevê-lo, São Boaventura estava *urgido pela necessidade de proporcionar* a seus confrades instruídos e engajados no ministério pastoral da Igreja um método de estudo que fosse fiel ao espírito do santo fundador (Carpenter, 2002; De Boni, 2016; Monti, 2014). Assim, era necessário apresentar subsídios intelectuais e teológicos que se tornassem fontes autorizadas para o estudo dos minoritas, como pediria a nova legislação aprovada em Narbona⁶ (Maranesi, 2008).

São Boaventura, como teólogo e filósofo, é importante representante da tradição que, desde seu mestre Alexandre de Hales

⁵ O monte Alverne encontra-se no Casentino, na Província italiana de Arezzo. Nele, em 17 de setembro de 1224, segundo os registros tradicionais, São Francisco teria recebido os estigmas durante um êxtase místico diante da aparição de um serafim crucificado (Cf. BOAVENTURA, LM, I, 5).

⁶ Isso explicaria o motivo pelo qual o *Breviloquium* e o *Itinerarium mentis in Deum* – que foram escritas neste contexto – são, sem dúvida, as duas obras do Doutor Seráfico que receberam a admiração mais sustentada ao longo dos séculos. A julgar pelo número de cópias existentes, o *Breviloquium* foi a obra mais popular das duas na Idade Média, sobrevivendo em cerca de 227 manuscritos, enquanto o *Itinerarium* sobreviveu em cerca de 138 manuscritos, conforme os dados apresentados pelos editores de Quaracchi (Cf. Monti, 2005).

(1180? -1245), dá a tônica à escolástica franciscana (Merino; Frenesda, 2005). Apesar de naturalmente avesso àquilo que não era comum⁷, não deixou de buscar a síntese entre a tradição à qual se filiava e aquilo que de novidade surgia e lhe parecesse útil. Portanto,

conhecer-lhe os antecessores, em que se inspirou, é uma forma de aproximar-se de seu pensamento, mas não significa conhecer-lhe o pensamento, no que possui de original. Boaventura não é a soma, ou uma mistura em proporções diversas, de seus antecessores, num ecletismo sem perfil; seu pensamento possui traços característicos e, para ser devidamente qualificado, deve ser entendido não como agostiniano, ou como neoplatonismo aristotelizante, ou como aristotelismo inseguro, ou como algo semelhante, mas como bonaventurismo (De Boni, 2016, p. 27).

Nesse sentido, o *Itinerarium*, se caracteriza como síntese primacial de seu pensamento. Unindo certo conteúdo joaquimita com conteúdo oriundo do Pseudo-Dionísio, revisado pelo contato com os Vitorinos e repensado por si mesmo, nele São Boaventura descreve uma visão de conjunto (Bougerol, 1984), na qual a representação hierárquica das diversas ordens da realidade a partir do princípio do qual todos procedem, seja diretamente, seja pela mediação das ordens mais elevadas (Carpenter, 2002), é harmonizada como caminho histórico-teológico em torno da visão que São Francisco teve do Serafim crucificado (Schlosser, 2014). É nesse contexto que o *Itinerarium* deve ser lido não apenas como resposta espiritual ou disciplinar à crise franciscana, mas como uma formulação de uma ontologia da criação na

⁷ "Assim como no primeiro livro de Comentários às Sentenças mantive-me fiel às opiniões comuns dos mestres, principalmente de nosso mestre e pai frei Alexandre, de boa memória; assim também nos livros seguintes não me afastarei de suas pegadas. Não pretendo apresentar novas opiniões, mas ater-me às comuns e aprovadas. Nem pense alguém que pretendo ser o autor de novos escritos, pois penso e declaro que sou apenas um pobre e simples compilador" (BOAVENTURA, *In II Sent.*, Prol., II, 1; cf. *In III Sent.*, dist. 9, n. 896).

qual a história aparece como o modo próprio de ser do criado em sua ordenação ao Primeiro Princípio.

A obra, escrita durante o repouso contemplativo a que se entregou no Alverne, se organiza segundo um itinerário de seis etapas – culminando em um sétimo momento extático – que correspondem não apenas a graus de contemplação, mas a níveis ontológicos e cognitivos do criado em sua ordenação hierárquica por, com e no Verbo, até o Primeiro Princípio. Desse modo, apresenta um discurso sobre o método mais próprio de chegar a Deus em seis degraus apresentados como paralelos às seis asas do Serafim Crucificado.

Após o prólogo, são apresentadas as duas asas que cobrem os pés do serafim. Estas se voltam à procura da presença de Deus em seus vestígios no mundo sensível: primeiro no nível mais baixo dos vestígios que apontam os efeitos de Deus no macrocosmo, seguindo para o conhecimento credível de que Deus está exemplarmente presente na criação. As duas asas intermediárias que sustentam o voo do serafim se concentram na procura de Deus nas operações da alma humana sem e com o auxílio da graça: a terceira etapa identifica a imagem de Deus no homem como microcosmo, seguida da etapa que contempla essa natureza imagética elevada pela graça que repara e aperfeiçoa. Por fim, a dupla de asas que o cobrem o rosto desenvolvem a contemplação de Deus em seus dois nomes revelados, aquele do Ser (o “Eu Sou” mosaico) e aquele do Bem (o “Deus é amor” joanino), que culminam na contemplação da Santíssima Trindade. A sétima etapa do percurso é o êxtase, reservado unicamente à ação direta de Deus (Delio, 2014).

Assim, o *Itinerarium* é o perfeito modelo teórico da *reductio* boaventuriana, isto é, o criado tem sua origem na superabundância de Deus que disse tudo no Verbo inspirado (*de emanatione*), tem necessidade de se desenvolver/ ser percorrido no Verbo incriado (*de*

exemplaritate) e, por fim, reconduzido à intimidade do mesmo Verbo encarnado (*de consummatione*)⁸. Essa metafísica cristológica, na qual “Cristo se encontra no meio de todas as coisas” (Boaventura, Hex., I, 10), é a sustentação da *reductio* como entendida por São Boaventura. Essa estrutura – *emanatio, exemplaritas, consummatio* – não constitui apenas um esquema espiritual, mas o princípio sistemático segundo o qual o teólogo franciscano pensa simultaneamente a criação e a história.

Entende-se, portanto, o ponto no qual o *Itinerarium* se conecta à crise joaquimita em sua concepção da história. Esse movimento interpretava são Francisco e seu carisma como substitutos do Verbo encarnado ao inaugurarem a nova era do evangelho eterno. A defesa metafísica da centralidade de Cristo que culmina nas *Collationes in Hexaëmeron*, inicia-se já na estrutura apresentada no *Itinerarium*. São Boaventura entende que o papel de são Francisco como “repetidor” é válido e coerente, por isso inicia e finaliza o texto apresentando-o como “*alter Christus*” marcado em seu próprio corpo com o selo das chagas do Crucificado. Contudo, o seráfico fundador não é a estrutura mesma da realidade, ele não substitui o Verbo como substrato ontológico que reconduz temporalmente o criado ao Primeiro Princípio.

A *reductio* como princípio ontológico da história

No *Itinerarium* a *reductio* é o fundamento ontológico necessário para que todas as coisas se reduzam a um só Princípio, que seja o primeiro para constituir-se como fim de todo o mais; e perfeitíssimo, para dar a todos o complemento:

⁸ “Esta é toda a nossa metafísica: da emanção, do exemplarismo, da consumação, isto é, ser iluminados pelos raios espirituais e reduzidos (reconduzidos) ao Ser Supremo. E assim serás verdadeiro metafísico” (Boaventura, *Hex.*, I, 17).

Deus é precisamente o último por ser o primeiro. Sendo efetivamente o primeiro, Ele cria tudo em vista de si mesmo. É mister, pois, que seja o fim último de todas as realidades, isto é, o começo e a consumação, o Alfa e o Ómega (Boaventura, Itin., V, 7).

Portanto, todo o livro é a descrição dos estágios pelos quais as criaturas são reconduzidas do “primeiro” ao “último”. Sustenta-se aqui que essa dinâmica não deve ser interpretada apenas em chave espiritual ou epistemológica, como ocorre em leituras predominantemente místicas, mas em chave ontológica, uma vez que o percurso descrito na obra está ancorado na metafísica exemplarista boaventuriana. A *reductio* diz respeito ao modo de ser do criado enquanto tal e, por isso, inclui necessariamente sua dimensão temporal.

É nesse sentido que se pode afirmar que a origem, o curso e o termo, categorias estruturais da *reductio*, correspondem à dimensão ontológica temporal da criação. São Boaventura define explicitamente o “curso do mundo” como a ordem segundo a qual as criaturas⁹ se dispõem no tempo a partir de sua origem e em direção a seu fim (Boaventura, Int. I, 12). Tal curso existe exemplarmente desde toda eternidade no Verbo divino, “do qual decorre toda beleza como de sua fonte, de sua causa e de seu modelo” (Boaventura, Int., II, 9). Assim, aquilo que o autor denomina “curso do mundo” pode ser legitimamente compreendido, em chave ontológica, como história, entendida não como construção narrativa posterior, mas como ordem temporal criada.

⁹ As etapas III e IV do *Itinerarium* introduzem a consideração da imagem de Deus na alma humana, particularmente por meio das três faculdades anímicas, a saber, inteligência, vontade e memória. Dentre estas, a memória, enquanto retenção atual de todas as coisas temporais – passadas, presentes e futuras – isto é, como imagem sucessiva daquilo que em Deus é presente indivisível e eterno (Boaventura, Itin., III, 2), desempenha papel central na apreensão humana da história enquanto experiência temporal do curso do mundo. Embora fundamentais para uma antropologia teológica do tempo, tais etapas não são mobilizadas aqui, pois o presente estudo se concentra na estrutura ontológica da criação enquanto ordem temporal criada e ordenada à *reductio*, anterior à sua apropriação no nível da interioridade humana.

Essa ordem temporal tem seu fundamento no Verbo expresso por Deus, por meio do qual todas as coisas foram feitas (Carpenter, 2002). Para São Boaventura, o Verbo encarnou-se porque o livro da natureza havia se tornado ilegível ao homem decaído; contudo, isso não implica a anulação do valor ontológico da criação. Ao contrário, todas as criaturas que possuem a imagem e o vestígio¹⁰ Divinos (Boaventura, Int., I, 2), manifestam a potência, a sabedoria e a bondade divinas. Isso inclui não apenas os entes individuais, mas também o próprio curso temporal da criação. A história, enquanto ordem temporal do criado, participa analogamente da razão de vestígio, tornando-se um modo legítimo de manifestação do Primeiro Princípio no tempo.

Essa concepção repousa sobre a doutrina da criação *ex nihilo*. Como afirma São Boaventura, “todo o mundo foi levado ao ser no tempo, a partir do nada, por um Primeiro Princípio único e supremo, cuja potência, embora seja infinita, dispôs todas as coisas com um certo peso, número e medida” (Boaventura, Brevil., II, 1,1). Esses três modos – peso, número e medida – são produtos das causalidades final, exemplar e eficiente, respectivamente, e estão presentes em todas as criaturas.

O peso corresponde à ordenação das criaturas ao seu termo estabelecido pela justiça; o número é o princípio de distinção das coisas, isto é, estabelece o curso e as idades de acordo com o querer providencial; a medida, por sua vez, é o princípio de limitação das criaturas, sujeitando-as à sucessão (geração e corrupção, portanto, à mudança) conforme sua origem na onipotência divina que lhes tirou do

¹⁰ Em São Boaventura, o “vestígio” distingue-se da “imagem”: esta designa a conformidade formal da criatura racional com Deus, na medida em que é capaz de conhecê-lo e amá-lo; enquanto aquele indica a manifestação analógica dos atributos divinos como o poder, a sabedoria e a bondade, nas criaturas. Nesse sentido, a história não é imagem, mas participa analogicamente da razão de vestígio enquanto ordem temporal criada, na qual se manifesta o poder do Primeiro Princípio, eterno e distinto do tempo, que nele difunde as criaturas como efeito de sua bondade (Cf. Gilson, 1948, p. 198-228).

nada. Essa sucessão temporal, fundada na medida e na origem *ex nihilo*, é contingente e inteiramente submetida ao número, não se impondo como necessidade imanente, mas como ordem criada.

Essa compreensão da temporalidade criada exclui toda forma de eternidade do mundo, inserindo-se no cerne da oposição do franciscano contra a tese aristotélica da eternidade do mundo presente em suas obras tardias, e impede que o curso histórico seja pensado como necessidade imanente. Como observa De Boni,

uma concepção creacionista, da qual se exclui toda e qualquer possibilidade de uma eternidade do mundo, abre espaço para uma compreensão do tempo e da história, onde a gênese e a conclusão são transcendentais, e onde é possível determinar um ponto central: Cristo. (De Boni, 2016, p. 43)

Tal perspectiva encontra-se em consonância com a estrutura boaventuriana da *reductio*, na qual o Verbo é simultaneamente princípio exemplar, centro histórico e termo último do criado.

Desse modo, a história pode ser definida, em termos boaventurianos, como o modo pelo qual as criaturas se dispõem temporalmente segundo sua origem, curso e termo:

Quando a inteligência considera o mundo com os olhos da fé, descobre-lhe então a origem, o curso e o termo. Com efeito, a fé nos revela que o mundo teve uma origem pelo Verbo da vida. Revela-nos também que no curso do mundo três leis se sucederam: a lei da natureza, a lei escrita e a lei da graça. Nos diz, enfim, que este mundo terá término com o juízo universal. A inteligência reconhece, destarte, na origem do mundo o poder, no seu curso a providência e no término a justiça do primeiro Princípio (Boaventura, Int., I, 12).

Essa concepção permite compreender a história não apenas como sucessão factual empírica ou cronística, mas como estrutura ontológica do criado no tempo.

A esses modos vestigiais presentes nas criaturas, São Boaventura acrescenta sete propriedades: a origem, a grandeza, a multidão, a formosura, a plenitude, a operação e a ordem, que “fornecem à inteligência sete testemunhos da potência, sabedoria e bondade divinas”(Boaventura, Int., I, 14). Entre essas propriedades, a origem, a operação e a ordem apresentam uma relação intrínseca com a temporalidade e permitem compreender a história como uma realidade criada e ordenada. Tal constituição fornece o fundamento ontológico a partir do qual a *reductio* pode ser pensada como movimento histórico de recondução do criado ao seu Princípio.

Nesse horizonte, a história da salvação aparece como expressão concreta dessa estrutura ontológica. Assim como Deus, como Alfa e Ômega, “criou o universo em seis dias e no sétimo repousou, assim também esse pequeno mundo, que é o homem, há de ser conduzido com perfeitíssima ordem ao repouso da contemplação” (Boaventura, Int., I, 5), e que, sendo o homem o meio da criação por conter em si o material e o espiritual (Boaventura, Int., I, 2), tudo o que dele se diz pode ser aplicado ao mundo maior. O homem decaído em sua natureza por causa do pecado, desfigurou-se e, recurvado em si mesmo, tornou-se incapaz de reconduzir-se e à criação, deveria ser reformado pela graça. Cristo, o Verbo encarnado, retifica a *reductio* (Boaventura, Int., I, 7).

É sob essa ótica que São Boaventura compreende o papel de São Francisco não como inaugurador de uma nova era histórica, mas como figura exemplar em cuja existência histórica a lógica da *reductio* se torna visível e concreta, na medida em que sua conformidade com o Crucificado manifesta, de modo singular, a recondução do criado ao Primeiro Princípio, o que permite compreender por que o Neoministro pode atribuir-lhe o título de *alter Christus* sem que isso implique a

substituição ontológica do Verbo encarnado, como pretendiam as leituras joaquimitas (Daniel, 1974; Delio, 2014; Ratzinger, 2010).

Desse modo, a *reductio* histórica não se apresenta como um movimento estrutural determinista, mas como um desenrolar ordenado e contingente, governado pela providência, atravessado pelo pecado e retificado pela graça. Trata-se, como afirma São Boaventura, de um processo que se desenvolve “do princípio até o fim, a modo de um lindo poema bem proporcionado” (Boaventura, Brev., prol., 4). A história, assim compreendida, é simultaneamente criada, temporal, teleológica e aberta à ação redentora.

Teologia da história e teoria da história: implicações historiográficas

A literatura recente acerca da história da historiografia medieval tem enfatizado que as concepções de história no Ocidente cristão se estruturam segundo esquemas de idades do mundo sob um olhar providencialista (Allen, 2003; Guenée, 2017; Orcástegui; Sarasa, 1991; Toro Vial, 2014, 2015). Tal constatação, contudo, refere-se sobretudo à forma narrativa e ao horizonte interpretativo dessas historiografias, não implicando, na maior parte dos casos, uma tematização explícita da história enquanto realidade ontologicamente fundada na criação. Nessa visão, toda a história pensada e escrita por autores medievais parte do ponto de vista soteriológico, isto é, prioriza a história da salvação, consistindo objetivamente “na descoberta e desenvolvimento do plano divino manifestado nas várias idades do mundo” (Orcástegui; Sarasa, 1991, p. 52 – tradução nossa)¹¹

¹¹ “Objetivo primordial de la historiografía, consistente en el descubrimiento y desarrollo del plan divino de la historia manifestado en diversas edades históricas” (Orcástegui; Sarasa, 1991, p. 52).

É dessa maneira que tal literatura explica a forma historiográfica que se convencionou chamar de “crônicas universais”. Nesse tipo de narrativa histórica, “a pretensão é amplíssima, senão exagerada: narrar a história da humanidade, desde a Criação, em uma perspectiva cristã, até o presente do autor” (Toro Vial, 2015, p. 158). O mesmo autor ressalta que “tal especulação global sobre a história desemboca em ideologias teológicas” (Toro Vial, 2014, p. 47 – tradução nossa)¹².

Ora, embora São Boaventura faça parte do contexto em que as historiografias franciscanas do século XIII se apresentam como crônicas nas quais “toda a história é universal, abrangendo desde Adão até o momento em que o historiador escreve sua obra, mas adaptandose a assuntos históricos mutáveis de natureza social, política ou cultural” (Orcástegui; Sarasa, 1991, p. 22 – tradução nossa)¹³, sua reflexão teológica sobre a história enquanto realidade criada não se esgota nesse nível historiográfico. Tal caracterização descreve adequadamente a forma narrativa e historiográfica dos cronistas, mas não abarca o alcance teórico da concepção boaventuriana de história. Com efeito, no *Itinerarium* a história não é apenas interpretada à luz da providência¹⁴, nem se restringe apenas ao olhar soteriológico – haja vista que, em seu sistema teológico, a Encarnação do Verbo se daria também para levar à completude a obra da Criação, e não apenas para redimi-la (Cf. Boaventura, Brevil., IV, 1) –, mas é pensada a partir de sua condição de criatura.

¹² La especulación global sobre la historia desemboca en ideologías teológicas (Toro Vial, 2014, p. 47).

¹³ Toda historia es universal, comprendiendo desde Adán hasta la época en que el historiador escribe su obra, pero adaptándose a sujetos históricos mutables de carácter social, político o cultural (Orcástegui; Sarasa, 1991, p. 22).

¹⁴ Esclarece-se que, ao afirmarmos que a história não é “apenas interpretada à luz da providência”, o termo “providência” é tomado aqui não em seu sentido ontológico, conforme exposto na seção anterior, mas enquanto categoria hermenêutica providencialista aplicada à interpretação historiográfica.

Desse modo, levando em consideração que São Boaventura é um teólogo e pensa como teólogo (De Boni, 2016), poderia parecer estranho que em seu sistema doutrinal a história é contemplada como legítimo objeto da teologia. Contudo, isso não se sustenta, porque para ele a teologia “trata não só de Deus enquanto criador, mas também da criação e da natureza” (Boaventura, Brevil., I, 2). Portanto, a teologia, reconhecendo-a como uma criatura, reflete sobre sua natureza fornecendo uma base teológico-metafísica para uma teoria da história. Desse modo, justifica-se a defesa de que em São Boaventura não há uma “filosofia da história”, mas uma teologia (Bigi, 1998). Isso significa que o sentido da história não é produzido pelo sujeito cognoscente nem inferido a partir da análise empírica do devir, mas recebido a partir da economia divina, isto é, do plano estrutural da *reductio* que se realiza historicamente.

Esses achados desafiam tanto as leituras da história da historiografia medieval (que em sua esmagadora maioria ignoram esse teólogo mendicante) quanto a literatura acerca do *Itinerarium* que, por focar em seus aspectos epistemológicos e místicos (Carpenter, 2002; De Boni, 2016; Delio, 2014), parece ignorar os aspectos ontológicos da *reductio* e sua relação com a teologia da história de São Boaventura. Nesse sentido, torna-se central enfatizar que o tempo é condição essencial da criaturalidade do cosmos e que, por isso, a história é parte constitutiva dessa ordem.

É certo que a literatura, seguindo os achados Ratzinger anos, apresentou reflexões acerca da intrínseca relação entre a teologia da história e a concepção de tempo no sistema boaventuriano (Bigi, 1998; De Boni, 2016; Di Maio, 2015, 2022; Ghisalberty, 2022), contudo, a leitura aqui proposta leva a inferências metafísicas acerca dessa relação que estão implícitas na literatura especializada.

Nesse sentido, ao demonstrarmos que dentro do quadro teórico boaventuriano a história é uma categoria ontológica derivada da Criação e não apenas uma questão narrativa, não seria impossível considerarmos que tais princípios podem ser levados em consideração ao refletirmos historiograficamente acerca do desenvolvimento de teorias da história anteriores às suas formulações científicas na modernidade. Não é difícil observar que a distinção moderna entre teoria da história e filosofia da história (Aróstegui, 2006; Barros, 2014; Martins, 2009) é insustentável. Nessa medida, sempre que a teoria se ocupa do ser, da estrutura e da inteligibilidade do histórico, e não apenas dos métodos (Aróstegui, 2006), ela opera como ontologia, o que torna legítima a teologia da história como forma específica e historicamente situada de teoria da história.

Conclusão

Este trabalho buscou demonstrar que, no *Itinerarium mentis in Deum*, a noção de *reductio* não se limita a um princípio espiritual ou epistemológico, mas constitui o fundamento ontológico do criado enquanto tal, incluindo necessariamente sua dimensão temporal. Nesse sentido, a história foi compreendida como modo de ser vestigial das criaturas em sua origem, curso e termo, inserindo-se estruturalmente na ordem da Criação.

Dessa forma, considerando o contexto histórico-teológico no qual a obra foi elaborada, torna-se evidente que a concepção boaventuriana de história não se reduz à sucessão cronística dos fatos sob um olhar meramente providencial, nem se restringe à redenção. Antes, enraíza-se na condição ontológica da história enquanto realidade criada no tempo, ordenada à sua consumação pela *reductio*. Tal leitura permite

relativizar interpretações que identificam a teologia da história medieval apenas com esquemas narrativos teleológicos, aproximando-a, antes, de uma reflexão sobre o ser e a inteligibilidade do histórico.

Sendo assim, a teologia da história de São Boaventura pode ser legitimamente compreendida como uma forma específica de teoria da história anterior à sua formulação científica moderna, na medida em que reflete sobre o modo de ser da história e não apenas sobre sua narração ou método. Ainda que este estudo não tenha se proposto a uma análise comparativa com as obras tardias do autor, nem a uma abordagem exaustiva do *Itinerarium*, os elementos aqui destacados indicam a fecundidade de uma leitura ontológica da história no interior do pensamento deste autor escolástico.

Desse modo, espera-se que os resultados apresentados contribuam tanto para os estudos boaventurianos, especialmente nos dedicados à relação entre Criação, tempo e história, quanto para a história da historiografia medieval, oferecendo subsídios teóricos para investigações futuras sobre a presença e a relevância da teologia na constituição das concepções de história no Ocidente latino.

Referências

Fontes

BOAVENTURA. **Opera omnia**. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae, 1882–1902.

BOAVENTURA. **Obras de San Buenaventura**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945.

BOAVENTURA. **Brevilóquio**. Tradução de Luís Alberto De Boni. Campinas: Ecclesiae, 2018.

BOAVENTURA. **Itinerário da mente para Deus**. Tradução de Jerônimo Jerković e Luís Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 2012.

Bibliografia

- ALLEN, Michael I. Universal history (300–1000): origins and Western developments. In: DELIYANNIS, Deborah Mauskopf (org.). **Historiography in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 2003. p. 17–42.
- ARÓSTEGUI, Julio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Tradução de Andréa Dore. Bauru: EDUSC, 2006.
- BARROS, José D'Assunção. Considerações sobre a história do franciscanismo na Idade Média. **Estudos de Religião**, v. 24, n. 40, p. 110–126, 2010.
- BOUGEROL, Jacques Guy. **Introducción a San Buenaventura**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.
- CAROLI, Ernesto (org.). **Dizionario bonaventuriano**. 2. ed. Padova: Edizioni Francescane, 2021.
- CARPENTER, Charles. **San Buenaventura: la teología como camino de santidad**. Barcelona: Herder, 2002.
- CUBILLOS, Héctor Fabio. Teología de la historia y eútopos joaquinita. **Palabra y Razón**, n. 1, p. 41–62, 2012.
- DANIEL, E. Randolph. St. Bonaventure: defender of Franciscan eschatology. In: BOUGEROL, Jacques Guy (org.). **San Bonaventura 1274–1974**. Grottaferrata (Roma): Collegio San Bonaventura, 1974. v. 4, p. 793–806.
- DE BONI, Luís Alberto. **Boaventura: filósofo, teólogo e místico**. Porto Alegre: Editora Fi; Editora da Faculdade de Letras, 2016.
- DELIO, Ilia. Theology, Spirituality and Christ the Center: Bonaventure's Synthesis. In: HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, Wayne; GOFF, Jared (org.). **A companion to Bonaventure**. Leiden: Brill, 2014.
- DI MAIO, Andrea. Il problema della storia in Bonaventura. **Doctor Seraphicus**, n. 63, p. 45–75, 2015.

DI MAIO, Andrea. Cristo *medium beatificans* e fine della storia in Bonaventura. **Le realtà ultime: la vicenda umana e mondana oltre la storia nel pensiero di Bonaventura**, n. 68, p. 39–54, 2022.

GHISALBERTI, Alessandro. L'escatologia storicizzata in Gioacchino da Fiore e Bonaventura da Bagnoregio. **Le realtà ultime: la vicenda umana e mondana oltre la storia nel pensiero di Bonaventura**, n. 68, p. 3–18, 2022.

GILSON, Étienne. **La filosofía de San Buenaventura**. Buenos Aires: Desclee, 1948.

GUENÉE, Bernard. História. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (org.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: UNESP, 2017.

MARANESI, Pietro. Bonaventura ministro generale di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano. **Doctor Seraphicus**, n. 60, p. 17–65, 2008.

MARTINS, Estevão Chaves de Rezende. **Veritas filia temporis?** O conhecimento histórico e a distinção entre filosofia e teoria da história. *Síntese*, v. 34, p. 5–25, 2009.

MERINO, José Antonio; FRESNEDA, Francisco Martínez (org.). **Manual de teologia franciscana**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MIATELLO, André. O pregador e a sociedade local: a luta pelo poder pastoral no seio das cidades da Baixa Idade Média ocidental (séculos XIII–XIV). **Revista Territórios e Fronteiras**, 2014.

MONTI, Dominic O.F.M. Introduction. In: BONAVENTURE, Saint. **Breviloquium**. St. Bonaventure (NY): Franciscan Institute Publications, 2005.

MONTI, Dominic O.F.M. Bonaventure as Minister General. In: HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, Wayne; GOFF, Jared (org.). **A companion to Bonaventure**. Leiden: Brill, 2014.

ORCÁSTEGUI, Carmen; SARASA, Esteban. **La historia en la Edad Media: historiografía y historiadores en Europa occidental (siglos V–XIII)**. Madrid: Cátedra, 1991.

RATZINGER, Joseph. **La teología de la historia de San Buenaventura**. 2. ed. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010.

SCHLOSSER, Marianne. Bonaventure: life and works. In: HAMMOND, Jay M.; HELLMANN, Wayne; GOFF, Jared (org.). **A companion to Bonaventure**. Leiden: Brill, 2014.

TORO VIAL, José Miguel de. As crônicas universais e a cosmografia medieval. In: TEIXEIRA, Igor Salomão; BASSI, Rafael (org.). **A escrita da história na Idade Média**. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 158–181.

TORO VIAL, José Miguel de. “Las seis edades del mundo llegan a su fin...”: nuevas propuestas sobre la periodización de la historia en la cristiandad occidental (siglo XII). **Revista Chilena de Estudios Medievales**, n. 6, p. 43–60, 2014.

5

A CRÍTICA ÀS TEORIAS DA POTESTADE PAPAL NO III DIALOGUS: A INTERPRETAÇÃO GERAL DE MATEUS 16:19, *LEX LIBERTATIS*, O DIREITO DE PROPRIEDADE E A AUSÊNCIA DE POTESTADE TEMPORAL DE CRISTO

*Gustavo Felipe da Silva*¹

Introdução

As primeiras formulações da **plenitudo potestatis** remontam a Leão I, que fundamentou o primado papal na sucessão jurídica romana e na interpretação de Mateus 16:19. Gelásio I reforçou essa concepção ao afirmar a primazia da autoridade eclesiástica sobre o poder secular. A partir do século VIII, práticas como as coroações régias pelo papado, especialmente as de Pepino e de Carlos Magno, e a Doação de Constantino sustentaram a pretensão papal de legitimar a potestade temporal, consolidada no século XI com o conflito das investiduras e o **Dictatus Papae**. No século XIII, a recepção de Aristóteles reabriu o debate sobre a autonomia do poder civil, ao que o papado respondeu com a **Unam Sanctam**. Esses embates dividiram a teoria política medieval e favoreceram a ampliação da **plenitudo potestatis** para além da esfera espiritual, mantendo o problema da **potestas papae** no centro da reflexão até o século XV². Embora Ockham não fosse originalmente

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá - UEM, Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá - UEM. E-mail para contato: gustavofelipe.uem2013@outlook.com

² ULLMANN, W. *Escritos sobre teoria política medieval*, p. 82–94; 176–193; D. V. Ribeiro, **Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma**, p. 43; J. A. C. R. de Souza, “O pensamento gelasiano...”, p. 69–77; S. R. Strefling, **Igreja e poder**, p. 22–27; 41–57; J. Miethke, **Las ideas políticas de la Edad Media**, p. 19–20; 39–47; 69–109; J. A. C. R. de Souza; J. M. Barbosa, **O Reino de Deus e o Reino dos Homens**, p. 11–13; J. A. Martins, “Sobre as origens do vocabulário político medieval”, **Trans/Form/Ação**, 2011; M.

um teórico político, passou a refletir sobre a potestade papal, em razão dos conflitos com João XXII acerca da pobreza evangélica, e de sua posterior aproximação com Luís IV da Baviera, cuja eleição imperial não fora reconhecida pelo papado. Essas circunstâncias levaram-no a desenvolver uma crítica sistemática à **plenitudo potestatis**³,

A investigação ockhamiana sobre a **plenitudo potestatis** no **Dialogus** III, Tratado I, Livro I, intitulado **Sobre o poder do papa e do clero**, organiza-se em cinco concepções fundamentais acerca da extensão e do fundamento da potestade papal: desde a tese segundo a qual, por disposição de Cristo, o Papa possui plenitude de potestade tanto na esfera espiritual quanto na temporal, podendo regularmente fazer tudo o que quiser em cada caso que não se oponha explicitamente à lei divina e à lei natural; passando pela posição de que, com base na lei divina, ele detém plenitude de potestade apenas nos assuntos espirituais e não nas questões temporais; pela opinião intermediária que sustenta derivar essa plenitude em parte de uma ordem de Cristo e em parte de uma determinação humana; pela concepção que nega ao Papa qualquer plenitude de potestade, seja por lei divina, seja por lei humana, nem regular nem ocasionalmente; até, por fim, a tese segundo a qual o Papa possui simples e regularmente a plenitude de potestade por força da lei divina ou humana, mas apenas de modo ocasional, ou em casos determinados, por disposição especial de Cristo⁴.

Pacaut, "La permanence...", Apud: PEÑA EGUREN. Eguren, **A filosofia política de Guilherme de Ockham**, p. 22; J. Miethke, "Die Legitimität...", p. 650.

³ MIETHKE, Jürgen, Las ideas políticas de la Edad Media, pp.145-156; PEÑA EGUREN, Esteban. E. La filosofía Política de Guillermo de Ockham, pp. 106-107; SHOGIMEN, Takashi. Ockham and Political Discourse in the Late middle Ages, p. 156; STREFLING, Sérgio Ricardo. Igreja e Poder. pp. 73-76; SPADE, P. V. The Cambridge Companion to Ockham. p. 318; MIETHKE, Jürgen. Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham. p. 304.

⁴ OCKHAM. *Dial*, III, l.I. 1, pp. 71-72.

A plenitudo potestatis radical

A primeira opinião, na visão de Esteban Peña Eguren, representa uma espécie curialismo radical⁵. Essa posição é desenvolvida nos capítulos 2, 3 e 4 do **Livro I**, constituindo a opinião mais elaborada por Ockham. As demais teses recebem tratamento mais breve, com apenas um capítulo cada. Além disso, em outros escritos sobre a **plenitudo potestatis**, Ockham menciona apenas a primeira opinião, o curialismo radical, indicando tratar-se do principal alvo de sua crítica⁶. Trata-se de uma formulação universalizada da tese que impede a atribuição a um autor específico, configurando, como observa Peña Eguren, um exercício literário sem vinculação a posições individuais⁷. Shogimen destaca a dificuldade de atribuir a autoria da opinião segundo a qual o Papa detém a **plenitudo potestatis** de Cristo, podendo agir legitimamente em matérias temporais e espirituais desde que não contrárias à lei natural ou divina. Essa posição foi defendida por John Baconthorpe e François de Meyonnes, ambos intérpretes amplos de Mateus 16:19. É mais provável que Meyonnes, membro da comitiva de João XXII e seu consultor doutrinário, tenha elaborado os argumentos papais. Ainda assim, a escassa evidência de que Ockham conhecesse profundamente seu pensamento torna a origem dessa doutrina incerta⁸.

⁵ PEÑA EGUREN, Esteban Peña. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham* pp. 416-422; EGUREN, Esteban. La filosofía política de Guillermo de Ockham en el *Dialogus III*: relación entre Iglesia y Estado. In: *Revista Portuguesa De Filosofia*, vol. 75, no. 3, 2019. p. 1881-1902.

⁶ Cf. *Dialogus I*, c. 67; *Tratado Contra Benedito*, c. 2, pp. 26-27; *Pode um Príncipe*, c. 1, p. 81; *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, I II, c. 1. pp. 45-46; *Questão Matrimonial*, pp. 159-161; *Sobre o Poder dos Imperadores de Dos Papas*, c. 1. pp. 45-46; *Oito Questões Sobre o Poder do Papa*. c. 2, pp. 23-29.

⁷ PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*. p. 417.

⁸ SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. pp.164-165.

O principal argumento da primeira opinião, exposto no capítulo 2, sustenta que Cristo possuía a **plenitudo potestatis** e a transmitiu a Pedro e a seus sucessores, conforme Mateus 16:19. A partir dessa passagem, conclui-se que tal potestade foi concedida sem exceções, sendo o termo “tudo” compreendido como uma expressão de alcance geral⁹.

Essa posição fundamenta-se na interpretação de que Cristo, detentor da **plenitudo potestatis**, a transmitiu integralmente a Pedro e a seus sucessores com base em Mateus 16:19, compreendendo a expressão “tudo” em sentido universal e sem exceções. Apoia-se, ademais, nos cânones e nas Decretais, segundo os quais não se deve restringir aquilo que não foi explicitamente limitado, sobretudo quando o benefício procede de Cristo, o **Príncipe dos príncipes**, bem como na autoridade de Inocêncio III ao afirmar em sua constituição (C. 6, X, § 6, *De maiortate et oboedientia*, "Solite"; 1,33), que nada deve ser excluído da **potestade papal**, o que implicaria sua extensão às esferas espiritual e temporal¹⁰. Conclui-se, assim, que Pedro e seus sucessores detêm autoridade tanto na esfera secular quanto na espiritual. Tal argumento enraíza-se na construção do primado papal iniciada por Leão I e na ideia romana de sucessão jurídica, segundo a qual, ao receber as chaves e o poder de ligar e desligar, Pedro teria recebido soberania plena, transmitida integralmente ao Papa como uma **plenitudo potestatis** de caráter jurídico. Nessa perspectiva, as faculdades petrinas identificam-

⁹ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 2, p. 72.

¹⁰ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 2, p. 74.

se com as de Cristo, pois o comissionamento sem restrições implicaria a comunicação plena de sua potestade¹¹.

Afirma-se que, tendo Cristo possuído a **plenitudo potestatis**, o Papa, como seu vigário, também a detém, pois essa potestade procederia diretamente de Deus. Por isso, sustenta-se que o pontífice deve ser obedecido em tudo, não estando sujeito a votos ou juramentos, o que demonstraria sua autoridade plena nas esferas espiritual e temporal. Com base nos cânones, em Mateus 16:19, em Inocêncio III e na tradição patrística, conclui-se que desobedecer a Pedro e a seus sucessores equivale a infringir disposição divina¹². Reúnem-se ainda argumentos do direito canônico para caracterizar o curialismo radical, segundo o qual o Papa possui autoridade suprema, está acima das leis humanas, não pode ser julgado e pode dispensar determinações, sendo limitado apenas pela lei divina e natural¹³. Percebe-se, que após a consolidação da primazia papal, o **principatus** passa a ser identificado ao **trinus principatus**, estabelecendo uma equivalência entre Cristo, Pedro e o Papa¹⁴.

A Crítica a Interpretação Geral de Mateus 16:19

Os argumentos contrários à primeira opinião são apresentados por Ockham nos capítulos 2, 5, 7, 8 e 9. Já no capítulo 2, durante a exposição

¹¹ ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoria política medieval*. pp. 82-83; RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma*, p. 43; RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma*, p. 43.

¹² Essa argumentação aparece em Gregório VII, no **Dictatus Papae**, ainda que inicialmente visasse apenas reunir tradições antigas. Fora de seu contexto original, porém, essas formulações passaram a anunciar uma nova era, marcada pela centralização da autoridade no Papa, cujo julgamento não poderia ser revisto, ao passo que todas as decisões da Igreja poderiam ser submetidas ao seu exame. SOUZA. *O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão*. pp. 107-108.

¹³ OCKHAM. *Dial*, III, l.I. 3, pp. 75-76; OCKHAM. *Dial*, III, l.I. 4, p. 79;83.

¹⁴ ULLMANN, Walter. *Escritos sobre teoria política medieval*. pp. 87-94; RIBEIRO, Daniel Valle. *Leão I: a Cátedra de Pedro e o primado de Roma*, p. 43.

da tese curialista, ele formula uma objeção inicial que rebate o principal argumento hierocrata fundamentado em Mateus 16:19. Com base na **Extra das Decretais**, sustenta, que uma interpretação geral das palavras de Cristo pode ser impugnada, pois expressões de sentido geral nem sempre devem ser compreendidas de modo absoluto, sendo frequentemente passíveis de restrição¹⁵. Segundo Shogimen, ao interpretar Mateus 16:19, Ockham rejeita a leitura jurídica e absoluta do termo “tudo”, adotando um método exegético que confronta os testemunhos bíblicos e restringe enunciados gerais a partir de outras passagens da Escritura¹⁶. Essa mesma crítica ao sentido literal das palavras é defendida, ao menos, em seu *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, em *Pode um Príncipe, Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas* e *Consulta sobre uma Questão Matrimonial*¹⁷.

Ockham sustenta que expressões genéricas como “toda” e “todos” não devem ser entendidas de modo absoluto, pois nem todos foram batizados por João nem todos reconheceram o Ungido (Mateus 3:5; Lucas 3:6). De forma semelhante, em Efésios 5:22, a expressão “em tudo” não implica submissão irrestrita, já que marido e esposa são considerados iguais em muitas questões lícitas. Diversas passagens bíblicas confirmam que termos gerais têm sentido restrito (Cl 3:20–22; Ef 6; 1Tm 6:1; Tt 2:9; 1Pd 2:13–23; 2Tm 2:11), mostrando que nem mulheres, nem filhos, nem servos, nem fiéis estão submetidos em tudo e sem exceção. Conclui-se, portanto, que a expressão de Cristo a Pedro, “tudo o que ligares”, não pode ser interpretada de forma absoluta, nem autoriza afirmar que todos os homens estejam submetidos em tudo ao

¹⁵ OCKHAM. *Dial*, III, II. 2, pp. 72 -73.

¹⁶ SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. p. 167-168.

¹⁷ *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c. 14, p. 70; *Pode um Príncipe*, c. 5. p. 103; *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, c. 5, p. 180; *Consulta Sobre uma Questão Matrimonial*. p. 160.

sucessor de Pedro, ou que o Papa exerça a **plenitudo potestatis** irrestrita sobre os âmbitos secular e eclesiástico¹⁸.

Lex libertatis

No capítulo V do **Dialogus III**, Ockham expõe de forma sistemática seu pensamento contrário à **plenitudo potestatis**. Nesse capítulo, desenvolve-se a crítica à primeira opinião, reconhecendo-se que ela poderia ser refutada de diversos modos. Destaca-se, entre esses, o argumento teológico fundado no pressuposto da liberdade cristã, considerado nas **Oito Questões como** principal argumento para rebater essa pretensão papal. Tal argumento sustenta a negação da **plenitudo potestatis** papal em razão da incompatibilidade dessa doutrina com a lei evangélica, entendida como lei de liberdade¹⁹.

Ockham sustenta que, por instituição de Cristo, a lei cristã é uma lei de liberdade²⁰, em contraste com a Antiga Lei, caracterizada como lei de servidão. Se o Papa tivesse recebido a **plenitudo potestatis**, a ponto de poder fazer tudo o que não se opusesse à lei divina ou natural, a própria lei cristã tornaria-se uma lei de servidão, ainda mais onerosa que a Antiga Lei. Por isso, conclui-se que o Papa não recebeu a **plenitudo potestatis**, nem no governo espiritual nem no temporal. Essa premissa

¹⁸ OCKHAM, **Dialogus III**, I.I.2, pp. 72–74; cf. **Brevilóquio sobre o Principado Tirânico**, Livro II, c. 14, p. 70; **Pode um Príncipe**, c. 5, pp. 103–104.

¹⁹ OCKHAM, *Dial.*, III, I.I. 6, p. 88; Oito questões, questão I, cap. 6, p. 41.

²⁰ Segundo Miethke, tratados explícitos sobre a “liberdade” surgem tardiamente no medievo e, em geral, abordam o tema de modo marginal. Mesmo Marsílio de Pádua, no **Defensor Pacis**, menciona a liberdade apenas ocasionalmente, sem torná-la eixo central de sua reflexão. Nesse contexto, Ockham constitui uma exceção entre as teorias políticas do século XIV, ao insistir sistematicamente no tema da liberdade. O **páthos** da liberdade presente em seus escritos políticos está profundamente vinculado à sua herança intelectual, manifestando-se de forma contínua tanto nos tratados do período de Oxford quanto nos escritos políticos produzidos durante sua permanência na corte de Luís IV, como se observa no **Dialogus III**. MIETHKE, Jürgen. The concept of liberty in William of Ockham. In: *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne: Actes de la table ronde de Rome* (novembre 1987). Rome: École Française de Rome, 1991, p. 89-100.

fundamental, a lei cristã como lei de liberdade, é demonstrada por meio das Escrituras, especialmente em Tiago 1:25, que chama a Nova Lei de “lei da perfeita liberdade”, e em Gálatas 2:3–5, onde se afirma que os cristãos não devem retornar à servidão da qual foram libertos em Cristo. Com base nessas passagens, Ockham conclui que a lei evangélica não apenas liberta os fiéis da servidão anterior, mas assegura-lhes maior liberdade que a Antiga Lei²¹. Esses argumentos atravessam sua obra, do **Brevilóquio às Oito Questões** e a **Pode um Príncipe**, constituindo o eixo central de sua crítica à doutrina da **plenitudo potestatis**²².

Partindo do princípio de que a lei cristã é uma lei de liberdade²³, se o Papa detivesse a *plenitudo potestatis*, a Nova Lei se converteria numa servidão intolerável, mais pesada do que aquela imposta pela Antiga Lei. Para demonstrar isso, analisa as consequências dessa doutrina tanto no governo temporal quanto no espiritual, conforme defendido pela primeira opinião. No plano temporal, tal posição implicaria que todos os cristãos seriam servos do Papa, uma vez que este teria autoridade suprema sobre reis, príncipes, imperadores, leigos e seus bens, podendo dispor deles livremente. Isso instauraria uma forma de servidão inexistente sob a lei mosaica, pois, na esfera secular, nem reis nem sumos sacerdotes exerceram domínio semelhante. No plano espiritual, o Papa poderia impor obrigações cultuais e encargos mais onerosos do que os prescritos pela Antiga Lei, sem possibilidade legítima de

²¹ OCKHAM, *Dialogus III*, I.I.5, pp. 85–86

²² *Oito questões sobre o poder do Papa*, Questão I, c. 6, pp. 41–42; *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c.3, p. 47 – 48; *Pode um Príncipe*, c.2, pp. 83–84..

²³ Shogimen observa que a fórmula “a lei cristã é uma lei de liberdade” não é original de Ockham, tendo sido usada por Miguel de Cesena em sua *Appellatio in forma maiori*, o que indica ampla aceitação entre os teólogos do período. Embora Durand de Saint-Pourçain associe essa liberdade à sujeição cristã ao governo secular, e Pedro Auréolo e Nicolau de Lyra a vinculem à emancipação dos cristãos em relação à Antiga Lei, Ockham se concentra na comparação estrutural entre a Nova e a Antiga Lei: a liberdade cristã não isenta o fiel da obediência, mas impede que seja submetido a servidão igual ou superior à da Antiga Lei. SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, p. 172.

resistência. Assim, tanto no governo temporal quanto no espiritual, a atribuição da *plenitudo potestatis* tornaria a lei evangélica mais servil do que a lei antiga, o que contradiz diretamente seu caráter próprio de lei da liberdade²⁴.

Após expor as consequências espirituais e temporais da tese segundo a qual o Papa possuiria a **plenitudo potestatis**, conclui que tal opinião deve ser considerada falsa e herética. Ela se opõe às Sagradas Escrituras, que afirmam que a lei cristã é uma lei de liberdade, pela qual os cristãos não podem tornar-se servos de nenhum mortal. Além disso, essa doutrina é perniciosa e perigosa, pois, caso o Papa exercesse tal potestade para privar reis de seus reinos ou cristãos de seus bens, submetendo-os à servidão, poderiam advir cismas, dissensões, conflitos e guerras, em grave prejuízo de toda a cristandade²⁵.

Considerando que o argumento da liberdade fundada na Lei Cristã constitui um dos principais fundamentos da negação da *plenitudo potestatis* papal, são apresentadas, por meio do Discípulo, quatro objeções destinadas a delimitar o verdadeiro alcance dessa liberdade²⁶. A primeira objeção sustenta que a liberdade cristã se limita à libertação do pecado e da Antiga Lei, não afastando a sujeição ao Papa (Gál 2:4–5; At 15). Ockham responde que a Nova Lei garante liberdade plena, impedindo qualquer servidão igual ou maior que a da Antiga Lei; a obediência ao Papa não pode se tornar irrestrita, devendo sempre respeitar a lei divina e natural. A autoridade papal não se aplica a religiosos que professaram votos de obediência, pobreza e castidade, pois sua submissão está limitada à Regra e não pode se estender a

²⁴ OCKHAM. *Dial*, III, l.1. 5, p. 87; *Oito questões sobre o poder do Papa*, Questão I. c. 6.p. 42; *Breviloquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c.3, p. 49; *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, c. I, p. 175.

²⁵ OCKHAM. *Dial*, III, l.1. 5, pp.87- 88; *Breviloquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c.3, p. 49.

²⁶ OCKHAM. *Dial*, III, l.1. 6, pp. 88-89

trabalhos servis, posse de bens ou matrimônio. Atos 15 demonstra que os apóstolos libertaram os gentios da servidão excessiva e impuseram apenas obrigações necessárias, evidenciando que a liberdade cristã transcende a antiga lei. Ockham reforça, citando Agostinho, que a religião cristã foi libertada não apenas do ônus da Antiga Lei, mas de encargos mais pesados do que os impostos aos judeus; quem oprimia os cristãos com fardos superiores não respeitava a liberdade evangélica. Essa comparação demonstra que a *plenitudo potestatis* não se aplica aos cristãos²⁷

A segunda objeção sustenta que, se a lei cristã fosse uma lei de liberdade absoluta, ninguém poderia estar sujeito ao Papa ou a qualquer outro mortal, o que contradiria a ordem eclesiástica. Ockham esclarece que tais textos devem ser entendidos negativamente: a liberdade evangélica impede que alguém seja submetido a uma servidão maior que a da Antiga Lei, mas não proíbe que alguém se submeta voluntariamente ao Papa ou a outro superior por motivos lícitos e justos. Assim, a lei cristã não é violada, pois garante proteção contra a opressão, sem eliminar a possibilidade de obediência legítima e consentida²⁸.

A terceira objeção sustenta que, se os Frades Menores fossem obrigados a obedecer ao Papa em tudo, sua Regra seria herética, pois a lei cristã garante liberdade de toda submissão irrestrita. Ockham refuta essa afirmação, esclarecendo que os Menores não devem obedecer a ordens contrárias à sua Regra; mesmo que o Papa ordenasse algo como casar-se, tal imposição não seria válida. Assim, a Regra permanece íntegra e católica, preservando a liberdade evangélica dos religiosos²⁹.

²⁷ OCKHAM. *Dial.*, III, l.l. 7, pp. 89–93; *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, Livro II, c.4, p. 49.

²⁸ OCKHAM. *Dial.*, III, l.l. 7, pp. 93–94.

²⁹ OCKHAM. *Dial.*, III, l.l. 7, p. 94; *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c. 5, pp. 52–53.

A quarta objeção sustenta que, se a lei cristã fosse de perfeita liberdade, ela excluiria toda forma de servidão, proibindo que príncipes, leigos ou a própria Igreja possuísem servos, o que entraria em conflito com a lei civil e os cânones. Ockham refuta, explicando que a lei cristã não é chamada de lei de liberdade porque extingue toda servidão, mas porque não impõe sobre os cristãos um jugo mais pesado que o da Antiga Lei. Assim, não há impedimento para que reis ou outros cristãos possuam servos, desde que nenhum cristão seja transformado em servo de outrem contra a lei divina ou natural³⁰. No **Brevilóquio** (cap. IV), Ockham reforça que a lei evangélica pode ser mal interpretada se se pensar que elimina toda forma de servidão, e cita 1 Coríntios 7:20–21: “Cada um permaneça na condição em que foi chamado. Eras escravo quando Deus te chamou? Não te preocupe.” Isso demonstra que nem toda servidão foi abolida, mas apenas a servidão injusta ou opressiva³¹.

É nítido observar a importância desse conceito para Ockham ao negar a *plenitudo potestatis*. O conceito de liberdade, chave para a negação da *potestas* hiperbólica ao papa, está profundamente enraizado na herança intelectual de Ockham em Oxford e se manifesta de forma contínua em seus escritos políticos. Miethke observa que a experiência da liberdade perpassa toda a obra de Ockham, especialmente em sua visão de Deus, absolutamente livre e onipotente; daí decorre que o homem, criado à imagem de Deus, também é destinado à liberdade, mesmo após o pecado original. José Carlos Estevão observa que, embora a liberdade amadureça nas obras teológico-políticas de Ockham, ela percorre toda a sua obra filosófica e teológica, especialmente o **Tratado da Predestinação e da Presciência de Deus com Respeito aos Futuros Contingentes**, no

³⁰ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 7, p. 94.

³¹ OCKHAM. *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, c. 4, p. 49.

qual se busca preservar a contingência da vontade. Ghisalberti entende a liberdade, primariamente, como vontade. Baudry identifica quatro modos de compreendê-la: ausência de coerção, ausência de servidão em relação ao pecado, ausência de imutabilidade e ausência de necessidade. William Saraiva Borges identifica quatro abordagens: liberdade divina, liberdade da vontade humana, liberdade e futuros contingentes, e liberdade religiosa e política. Este último ponto é crucial, pois garante que os cristãos e súditos não estejam submetidos a uma servidão maior que a da Antiga Lei, protegendo-os tanto no âmbito espiritual quanto temporal. Assim, a defesa da liberdade evangélica impede que o Papa exerça uma potestade absoluta a Igreja, mas também sobre bens, propriedades, reinos e jurisdições, assegurando direitos civis e políticos que na Antiga Lei não eram tolhidos³².

O direito de propriedade

Ockham sustenta, do capítulo 5 ao 7, que a liberdade evangélica impede a *plenitudo potestatis* papal, fundamento central de sua crítica. No capítulo 8, apresenta argumentos adicionais mostrando que, por instituição de Cristo, o Papa não possui tal autoridade, pois isso implicaria que todos os homens seriam seus servos³³.

Essa *plenitudo potestatis* não ocorre, pois nem todos os cristãos são servos do Papa: eles têm direito de propriedade; os bens temporais

³² BAUDRY, L. **Libertas**. In: *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales*. Paris: Lethielleux, 1958, pp. 135–136; MIETHKE, Jürgen. "The concept of liberty in William of Ockham". In: **Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne: Actes de la table ronde de Rome** (novembre 1987). Rome: École Française de Rome, 1991, pp. 89–100; ESTEVÃO, José C. **Liberdade e Presciência em Ockham**. VERITAS, Porto Alegre, v. 45, n. 3, set. 2000, pp. 369–380; GHISALBERTI, A. "Amore di Dio e non-contraddizione: l'essere e il bene in Guglielmo di Ockham". In: **Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenia Randi**. Louvain-La-Neuve, 1994, pp. 65–66; BORGES, William Saraiva. **A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: Fi, 2018, pp. 9–17.

³³ OCKHAM. *Dial*, III, II. 8, p. 95.

pertencem a imperadores, reis e bispos, e estes têm domínio legítimo sobre eles; os reis doam bens à Igreja, demonstrando que eram seus por direito; judeus e infiéis possuem propriedade e senhorio, logo os cristãos também; um servo não pode possuir outro servo, como mostram os leigos com seus servos; e muitos homens são livres, conforme as Escrituras, provando que nem todos estão subordinados ao pontífice³⁴.

Alguns argumentos recorrem à questão da propriedade, tema central para a definição da origem do governo secular em Ockham³⁵, conceito desenvolvido especialmente no *Opus Nonaginta Dierum*, onde ele examina a pobreza de Cristo e a relação com o uso da propriedade, ressaltando a necessidade de delimitar cuidadosamente esse termo³⁶. Lagarte destaca que o pensamento filosófico-jurídico de Ockham, especialmente presente no **Opus Nonaginta Dierum**, é considerado fonte originária da doutrina do direito subjetivo, pois seu conceito de **ius** é concebido como uma *potestas* do indivíduo³⁷. Pode-se supor que essa concepção esteja vinculada à ênfase de Ockham no indivíduo, derivada de sua metafísica nominalista, que atribui singularidade ao real e considera o indivíduo como a única realidade concreta. Nessa perspectiva, o direito de propriedade sobre bens temporais ganharia especial relevo, de modo que se poderia inferir que o Papa não possuía

³⁴ OCKHAM, *Dialogus* III, l.I. 8, pp. 95–97; *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, c. 1, pp. 174–175; *Tratado Contra Benedito*, Livro VI, cc. 4–5, pp. 30–35; *Pode um Príncipe*, cc. 7, pp. 118–121; *Oito Questões sobre o Poder do Papa*, Questão I, c. 15, p. 82.

³⁵ Conferir. SILVA, G. F. A Origem da Potestade secular no Brevilóquio sobre o Principado Tirânico de Guilherme de Ockham, Século XIV. In: SOUZA, Armênia Maria, AZEVEDO, Hugo Rincon & PEREIRA, Tais Nathanny (org.). *Interconexões entre História e Religião* Goiânia, 2025, data de acesso 02/02/2026, pp. 44–63.

³⁶ OCKHAM, *William of. A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days*. 2 vols. Translated by Jonh Kilcullen and Jonh Scott. Lewiston: Edwin Mellen, 2001.

³⁷ LAGARDE, G. *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Âge*. Paris: Beatrice Nauwelaerts. 1946(vol. IV, Ockham: La morale et le droit). p. 164.

a *plenitudo potestatis* de forma plena, uma vez que isso implicaria a subtração de propriedades pertencentes a outros indivíduos³⁸.

Cristo e a ausência de bens temporais

No capítulo 9, a pedido do Discípulo, o Mestre apresenta os últimos argumentos contra a primeira opinião, demonstrando que o Papa não possui a *plenitudo potestatis* nem no governo secular nem no espiritual. Baseando-se em cânones e Escrituras, argumenta que: o Papa, como vigário, não possui maior potestade do que Cristo, que não teve direito sobre bens temporais nem sobre todos os homens; não deve se ocupar de assuntos seculares, devendo dedicar-se ao cuidado espiritual; é o menor entre os bispos e clérigos, servindo aos demais, e portanto não pode ser senhor deles; não foi instituído por Cristo como juiz dos assuntos seculares; não é senhor dos clérigos; há distinção entre terras sob sua jurisdição e outras que não estão; a potestade imperial e real não procede do Papa; e, finalmente, a existência de prescrição contra ele mostra que não detém *plenitudo potestatis* sobre o governo temporal³⁹.

A plenitudo potestatis espiritual

A segunda opinião, identificada por Peña Eguren como **Curialismo Espiritual**⁴⁰, é discutida no capítulo 10 e sustenta que, por determinação

³⁸ OCKHAM, "Summa Logicae". In: Opera Philosophica, volume 1. New York: St. Bonaventure University, 1974; OCKHAM, "Seleção de Textos". In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979; OCKHAM, *Lógica dos termos*. Trad.: Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. LEITE JUNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. 1997.

³⁹ OCKHAM, *Dial. III, l.I. 9*, pp. 97-102; *Oito Questões sobre o Poder do Papa*, Questão I, cc. 4, 6, 12, pp. 31-35, 43-44, 78; *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*, livro II, cc. 6-10, pp. 54-61, 88-89; *Pode um Príncipe*, c. 2, pp. 82-91; *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, cc. 1-3, pp. 174-176; *Tratado Contra Benedito*, Livro VI, c. 4, pp. 31-35.

⁴⁰ PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesíástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III")*. pp. 423-426; PEÑA EGUREN, Esteban. *La filosofía*

de Cristo, o Papa possui **plenitudo potestatis** apenas na esfera espiritual, não a estendendo ao governo secular. Diferentemente da primeira tese curialista, essa posição limita a atuação pontifícia aos assuntos espirituais. Com base em Mateus 16:19, afirma-se que Deus conferiu a Pedro uma potestade plena, porém restrita ao âmbito espiritual. Essa tese é sustentada por quatro argumentos principais: (1) a **plenitudo potestatis** espiritual procede diretamente de Cristo; (2) assim como o príncipe secular governa o temporal, ao Papa compete ordenar e administrar o espiritual; (3) a correção e punição dos pecados implicam autoridade plena sobre os fiéis; e (4) como todos os assuntos espirituais se referem a Deus, cabe ao Papa, enquanto primeiro entre os bispos, exercer autoridade sobre essas causas⁴¹.

Embora não represente a primeira posição atribuída a Ockham, a **plenitudo potestatis** foi inicialmente concebida como restrita à esfera espiritual, tendo sua posterior extensão ao âmbito temporal sido influenciada por concepções neoplatônicas, segundo as quais as realidades inferiores estão contidas nas superiores. Desse modo, o primado espiritual do Papa implicaria, por derivação, o governo temporal⁴². Ockham não apresenta uma refutação específica dessa opinião, provavelmente porque, ao rejeitar a primeira tese curialista negando a **plenitudo potestatis** tanto no plano espiritual quanto no temporal, com base na lei cristã como **lex libertatis**, já exclui a possibilidade de tal potestade na esfera espiritual, impedindo que os

política de Guillermo de Ockham en el Dialogus III: relación entre Iglesia y Estado. In: Revista Portuguesa De Filosofia, vol. 75, no. 3, 2019. p. 1881-1902.

⁴¹ OCKHAM. *Dial*, III, l.l. 10, pp.102- 103.

⁴² SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. p. 14.

cristãos sejam onerados por exigências supererrogatórias⁴³ mais gravosas que as da Lei Mosaica.

A plenitudo potestatis mista

A terceira opinião, denominada por Penã Eguren como Curialismo Misto⁴⁴, difere da segunda ao sustentar que o Papa possui *plenitudo potestatis* tanto no governo temporal quanto no espiritual. Defende-se que ele recebeu certa potestade de Cristo por ser cabeça da Igreja e ter direito de receber os assuntos mais importantes, mas essa autoridade não é exclusivamente divina⁴⁵, derivando também dos concílios gerais, abrangendo aspectos do governo cristão não concedidos diretamente por Cristo⁴⁶. Nessa tese, o Papa recebe parte de sua potestade dos cânones conciliares, que lhe conferem autoridade judicial sobre toda a Igreja. Assim, a **plenitudo potestatis** não deriva apenas de Cristo, mas também dos concílios, tornando obrigatórias e irrecorríveis as decisões pontifícia⁴⁷.

Sustenta-se que parte da potestade papal tem origem humana, fundamentada no Direito canônico e nos concílios. O Papa teria recebido dos decretos dos Padres o direito de julgar apelações, bem como, por determinação sinodal, o costume de que as causas mais importantes lhe

⁴³ Em Ockham, são supererrogatórios todos os atos que excedem o que é necessário à salvação e que, por contrariarem a lei evangélica como lei de liberdade, não podem ser impostos coercitivamente. A definição de atos supererrogatórios não é unívoca. Rachels os descreve de duas maneiras: (1) como ações "acima e além do que é exigido pela moralidade", comparáveis às proezas dos santos; e (2) como "ações louváveis, mas não estritamente exigidas". PINHEIRO, Félix Flores. **Atos supererrogatórios, lógica e escopos morais**. Sofia, Vitória, v. 5, n. 2, p. 1–15, 2016.

⁴⁴ PEÑA EGUREN, Esteban, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesíástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III")*. pp. 426- 427; PEÑA EGUREN, Esteban. La filosofía política de Guillermo de Ockham en el *Dialogus III: relación entre Iglesia y Estado*. In: Revista Portuguesa De Filosofía, vol. 75, no. 3, 2019. pp. 1881-1902.

⁴⁵ Cf, Mateus 16:19; João 21:17; João 1:42.

⁴⁶ OCKHAM. *Dial*, III, l.I. 11, p. 104.

⁴⁷ OCKHAM. *Dial*, III, l.I. 11, pp. 104-105.

fossem submetidas. Do mesmo modo, assim como Pedro recebeu autoridade do colégio apostólico, o Papa a receberia dos concílios. Com base nos cânones e na autoridade dos Padres, conclui-se que o Papa possui **plenitudo potestatis** por disposição divina e humana, devendo, por isso, ser obedecido em tudo⁴⁸.

Ockham apresenta argumentos contrários à terceira opinião, não a classificando como herética, como ocorre com a tese curialista radical, mas considerando-a falsa, irracional e perigosa. Essa posição implicaria que todos os cristãos seriam servos do Papa em sentido jurídico estrito, ao lhe atribuir senhorio temporal sobre reis, príncipes e súditos. Disso decorreria a possibilidade de privar um rei de seu reino, transferi-lo a um pagão ou submeter um soberano a qualquer pessoa inferior, sem instância legítima de oposição. Tais consequências são consideradas absurdas e incompatíveis com a lei divina, a lei natural e a justiça política, evidenciando o caráter irracional e perigoso dessa concepção⁴⁹.

Os defensores da terceira opinião sustentam que todos os cristãos teriam se submetido voluntária e espontaneamente ao Papa, algo que não foi concedido por Cristo. Ainda que, em casos particulares, um rei ou alguns cristãos pudessem voluntariamente submeter-se ao Papa, tal submissão universal jamais ocorreu. Isso torna a opinião falsa, como atestam numerosas leis civis e canônicas que distinguem entre servos e livres⁵⁰.

Essa opinião é considerada perigosa porque, ao atribuir ao Papa uma **plenitudo potestatis** Caso o pontífice incorresse em erro doutrinal ou se tornasse herege, ou ainda favorecesse, por decisão própria, grupos

⁴⁸ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 11, p. 106.

⁴⁹ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 12, p. 107.

⁵⁰ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 12, p.108.

infiéis, não haveria instância legítima capaz de resistir ou limitar seus atos. Além disso, uma tal potestade permitiria ao Papa privar reis e fiéis de bens, armas e recursos necessários à defesa comum, comprometendo a segurança política e militar da cristandade. Nessa hipótese, a concentração de potestade tornaria possível que inimigos externos se beneficiassem direta ou indiretamente das decisões pontifícias, colocando em risco os territórios e a própria sobrevivência da comunidade cristã⁵¹.

O anti-curialismo

A quarta teoria a respeito da potestade papal representa o anti-curialismo⁵², ou tese marsiliana, distinguindo-se das três anteriores por sustentar que o Papa não possui regularmente nem ocasionalmente a *plenitudo potestatis*, seja por instituição de Cristo, seja por decreto humano, tanto no governo temporal quanto no espiritual, embora admita que ele detenha alguma potestade coerciva em determinados casos.

A quarta teoria, é proposta de modos distintos: no primeiro, o Papa não recebeu de Cristo nenhuma potestade além da conferida aos demais sacerdotes; possui, portanto, apenas a autoridade comum de ensinar e orientar os fiéis, com alguma potestade coerciva limitada aos que se submetem voluntariamente; no segundo, afirma-se que o Papa recebeu de Cristo alguma potestade sobre todos os cristãos, mas esta não é plena nem sobre a esfera espiritual nem sobre a temporal, e não recebeu autoridade dos fiéis; no terceiro, sustenta-se que o Papa recebeu de

⁵¹ OCKHAM. *Dial*, III, II, 12, p.108.

⁵² PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III")*. p. 427; PEÑA EGUREN, Esteban. La filosofía política de Guillermo de Ockham en el *Dialogus III*: relación entre Iglesia y Estado. In: Revista Portuguesa De Filosofia, vol. 75, no. 3, 2019. p. 1881-1902.

Cristo uma potestade limitada sobre o governo espiritual, enquanto a potestade temporal deriva dos fiéis, sendo também restrita à vontade destes⁵³. Os defensores dessa posição, sustentam que, por determinação de Cristo, nenhum sacerdote é superior a outro; todos são iguais aos sucessores de Pedro, e nenhum recebeu potestade especial sobre os demais⁵⁴.

Recorrendo a Inocêncio III e ao direito canônico, mostra que a quarta opinião é errônea, pois a potestade papal tem origem divina e não humana. Confirmando que o Papa recebe autoridade de Deus sobre os cristãos. Ancorado nas Escrituras (Provérbios 11,14), argumenta que nenhuma comunidade prospera sem um governante; como a comunidade dos fiéis foi organizada por Cristo, Pedro foi estabelecido por Ele como cabeça de todos os fiéis⁵⁵. Em **Sobre o Poder do Imperador e do Papa**, capítulo XII, Ockham sustenta que, abaixo de Cristo, o Papa é a cabeça e juiz supremo de todos os fiéis⁵⁶. Para Ockham todos os fiéis formam um único povo⁵⁷, e sobre esse povo temos um só pontífice cabeça de todos os cristãos⁵⁸, pois onde não há governo o povo perece. Assim como os hebreus tiveram, na esfera espiritual, um sumo sacerdote superior aos demais, o povo cristão também possui, por disposição de Cristo, uma cabeça superior a todos os outros sacerdotes⁵⁹. E, embora Ockham reconheça que o Papa recebe autoridade divina sobre os fiéis, o ressalta que tal autoridade não implica uma potestade coercitiva. Contudo, pontua que o Papa obteve alguma jurisdição

⁵³ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 13. Pp. 108-109.

⁵⁴ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 13, pp. 109-110.

⁵⁵ OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 14, p. 110

⁵⁶ OCKHAM. *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*. c. 12. pp. 197-198

⁵⁷ OCKHAM. *Dial*, III, II.I. 26

⁵⁸ Cf. OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 21.

⁵⁹ Cf. OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 14, pp. 110-111.

temporal dos fiéis, mas limitada, já que ao lhe conferir tal autoridade não o fizeram de modo a se tornarem seus servos, concluindo, assim, que não lhe foi conferida a *plenitudo potestatis*⁶⁰.

Conclusão:

A discussão sobre a potestade papal, intensificada nos séculos XIII e XIV e fundamentada sobretudo em Mateus 16:19, ocupa lugar central nos escritos políticos do período, em razão dos conflitos entre o papado, representado por João XXII, e o Império, personificado em Luís IV da Baviera, bem como das disputas entre teóricos curialistas e imperialistas. No *Dialogus* III, Ockham critica, por meio da exegese bíblica, a interpretação geral das palavras de Cristo, negando que delas se possa inferir uma concessão irrestrita de potestade espiritual e temporal a Pedro e a seus sucessores. O núcleo de sua crítica é a defesa da lei evangélica como *lex libertatis*. Segundo Ockham, uma potestade papal excessiva tornaria o Novo Testamento mais oneroso do que a Lei Mosaica, o que contradiz a natureza da lei cristã. A esse argumento somam-se a defesa da propriedade e da jurisdição próprias de fiéis e infiéis, bem como a contraposição entre a potestade papal e o modelo de autoridade de Cristo, desprovido de caráter temporal. Neste trabalho, analisamos quatro teorias sobre a potestade papal no *Dialogus* III, Tratado I, Livro I. A quinta opinião não é examinada diretamente, pois resulta das refutações às opiniões primeira, terceira e quarta, nas quais Ockham introduz os fundamentos de seu próprio conceito de *plenitudo potestatis*, que será desenvolvido nos capítulos 16 e 17. Ademais, o foco de nosso trabalho foi demonstrar a crítica apresentada pelo nosso autor a essas teorias, de modo que, sendo a quinta opinião a sua concepção de

⁶⁰ Cf. OCKHAM. *Dial*, III, I.I. 15, pp. 111-112.

plenitudo potestatis, Ockham não apresenta nenhuma crítica ao quinto modelo proposto para compreender a potestade papal, fruto de um silogismo dialético da apresentação e refutação das teses que a precederam⁶¹.

Referências

Fontes

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. 3. ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

BERNARDO DE CLARAVAL. **Tratado sobre a graça e o livre-arbítrio**. Campinas: Ecclesiae, 2013.

DUNS SCOTO, João; OCKHAM, Guilherme de. **Textos sobre a potência ordenada e absoluta**. Seleção e tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: CEPAME, 2013.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Introdução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. Obras políticas: Tratado contra Benedito, Livro VI; **Pode um príncipe; Consulta sobre uma questão matrimonial; Sobre o poder dos imperadores e dos papas**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999.

OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do Papa**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

⁶¹ Conferir. SILVA, Gustavo Felipe da – “O conceito de *plenitudo potestatis* no *III Dialogus* de Guilherme de Ockham”. *Medievalista* 39 (Janeiro – Junho 2026), pp. 87-120. Disponível em <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt>.

OCKHAM, Guilherme de. Seleção de textos. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OCKHAM, Guilherme de. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012.

OCKHAM, William of. **A Translation of William of Ockham's Work of Ninety Days**. 2 vols. Translated by John Kilcullen and John Scott. Lewiston: Edwin Mellen, 2001.

Bibliografia

BAUDRY, Louis. Libertas. In: BAUDRY, Louis. **Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham**. Paris: Lethielleux, 1958.

BORGES, William Saraiva. **A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do Dialogus III de Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: Fi, 2018.

DE BONI, Luis Alberto. O debate sobre a pobreza franciscana como problema político nos séculos XIII e XIV. In: **De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 215–254.

ESTÊVÃO, José Carlos. Liberdade e presciência em Ockham. **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n. 3, set. 2000.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

KILCULLEN, John. The political writings. In: SPADE, Paul Vincent (org.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 302–325.

LAGARDE, Georges de. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge**. Paris: Béatrice Nauwelaerts, 1946.

MIETHKE, Jürgen. **Ai confini del potere: il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham**. Roma: Editrici Francescane, 2005.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Tradução de Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

MIETHKE, Jürgen. The concept of liberty in William of Ockham. In: **Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne**. Rome: École Française de Rome, 1991, p. 89–100.

PEÑA EGUREN, Esteban. **La filosofía política de Guillermo de Ockham**: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el **Dialogus**, pars III). Madrid: Encuentro, 2005.

PEÑA EGUREN, Esteban. La filosofía política de Guillermo de Ockham en el **Dialogus III**: relación entre Iglesia y Estado. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 75, n. 3, 2019, p. 1881–1902.

PEÑA EGUREN, Esteban; LEITE JUNIOR, Pedro; BORGES, William Saraiva (trans.). **A filosofia política de Guilherme de Ockham**: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica — estudos sobre o **Dialogus**, pars III. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

PINHEIRO, Félix Flores. Atos supererrogatórios, lógica e escopos morais. **Sofia**, Vitória, v. 5, n. 2, p. 1–15, 2016.

SHOGIMEN, Takashi. **Ockham and political discourse in the Late Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SILVA, G. F. A origem da potestade secular no Brevilóquio sobre o Principado Tirânico de Guilherme de Ockham (século XIV). In: SOUZA, Armênia Maria; AZEVEDO, Hugo Rincon; PEREIRA, Taís Nathanny (org.). **Interconexões entre História e Religião**. Goiânia, 2025, p. 44–63.

SILVA, Gustavo Felipe da. **O conceito de plenitudo potestatis no Dialogus III de Guilherme de Ockham**. *Medievalista*, n. 39, jan.–jun. 2026, p. 87–120. Disponível em: <https://medievalista.iem.fcsh.unl.pt>. Acesso em: 02 fev. 2026.

6

A DEDICAÇÃO À SÃO TIAGO NA ROTA DO ROMÂNICO PORTUGUÊS

*Silvana Borges da Silva*¹

As Rotas do Românico e os Caminhos para Santiago

O românico no norte de Portugal persistiu entre os séculos XIII e XV, estabelecendo-se na região até um período historiográfico que poderíamos considerar como gótico. A permanência do estilo talvez se deva ao fato de que “o Norte ficou preso à estética românica até muito tarde, mais por força da inércia do que por qualquer outra razão” (Dias, 1994, p. 159). Segundo o autor, os construtores, artistas e mesmo os encomendadores careciam de uma educação estética, consequência do distanciamento dessas regiões dos centros artísticos que se desenvolveram mais próximos da capital. “Daí que as velhas igrejas românicas das vilas e aldeias das proximidades servissem de modelo, embora as suas fórmulas pudessem ser matizadas por qualquer inovação secundária que o mestre aprendera numa das suas raras idas ao sul” (ibidem).

A partir de 1998 foi estruturada a Rota do Românico² em Portugal, um projeto turístico cultural com a colaboração do Instituto Português do Patrimônio Arquitetônico (IPPAR) e a Direção-Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais (DGEMN) que abrange um conjunto de monumentos datados em sua maioria entre os séculos XI e XIII, mas que

¹ Doutoranda em Arquitetura e Urbanismo pela FAU – Mackenzie; docente do Museu de Arte Sacra de São Paulo; especialista em Conservação e Restauração de Patrimônio Cultural; membro do grupo de pesquisa ‘Filosofia Estética & Arte Sacra’ da Faculdade São Bento de São Paulo; e-mail: silborges@uol.com.br.

² <https://www.rotadoromano.com/pt/>

inclui exemplares notáveis onde a tradição românica perdurou até ao século XV apesar das posteriores reformas góticas.

Desde o ano de 2010 a Rota do Românico (figura 1) abrange 58 monumentos e três centros de interpretação, distribuídos por 12 municípios ao norte do país. além de disseminar o interesse turístico pela região abrangente. Além de disseminar o interesse turístico pela região abrangente, a sua implementação proporcionou a elaboração de pesquisas relacionadas a investigação dos bens que a constituem, bem como a iniciativa de projetos de conservação e restauro para a preservação de um importante legado.

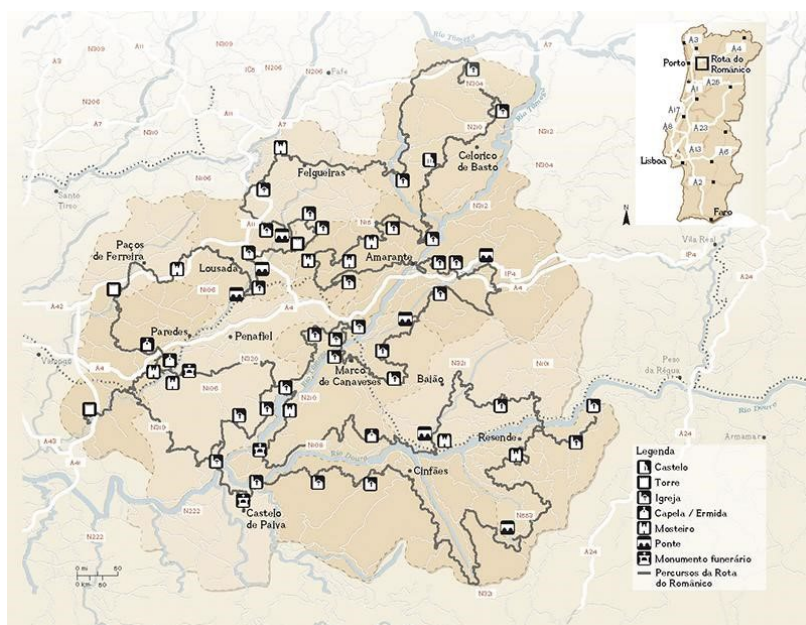


Figura 1 - Percursos da Rota do Românico. Fonte: *National Geographic Portugal*, 2020

A Rota do Românico portuguesa integrou-se em 2009 com a Transromânica, conectando-se às demais rotas do patrimônio românico pela Europa. No norte de Portugal a rota se estende por três

percursos distintos pelos vales do Douro, Sousa e Tâmega. Nessa região estão localizadas algumas das mais importantes igrejas românicas dedicadas a São Tiago: Igreja de São Tiago de Valadares, localizada em Baião faz parte da Rota do Românico do Douro; Igreja de Santiago de Antas, em Vila Nova de Famalicão faz parte da expansão da Rota do Românico do Vale do Sousa ao Vale do Ave; e Igreja Paroquial de Castelo do Neiva em Viana do Castelo. Esta última, apesar de não estar propriamente inserida na Rota do Românico, tem a sua relevância por ser uma edificação cujas origens remontam ao ano de 862, por isso é considerada o mais antigo templo consagrado a São Tiago fora da Espanha, mas que atualmente tem mais características barrocas em decorrência das alterações sofridas ao longo dos séculos.

Salientamos a expressiva dedicação à São Tiago em Portugal cujo Sistema de Informação para o Patrimônio Architectônico³ inventariou até 2016 aproximadamente 264 bens imóveis nomeadamente dedicados ao santo de acordo com registros da Direção-Geral do Património Cultural (tabela 1):

Quantidade	Tipologia do bem
11	esculturas/nichos/chafariz/fonte/ponte
02	conjunto arquitetônico residencial multifamiliar
09	casa/palacete/forte/pousada
01	centro paroquial
01	convento/mosteiro
58	capelas/ermidas
182	igrejas

Tabela 1 – Quantificação dos bens dedicados a São Tiago. Fonte: elaboração própria, 2026.

³http://www.monumentos.gov.pt/site/app_pagesuser/SIPASearch.aspx?id=0c69a68c-2a18-4788-930011ff2619a4d2

Cada uma das igrejas mencionadas está localizada em um percurso distinto do Caminho Português de Santiago: Caminho Português da Costa, Caminho Central Português e Caminho de Torres, entre as muitas rotas existentes tanto pelo continente, como por mar (figura 2). O caminho marítimo recria a rota que “no primeiro milénio, transportou o corpo do Santo peregrino desde Jaffa, na Palestina, até Campus Stella, na Galiza” (Educris, 2022, n.p.).



Figura 2 – Caminhos para Santiago de Compostela. Fonte: Educris, 2022.

Enquanto a Rota do Românico está sob a direção da Comissão de Gestão das Rotas do Norte, a principal entidade gestora dos Caminhos de Santiago em Portugal é a Federação Portuguesa do Caminho de

Santiago (FPCS)⁴ constituída em 17 de maio de 2019, responsável pela organização entre os municípios por ações pela sua valorização com o apoio de outras entidades de turismo e cultura em promover a divulgação e oferecer infraestrutura aos peregrinos.

A Igreja de Castelo do Neiva e o Caminho Português da Costa

O Caminho Português da Costa tem início no Porto e segue até Valença passando pelos municípios de Matosinhos, Maia, Vila do Conde, Póvoa de Varzim, Esposende, Viana do Castelo, Caminha e Vila Nova de Cerveira. Faz parte desse percurso a vila de Castelo do Neiva onde está localizada a mais antiga igreja consagrada a São Tiago existente fora da Espanha (figura 3).



Figura 3 - Igreja de Castelo do Neiva com escultura em homenagem ao peregrino. Fonte: <https://arquivo.patrimoniocultural.gov.pt/index.php/escultura-de-homenagem-ao-peregrino-do-caminho-da-costa>

⁴ <https://fpcsantiago.pt/>

Os remanescentes romanos atestam que a ocupação da vila remonta ao século I a. C., no entanto, com exceção dos vestígios arqueológicos pouco se sabe sobre a história da origem de Castelo de Neiva e da igreja dedicada a São Tiago. O que restou de documentação é uma descrição da vila que entre os anos de 1220 e 1258 tendo como padroeiro São Tiago e que a princípio nomeava-se a própria vila como Santiago de Neiva:

Denominou-se outrora Neiva ou Castelo. Esta freguesia da Ribeira Neiva formou, juntamente com a de São Romão, a vila que, no tempo de D. João I, se chamava Aguiar de Neiva. Pertenceu ao padroado real, passando mais tarde a abadia da apresentação dos arcebispos de Braga, por troca confirmada E citada nas Inquirições afonsinas, de 1220 e 1258, tendo por padroeiro Santiago. [...] Américo Costa descreve esta freguesia, que diz ter-se denominado, primeiro, Santiago de Neiva e, só mais tarde, Castelo do Neiva (Mariz, 1994, p. 475).

A principal referência a Igreja Paroquial de Castelo do Neiva “é a consagração que o bispo Nausto de Coimbra fez, em 862, na igreja de Castelo de Neiva Santiago, inscrição em pedra que se conserva no local” (Loza, 2013, p. 54). A inscrição (figura 4) preservada no interior da igreja confirma a dedicação à São Tiago: “Sob a luz do oriente, ele consagrará a basílica de Tiago II” (tradução nossa) e a datação “ERA DCCC”.



Figura 4 - Inscrição. Fonte: <https://arquivo.patrimoniocultural.gov.pt/index.php/inscricao-40>

O edifício é registado pelo Património Cultural, I.P.⁵ como um imóvel de interesse, sendo um ponto de destaque arquitetónico no contexto do património religioso da região do Alto Minho e no Caminho Português da Costa, apresentando elementos de interesse artístico e histórico. A igreja preserva poucos traços do templo do século IX, a remodelação de suas características ocorreu entre o final do século XVII e XVIII e por isso o monumento é mais associado à Rota do Barroco dessa região.

A Igreja de Santiago de Antas e o Caminho Português Central

A Igreja de Santiago de Antas está localizada no município de Vila Nova de Famalicão, geograficamente situada no vale do Ave. A sua estrutura românica está integrada no contexto de valorização e estudo da Rota do Românico também da região do Vale do Sousa em seu projeto de expansão concluído em 2023, o Percurso do Ave⁶. A igreja está

⁵ <https://arquivo.patrimoniocultural.gov.pt/index.php/igreja-de-santiago-de-castelo-de-neiva-2>

⁶ <https://transparencia.gov.pt/pt/fundos-europeus/pt2020/beneficiarios-projetos/projeto/NORTE-04-2114FEDER-000304/>

localizada no Caminho Português de Santiago Central passando pela cidade de Braga, sendo considerada a rota mais popular e tradicional e, portanto, o caminho mais percorrido no país.

Com um percurso de 240 km a partir da cidade do Porto, e totalizando 600 km de distância se considerarmos a saída a partir de Lisboa, o Caminho Português Central passa pelo interior de Portugal e a Galiza. Entre Famalicão e Braga ainda se encontram os marcos miliários datados dos séculos III e IV da principal rede viária do império romano, a Via XVI do Itinerário de Antonino, uma das mais importantes vias romanas da Lusitânia que ligava *Olissipo* (Lisboa) a *Bracara Augusta* (Braga), passando por *Cale* (Porto). Ao longo do tempo a via desapareceu, restando apenas 20 km entre Lousado e Portela com vestígios da calçada romana original. A área de Santiago de Antas é um ponto de passagem crucial desta via romana, onde se encontra um dos famosos marcos miliários, e integra o traçado histórico em direção à Sé de Braga (Soutinho, 2025).

A construção de sua estrutura em granito em estilo românico teria início no século XII. Essa datação se estabeleceu com acompanhamento de arqueólogos da Direção Regional de Cultura do Norte ao ser descoberta a necrópole funerária existente junto ao templo na época da revitalização do espaço envolvente da igreja no ano de 2016. Nesse ano ocorreu a construção da nova igreja matriz de Santiago de Antas, um templo moderno de design elíptico com capacidade para 500 pessoas de autoria dos arquitetos Hugo Correia e Jorge Maia⁷, cuja proposta adequou e preservou o entorno e a antiga igreja (figura 5).

⁷ <https://www.famalicao.pt/obras-na-envolvente-da-igreja-de-antas-revelam-antiga-necropole-do-sec-xii>



Figura 5 - Nova e antiga Igreja Matriz de Santiago de Antas. Fonte: Correia, 2018.

Apesar da necrópole ter datação anterior, considera-se que a construção da antiga igreja seja provavelmente do século XIII:

Igreja de raiz românica, edificada provavelmente no séc. XIII; é atribuída aos Templários a sua fundação, e teve anexo um mosteiro, outrora pertença dos Cónegos Regrantes de Santo Agostinho. Apresenta um frontispício, com uma rosácea poliocular e, sob esta, um portal de quatro arquivoltas, assentes em colunelos com capitéis esculpidos. Lateralmente, em ângulo recto, está a torre sineira, encimada por ameias; cada uma das faces, no andar superior, possui duas aberturas para os sinos. De salientar, também, a porta lateral sul, com capitéis trabalhados, em que, dois deles, representam figuras humanas. A nave, de assinaláveis dimensões, é delimitada por arco triunfal que é suportado por quatro colunas e capitéis com motivos zoomórficos e geométricos. Na capela-mor são dignos de realce os quadros, imagens e talha, e ainda, a cobertura de caixotões.⁸

A edificação foi elevada a Imóvel de Interesse Público em 06 de dezembro de 1958 e conta com acréscimos de elementos de transição para o gótico. A planta da igreja é simples de nave única e capela-mor

⁸ https://www.e-cultura.pt/patrimonio_item/6786

quadrangular, sendo reformada entre os séculos XVII e XVIII em estilo maneirista e barroco com inserção de painéis de azulejos, retábulos em talha dourada e policromada e pinturas. Entre as características originais da arquitetura românica destaca-se o seu arco triunfal (figura 6).



Figura 6 – Interior da Igreja de Santiago de Antas com seu arco triunfal. Fonte: Carneiro, 2008.

Apesar da construção da igreja ser parte integrante da época de fundação do mosteiro, este desapareceu, como ocorreu com muitos outros pelo país com a extinção das ordens religiosas a partir do século XVIII. A dissolução dos mosteiros ocasionou em algumas localidades o desmantelamento da arquitetura, cujo material era reaproveitado para construção de outros edifícios, sendo que apenas as igrejas resistiram, em parte, graças a devoção das comunidades.

Igreja de São Tiago de Valadares e o Caminho de Torres

A principal rota do Caminho de Santiago que passa por Baião, é o Caminho de Torres, uma rota histórica que liga Salamanca a Santiago de Compostela. Este caminho atravessa a região do Tâmega e Sousa,

passando por Baião, Amarante e Felgueiras, antes de seguir para o norte em direção a Guimarães e Ponte de Lima. A denominação desse percurso faz uma homenagem a um ilustre peregrino, um escritor de Salamanca: Diego de Torres Villaroel (1693 – 1770).

Peregrino de Santiago em 1737, deixou um extenso poema sobre essa jornada e mais notas na sua autobiografia. O autor fez o Caminho de Santiago por um território inóspito e dotado de escassos apoios, para afastar fantasmas do antigo exílio português a que fora condenado pelo rei de Espanha em 1732⁹

Na localidade de Baião, o Caminho de Torres tem como marco a Igreja de São Tiago de Valadares (figura 7) integrada na Rota do Românico do Vale do Douro. A peculiaridade dos monumentos inseridos na rota românica é qualificar recursos humanos da comunidade com a criação de uma rede de zeladoria, os chamados cuidadores do patrimônio, que guardam inclusive as chaves para abertura do monumento. A marcação de dia e horário requer serem previamente agendados para que sejam permitidos o acesso e a visitação.

⁹ <https://turismodocentro.pt/artigo/caminho-de-torres/>



Figura 7 – Igreja de São Tiago de Valadares. Foto: Silvana Borges, 2023.

Nesta igreja a zeladoria é realizada por dona Marília que cuida do local desde 1980, e com quem tivemos a chance de estar por duas ocasiões. Com um entusiasmo contido ela relata detalhes externos e internos da igreja, para a qual caprichosamente realiza os arranjos de flores para as missas. Ela indica com todo cuidado como é feito o acesso aos remanescentes das pinturas parietais por detrás do retábulo-mor pela passagem por uma portinhola camuflada entre a sua estrutura.

No interior da capela-mor há uma pedra com uma inscrição gravada, mas em posição invertida para leitura com a hipótese plausível de que tenha sido reaproveitada de uma construção anterior. Nela se identifica a grafia: EMCCXXVI, ou seja, “Era de 1226”, referindose na verdade a data de 1188. De acordo com Barroca (2000) o uso desse tipo de datação é de origem hispânica, que considera o início da Era o ano de 38 a. C. quando Augusto recebeu o título de imperador. Posteriormente o decreto de 22 de agosto de 1422 de D. João I (1385-1433) estipulou que

se adotasse a “Era do Nascimento” de Cristo, portanto, neste caso deve-se subtrair 38 anos para adotar a cronologia de *Anno Domini*.

A primeira menção a atual igreja remonta ao ano de 1258 que corresponde à época da linguagem plástica de sua construção de nave única, com uma capela-mor em nível mais baixo e de planta quadrada, com a característica arquitetura em pedra da região. Tanto na capela-mor como na fachada temos a presença peculiar dos cachorros, um elemento exposto que suporta os beirais do telhado, com diversas tipologias e formatos. Um campanário se destaca na fachada principal de empena lisa com a porta de entrada ressaltada pelas suas arquivoltas. Nas laterais superiores da fachada a cantaria dos cachorros tem acabamento com figurações de animais, do lado esquerdo é possível ver um coelho, e a direita há uma outra forma indistinta (figura 8).

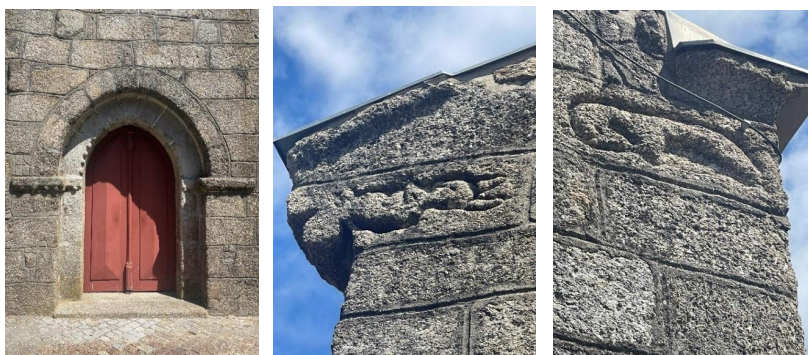


Figura 8 – Porta de entrada com as laterais da fachada encimada por figuras de animais.

Foto: Silvana Borges, 2024.

A representação do coelho está associada à abundância, ou em seu aspecto negativo, a depravação, sendo mencionado no Antigo Testamento como um animal impuro (Chevalier e Gheerbrant, 1999). Essas figuras como de outros animais aparecem tantos nos cachorros

como nos capitéis das igrejas medievais, sem que possamos ter claramente definidos os seus significados.

Atrás do retábulo-mor em madeira dourada e policromada, posteriormente colocado como os demais elementos adicionados conforme o gosto barroco da época, visualiza-se algumas das pinturas parietais remanescentes do século XV com cenas hagiográficas e da vida de Cristo. É possível identificar as representações de Santa Catarina de Alexandria, a Lamentação sobre Cristo Morto, a Virgem com o Menino, São Tiago e Santa Bárbara. Na parede lateral temos fragmentos do que seria a figuração de um bestiário medieval, ou o inferno do Juízo Final, e São Pedro e São Paulo. As pinturas laterais estão com a sua legibilidade muito mais comprometida por perdas consideráveis da massa de reboco das paredes.

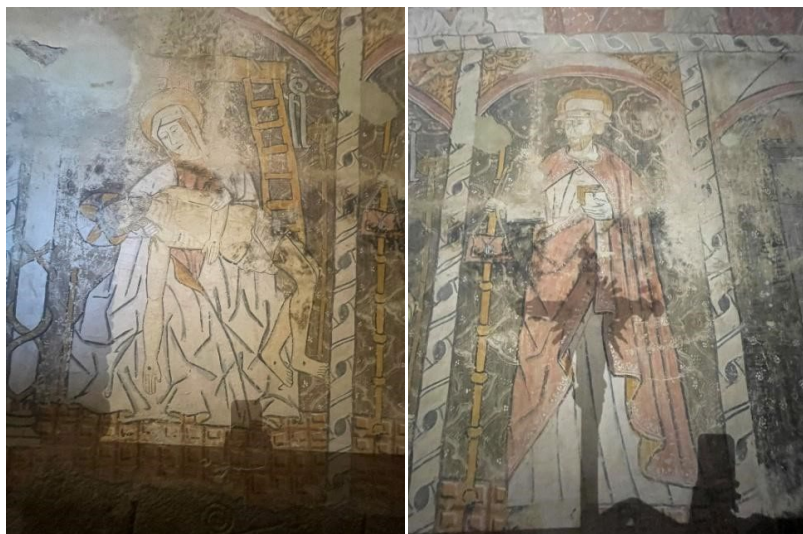


Figura 9 – Lamentação sobre a morte de Cristo e São Tiago romeiro.

Fotos: Silvana Borges, 2024.

Apesar da autoria anônima o estilo das pinturas é reconhecível em outras igrejas da região, para fins de identificação se designou o artista

como “mestre de Valadares”, cujo período de atividade abrangeu o período de 1480 a 1500 (Afonso, 2009). Entre as pinturas mais preservadas (figura 9) temos uma Pietá, ou Lamentação sobre o Cristo Morto, com elementos da paixão e uma escada fazendo alusão ao descimento do corpo da cruz que é visível atrás da composição. Maria tem um manto branco marcado por uma profusão de traços que remetem a dobras de tecido, não se veem seus braços, apenas as mãos que seguram o Cristo com a marcação em seu corpo das cinco chagas em cor escura. A figura de São Tiago foi pintada com a iconografia característica do romeiro, possui um chapéu e carrega o cajado onde leva preso um alforge com a vieira, ao que se mescla a representação do apóstolo com a presença da túnica e o evangelho.

São Tiago romeiro exibido na pintura parietal também se faz presente na escultura barroca colocada no nicho do retábulo-mor do lado do Evangelho. Enquanto na nave a sua representação remete a iconografia do cavaleiro Santiago mata-mouros em duas pinturas existentes, uma sobre o arco-cruzeiro, e outra executada no forro da abóbada cercada por um medalhão de rocalhas e volutas (figura 10), decoração que é reproduzida em todo entorno do teto da nave.

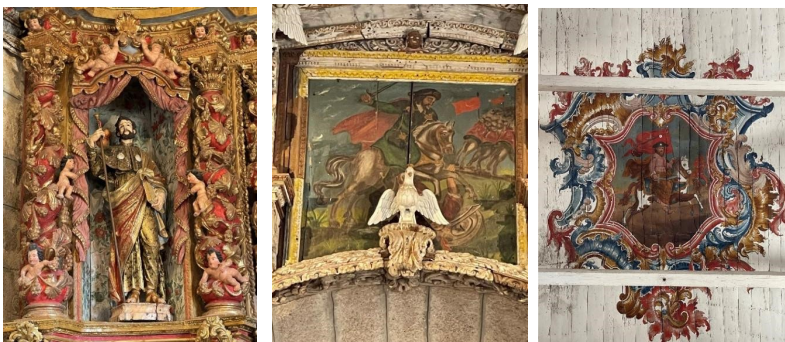


Figura 10 – Escultura, pintura no arco-cruzeiro, pintura no forro da abóbada.

Fotos: Silvana Borges, 2023.

São Tiago apóstolo, patrono de uma Espanha em construção contra o Outro, o Mouro, transformou-se no símbolo do guerreiro celestial ao serviço dos homens, lutando ao lado deles na erradicação das heresias e do islamismo na Península Ibérica” [...] Outrossim, relacionada com a mesma temática do combate à heresia e difusão do Evangelho, a pintura do teto da nave, repete o modelo de São Tiago cavaleiro. Sozinho, montado num ginete branco devidamente aparelhado, o Apóstolo transporta, numa mão, um estandarte vermelho com a espada crucífera e, com a outra, um alfange. Dir-se-á que observa o auditório, vigilante, pronto para a contenda. É ancião, veste uma túnica e capa e calça sandálias, como romeiro que interrompeu a caminhada para lançar-se na batalha (CCDR-N, s/d, p. 302).

A igreja foi ao longo dos anos sendo remodelada conforme gosto de época e dedicação aos santos pelos fiéis. “O interior desta Igreja consagrada a São Tiago Maior é um bom testemunho de como numa igreja românica facilmente se moderniza a sua estética, adequandoa aos novos gostos e às várias liturgias” (CCDR-N, s/d, p. 289).

No século XVIII o abade Ricardo Feliz Barroso Pereira confirma a distribuição de três altares: além do maior, um dedicado à Nossa Senhora do Rosário e outro ao Sagrado Nome de Jesus (Pereira, 1758). Devem corresponder ao lugar das invocações atuais da Virgem do Rosário de Fátima e do Sagrado Coração de Jesus, imagens do século XX. Anteriores à Memória Paroquial de 1758 serão as obras do retábulo da capela-mor, trabalho do barroco nacional, com o seu trono eucarístico de cinco degraus, e o revestimento exterior do arco cruzeiro, de modelo maneirista, posteriormente complementado com ornamentação dos períodos nacional e joanino (CCDR-N, s/d, p. 298).

Em 14 de setembro de 2012 a Igreja de São Tiago de Valadares foi elevada a Monumento de Interesse Público, “É, pois, pelo facto de ter sido classificada no século XXI que não pudemos identificar qualquer informação relativa a intervenções de salvaguarda do imóvel, realizada por parte das entidades competentes, ao longo do século XX” (CCDR-N, s/d, p. 304). A partir de 2010, passou a integrar a Rota do Românico com

o objetivo principal de sua preservação, entretanto, um patrimônio protegido por lei, não é garantia de sua salvaguarda.

Na verdade, a classificação de um imóvel, constituída por um longo processo administrativo, composto por um conjunto de diversas etapas, estabelecidas pela Lei que estabelece as bases da política e do regime de proteção e valorização do patrimônio cultural, consiste no primeiro passo para a sua proteção, recuperação e valorização. Esta proteção impõe todo um conjunto de regras que têm como fim a salvaguarda da integridade patrimonial do imóvel, embora, ressalve-se, a classificação não seja suficiente para conservar e valorizar o imóvel (CCDR-N, s/d, p. 303)



Figura 11 – Interior da igreja com visão do arco-cruzeiro e da capela-mor.

Foto: Silvana Borges, 2024.

Nas duas visitas realizadas a igreja percebemos poucas alterações de seus elementos, sendo mais visível o registro das pinturas murais após a remoção da parte do trono do altar-mor deslocado para cima do coro alto. A retirada do trono não nos parece a melhor solução para a observação de parte das pinturas murais existentes, já que boa parte

delas só é visível com acesso ao vão por detrás do retábulo-mor. Por outro lado, fica-se com a peça principal da capelamor desprovida de seu elemento central, o trono eucarístico, criando uma lacuna que apesar de permitir vislumbrar algumas das pinturas, impede a leitura do retábulo em sua totalidade (figura 11).



Figura 12 – Mosaico “O Caminho de Santiago”. Foto: Silvana Borges, 2023.

Em um espaço exterior a igreja há um mosaico moderno executado com a temática do caminho para Santiago de Compostela pela Cooperativa Cultural de Baião onde temos retratados os elementos iconográficos típicos: o bordão, o chapéu, a vieira e a cabaça; com a representação de São Tiago e dos peregrinos se mesclando a imagem do Apóstolo (figura 12). A obra faz referência a Baião como o local onde desde o século XII convergiam três variantes do Caminho de Santiago, tendo a Igreja de Valadares como refúgio para os peregrinos que se dirigiam a Compostela serem acolhidos e alimentados.

Considerações finais

A Rota do Românico é focada na história medieval, arquitetura religiosa e paisagens, promovendo a valorização do patrimônio e cujo traçado intercepta em alguns pontos outra rota de peregrinação milenar com origens nas antigas vias romanas: o Caminho Português para Santiago. O percurso da rota românica pode ser considerado mais uma rota de peregrinação devocional no território português, apresentando algumas similaridades aos Caminhos de Santiago: locais remotos, nem sempre de fácil acesso e necessitando planejamento de percurso. Tal como o caminho de peregrinação a Compostela, possui uma rede de apoio que auxilia o pesquisador, visitante e devoto a ter acesso a cada monumento.

Apesar de possuírem gestões distintas os Caminhos de Santiago e a Rota do Românico tem objetivos comuns: promover, gerir e valorizar a cultura, a educação patrimonial e promoção turística. Suas ações contribuem inclusive para a criação e qualificação de mão de obra local para um setor capaz de gerar riqueza e empregos para a comunidade favorecendo a economia em regiões remotas, que de modo geral estão situadas distantes dos grandes centros produtores.

Além do patrimônio material, há a formação de uma rede humana, sejam aqueles que orientam e acolhem os peregrinos, ou os cuidadores que zelam pela limpeza e abertura dos monumentos. Esses habitantes que compartilham suas vivências e memórias a cada vez que recebem um visitante mantém viva a sua ligação familiar e a história local. Essas pessoas são de um valor inestimável, um acréscimo para quem realiza qualquer um desses percursos, seja para redescobrir um patrimônio cultural histórico ou de fé.

A tradição relata que São Tiago pregou na Península Ibérica, ligando-o fortemente à história da região e ao desenvolvimento dos Caminhos de Santiago. A dedicação a São Tiago é também um pilar da Rota do Românico em Portugal, refletindo a profunda influência da peregrinação a Compostela no território ibérico. A rota engloba diversas construções que, durante a Idade Média, serviram de apoio e guia aos peregrinos que se dirigiam ao túmulo do apóstolo, unindo o património arquitetónico ao culto religioso. Esses monumentos notáveis, como a Igreja de São Tiago de Valadares, destacam-se pelo estilo românico de resistência do século XIII, marcando os caminhos medievais. A interligação desses percursos proporciona uma experiência que enriquece a peregrinação, conectando-se com o destino final na Catedral de Compostela.

Referências

- AFONSO, Luís Urban. **A pintura mural portuguesa entre o gótico internacional e o fim do renascimento**: formas, significados, funções. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- BARROCA, Mário. **Epigrafia medieval portuguesa: 862-1422**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- CARNEIRO, Eduardo Santos. **Arte Românica** – Santiago de Antas, Famalicão, 2008. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/29032236@N04/2709291215>. Acesso em: 31 jan. 2026.
- CCDR-N. Igreja de São Tiago de Valadares – Baião. **Comissão de Coordenação e Desenvolvimento Regional do Norte**, s/d. Disponível em: https://www.rotadoromano.com/media/documents/Igreja_Valadares.pdf. Acesso em: 31 jan. 2026.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

CORREIA, Hugo. Igreja de São Tiago das Antas. **ArchDaily Brasil**, 2018. Disponível em: <https://www.archdaily.com.br/br/897214/igreja-s-tiago-de-antas-hugo-correia>. Acesso em: 31 jan. 2026.

DIAS, Pedro. **A arquitetura gótica portuguesa**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

EDUCRIS. Santiago de Compostela: Portugal lança «Caminho Marítimo de Santiago». **Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã**, 2022. Disponível em: <https://www.educris.com/v3/327-divulgacao/11295-santiago-de-compostela-portugal-lancacaminho-maritimo-de-santiago>. Acesso em: 31 jan. 2026.

LOZA, Rui Ramos. **Caminho de Santiago – Estudos dos traçados no Norte de Portugal**, 2013. Disponível em: https://www.aej.pt/wpcontent/uploads/2022/10/Estudos_Tracados_Caminho_Santiago_no_Norte_de_Portugal_web_1-1.pdf. Acesso em: 31 jan. 2026.

MARIZ, José. **Inventário Colectivo dos Registos Paroquiais**: Vol. 2 - Norte: Braga, Bragança, Porto, Viana do Castelo e Vila Real. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1994.

NATIONAL GEOGRAPHIC PORTUGAL. **Rota do Românico**: viagem pela história com as paisagens como pano de fundo, 2020. Disponível em: https://www.nationalgeographic.pt/historia/rota-do-romanico-viagem-pela-historia-com-aspaisagens-como-pano-fundo_1192. Acesso em: 31 jan. 2026.

SOUTINHO, Pedro. **Vias Romanas em Portugal**, 2025. Disponível em: www.viasromanas.pt. Acesso em: 31 jan. 2026.

7

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PROTESTANTISMO E A PERSISTÊNCIA DO CATOLICISMO NA EUROPA DO SÉCULO XVI: MARY STUART E ELIZABETH I

*Maurício Melo Taveira*¹

O século XVI assistiu à redefinição profunda das relações entre religião e poder político na Europa Ocidental. A fragmentação da Cristandade² instaurou um problema duradouro para as monarquias: a necessidade de compatibilizar unidade política e pluralidade religiosa³ em contextos marcados por disputas dinásticas e instabilidade institucional. Nesse cenário, a religião passou a operar menos como esfera autônoma da fé e mais como linguagem de governo, mobilizada para legitimar, ordenar e, em certos casos, eliminar alternativas consideradas incompatíveis com a estabilidade do poder.⁴

Nas Ilhas Britânicas, esse processo adquiriu determinadas características. A afirmação do protestantismo ocorreu de forma

¹ Graduando em Licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás) | mauriciotaveira.historia@gmail.com

² A expressão “fragmentação da Cristandade” refere-se ao processo desencadeado pelas Reformas do século XVI, que rompeu a pretensão de unidade religiosa sob a autoridade romana e produziu confissões cristãs institucionalizadas. Esse fenômeno teve consequências diretas para a organização do poder político, uma vez que a legitimidade régia, tradicionalmente ancorada em fundamentos religiosos comuns, passou a ser disputada em chave confessional. Ver: Rui Rodrigues, 2023.

³ Ver Heinz Schilling (1992), sobre o processo de confessionalização e a articulação entre mudança religiosa e reordenamento político; Reinhart Koselleck (2020), acerca da noção de crise e de sua implicação na temporalidade política da modernidade; e Quentin Skinner (1996), a respeito da linguagem política, da autoridade e dos fundamentos do pensamento político moderno.

⁴ A noção de religião como linguagem de governo dialoga com a historiografia da confessionalização, que compreende o discurso religioso como elemento constitutivo da racionalidade política moderna, articulando legitimação do poder, disciplina social e definição de lealdades políticas no processo de formação dos Estados confessionais europeus (Reinhard, 1989; Schilling, 2022). Essa leitura aproxima-se também da perspectiva foucaultiana, segundo a qual os discursos religiosos podem operar como tecnologias de poder e instrumentos de governamentalidade, ultrapassando a esfera da crença individual e integrando mecanismos de gestão das populações (Filho, 2011).

desigual, atravessada por resistências, negociações e permanências que impediram uma ruptura imediata com o passado católico. A presença de soberanos ligados à tradição romana além de tensionar o campo religioso, expunha, sobretudo, os limites da construção de Estados confessionais em sociedades ainda marcadas por vínculos dinásticos e lealdades transnacionais⁵.

É nesse contexto que se inscreve a trajetória de Mary Stuart (1542–1567). Sua condição de rainha católica, legitimada por nascimento e reconhecimento internacional, tornou-se um ponto de convergência de disputas que ultrapassavam sua ação individual. Mary passou a ocupar o lugar de uma possibilidade histórica incômoda; a de uma reconfiguração religiosa que permanecia aberta justamente porque não havia sido definitivamente resolvida⁶.

Este texto propõe examinar a trajetória de Mary Stuart como chave para compreender os limites da persistência católica em um espaço progressivamente moldado pela institucionalização do protestantismo. Ao invés de partir de explicações teleológicas ou de narrativas centradas exclusivamente na decisão régia⁷, busca-se analisar os mecanismos políticos, diplomáticos e simbólicos que transformaram a presença de

⁵ A construção de Estados confessionais no século XVI pressupunha a relativa coincidência entre autoridade política, território e confissão religiosa. Contudo, essa lógica esbarrava em realidades dinásticas complexas, nas quais laços de parentesco, alianças matrimoniais e pretensões sucessórias ultrapassavam “fronteiras” confessionais e nacionais, produzindo tensões recorrentes entre soberania, fé e legitimidade. Ver: SCHILLING, 1992; REINHARD, 1989

⁶ A noção de “possibilidade histórica” é empregada aqui para indicar que os desfechos políticos e religiosos do período não estavam previamente determinados. A presença de Mary Stuart como rainha católica em um espaço marcado pela afirmação do protestantismo evidencia a coexistência de temporalidades e projetos concorrentes, cujo encerramento resultou de decisões políticas contingentes, e não de uma necessidade histórica inevitável. Ver: Koselleck, 2006.

⁷ A crítica às interpretações teleológicas do passado, entendidas como leituras que atribuem aos acontecimentos históricos um sentido de necessidade retrospectiva, dialoga com abordagens que enfatizam a contingência, a pluralidade de futuros possíveis e o papel decisivo das escolhas políticas na conformação dos processos históricos. Ver: Koselleck, 2006; Skinner, 1996.

uma rainha católica em um problema a ser administrado, contido e, por fim, encerrado.

Convém, desde logo, situar o leitor no quadro político-confessional que moldou o reinado de Mary Stuart. Embora coroada rainha da Escócia ainda na infância, em 1543, aos nove meses de idade, Mary ascendeu ao trono como uma soberana católica em um reino que já não se configurava, de modo pleno, católico. A primeira metade do século XVI foi marcada pela circulação crescente das ideias reformadas, pela fragilização da autoridade clerical e por um cenário de instabilidade confessional que antecedeu a ruptura institucional com Roma, formalizada apenas em 1560, quando o Parlamento escocês, na ausência da soberana legítima, aprovou os atos que aboliram a autoridade papal e instituíram o protestantismo como fundamento religioso do governo (Toledo; Vieira, 2010). Durante esse período, Mary permaneceu majoritariamente fora do reino, sobretudo na França, onde se tornou rainhaconsorte, circunstância que permitiu a consolidação de uma ordem confessional que já não dependia do assentimento régio. Quando retornou à Escócia, em 1561, encontrou um reino governado por uma nobreza reformada e por estruturas confessionais já estabilizadas, o que deslocou sua condição de rainha católica para uma posição politicamente ambígua e estruturalmente vulnerável. A esse quadro somavam-se, ainda, desconfiças persistentes em relação ao exercício do poder feminino, que atravessavam tanto o campo político quanto o religioso, intensificando as tensões em torno de sua autoridade desde os primórdios de seu reinado.

Ainda antes de seu nascimento, essas concepções se manifestaram de forma explícita na reação de seu pai, James V (1512-1542), que, após perder seus herdeiros homens, esperava um sucessor masculino capaz de assegurar a estabilidade do trono. Ao saber do nascimento de uma

menina, o rei teria lamentado “não pode ser, porque uma menina?” e acrescentado que o poder “veio de uma mulher e vai terminar em uma mulher”⁸ (WEIR, 2008, p. 7). Essas afirmações revelam uma compreensão política segundo a qual a soberania feminina era percebida como sinal de fragilidade e de risco para a continuidade dinástica⁹.

The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women. To promote a woman to beare rule, superioritie, dominion or empire aboue any realme, nation, or citie, is repugnant to nature, contumelie to God, a thing most contrarious to his reueled will and approued ordinance, and finallie it is the subuersion of good order, of all equitie and iustice. (Knox, 1558). [Promover uma mulher a exercer governo, superioridade, domínio ou império sobre qualquer reino, nação ou cidade é algo contrário à natureza, um ultraje a Deus, algo totalmente oposto à sua vontade revelada e à sua ordem aprovada e, por fim, a subversão da boa ordem, de toda equidade e justiça.] (Tradução nossa).

A dinastia que começou por uma transmissão feminina, agora se via novamente dependente de uma mulher para sobreviver. Inserida desde o nascimento em um imaginário que associava autoridade legítima à masculinidade, Mary herdou um trono já tensionado por disputas confessionais e pela crescente influência de elites nobiliárquicas alinhadas ao protestantismo¹⁰, o que produziu uma

⁸ A afirmação atribuída a James V remete à consciência dinástica do rei acerca da origem recente da Casa de Stuart no trono escocês. O “poder que veio de uma mulher” alude a Marjorie Bruce, filha de Robert I (Robert the Bruce), cujo casamento com Walter Stewart, no início do século XIV, permitiu a ascensão da linhagem Stewart ao trono da Escócia.

⁹ A associação entre soberania feminina e fragilidade dinástica deve ser compreendida como uma construção discursiva recorrente nas monarquias europeias, acionada sobretudo em momentos de insegurança sucessória. Não se tratava de um consenso absoluto, mas de um repertório argumentativo amplamente disponível e politicamente eficaz. Ver discursos de John Knox (1558).

¹⁰ No caso escocês, a expansão do protestantismo esteve fortemente vinculada a setores da nobreza que viam na Reforma uma oportunidade de ampliar sua autonomia política e econômica frente à Coroa e à Igreja. Esse protagonismo nobiliárquico contribuiu para fragilizar a autoridade régia, especialmente quando exercida por uma mulher católica. Ver: Toledo; Vieira, 2010.

dissociação estrutural entre a fé católica da rainha e a direção religiosa que se consolidava no reino. Essa dissociação comprometeu a capacidade da monarquia de atuar como eixo de unidade em uma Escócia cada vez mais fragmentada.

Ao contrário de uma leitura que enfatiza exclusivamente suas decisões ou supostos erros de governo, é necessário compreender Mary Stuart como uma presença política estruturalmente incômoda¹¹. Sua existência como rainha católica não exigia ação direta para produzir instabilidade; bastava que permanecesse viva, legítima e reconhecida¹². Em um cenário no qual o protestantismo buscava se afirmar como prática religiosa e se institucionalizar como fundamento do poder estatal, a simples possibilidade de reversão confessional representava um risco permanente. Mary encarnava essa possibilidade.

A situação escocesa agravava ainda mais esse quadro. Diferentemente da Inglaterra, onde o protestantismo avançava sob a tutela direta da Coroa, a Escócia vivia um processo mais fragmentado, no qual a autoridade régia se via constantemente tensionada por alianças nobiliárquicas, lideranças religiosas e interesses estrangeiros. Nesse contexto, a adesão pessoal de Mary ao catolicismo tornava-se um ponto de atrito contínuo. Ainda que, em determinados momentos, tenha adotado uma postura de tolerância pragmática em relação aos protestantes, essa estratégia não foi suficiente para neutralizar a

¹¹ O termo “estruturalmente” é empregado aqui para indicar que a instabilidade associada a Mary Stuart não derivava apenas de suas ações individuais, mas da posição que ocupava em um sistema político e confessional em transformação, no qual sua legitimidade dinástica e religiosa entrava em conflito com projetos emergentes de poder. Ver: McElroy, 2004.

¹² Em contextos de sucessão monárquica e conflito confessional, a legitimidade não exigia necessariamente ação política direta. A simples existência de um sujeito dinasticamente legítimo podia funcionar como foco de articulação de dissidências e expectativas alternativas de poder. Ver: McElroy, 2004.

percepção de que sua fé representava um obstáculo à consolidação de uma nova ordem religiosa.

A condição feminina de Mary Stuart intensificou as tensões¹³. O exercício do poder por uma mulher no século XVI era frequentemente questionado, sobretudo em ambientes marcados por discursos religiosos que associavam autoridade política à liderança masculina. A rainha católica enfrentava, assim, uma dupla deslegitimação: por sua confissão religiosa e por seu gênero¹⁴. Essa combinação contribuiu para a construção de uma imagem política instável, frequentemente apresentada como incapaz de garantir a ordem do reino. A crítica à sua autoridade além de se limitar às esferas teológica ou moralidade, se projetava diretamente sobre sua capacidade de governar. Fernandes (2022) reforça, logo em sua introdução, ao afirmar que:

Com a justificativa do “sexo frágil” a mulher foi subjugada e inferiorizada desde a fundação da sociedade, com os passar dos séculos pouco foi mudado e mulheres não ocupavam cargos de liderança na política. Rainhas eram apenas consortes e seu papel era manter a linha de sucessão, além de ter seus feitos atribuídos aos maridos e seu poder limitado, raras eram as exceções, como a rainha espanhola Isabel I de Castela, monarca que foi bem-sucedida e determinada, considerada a primeira grande rainha da Europa ela chocou muitos com sua falta de demonstração de comportamentos femininos tradicionais, foi-lhe atribuídas determinadas qualidades masculinas. (Fernandes, 2022, p. 66).

¹³ A historiografia sobre mulheres no poder tem destacado como o gênero operava como fator de intensificação de conflitos políticos, sobretudo quando associado a disputas religiosas e dinásticas. No caso de Mary Stuart, gênero e confissão não atuaram de forma isolada, mas se reforçaram mutuamente como elementos de deslegitimação. Ver: Fernandes, 2022.

¹⁴ A noção de “dupla deslegitimação” refere-se à sobreposição de critérios distintos – religiosos e de gênero – que, combinados, ampliavam as resistências à autoridade de Mary Stuart e restringiam suas margens de ação política.

Além disso, a trajetória de Mary Stuart não pode ser dissociada de sua posição no tabuleiro dinástico europeu. Como herdeira com pretensões legítimas ao trono inglês:

A rainha escocesa teve desde sempre pretensões ao trono inglês devido ao fato de que sua avó, Margaret Tudor (1489- 1541), ter sido irmã mais velha da Henrique VIII, Henrique II, rei da França (1519-1549), pai do primeiro marido de Mary da Escócia, Francisco II (1544-1560), apregoou, insistentemente, a precedência de Maria sobre Elizabeth para ocupar o trono da Inglaterra (Rocha, 2008, p. 55-56).

Sua presença ultrapassava as fronteiras da Escócia. Em uma Inglaterra que avançava na institucionalização do protestantismo, a existência de uma rainha católica com direitos sucessórios constituía uma ameaça latente à continuidade do projeto confessional em curso. Mary não precisava reivindicar ativamente o trono inglês para que sua figura fosse percebida como um risco: sua linhagem, sua profissão de fé e seu reconhecimento internacional eram suficientes para manter aberta a possibilidade de uma reconfiguração religiosa indesejada por lideranças protestantes.

Dessa forma, Mary Stuart passou a ocupar o lugar de uma soberana cuja legitimidade política era indissociável de uma alternativa confessional que se buscava encerrar. Sua permanência no poder – e, posteriormente, sua própria sobrevivência – tornou-se progressivamente incompatível com a estabilização dos regimes protestantes¹⁵. O catolicismo que ela representava persistia, mas já não encontrava condições institucionais para se afirmar como projeto de governo. A tensão entre essa persistência e a necessidade de

¹⁵ A incompatibilidade entre a sobrevivência de Mary Stuart e a estabilização dos regimes protestantes não implica um determinismo absoluto, mas aponta para a convergência de interesses políticos, confessionais e dinásticos que tornaram sua eliminação uma solução considerada viável por seus adversários. Ver: Guy, 2012.

fechamento confessional estruturou os conflitos que marcaram sua trajetória.

Mary Stuart pode ser compreendida, e é dessa forma que ela é aqui lida, como a expressão de um impasse histórico decorrente da dificuldade de articular legitimidade dinástica, exercício do poder por uma mulher e fidelidade ao catolicismo em um espaço político que avançava de maneira cada vez mais consistente para a consolidação do protestantismo como fundamento do poder estatal. É a partir desse impasse que se tornam inteligíveis as estratégias posteriores de neutralização de sua presença política e de eliminação da alternativa que sua existência mantinha aberta.

Mary Stuart é um elemento de desestabilização estrutural em um contexto político que caminhava para a consolidação do protestantismo como fundamento da soberania estatal. Sua condição de rainha católica, longe de se restringir ao âmbito da crença pessoal, assumia implicações diretas no campo da legitimidade política, na medida em que mantinha aberta a possibilidade de uma reconfiguração confessional incompatível com o projeto em curso no reino inglês¹⁶. A continuidade do protestantismo, nesse sentido, não poderia ser plenamente assegurada enquanto subsistisse uma figura dinasticamente legítima que encarnasse uma alternativa religiosa viável.

A ameaça representada por Stuart não se expressava apenas por meio de ações concretas ou de articulações conspiratórias específicas, frequentemente enfatizadas pela historiografia tradicional. Mais do que isso, sua existência produzia um estado permanente de instabilidade

¹⁶ No regime elisabetano, a consolidação do protestantismo não se limitava à prática religiosa, mas constituía um princípio organizador da soberania estatal. A existência de uma alternativa confessional legítima – encarnada por uma soberana católica com direitos sucessórios reconhecidos – impedia o fechamento simbólico e político dessa ordem, produzindo um estado permanente de vigilância e instabilidade. Ver: Rocha, 2008.

política, derivado da indeterminação sucessória e da ambiguidade confessional que ela introduzia no sistema. Em um contexto no qual a autoridade régia passava a se definir pela adesão institucional a uma confissão religiosa específica, a presença de uma rainha católica com pretensões dinásticas reconhecidas comprometia a pretensão de fechamento confessional que sustentava o regime elisabetano.

A eliminação de Mary Stuart pode ser analisada menos como um desfecho circunstancial e mais como um mecanismo de resolução de um impasse estrutural¹⁷. Sua morte não teria se limitado à supressão de uma adversária política; operou como um gesto de reorganização do campo das possibilidades religiosas e dinásticas. Ao desaparecer a figura que concentrava, simultaneamente, legitimidade sucessória e fidelidade católica, tornava-se possível afirmar, de maneira mais estável, um modelo de soberania assentado na identidade protestante do Estado. A execução de Mary encerrou, assim, uma alternativa cuja simples existência tensionava os limites do poder instituído.

Esse impasse já se manifestava de forma evidente durante o governo de Mary na Escócia. Embora detentora da autoridade régia, sua atuação política foi constantemente condicionada por um ambiente religioso majoritariamente protestante, que restringia suas margens de ação e impunha limites à expressão pública de sua fé. A dificuldade em reconfigurar o campo religioso escocês reforçou a percepção, no cenário europeu, de que sua figura era politicamente vulnerável, ainda que significativa.

¹⁷ A execução de Mary Stuart pode ser interpretada como um gesto político de encerramento de possibilidades históricas concorrentes. Mais do que punir uma adversária concreta, o ato visava eliminar uma alternativa dinástica e confessional que permanecia aberta no horizonte político europeu, permitindo a estabilização do protestantismo como fundamento incontestável da soberania inglesa.

A decisão de Mary Stuart de recorrer à Inglaterra como possível espaço de proteção política deve ser compreendida a partir da experiência concreta de seu cativeiro na Escócia. Aprisionada no castelo de Loch Leven desde 1567, a rainha escocesa passou a elaborar uma estratégia de apelo direto à soberana inglesa, redigindo cartas a Elizabeth I (1533-1603) nas quais buscava reconhecimento dinástico e solidariedade entre monarcas. Escritas em condições de vigilância e extrema vulnerabilidade, Mary insistia na expectativa de que o vínculo régio e familiar pudesse mobilizar a intervenção de Elizabeth, concebendo a escrita epistolar como instrumento político de sobrevivência e legitimação¹⁸. É nesse contexto de confinamento e apelo que se insere a carta:

A duração do meu exaustivo encarceramento e as ofensas que recebi daqueles a quem concedi tantos benefícios são menos fastidiosos para mim do que não estar em meu poder manter-vos a par das realidades de minhas calamidades e das injúrias que me foram feitas de várias maneiras. Por favor, lembrai-vos de que me haveis dito diversas vezes „que recebendo esse anel que vós me destes, vós me assistiríeis em qualquer momento tormentoso. Vós sabeis que lorde James⁴⁵ confiscou tudo que eu tenho. Melville, a quem enviei várias vezes secretamente em busca deste anel, como minha joia mais preciosa, diz que ele não me deixará tê-la. Por isso, eu imploro que tenhais compaixão de vossa boa irmã e prima, e que acrediteis que não tendes uma parenta mais afetuosa no mundo. Vós deveríeis também considerar a importância do exemplo praticado contra mim. Eu suplico que sejais cuidadosa em que ninguém saiba que vos tenho escrito, porque isso poderia causar-me ser pior tratada do que sou agora. Eles jactam-se de que seus amigos em vossa corte informar-lhes-ão de tudo que vós dizeis e fazeis. Deus guarde-vos de infortúnios, e conceda-me paciência e Sua graça para que um dia eu possa referir minhas calúnias para

¹⁸ A correspondência régia, no século XVI, desempenhava papel central como prática política, funcionando simultaneamente como meio diplomático, instrumento de autoapresentação e recurso de negociação simbólica. No caso de Mary Stuart, a escrita epistolar durante o cativeiro deve ser compreendida como uma tentativa de reinscrever sua autoridade no plano dinástico europeu, mesmo em condições de extrema vulnerabilidade física e política. Ver: Strickland, 1857.

vós, quando eu contar-vos-ei mais do que me atrevo a escrever, o que poderá resultar em não pouco serviço para vós. (Strickland, 1857, p. 68).

Mary não dispunha de acesso imediato a territórios católicos seguros¹⁹. O deslocamento até a França ou a Espanha exigiria atravessar rotas controladas por adversários ou depender de uma logística complexa que ela não possuía, tornando tais alternativas praticamente inviáveis.

A Inglaterra, por sua proximidade geográfica e pelas conexões dinásticas que mantinha, representava a opção mais imediata e operacional.

Além da questão logística, Mary confiava na força de sua legitimidade dinástica e na expectativa de solidariedade entre soberanas. Parente de Elizabeth I, a rainha escocesa acreditava que sua condição de monarca e herdeira de reinos poderia assegurar certo grau de proteção, ainda que sob vigilância. Sua aposta estava na diplomacia e no reconhecimento formal de sua autoridade régia, e não na afinidade confessional. Ao colocar-se nas mãos de Elizabeth, Mary esperava usufruir de um reconhecimento dinástico e de uma hospitalidade que considerava natural entre soberanas, apesar das tensões religiosas e políticas existentes. Essa expectativa é explicitada na carta enviada por Mary Stuart a Elizabeth I, datada de 15 de maio de 1568, na qual a rainha escocesa relata:

Vós não sois ignorante, minha mais querida irmã, de grande parte de meus infortúnios, mas estes que me induzem a vos escrever no momento aconteceram tão recentemente para que tenham chegado a vossos ouvidos. Eu preciso portanto informar-vos, tão brevemente quanto possa, que alguns

¹⁹ A inviabilidade de fuga para territórios católicos como França ou Espanha relacionava-se não apenas à distância geográfica, mas à complexa rede de alianças, vigilâncias e interesses estratégicos que cercavam Mary Stuart. Qualquer deslocamento exigiria apoio militar ou diplomático consistente, o que, naquele momento, não estava disponível sem provocar conflitos de grande escala. Ver Pina, 2017.

dos meus súditos em que mais confiei, e que subiram para o maior patamar de honra, levantaram armas contra mim, e trataram-me com a maior indignidade. Por meios inesperados, o Todo-Poderoso Dispensador de todas as coisas livrou-me da cruel prisão que eu sofria. Mas desde então eu perdi uma batalha, na qual a maior parte daqueles que preservaram sua integridade leal caíram diante de meus olhos. Sou agora forçada a deixar meu reino, e levada por tais caminhos que, depois de Deus, não tenho outra esperança além de vossa bondade. Suplico-vos, portanto, minha queridíssima irmã, que eu possa ser conduzida a vossa presença, para que eu possa inteirarvos de todas os meus assuntos. Entrementes, eu rogo a Deus que vos conceda todas as bênçãos do céu, e para mim paciência e consolo, o qual eu espero e peço obter por meio de vós. Para lembrar-vos das razões que tenho para depender da Inglaterra, eu envio a sua rainha esse sinal, a joia de sua prometida amizade e assistência. (Strickland, 1857, p. 96).

No entanto, essa escolha revelou-se determinante para sua situação de vulnerabilidade. Ao entrar na Inglaterra, Mary passou a depender integralmente da vontade da coroa inglesa, que tinha interesse direto em neutralizar sua presença e em assegurar a continuidade do protestantismo no país. Pina reforça que:

Pelo ponto de vista histórico, Elizabeth e Mary eram primas e rivais. A primeira era anglicana, rainha da Inglaterra e não possuía herdeiros, enquanto a segunda era católica, tinha pretensões ao trono inglês e um filho homem. Após diversas acusações de traição, e de possível participação no assassinato de seu marido, Mary abdicou ao trono escocês em favor de seu filho de um ano Jaime VI – que depois seria também Jaime I da Inglaterra – e foi presa. Quando conseguiu escapar da prisão, fugiu para a Inglaterra, onde foi buscar o apoio da prima Elizabeth para retomar o trono da Escócia. Além de não ajudar Mary, Elizabeth a manteve prisioneira por cerca de 19 anos, ao término dos quais Mary Stuart foi decapitada. (Pina, 2017, p. 16).

Ao buscar refúgio na Inglaterra, Mary Stuart transportou esse impasse para o centro do poder elisabetano²⁰. Sua presença em

²⁰ A presença física de Mary Stuart em território inglês reativou de forma concreta disputas que até então operavam sobretudo no plano simbólico e dinástico. Sua custódia transformou a questão sucessória e confessional em um problema interno do Estado inglês, intensificando a percepção de que sua mera sobrevivência comprometia a estabilidade do regime. Ver: Dunn (2004).

território inglês reativava, de forma contínua, a possibilidade de contestação sucessória e confessional, impedindo que o protestantismo se afirmasse como horizonte político incontestável. Enquanto Mary permanecesse viva, a consolidação do projeto protestante inglês permanecia, em alguma medida, incompleta. Sua execução deve ser compreendida, portanto, como a eliminação de um elemento cuja existência impedia o fechamento definitivo da ordem confessional que se pretendia instituir.

As lutas, os triunfos e as tragédias que seguiram foram o resultado da decisão individual de cada uma das duas mulheres: a primeira, de pôr o pessoal cada vez mais a frente do político; a outra, a de sacrificar o pessoal e colocar as responsabilidades de rainha no centro de sua vida. Seguiu-se uma complicação fatal quando Mary voltou os olhos para a coroa maior da Inglaterra, acreditando ser sua herança legítima e um prêmio digno de sua busca. [...] Havia-se instituído uma rivalidade que 'só poderia ser extinta pela morte'. (Dunn, 2004, p.70)

Mary Stuart deve ser compreendida como o ponto de convergência de uma decisão estratégica europeia, cuja trajetória evidencia as tensões entre fé, gênero e poder no século XVI. Surge, então, uma questão fundamental: temos diante de nós uma rainha católica, herdeira de dois reinos, cuja existência ameaça a consolidação do protestantismo em territórios estratégicos – onde estava Roma? Por que a Igreja, enquanto autoridade máxima do catolicismo, não interveio para proteger a rainha e restaurar a presença católica nos reinos da Escócia e da Inglaterra?²¹

Ao longo de sua vida, Mary Stuart enfrentou desafios significativos para afirmar sua autoridade na Escócia, governando em um contexto marcado pelo avanço protestante, por disputas internas e por

²¹ A ausência de uma intervenção direta da Santa Sé pode ser compreendida a partir de cálculos estratégicos mais amplos. O papado enfrentava limites concretos de ação militar e diplomática, além de avaliar que o custo de um confronto direto com a Inglaterra protestante superava as possibilidades reais de restauração católica duradoura nas Ilhas Britânicas.

resistências de elites locais que já haviam adotado a Reforma. Sua posição política era, desde o início, precária; a Escócia, embora formalmente sob seu reinado,

estava longe de constituir um espaço seguro para a restauração plena do catolicismo. Quando consideramos a possibilidade de a soberana reconquistar a Inglaterra, a situação se torna ainda mais evidente: sua capacidade de restabelecer a fé católica em um país já consolidado como protestante seria, no máximo, limitada. A combinação de fatores internos e externos impunha, portanto, limites concretos à sua ação política e religiosa.

O papa Pio V excomungou Elizabeth I e qualquer um leal a ela, isso para os católicos fazia de Mary, a rainha legítima e assim, houve vários episódios de conspirações com tentativas de resgatá-la, que envolviam o casamento de Mary com alguma figura católica poderosa e colocá-la no trono, restaurando o catolicismo no país. A Espanha era a principal envolvida, mas também a França e parte da Europa católica. Como nada provava o envolvimento de Mary, pouco poderia ser feito além das medidas de segurança. (Fernandes, 2022, p. 91).

A França, tradicional potência católica europeia, poderia, em tese, ter representado um aliado estratégico para Mary Stuart, sobretudo em razão de sua experiência como rainha consorte francesa e de seus vínculos com a alta política da corte, inclusive com os Médici. Contudo, o cenário geopolítico da segunda metade do século XVI não favorecia qualquer intervenção direta em seu favor. A monarquia francesa encontrava-se imersa em conflitos internos e em um delicado jogo diplomático que exigia cautela nas relações com a Inglaterra, já consolidada como potência protestante e capaz de reagir com força a ingerências externas. Intervir em defesa da Rainha Escocesa implicaria abrir um novo front bélico de grandes proporções, sem garantias concretas de êxito, além de comprometer equilíbrios diplomáticos

considerados estratégicos. Não por acaso, os desdobramentos posteriores à execução de Mary Stuart demonstraram o peso dessas decisões; o conflito entre Inglaterra e Espanha, deflagrado pouco depois, resultou na vitória inglesa e no fortalecimento político de Elizabeth I, que saiu do episódio com prestígio ampliado entre súditos e aliados e passou a inspirar temor entre seus adversários (Vogel, 2012). Sivendran reforça que:

Reviewing the reigns of these two women shows that Elizabeth had a larger number of accomplishments to her name. Along with the defeat of the Spanish Armada and the religious tolerance that, on the whole, prevailed... (Sivedran, 2003, p. 73)

[A revisão dos reinados dessas duas mulheres mostra que Elizabeth acumulou um número maior de realizações. Entre elas, a derrota da Armada Espanhola e a tolerância religiosa que, em linhas gerais, prevaleceu...] (Tradução nossa).

Roma, por sua vez, enfrentava um dilema estratégico ainda mais intrincado. A preservação da vida e da liberdade de Mary Stuart exigiria, além do engajamento em um conflito de grandes proporções contra a Inglaterra, a aposta em uma soberana cuja margem de ação já se encontrava severamente limitada. A Escócia, embora formalmente sob seu reinado, estava profundamente marcada pela Reforma, e a Inglaterra consolidava de modo irreversível seu caráter confessional protestante desde o rompimento com Roma.

O Castelo de Edimburgo se rendeu em junho de 1573, e sua queda, juntamente com a perda de Lethington e Grange, representou o golpe fatal para as esperanças da Rainha da Escócia. Ela manteve, contudo, correspondência constante com Elizabeth, Espanha e Roma, agarrando-se avidamente a qualquer esperança de libertação, por mais vaga que fosse. (Rait, 1899, p. 226).

Nesse contexto, a própria postura religiosa de Mary, marcada menos pelo enfrentamento do que pela acomodação política, tornava evidente que a restauração do catolicismo nos reinos britânicos não era uma possibilidade concreta. Sua fidelidade à fé romana coexistia com uma prática de tolerância e compromisso, imposta pelas circunstâncias e pela necessidade de sobrevivência política. Aos olhos da Santa Sé, portanto, qualquer intervenção direta implicaria custos elevados, sem garantias de reversão duradoura, uma vez que a rainha, já constrangida por forças internas de seu próprio reino, não se apresentava como instrumento capaz de reverter o avanço protestante nem mesmo na Escócia, quanto mais na Inglaterra. Essa interpretação é corroborada por Fernandes ao afirmar que:

Mary não tinha a intenção de forçar a Escócia a renunciar o protestantismo e sua atitude para com a igreja protestante bem como suas garantias a Roma, mostram sua sensatez e perspicácia. Ela era sim leal à fé católica, mas, estava longe de ser extremista como Mary Tudor, ela era adaptável, tolerante e pragmática, visto que não lhe restava alternativa, para ela era claro que para sobreviver, teria que jogar as cartas da reconciliação e compromisso e aceitar conviver com a nova fé. (Fernandes, 2022, p. 78).

Diante desse quadro, Mary Stuart pode ser conceituada como Rainha-Ofertada²², isto é, como uma soberana cuja vida, legitimidade dinástica e fidelidade confessional foram incorporadas a um cálculo político de alcance europeu, no qual a preservação de equilíbrios geopolíticos e confessionais prevaleceu sobre a proteção de indivíduos, ainda que ungidos. O conceito não remete a um abandono fortuito ou a uma falha moral das potências católicas, mas à racionalidade

²² O conceito de "Rainha-Ofertada" propõe uma leitura estrutural da trajetória de Mary Stuart, compreendendo sua vida e sua morte como elementos instrumentalizados em negociações políticas e confessionais europeias. Não se trata de abandono passivo, mas de uma escolha estratégica que subordinou a defesa de uma soberana católica à preservação de equilíbrios geopolíticos considerados prioritários.

estratégica que orientava as decisões da Igreja e das monarquias no século XVI, segundo a qual a defesa do catolicismo não se realizava de modo uniforme nem incondicional. A permanência de Mary sob domínio protestante – e, posteriormente, sua execução – evidencia

que sua existência passou a ser avaliada menos como ativo político e mais como risco estrutural, uma vez que sua capacidade de restaurar o catolicismo nos reinos britânicos era severamente limitada, enquanto sua sobrevivência mantinha abertas tensões dinásticas e confessionais indesejadas. Nessa lógica, aceitar a eliminação de uma rainha católica constituiu uma escolha deliberada de contenção de conflitos, pela qual a perda de um território e a morte de uma soberana tornaram-se custos considerados aceitáveis diante da necessidade de evitar confrontos de larga escala e de reconhecer os limites concretos da ação católica na Europa pós-Reforma.

O conceito de Rainha-Ofertada articula, assim, a complexidade do entrelaçamento entre gênero, fé e poder. Mary era um ponto nodal de estratégias políticas e religiosas europeias. Sua posição vulnerável evidenciava que a defesa da fé católica poderia, em determinadas circunstâncias, ser subordinada à preservação de recursos diplomáticos e à contenção de conflitos. Ao analisar sua trajetória, percebe-se que a instrumentalização de sua vida e de sua morte não se dá de forma prática e estratégica: sacrificar Mary Stuart significava consolidar, de modo indireto, a supremacia protestante nas ilhas britânicas, evitando confrontos armados que dificilmente garantiriam sucesso. Essa leitura estrutural, contudo, não elimina a dimensão individual de sua experiência como mulher e soberana. Como observa Tapioca (2014), Mary Stuart foi, antes de tudo, moldada pelas circunstâncias históricas que a conduziram ao trono e às decisões que tentou sustentar:

Parece-me muito mais correto dizer que fora a verdadeira filha das circunstâncias pelas quais ascendeu ao trono, e tentou mantê-lo. Suas atitudes são perfeitamente explicáveis ao analisar sua trajetória: a vida de uma mulher que sofreu, amou e lutou pelo que achava certo, pagando caro por buscar a felicidade em uma sociedade que não via olhos benevolentes ao governo feminino, do qual Maria era um expoente. (Tapioca, 2014).

Nesse sentido, Mary Stuart personifica uma tensão histórica central do século XVI: a tensão entre lealdade religiosa, autoridade feminina e cálculo estratégico europeu²³ – Essa condição de mulher governante, constantemente julgada e vigiada, reforça a compreensão de Mary Stuart como Rainha-Ofertada: sacrificada por interesses confessionais e diplomáticos, por uma ordem política que não admitia plenamente o exercício feminino do poder soberano. Sua vida evidencia que o catolicismo europeu, mesmo quando institucionalmente dominante, não se engajava de maneira homogênea ou garantida na proteção de seus defensores mais vulneráveis. A Rainha-Ofertada revela o modo pelo qual decisões de caráter confessional se imbricam com considerações de poder, interesses nacionais e limites de ação individuais. Mary, além de simboliza a perda de uma alternativa católica, simboliza também, o modo pelo qual o exercício de poder feminino podia ser instrumentalizado por forças externas, transformando uma soberana em peça estratégica dentro do tabuleiro europeu.

A trajetória de Mary Stuart impõe ao historiador o abandono de qualquer leitura apaziguadora do século XVI. Sua morte não pode ser interpretada como um desfecho trágico individual, nem como simples

²³ Essa tensão revela os limites impostos ao exercício do poder feminino em contextos de crise confessional. A autoridade de mulheres soberanas, quando associada a identidades religiosas dissidentes, tornava-se especialmente vulnerável à instrumentalização política, expondo a fragilidade das garantias dinásticas em um cenário de redefinição dos fundamentos do poder estatal.

resultado de erros políticos ou de circunstâncias adversas. Ela revela, de forma estrutural, o momento em que a política europeia moderna passa a operar segundo uma racionalidade que admite o sacrifício da legitimidade quando esta se torna disfuncional à consolidação do poder. A execução de uma rainha legitimada pela unção integra a própria lógica da ordem política em formação e figura entre suas expressões mais nítidas; o poder soberano afirma-se precisamente ao demonstrar sua capacidade de eliminar aquilo que se torna politicamente inconciliável.

Mary Stuart foi neutralizada porque sua presença mantinha aberta uma zona de indeterminação que os Estados confessionais em formação já não podiam tolerar: a possibilidade de uma soberania legítima que não se alinhasse plenamente à identidade religiosa do Estado. Sua morte elimina uma forma de existência política que recusava o fechamento confessional como princípio absoluto da soberania. Ao desaparecer Mary, se elimina uma alternativa de organização do poder.

Essa lógica incide também, de modo particularmente incômodo, sobre sua relação com o catolicismo. Mary Stuart permaneceu católica até o fim, sem abjuração, sem conversão estratégica, sem renúncia formal. No entanto, sua fidelidade à fé romana não se traduziu em militância confessional agressiva, nem em tentativa sistemática de restauração católica nos reinos que governou ou reivindicou. Sua prática religiosa foi marcada pela mediação, pela acomodação e pela recusa do confronto aberto. Paradoxalmente, foi precisamente essa forma de fidelidade – constante, mas não beligerante – que a tornou politicamente problemática também para Roma.

Para a Santa Sé, a Rainha Católica não era uma herege, mas tampouco um instrumento eficaz. Sua disposição à convivência confessional expunha uma contradição fundamental do catolicismo

tridentino: a dificuldade de acomodar a lealdade religiosa quando esta não se traduzia em ação política ofensiva. Uma rainha que permanecia católica, mas aceitava negociar com a Reforma, não fortalecia o projeto de restauração; ao contrário, tornava visível que a fé poderia sobreviver sem reconquista, sem coerção e sem hegemonia. Essa possibilidade, longe de ser uma virtude, representava um risco para uma Igreja que buscava reafirmar sua autoridade em termos claros, hierárquicos e combativos.

O conceito de Rainha-Ofertada, nesse sentido, designa a conversão de Mary Stuart em peça descartável de uma racionalidade política que subordinava sua legitimidade e sua vida à obtenção de resultados confessionais tangíveis por parte das potências católicas. Ao permitir sua permanência sob custódia protestante – e, por fim, sua execução – Roma, além de ceder a uma pressão externa, reconheceu implicitamente que aquela rainha, tal como era, já não servia ao projeto católico europeu. Sua morte foi aceita porque sua sobrevivência, mediadora e ambígua, produzia mais instabilidade do que ganhos políticos concretos.

A condição feminina de Mary agravou esse quadro. Sua autoridade, já tensionada por ser exercida por uma mulher, tornava-se ainda mais incômoda ao não corresponder ao modelo da soberana confessional combativa. A política moderna em formação tolerava mal a ambiguidade; tolerava menos ainda quando essa ambiguidade se manifestava em um corpo feminino dotado de legitimidade dinástica. Quando a soberania feminina não reforça a ordem, ela se torna sacrificável. Não por falhar, mas por expor as fissuras do sistema.

Mary Stuart não simboliza apenas a derrota de uma alternativa católica nas Ilhas Britânicas. Ela evidencia o momento em que a política europeia decide que a fidelidade sem enfrentamento é insuficiente, que

a legitimidade sem utilidade estratégica é descartável, e que a fé, para ser protegida, precisa ser instrumentalizada. Sua execução marca o ponto em que o poder moderno se afirma como capacidade de eliminar não só inimigos declarados, mas também formas de existência que recusam ser plenamente apropriadas, mesmo que alidas. É essa constatação – desconfortável, devo assim dizer – que impede que Mary Stuart seja confinada ao passado e obriga o leitor a reconhecer que Mary Stuart, rainha da Escócia, foi deliberadamente ofertada pela lógica política e confessional do século XVI: uma soberana legítima cuja vida, cuja fidelidade católica e cuja própria existência foram tornadas descartáveis em nome da consolidação da soberania moderna europeia.

Referências

FERNANDES, Nathalie Santana. Protagonismo feminino na política europeia: estudo de caso Mary Stuart. **Revista do CEAM**, Brasília, DF, v. 8, 2022. ISSN 1519-6968. DOI:

10.5281/zenodo.7785473.

GUY, John. **Meu coração é meu**: a vida de Maria, Rainha da Escócia. Londres: Penguin UK, 2012.

KNOX, John. **The first blast of the trumpet against the monstrous regiment of women**. 1558. Edição eletrônica. Project Gutenberg, 2003. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/9660>.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução de Luciana Villas-Boas Castello Branco. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

McELROY, Tricia A. **Executing Mary Queen of Scots**: strategies of representation in early modern Scotland. 2004. Tese (Doutorado em História) — University of Oxford, Oxford, 2004.

MEDIEVALISTS.NET. Marjorie Bruce, Princess of Scotland and mother of the Stewart dynasty of Kings of Scots. **Medievalists.net**, 18 set. 2014. Disponível em: <https://www.medievalists.net/2014/09/marjorie-bruce-princess-scotland-mother-stewartdynasty-kings-scots/>.

PINA, Gabriela Silveira. “**História da Inglaterra**”, de Jane Austen: comentários sobre um exercício de tradução. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) — Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. 64 f.

RAIT, Robert S. (org.). **Mary Queen of Scots**, 1542–1587. London: David Nutt, 1899. Ebook.

REINHARD, Wolfgang. Reformation, Counter-Reformation, and the early modern State: a reassessment. **The Catholic Historical Review**, v. 75, n. 3, p. 383–404, 1989.

ROCHA, Roberto Ferreira. O jogo político na era dos Tudors: absolutismo e Reforma. In: LEÃO, Lúcia de C.; SANTOS, Maria S. (orgs.). **Shakespeare: sua época, sua obra**. Curitiba: Editora Beatrice, 2008. p. 35–65.

RODRIGUES, Rui Luís. **Reforma e Contrarreforma**. São Paulo: Contexto, 2023.

RONDON FILHO, Edson Benedito. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977–1978). **Sociologias**, Porto Alegre, v. 13, n. 28, p. 370–380, 2011.

SCHILLING, Heinz. **Confessionalization in the Empire: religious and societal change in Germany between 1555 and 1620**. Aldershot: Ashgate, 1992.

SCHILLING, Heinz. **Religião, cultura política e o surgimento da sociedade moderna inicial: ensaios de história alemã e holandesa**. Leiden: Brill, 2022.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 2 v.

SIVENDRAN, Anushia. And then there was one: how the ruling styles of Elizabeth I and Mary, Queen of Scots affected the outcomes of their reigns. **The Gettysburg Historical Journal**, Gettysburg, v. 2, n. 1, art. 7, 2003.

STRICKLAND, Agnes. *Lives of the queens of Scotland and English princesses connected with the regal succession of Great Britain*. v. 6. Edinburgh; London: W. Blackwood and Sons, 1857.

TAPIOCA, Renato N. D. **Mary I, sanguinária ou fruto das circunstâncias?** Boullan, 2014.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; VIEIRA, Paulo Henrique. A Reforma Protestante nos manuais de história da educação da Escócia. **Fides Reformata**, v. 15, n. 1, p. 95–109, 2010.

VOGEL, Joana Letícia Araujo. Mary Stuart em um processo criativo. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 4, n. 6, p. 133–145, jan./jul. 2012.

WEIR, Alison. **Mary Queen of Scots and the murder of Lord Darnley**. Grã-Bretanha: Vintage, 2008. <https://www.gutenberg.org/cache/epub/38048/pg38048-images.html>

8

A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA DE D. URRACA I: UM ESTUDO DE CASO NA *HISTORIA COMPOSTELANA*

Marta de Carvalho Silveira

A *Historia Compostelana* é uma das fontes primordiais para a análise do processo histórico que implicou na transformação da cidade de Santiago de Compostela no grande centro peregrinatório da Península Ibérica. Elaborada como uma espécie de crônica-cartulário e *registrum*, a *Compostelana*, redigida ao longo do século XII, e a pedido do arcebispo Diego Gelmírez, apresenta diversos personagens laicos e eclesiásticos que se encontram imersos em um intenso jogo político travado no reino castelhano-leonês e na sé episcopal. Dentre os personagens que desfilam diante do leitor, encontra-se D. Urraca I, rainha de Leão e Castela (1080 – 1126). Os embates que travou para manter a posse das suas coroas frente a oposição do seu marido, Afonso I, de Navarra e Aragão, e de setores da aristocracia laica e eclesiástica também são apresentados na documentação. Este trabalho, que se ancora no campo da Nova História Política, de acordo com os moldes evidenciados por René Remond, propõem-se a analisar a forma como os cronistas teceram representações acerca de D. Urraca e da sua atuação política. Como referência metodológica para nortear a leitura da documentação, partiremos da análise de discurso, conforme foi proposta por Eni Orlandi.¹

Na primeira parte do texto apresentaremos as características fundamentais da *Historia Compostelana* e o seu contexto de produção. Já

¹ Para Orlandi, o ponto chave da análise do discurso é a observação dos processos e dos mecanismos de constituição de sentidos e de sujeitos. De forma que o leitor problematize o que está sendo lido, fuja dos equívocos e opacidades do discurso e saiba que “não há neutralidade, nem mesmo no uso mais cotidiano dos signos.” (ORLANDI, 2005, p. 9)

na segunda parte, identificaremos e analisaremos as representações políticas que foram constituídas, na documentação, acerca de D. Urraca I.

A *Historia Compostela* e o seu contexto de produção

Redigida entre os anos de 1107 e 1149, a *Historia Compostelana* foi patrocinada e escrita sob as ordens de Diego Gelmírez (1069 – 1140), bispo e, posteriormente, arcebispo de Santiago de Compostela, um dos principais interessados na consolidação do culto apostólico e em assegurar a autonomia da igreja compostelana frente à política papal, às demais sés episcopais peninsulares e aos crescentes interesses das ordens religiosas ultrapirenaicas. A versão da obra que utilizamos nesse trabalho foi a edição crítica produzida por E. Falque (1994), na qual o texto, originariamente redigido em latim, foi traduzido para o castelhano e acompanhado de notas explicativas que remetem aos manuscritos utilizados na tradução e às referências bibliográficas.

A obra foi dividida em 3 livros e possui ao todo 224 capítulos. Seu objetivo principal, de acordo com Falque, é “recoger en una obra toda la actividad de don Diego Gelmírez en beneficio de la iglesia de Santiago y los fundamentos de los derechos y posesiones de ésta.” (Falque, 1994, p. 23), ou seja, engrandecer a sé compostelana e as ações do seu bispo, o patrocinador da obra. Contudo, a autoria da obra gera algumas controvérsias, mas aqui seguiremos o que propôs Falque (1995, 11), ou seja, os autores principais pertenciam ao círculo de pessoas diretamente ligadas a Gelmírez e foram basicamente quatro: Nuño ou Munio Alfonso, o arcediano Hugo, o mestre Giraldo e Pedro. Haveria, então, outros autores coadjuvantes e não identificáveis, e torna-se difícil precisar a extensão da participação dos autores principais na composição da obra, como indicou Florez na edição de 1765, na nota prévia 4-7.

Apesar de ser tradicionalmente reconhecida como uma crônica, a *Historia Compostelana*, de acordo com A. G. Biggs (1949) poderia ser considerada também como uma *gesta* e um *registrum*. Ao passo que E. Falque (1994, 21) a insere no subgênero das crônicas-cartulários, um novo tipo literário que se difundiu no Ocidente medieval, a partir do século XII. As crônicas-cartulários diferiam das demais crônicas por romperem com uma narrativa universal e por se aterem à narrativa de eventos específicos relacionados às localidades e comunidades específicas, além de reunirem, tal como era característico dos cartulários, documentos transcritos, como cartas, títulos de doação, dentre outros.

A *Compostelana* possui, então, duas características fundamentais: narrar os feitos de Gelmírez e compilar os documentos e cartas produzidos durante o seu episcopado e arcebispado. Dessa forma, a obra é uma combinação de *gesta* e *registrum*, e graças a variedade de documentos compilados, foi considerada por Claudio Sánchez-Albornoz como uma coleção diplomática de valor incalculável. (Sánchez-Albornoz, 1977, 90).

O contexto de produção da HC foi bastante conturbado em termos políticos. Para além dos interesses pessoais e institucionais que Gelmírez tivesse, o arcebispo e os autores da obra testemunharam (e por muitas vezes agiram) nas disputas políticas internas que abalavam a estrutura do reino castelhano-leonês e nos conflitos que envolviam os embates com os muçulmanos pela reconquista do território peninsular. Isto faz com que a *Compostelana* se torne uma das fontes históricas mais significativas para a apreensão de um olhar contemporâneo ao desenvolvimento dos fatos políticos do período. Especialmente aqueles que se referem à participação da rainha no jogo político que envolveu a

sé compostelana, e mais especificamente, os interesses de Diego Gelmírez, durante o seu reinado.

Diante disso, dois elementos contextuais se impõem para a realização adequada da nossa análise: os embates políticos que envolveram Urraca (1109 – 1126) e Afonso I (1104 – 1134) durante o período do seu casamento e o lugar que a sé compostelana ocupou nessas disputas.

O casamento de Urraca, rainha de Leão e Castela (que assumiu o trono após a morte do seu pai, Afonso VI), e de Afonso I, rei de Navarra e Aragão, foi firmado em 1109 e anulado por determinação papal, em 1114, sob a alegação de incesto, já que possuíam parentesco abaixo do grau considerado lícito pelas determinações eclesiásticas. Apesar de o período do casamento ter sido conturbado, o seu término resultou em uma guerra civil que dispôs, em campos opostos, a rainha e os favoráveis à ascensão de seu filho, Afonso Raimúndez² ao poder, e os partidários de Afonso I. Contudo, apesar de toda a oposição, a rainha manteve-se no poder por 16 anos, até a sua morte, em 1126.

Dentre os personagens políticos que tiveram um papel significativo nesses anos de conflito estava Diego Gelmírez que, justamente por ser arcebispo de Santiago de Compostela possuía um lugar de destaque no tabuleiro político do momento. O culto ao apóstolo fora, desde aproximadamente o século IX, um dos principais elementos a assegurar a importância política e econômica do reino da Galícia, de onde partiram iniciativas que garantiram a organização interna das forças cristãs, as lutas pela retomada dos territórios sob o domínio muçulmano, e ações que visavam o repovoamento das áreas

² Afonso Raimúndez (1105 – 1157), que posteriormente assumiu o trono castelhano-leonês como Afonso VII, era filho de Urraca e Raimundo de Borgonha.

reconquistadas. A formação do caminho peregrinatório francês, que obteve considerável fomento a partir dos esforços políticos e as alianças estratégicas tecidas por Afonso VI com o papado e com as ordens religiosas ultrapirenaicas, especialmente a ordem de Cluny, levou o santuário a ocupar a posição de um dos principais centros peregrinatórios do Ocidente Medieval, rivalizando em número de peregrinos com Roma.

Afora as diretrizes políticas afonsinas em relação à Galícia e ao culto apostólico, os esforços de Gelmírez foram bastante significativos para que a sé compostelana alcançasse aumentasse em influência. Em 1100, Gelmírez tornou-se prelado de Compostela com o aval do conde Raimundo de Borgonha, o primeiro marido de Urraca, a quem havia sido delegado, como dote de casamento, o Condado da Galícia. Ao ser elevado ao cargo de bispo da Diocese de Compostela, em 1101, Gelmírez iniciou os seus esforços para garantir o arcebispado para a igreja compostelana, o que conseguiu, em 1120, graças a sua estratégia política habilidosa de equilibrar e manobrar os interesses da monarquia castelhana, das forças políticas galegas e do papado. Tais manobras, se pelo lado da monarquia e das forças nobiliárquicas causou-lhe turbulências, por parte do papado garantiu-lhe, através de Calisto II, o título de legado papal na Península, o que, sem dúvida despertou as disputas, já existentes, entre Gelmírez e os demais bispos peninsulares.

A relação política entre Gelmírez e Urraca, iniciada já na ocasião da sua indicação ao prelado, se estendeu ao longo da trajetória de acontecimentos que envolveram a sucessão de Afonso VI, o casamento de Urraca e Afonso I e o reinado da rainha, sendo marcada por períodos de acordos e de rupturas.

D. Urraca segundo a *Compostelana*

Entendendo que, como alertou Orlandi (2005, p. 9-10), nenhum discurso é neutro, sendo passível da manipulação de signos para criar um sentido adequado ao seu emissor, e considerando, portanto, que as relações de poder são também partes constitutivas das formações narrativas, ao analisarmos as representações políticas constituídas em torno de Urraca, na *Compostelana*, convém refletirmos sobre as bases teóricas sobre as quais estabelecemos a nossa análise, que se circunscreve ao campo do político. Portanto, partindo da perspectiva de Remond, compreendemos que as ideias, os fenômenos, as práticas, os símbolos e os rituais políticos só alcançam o seu pleno entendimento quando relacionados aos aspectos socioeconômicos e culturais e em um intercâmbio pluridisciplinar que, de acordo com o autor “é para ela [a história política] como o ar de que ela precisa para respirar.” (REMOND, 2003, p. 29).

Justamente buscando a pluridisciplinaridade, dialogamos com G. Balandier (1969) que, rompe com uma perspectiva antropológica dicotômica que contrapunha as sociedades com Estado e as sociedades sem Estado (sendo o político perceptível de forma plena somente nas primeiras), e considera o político como parte integrante de qualquer sociedade, mesmo aquelas em que o governo é mínimo e difuso, com caracterização e extensão imprecisas de poder. Sendo nelas possível identificar uma relação perceptível entre as práticas, os fenômenos políticos e as relações sociais e culturais (1969, p. 34). Isto porque, as relações de poder que se estabelecem em qualquer sociedade visam conservá-la, lutando contra a entropia que ameaça a sua integridade e nem sempre, como professou Max Weber, valem-se da coerção para preservar a ordem e o funcionamento social. Dessa forma, as relações

de poder, apesar das características comuns partilhadas por sociedades de uma mesma época e local, são constituídas a partir dos determinismos internos e das necessidades externas apresentadas pela liderança política e pelos agrupamentos sociais, constituindo, assim, uma dissimetria própria das relações sociais que estabelecem e preservam as relações de poder através do consentimento e da reciprocidade daqueles que nelas são agentes.

Tomando D. Urraca como personagem base da nossa reflexão, compreendemos que as representações políticas constituídas em torno dela na crônica estavam em consonância com os interesses políticos que ora promoviam alianças, ora rupturas entre a condessa/rainha e o bispo/arcebispo. Logo, é importante explicitarmos sobre quais bases estamos considerando, em nossas reflexões, as noções de relações e de representações políticas.

No que se refere às relações políticas, nos baseamos nas proposições de Middleton e Tait, que as consideram como aquelas “pelas quais pessoas e grupos exercem o poder ou a autoridade para a manutenção da ordem social no interior de um grupo territorial (Apud Balandier, 1969, 41). Logo, a “autoridade política”, que é um dos elementos pertinentes ao poder, se constitui com base no reconhecimento público de uma pessoa e/ou instituição pelo restante da sociedade, e é emanadora legítima de determinações e parâmetros que visem sustentar e preservar o ordenamento social. Nisso, então, concordamos com Beattie para quem “A autoridade pode ser definida como o direito reconhecido de uma pessoa ou de um grupo, por consentimento da sociedade, de tomar decisões relativas aos demais membros da sociedade.” (Apud Balandier, 1969, 40).

Na narrativa da *Compostelana* temos, portanto, uma figura imbuída de autoridade política institucional (a condessa/rainha) e a outra, o

bispo/arcebispo, portadora de uma autoridade político-eclesiástica e senhorial. Tais concepções de autoridade eram entendidas no ideário político medieval como complementares e não excludentes, já que os fundamentos ideológicos de sustentação do poder monárquico foram baseados, em grande parte, no aparato simbólico e discursivo oferecido pela Igreja para a legitimação da autoridade régia sobre o corpo social. Além do mais, ambas as autoridades se fundamentavam no escopo do poder senhorial.

O monarca (e no caso de castelhano, independente do seu gênero) era entendido como o cabeça da sociedade e portador do *imperium*, noção jurídica de poder herdada dos romanos e preservada pela herança visigoda, que “no presupone la unidad política, lingüística, fiscal o religiosa del espacio dentro del que se ejerce,” (RUCQUOI, 1992, p. 66), mas que se baseava no reconhecimento da autoridade régia, “independientemente de sus costumbres, lenguas o religión” (RUCQUOI, 1992, p. 66). Portadores desse poder, os reis ibéricos deveriam proteger a fé cristã tanto no seu próprio reino (impedindo heresias e outras dissensões, provendo a instituição eclesiástica de recursos materiais, dentre outras ações) quanto no âmbito externo (reconquistando os territórios peninsulares em poder dos muçulmanos).

A relação política estabelecida entre Urraca e Gelmírez ao longo dos anos, portanto, baseou-se no confronto de dois tipos de autoridades legítimas que transcendiam as características pessoais que ambos possuísem e se vinculavam ao grupo sociopolítico a que pertenciam. Inclusive era o reconhecimento da legitimidade da autoridade de ambos pelos seus seguidores que garantia a obediência necessária às suas ações políticas. Ao longo do tempo em que conviveram ou puderam influenciar no jogo político ao qual estavam atrelados, Urraca e

Gelmírez confrontaram-se e aliaram-se de acordo com as demandas inerentes aos cargos que ocupavam e aos papéis sociais que desempenhavam, movendo-se em um palco político dos mais emblemáticos da história ibérica – justamente por ser a primeira vez em que uma mulher assumiu o trono castelhano e nele se manteve apesar de toda as forças opositoras – , em prol da manutenção dos direitos e privilégios pessoais e grupais.

Desta forma, a escolha da *Compostelana* como fonte para a análise dessa relação é justificada pelo fato de a sua narrativa ter percorrido, contemporaneamente, os fatos narrados e demonstrado a oscilação das alianças estabelecidas. A distância entre os fatos e a sua escrita é, portanto, bastante reduzida. Com exceção dos primeiros capítulos do livro 1 que narraram a formação da sé compostelana e o desenvolvimento do culto apostólico, os quatro cronistas, cada qual em seu tempo de redação, registraram as oscilações existentes na relação de Urraca e Gelmírez. E o fizeram em prol da exaltação da sé compostelana e do seu líder. Logo, ao longo da narrativa, Urraca foi representada com adjetivos elogiosos ou depreciativos não em função das possíveis qualidades e/ou defeitos que possuísse, mas de acordo com a forma como ela se mostrava inclinada ou não a atender aos interesses político-econômicos do bispo que, na narrativa, se confundiam aos da sua diocese. A partir da ação narrativa desses cronistas, então, elaborou-se uma representação política de Urraca, reverberada nos séculos seguintes, em que os seus atos e características pessoais e emocionais foram progressivamente construídos, dispostos, endossados e/ou criticados como parte de um esforço de constituir e preservar uma memória político-eclesiástica acerca de Gelmírez e da sua diocese.

Assim que chegamos, então, à noção de representação política que manejamos neste trabalho, que é aquela que se refere à maneira como os personagens, as ações e as práticas políticas se vêm expressas em diversos suportes (textuais, imagéticos, por exemplo) de forma idealizada e memorialística, e alimentada por percepções do social que, como lembrou Roger Chartier:

[...] não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. (CHARTIER, 1988, p. 17).

Estabelecidas as bases teóricas que nos balizam, passemos, então, a analisar a documentação e, para a facilitação desse processo, distinguimos a forma como D. Urraca foi representada como condessa e enquanto rainha.

A Condessa Urraca

A primeira menção à condessa Urraca, na *Compostelana*, se refere à eleição de Dalmácio como bispo de Santiago de Compostela. Nessa ocasião, ela foi descrita por seu título, “la nobilísima doña Urraca” (HC, I, 5), mas ocupou a terceira posição na ordem das autoridades que tinham o privilégio de conceder esse título, após o seu pai e o seu marido. O que demonstra não só o reconhecimento da sua autoridade pela sua origem nobilárquica, mas também indica que tal autoridade era menor, em termos dinásticos à do seu pai e, em termos de gênero, inferior a do seu marido, o conde Raimundo.

Em uma passagem seguinte, Urraca foi novamente mencionada, sendo uma das autoridades a indicar Gelmírez ao cargo episcopal. Nessa circunstância, o cronista limitou-se a defini-la como esposa do “el

piadosíssimo conde don Raimundo” e “nuestro capitán, el católico rey don Alfonso” (HC, I, 6). Vê-se que, Urraca parece ter sido citada somente para compor a cúpula de poder na Galícia, formada pelo rei e pelos condes, e partir do papel nela desempenhado por ela: o de esposa. Nas duas ocasiões, portanto, Urraca foi colocada em uma posição passiva, uma coadjuvante necessária na medida em que era a sua origem dinástica que legitimava a ação do seu marido, o real agente político nobiliárquico local, na visão do cronista.

Essa hierarquia política local galega desempenhava um papel estratégico significativo na configuração política do reino castelhano-leonês, ainda no contexto de ascensão de Afonso VI ao trono quando este tomou a Galícia, dada por seu pai Fernando I ao seu irmão Garcia, retirando-a da condição de um reino independente. Tornando-se rei de Castela, Leão e Galícia, Afonso VI passou o controle local para o seu genro, Raimundo de Borgonha, um dos seus principais aliados nas disputas militares travadas no âmbito da reconquista do território peninsular. Mesmo que os esforços político-militares do conde e dos francos, de uma maneira geral, sejam subestimados por medievalistas ibéricos, como Francisco F. Guijón, o potencial de liderança do conde, principalmente no que tange à sua capacidade de aglutinar as forças políticas locais, como a do bispo, foi reconhecido, já que em torno dele “se había criado un poderoso partido” (GUIDÓN, 253).

Contudo, mesmo tendo o conde a autoridade reconhecida por seus aliados, o que lhe conferia o protagonismo nas ações políticas locais, cabia a Urraca o poder de legitimá-la e endossá-la. A forma como se deu a menção do seu nome na narrativa cronística indica que, na perspectiva do cronista, a condessa cumpriu adequadamente uma das suas funções fundamentais de esposa: expressar a lealdade ao seu esposo. Cabia às damas medievais mostrarem-se parceiras

significativas nos jogos de poder que envolviam as cortes, contribuindo para a preservação dos simbolismos que justificavam e alimentavam as práticas políticas cotidianas. Sobre isso, concluiu Georges Duby: “Associação estreita, união dos corpos e das almas, a mulher revestida – “condessa”, “castelã”, “dama” – do título de seu esposo, partilhando sua glória, necessariamente presente ao lado dele nas exposições de poder” (DUBY, 1997, p. 141).

Se até esse ponto da narrativa a condessa é mencionada de forma um tanto inexpressiva e protocolar, como uma espécie de peça necessária à composição de um cenário político, a morte do conde de Borgonha provocou uma virada na forma da representação da condessa. No leito de morte, e em testamento, de acordo com os cronistas, o conde fez uma série de doações à sé compostelana: o monastério de San Mamede e todas as igrejas existentes entre Ulla e Tambre. Tais doações foram contestadas pela condessa que expressou oposição ao desejo do seu marido, mas foi convencida por ele “com firmeza inalterável” (HC, I, 27). Não sem antes demonstrar a sua resistência e, para ser demovida, ameaçada com “o terror do fogo eterno” ou aliciada com a promessa de “os gozos da felicidade futura.” (HC, I, 27).

Nesse trecho da narrativa redigida por Pedro, Urraca foi representada, portanto, como uma mulher intransigente (pouco disposta a renunciar aos recursos do seu condado para a igreja compostelana) e desobediente (na medida em que precisou ser ameaçada e convencida pelo seu marido a respeitar o que fora delegado por ele em testamento). Contudo, nas entrelinhas, o cronista nos permite entrever uma mulher ciosa da posição que ocupava e, como senhora que era, ciosa de manter o patrimônio e a renda do condado que garantia a sobrevivência da sua casa.

Após a morte do seu marido, em 1107, Urraca ressurgue na narrativa somente por ocasião da morte do seu irmão, o infante Sancho, em 1108, e como uma personagem secundária nos esforços movidos por Gelmírez para aproximar-se de Afonso VI que, além de ter perdido o único herdeiro masculino que possuía na batalha de Uclés, necessitava de apoio militar para combater os almorávidas que avançavam em suas conquistas. Então, de acordo com os cronistas, o bispo “acompañado por Urraca, la hija del rey llegó a los lugares que habían atacado los moros, donde se le esperaba” (HC, I, XXIX, p. 125) e pôs em fuga, “a la multitud de los enemigos” (HC, I, XXIX, p. 125). Esse trecho apresenta Gelmírez como um vassalo leal a Afonso VI e à sua futura suserana e, preocupado em demonstrar a sua lealdade mesmo ao custo do seu próprio sacrifício, já que o cronista informa que o bispo caiu doente após a batalha, sendo salvo pela graça divina (HC, I, XXIX, p. 125).

Ao narrar esse acontecimento, o cronista assegura ao bispo o protagonismo na ação política. A sua doença é apresentada como decorrente da lealdade demonstrada a Afonso VI, à futura rainha e por ela Gelmírez merecia ser recompensado, por isso, e declarado pelo cronista, o bispo insistiu para que o rei concedesse à sua sé o privilégio de cunhar moedas próprias (o que era, inicialmente, um direito régio). Diante da grande insistência do bispo, o rei teria dito: “Retiraos y os proporcionaremos todo lo necessário en este mismo día y mañana os responderemos lo que sobre estas cosas Dios nos haya inspirado.” (HC, I, XXIX, p. 125). Na manhã seguinte, e por determinação divina (já que o rei foi convencido por Deus), Gelmírez conseguiu o seu intento. Mais uma vez, à despeito da ação régia, o cronista assegurou ao seu protetor o protagonismo da ação.

Quanto à Urraca ela foi evocada, nominalmente, nessa cena para justificar a ação episcopal, visto que as tropas de Gelmírez estavam

lutando em favor da futura rainha e agiram em um contexto decisivo. O cenário deixado pela batalha de Uclés era extremamente desfavorável para as forças cristãs. Além da morte do único herdeiro masculino do trono, esse embate promoveu perdas militares consideráveis para as forças castelhanas, dificultando o avanço territorial dos cristãos na região de Cuenca, na Meseta sul, e favorecendo a perpetuação do domínio almorávida.

Ao apresentar-se como uma soberana capaz de mobilizar a força de um exército vitorioso como o de Gelmírez, que incutiu derrotas (mesmo que não definitivas) aos muçulmanos, Urraca também sinalizava aos seus futuros súditos estar apta para o exercício do seu papel como rainha. Entretanto, para o cronista, uma rainha idealmente passiva e subordinada aos conselhos do real protagonista: Gelmírez. Nessa toada narrativa, portanto, as representações da condessa foram marcadas por uma visibilidade legitimadora, mas coadjuvante, uma espécie de sombra disforme, que só ganhou contornos, e desfavoráveis, quando se recusou a aceitar os últimos desejos do seu marido.

A categoria de gênero concebida de forma relacional, como propôs Joan Scott (2024), favorece significativamente a compreensão dessa representação político-narrativa constituída em torno da condessa. Para Scott, os estudos de gênero são essencialmente políticos no sentido de envolverem relações de poder que perfazem acordos e disputas motivadas, para além das constituições de gênero, por elementos socioeconômicos, étnico-raciais, dentre outros. No caso, as representações políticas constituídas em torno de Urraca e Gelmírez, em muito podem ser compreendidas pelo critério de gênero, na medida em que o cronista lança mão de concepções próprias do arcabouço religioso medieval para delegar aos homens (Afonso VI, Raimundo de Borgonha e o próprio Gelmírez) a racionalidade e à Urraca, os

comportamentos irracionais e mesquinhos que seriam próprios de uma mulher que se recusava a atender à custódia masculina. Logo, a imagem constituída acerca da condessa, apesar de motivada por fatores específicos que tinham relação com as disputas de poder locais, se circunscreve em um cenário simbólico mais amplo e contrapõe as ações da condessa àquelas que estariam de acordo com uma mulher ideal, já que, como lembra Scott, ao estudarmos as mulheres estamos partindo de construções culturais que pode sem encaixar “mais ou menos confortavelmente em uma maneira de ser socialmente especificada” (SCOTT, 2024, 29).

Como futura rainha, mas ainda condessa da Galícia, interessava à Urraca manter a sua parceria política com Gelmírez, ainda mais nas circunstâncias de ser a primeira mulher a ascender ao trono. Ao lado de Urraca, e com o apoio do bispo, reuniu-se também grande parte da nobreza galega que almejava retomar à região o status de um reino independente, onde a casa de Borgonha, na figura do pequeno Alfonso Raimúndez, exerceria a liderança. Urraca foi aconselhada pelos principais líderes da região interessados em apoiar a sua causa, não só como a herdeira do trono, mas como a mãe de Afonso Raimúndez, que foi educado, na Galícia, pelo Conde de Traba, seguindo um costume comum de se colocar um pequeno aristocrata sob a tutela de um nobre ou eclesiástico de confiança que ficasse responsável pela sua educação (FUENTE PÉREZ, 2025, 320). O “partido galego”, do qual Gelmírez e o Conde de Traba eram figuras centrais, foi um dos principais sustentáculos para a ascensão de Urraca ao trono, em 1109, com aproximadamente vinte e oito anos. Ano no qual também se casou com Afonso I.

A rainha Urraca

O casamento de Urraca marcou uma virada interessante na forma como ela passou a ser representada na *Compostelana*. A partir do casamento e nos períodos subsequentes, os cronistas descreveram-na como uma mulher insegura que necessitava constantemente da direção masculina para não incorrer em erros, oscilando entre períodos de aceitação e de rebeldia, e demonstrando um comportamento que, de acordo com as concepções eclesiásticas, tipicamente próprio de uma mulher que não aceitava a necessária custódia masculina.

A custódia feminina tornou-se um dos temas mais frequentes nos discursos textuais e imagéticos produzidos, especialmente no campo eclesiástico, a partir dos séculos XI e XII. Com forte teor pedagógico e ampla circulação social, esses discursos fizeram parte de um esforço da Igreja, no âmbito dos ventos reformistas papais, para estabelecer parâmetros morais primordiais para o ordenamento social. Contudo, como alertou Carla Casagrande (1992, 93), tais discursos não correspondem à realidade social vivida pelas mulheres medievais (o que é a nós impedido de conhecer) mas interferiam, dado o alcance da sua repetição e difusão, na forma como a sociedade concebida o tipo ideal de mulher, desconsiderando as especificidades e constituindo uma visão universalizante, e moralmente determinada, das mulheres. Na lógica eclesiástica veiculada: “Los hombres – padres, maridos, hermanos, predicadores, directores espirituales – comparten con Dios y los ordenamientos jurídicos, la difícil, pero necesaria tarea de custodiar a las mujeres;” (CASAGRANDE, 1992, 113).

Na perspectiva dos cronistas, o maior erro cometido por Urraca foi casar-se com o aragonês. Supostamente nas palavras da rainha:

Y así sucedió que, después de la muerte de mi padre, según la disposición y parecer de aquellós me casé contra mi voluntad con el sanguinario y cruel tirano aragonés, uniéndome infelizmente a él en nefando y execrable matrimonio (HC, I, 64, 1).

Nota-se que o cronista não acusa a rainha diretamente pelo seu erro, mas o atribui aos maus conselhos que recebeu dos nobres castelhanos, que a lançaram em um casamento incestuoso. Logo o erro não seria diretamente dela, mas da nobreza castelhana que, como vimos anteriormente, opunha-se ao partido da Galícia, e por cobiça teria lançado o reino em um longo período de guerra interna e com isso ameaçado a integridade física da rainha, expondo-a a um marido violento. Assim Urraca teria se referido ao seu novo marido:

Cuáles y cuántas deshonras, dolores y tormentos padecí mientras estuvo con él, ninguno mejor que tu prudência lo sabe: pues no sólo me deshonraba continuamente con torpes palabras, sino que toda persona noble há de lamentar que mucahs veces mi rostro haya sido machado con sus sucias manos y que yo haya sido golpeada con su pie. (HC, I, 64, 2).

A evocação do comportamento violento de Afonso I é inserida na narrativa para justificar a quebra de custódia por parte da rainha. Como esposa era sua obrigação submeter-se à autoridade do seu esposo, a menos que a falta de capacidade dele em exercê-la fosse atestada e no trecho selecionado, ela o é em função do seu comportamento violento. O cronista, para além de justificar a quebra de custódia da rainha através do argumento da violência e da má custódia do rei, reforça que a rainha se humilhou, expondo uma situação que seria vexatória, para assegurar o bem do seu filho, temendo que a integridade e os interesses dele fossem ameaçados. É assim que o cronista, então, narrou a cena de reencontro da rainha com o seu filho:

Cuánta alegría tuvo la Reina al recibir a su hijo, Alfonso, el pequeño rey, [...], podrían extresarlo de manera más clara las madres de reyes que nestra

narración, pues se alegraba en primer lugar porque había recibido al hijo sano, y además, porque esperaba no sin razón que, por mérito de él podría eliminar del reino al tirano aragonés. (HC, I, 69).

Nessa cena, a rainha foi representada como uma mãe extremosa que resgata a guarda do seu filho e o apoio do seu tutor, o Conde de Traba, na luta que movia, naquele momento, contra o seu marido e a favor também do seu filho. Dessa forma, estaria exercendo adequadamente o seu papel como mãe e rainha, em consonância com as bases parentais fundamentais do seu poder: o casamento e a maternidade. Como afirma Miriam Coser (2020, p. 246), a fonte inicial de poder das rainhas (*queenship*) está na sua linhagem e nas conexões familiares.

Nessas circunstâncias, a postura “prudente e comedida” (HC, I, 72) da rainha no trato com os seus inimigos, demonstrando capacidade exemplar para resolver os assuntos do reino, mostrando-se uma líder tão dedicada que era capaz de viver “em tendas de campanha” e reunir um exército “muito grande e valoroso” a fim de perseguir “ao cruel reizinho aragonês.” (HC, I, 73). Urraca foi, portanto, representada como uma rainha de fato, exercendo o poder régio de forma adequada com a sua posição.

É interessante, nesse conjunto de representações, que as características atribuídas à rainha não seriam as tipicamente femininas. Mostrava-se uma rainha mais próxima de características consideradas mais próprias da racionalidade masculina do que da irracionalidade feminina. Qual seria o elemento diferencial, na perspectiva do cronista? A capacidade dela de submeter-se à custódia masculina, especialmente aquela oriunda de Gelmírez, que aconselhava a rainha através de cartas, e que foi chamado pela rainha, em pelo menos uma delas de “reverendo tutor.” (HC, I, 74).

A gratidão de Urraca pela custódia oferecida, se traduziu, na *Compostelana*, pelo registro das inúmeras doações à diocese de Santiago de Compostela, “com o coração contrito no Senhor e humilhado com suplicante devoção.” (HC, I, 69). Em outra ocasião encontramos a rainha fazendo uma oração na catedral de Santiago de Compostela: “[...] se prostó en el suelo y extendiendo las manos elevó al Señor esta oración con piadoso afecto.” (HC, I, 69). Em ambas as circunstâncias, a rainha demonstrou a sua generosidade e religiosidade.

Além disso, o cronista fez questão de registrar a fragilidade emocional da rainha que “afectada en su corazón por un gran dolor, estaba afligida, pus una mujer sola sin marido, apoyada sólo en la ayuda de unos pocos, no sabían que hacer en tan tumultuosos asuntos.” (HC, I, 83, 3). Para além de frágil, então, essa Urraca se mostrava obediente e cordata. Nota-se que essas representações possuem um caráter marcadamente mais feminino, na medida em que, se anteriormente o perfil da rainha mostrou-se mais próximo da racionalidade masculina, aqui o cronista lembrou ao seu público que, indubitavelmente ela era uma mulher cheia de dúvidas e aflições típicas do espectro feminino. Possuindo, inclusive, a inconstância que caracterizaria esse gênero, visto que, em momentos de crise, quando foi acusada de tramar alguma ação que poderia ser entendida como uma traição aos conselhos do arcebispo, a rainha foi retratada como uma mulher chorosa: “la reyna con los ojos llenos de lágrimas empezó a replicar y jurar que ella nunca había pensado tales cosas.” (HC, I, 84, 3).

Urraca não teria recorrido ao choro somente nessa ocasião. Para refazer a aliança com Gelmírez e reaver o seu apoio e conselhos especialmente nos momentos de variadas reconciliações com seu marido, durante os poucos anos de duração do casamento, Urraca chora presencialmente ou por carta, diante dele. O choro da rainha surge na

narrativa como uma espécie de símbolo para representar a sua fragilidade e capacidade de arrependimento diante dos seus erros e decisões impensadas, já que os erros eram entendidos como não sendo de responsabilidade total da rainha, mas dos legados aragoneses que “obrigam a rainha ao sacrílego matrimônio.” (HC, I, 89, 1). Ou seja, a dubiedade da lealdade da rainha foi largamente justificada pelo cronista na narrativa através do recurso retórico do choro régio.

Tais representações um tanto conciliadoras dos cronistas em relação aos erros da rainha foi significativamente alterada a partir do momento em que o casamento foi definitivamente encerrado. A partir desse momento, Urraca lutou para manter a coroa sob a sua cabeça como regente, recusando-se a transferi-la para a do seu filho sobre quem o partido da Galícia, na pessoa do Conde de Traba e de Gelmírez, além de outros aristocratas da região, tinham forte influência. Ao assumir uma postura política autônoma, a rainha deslocou a sua lealdade do “partido da Galícia” para o “partido castelhano”. Desse momento em diante, passou a ser retratada como uma mulher com um ânimo “mulheril e débil” (HC, I, 102, 1), que tomava decisões depravadas (HC, I, 102, 2), além de ser falsa e inconstante: “A rainha, quando se deu conta de que a trama do seu plano havia fracassado e que não podia obter nenhum resultado, abandonou seus planos e afirmou obstinadamente que ela nunca havia pensado tais coisas.”³ (HC, I, 102, 2). Além disso, não era justa e nem leal, na medida em que fazia inúmeros juramentos e não os cumpria, como os que fez, por duas vezes, a Gelmírez (HC, I, 102, 3 e HC, I, 104, 2), agindo, portanto, como uma típica mulher, nas palavras do cronista: “Pues el ánimo de la mujer es débil e

³ “La reina, cuando dió cuenta de que la trama de su plan había fracasado y que no podía obtener ningún resultado, abandono sus planes y afirmo obstinadamente que ella nunca había pensado tales cosas.” (HC, I, 102, 2).

inestable y rapidamente se desorbita, según está escrito: Mejor es maldad del hombre que bondad de mujer.”(HC, I, 107, 2).

Tão logo abandonou a tutela direta do arcebispo e dos seus partidários galegos, portanto, a rainha se tornou uma ameaça à sé, com a sua deslealdade no cumprimento dos acordos estabelecidos. E, pior do que isto, ensinou ao seu filho tal comportamento, visto que, como diz o cronista, já no final da crônica, Afonso VII continuou molestando a sé compostelana como o fizera a sua mãe, “nunca dejó de molestar e inquietar a la iglesia de Compostelana siguiendo el ejemplo de aquélla.” (HC, III, 12, p. 511), desrespeitando a autoridade eclesiástica ao perseguir e usurpar o dinheiro da sé cobrando “setenta marcas de plata pura” e a entrega anual de “cien marcas para que ni molestase ni inquietase a él ni a su iglesia.” (HC, III, 12, p. 512).

Conclusões Parciais

Desta maneira, no que tange à representação constituída em torno de Urraca na crônica, mesmo que indiretamente e de forma crítica, há o reconhecimento da autoridade régia por ela exercida. Seu poder era fundamentado na legitimidade da sua linhagem e no cumprimento dos seus deveres matrimoniais e maternos, sendo exercido pelas suas ações como senhora do reino, possuidora da terra e do *imperium*, o que a transformou em uma defensora dos interesses internos do seu condado e reino, na luta contra opositores internos e contra as forças muçulmanas que ameaçavam a cristandade. Mesmo que passível de críticas, a *Compostelana* não deslegitima o poder da rainha, mas seu patrocinador condena as ações que ela executa em prol do pleno exercício da sua autoridade sem a devida tutela masculina. No que percebemos, então, que o estudo da representação política de Urraca

nos possibilita um amplo entendimento do *queenship*, ou seja, do poder exercido direta ou indiretamente, pelas rainhas medievais. E no que tange especificamente ao estudo das rainhas ibéricas, há um vasto campo de análises a serem empreendidas. Até porque, como Ana Echevarría e Nikolas Jaspert (2016) já lembraram, não se trata de perguntarmo-nos se de fato as rainhas ibéricas medievais exerciam o poder, mas sim em identificar a forma como realizavam esse feito. E no caso do trabalho apresentado aqui, analisar a maneira como o exercício desse poder, por parte de Urraca, foi encarado, aceito, criticado, legitimado e representado pelos clérigos compostelanos, seus contemporâneos. Sendo as múltiplas representações de Urraca constituídas com base no jogo político interno da Galícia e do reino castelhano invariavelmente tingidas por elementos de gênero.

Referências

- CASAGRANDE, C. La Mujer Custodiada. In: DUBY, G. e PERROT, M. (org.). **Historia de las Mujeres en Occidente**. vol. 3. Madrid: Taurus, 1992.
- CHARTIER, R. **A História Cultural. Entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- COSER, M. Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de *queenship*. **Tempo Niterói** Vol. 26 n. 1 Jan./Abr. 2020, p. 230 – 247.
- DUBY, G. **Damas do século XII. A lembrança das ancestrais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- ECHEVARRÍA, Ana e JASPERT, N. El ejercicio del poder de las reinas ibéricas en la Edad Media. **Anuario de Estudios Medievales**, 46/1, enero-junio 2016, pp. 3-33.
- FUENTE PÉREZ, M. J. **Ser mãe na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2025.
- GIJÓN, Francisco. **Las Espanas Medievales** (Spanish Edition) (p. 253). Ediciones RG. Edição do Kindle.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, [1999], 2005a.

REMOND, R. **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RUCQUOI, A. (1992). De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España. **Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad**, 13(51), 55-100.

SCOTT, J. W. **A Fantasia da História Feminista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2024.

A REPUTAÇÃO DE CARLOS MAGNO ENTRE CRISE E CONSAGRAÇÃO: *VISIO WETTINI* E *VITA KAROLI*

Vinícius de Oliveira Bernardo ¹

Introdução

A *reputação*² de Carlos *Magno*³, foi objeto de constantes reelaborações ao longo de mais de doze séculos. Desde narrativas memorialísticas até, a partir do século XIX, os estudos da historiografia enquanto disciplina, sua imagem foi mobilizada de acordo com demandas e expectativas específicas de diferentes conjunturas históricas. Essas reelaborações refletiram demandas e expectativas específicas de distintas conjunturas históricas. Como afirma Joanna Story:

A reputação de Carlos Magno repercutiu ao longo dos doze séculos desde sua coroação imperial, e cada época encontrou um Carlos Magno para atender às suas necessidades. Desde o século X, as histórias de seus feitos foram recontadas e Carlos Magno foi reformulado de várias formas: como cruzado na Terra Santa; como santo, peregrino e colecionador de relíquias; como legislador ideal e fundador de universidades; como precursor do

¹ Mestrando em História (PPGH/UNIFESP).

² Compreendemos reputação não como uma generalização totalizante, mas como um conjunto de possibilidades de se pensar Carlos Magno: imagens, ideias, juízos ou valores historicamente situados e atribuídos ao governante. Por razões metodológicas, nosso foco recai sobre a representação discursiva da reputação, ou seja, os modos como ela é articulada em diferentes registros e narrativas. Reconhecemos que a dimensão discursiva não esgota todas as formas possíveis de manifestação da reputação, que também ocorre no plano da cognição: enquanto ideia ou juízo de valor se articula a formas mentais e afetivas que nem sempre se expressam discursivamente. Essa leitura, embora com muitas particularidades, ecoa de Ricœur(2007). Cabe ainda esclarecer a aparente redundância da expressão representação discursiva, já que todo discurso é, por definição, uma forma de representação. A ênfase aqui recai sobre o tipo de representação, uma distinção necessária, e não sobre o caráter representacional do discurso em si.

³ A utilização de Magno em itálico ao longo da dissertação visa refletir a historicidade da construção da reputação de Carlos Magno, diferenciando a representação póstuma de sua imagem das percepções contemporâneas ao imperador. Ao escrever Magno em itálico, busca-se evidenciar que a palavra não remete a uma essência imutável ou a uma identificação contemporânea com o imperador, mas sim a uma noção construída a partir de práticas que ressignificaram a reputação do rei/imperador.

pensamento da Reforma sobre a adoração de ícones e relíquias; como déspota escravagista e assassino genocida dos saxões; como ancestral dos monarcas franceses; ou como fundador do primeiro Reich germânico e, portanto, inspiração para o Terceiro Reich (Story, 2005, p.10).

Essa constatação nos conduz a pensar que as representações da *reputação* de Carlos *Magno* não são reflexos ou prolongamentos de uma essência reputacional, mas construções discursivas historicamente situadas, produtos de escolhas narrativas e de estratégias de memória ativadas por agentes históricos com interesses específicos. A despeito da pluralidade das formas pelas quais a reputação de Carlos *Magno* foi tecida, a longo prazo foi a noção de *grandeza* que se impôs e se consolidou nos discursos memorialísticos e historiográficos produzidos na Europa Ocidental. Nesse sentido, o historiador Max Kerner observa:

1200 anos nos separam hoje do reinado de Carlos Magno (768-814), de sua personalidade, que deu forma e nome a toda uma época. Apesar dessa grande distância no tempo, a memória do trabalho de sua vida e a importância histórica de seu império nunca se perderam. As fontes contemporâneas garantiram isso, assim como as lendas posteriores e as diversas formas de vida política, literária e cultural após a morte. Nessa imagem de Carlos Magno, que evoluiu historicamente, predominam naturalmente o reconhecimento orgulhoso, a admiração maravilhada e até mesmo a veneração fervorosa (Kerner, 2000, p.19).

Se a longa duração consolidou a grandeza como eixo dominante, é importante lembrar que essa reputação não nasceu estável. Desde os primeiros anos após a morte do imperador, ela foi objeto de disputa, especialmente na década de 820, como sugere a análise de testemunhos como a *Visio Wettini* e a *Vita Karoli*. A escolha dessas duas obras não decorre do intuito de esgotar o estudo das representações de Carlos *Magno* nesse período, mas se justifica por condensarem algumas das possibilidades discursivas envolvidas na formulação inicial de sua reputação póstuma.

Compostas nas décadas imediatamente posteriores à morte de Carlos Magno, essas obras, embora pertençam a gêneros distintos, compartilham a característica de não apenas representá-lo, mas também de atuar diretamente na configuração de sua memória. A *Visio Wettini*, expressão da tradição visionária monástica, introduz uma inflexão crítica ao retratar o imperador em meio a tormentos escatológicos. Já a *Vita Karoli*, escrita por Einhard, constitui o primeiro esforço sistemático de construção positiva de sua reputação, oferecendo um modelo régio e narrativo que se tornaria referência para os séculos seguintes.

Lidas em contraste, essas obras revelam que a reputação de Carlos Magno já era objeto de disputa no século IX e que sua grandeza, longe de ser uma herança estática, foi desde o início uma construção retórica, política e histórica.

Entre virtude e condenação: a *Visio Wettini*

Antes da redação da *Vita Karoli*, no contexto da década de 820 a reputação de Carlos Magno passou a ser *representada discursivamente* de maneira ambígua ou mesmo negativa, não apenas como paradigma de virtude e defensor da fé,⁴ mas também como figura associada à injustiça e à opressão (Noble, 2008). Essas críticas foram, em grande medida,

⁴ A correspondência entre Alcuíno e Carlos Magno nos dá indícios para tal proposição, como se pode ler em uma carta particularmente elucidativa, na qual o autor combina recursos retóricos que oferecem indícios da reputação do governante. Ao comentar a recuperação de Carlos após uma enfermidade, Alcuíno afirma estar alegre e amplia o alcance do episódio ao declarar que toda a Igreja de Deus deveria igualmente se alegrar, pois aquele que fora providencialmente designado por Deus para governar havia sido restaurado. Nesse contexto, Carlos é descrito como “tão bom, sábio e justo para governar e proteger o povo cristão”, alguém cuja missão consistiria em “espalhar o nome do Senhor Deus do céu por muitas áreas da Terra e tentar acender a lâmpada da fé católica em lugares distantes”. O trecho condensa traços reiterados em diversas outras epístolas: Carlos Magno aparece como um governante dotado de virtudes, ao mesmo tempo em que é associado a uma missão divina de expansão da fé cristã. Tradução em Allott (1974, p. 91); o texto latino pode ser consultado em *Epistolae Karolini aevi*, edição de Ernestus Dümmler, Monumenta Germaniae Historica (1895), disponível em: <[https://www.dmgh.de/mgh_epp_4/#page/\(III\)/mode/1up](https://www.dmgh.de/mgh_epp_4/#page/(III)/mode/1up)> Acesso em: 09 maio 2025. Cf. especialmente p. 176.

veiculadas por meio de relatos de sonhos e visões, um gênero que ganhava legitimidade ao ser revisto ou mesmo redigido por eruditos como Heito, Strabo e Hincmar (Jong, 2009).

Segundo Thomas Noble (2008), à medida que o imperador envelhecia, as críticas se intensificaram, e, com sua morte, essas críticas eclodiram. Entre as fontes que atestam o tom crítico direcionado a Carlos *Magno*, destaca-se a *visão do monge Wetti*, a mais célebre entre os *relatos visionários* produzidos na década de 820 (Jong, 2009). Registrada inicialmente em prosa por Heito entre o final de 824 e o início de 825, a visão foi posteriormente vertida em versos por Walafrid Strabo por volta de 826 (Noble, 2008). Mestre-escola e hagiógrafo da abadia de Reichenau, Wetti faleceu em 4 de novembro de 824. Na véspera de sua morte, relatou uma série de visões ao abade Erlebold e a três monges da mesma abadia, entre eles Heito, que as registrou em prosa (Jong, 2009).

Na narrativa, Wetti foi conduzido por um anjo em uma jornada pelo além, durante a qual testemunhou os tormentos reservados a diferentes categorias de pecadores (Jong, 2009). Ao longo do percurso, Wetti deparou-se com membros do clero, como padres e bispos, punidos ao lado das mulheres que os haviam seduzido, bem como com monges condenados por sua avareza. Observa ainda a condenação de condes, atormentados por abusarem do poder e acumularem riquezas de maneira injusta (Pollard, 2018). A moral da jornada é então enunciada: “Pensem, portanto, porque digo que é útil para mim importa purificar o que veio antes, pois cada um seguirá conforme suas obras.” (vv. 444-445). Essa lição, segundo a qual ninguém ficaria isento das consequências de seus atos, ressalta também a possibilidade e a importância da intercessão dos vivos em favor dos mortos, funcionando, ademais, como introdução à seção dedicada a Carlos *Magno* (Jong, 2009).

Pensem, portanto, porque digo que é útil para mim
 445 importa purificar o que veio antes, pois cada um seguirá conforme suas
 obras.
 Contempla também alguém que, tendo percorrido os campos férteis,
 governava certa região da Ausônia (Itália) e da alta
 nação romana, e que ficou parado com os pés firmes,
 enquanto um animal o atacava, dilacerando suas partes viris,
 450 e o restante de seu corpo sofria alegremente com flagelo nos membros.
 Vendo isso, e tomado por grande terror, ele fala:
 ‘Este homem, enquanto viveu em seu corpo,
 foi nutridor da justiça entre os homens,
 e fez grandes provas da virtude em tempos modernos,
 Ele fez com que os maiores testemunhos ganhassem força em favor do
 Senhor
 455 protegendo o povo sagrado com piedosa defesa.
 E no mundo tomou um cume especial,
 desejando o justo e passando com doce favor pelos reinos.
 Mas agora, como está preso sob condição tão cruel,
 460 sustentando marca tão triste com severo sofrimento,
 rogo-te, explica.’ Então o guia responde: ‘Nestes tormentos’, diz ele,
 ‘permanece, pois manchou suas boas obras com torpe luxúria,
 acreditando que os prazeres seriam esquecidos sob o peso dos bens,
 quis terminar a vida nos costumes habituais:
 contudo, a despeito das impurezas, ele ainda alcançará vida abundante,
 465 conforme disposto pelo Senhor, alegremente alcançará a glória.’⁵

Para Thomas Noble (2008), é nesse momento que a crítica ganha maior dimensão, ao incluir um príncipe identificado como Carlos *Magno*. Descrito como aquele que fora rei da Itália e do povo romano (vv. 447-448), Carlos *Magno* é *representado* pregado ao chão, sofrendo um castigo particularmente vívido: sua genitália era incessantemente roída por um animal, regenerando-se apenas para ser devorada novamente (vv. 448-449). A identificação é confirmada nos versos de Strabo por

⁵ Ver em: MGH Poetae Latini medii aevi (Poetae), p. 318-319. Disponível em: <https://www.dmgh.de/mgh_poetae_2/index.htm#page/318/mode/1up>.

meio de um acróstico formado pelas letras iniciais das linhas dedicadas ao imperador, que compõem o nome *Carolvs Imperator*:

Pensentur, quapropter ego esse mihi utile dico,
 445 Quod gessi purgare prius, sua quemque sequentur.
 Contemplatur item quendam lustrata per arva,
 Ausoniae quodam qui regna tenebat et altae
 Romanae gentis, fixo consistere gressu,
 Oppositumque animal lacerare virilia stantis
 450 Laetaque per reliquum corpus lue membra carebant
 Viderat haec, magnoque stupens terrore profatur:
 'Sortibus hic hominum, dum vitam in corpore gessit,
 Iustitiae nutritor erat saecloque moderno
 Maxima pro domino fecit documenta vigere
 455 Protexitque pio sacram tutamine plebem.
 Et velut in mundo sumpsit speciale cacumen.
 Recta volens dulcique volans per regna favore.
 Ast hic quam saeva sub conditione tenetur,
 Tam tristisque notam sustentat peste severam,
 460 Oro, refer.' Tum ductor: 'In his cruciatibus', inquit
 'Restat ob hoc, quoniam bona facta libidine turpi
 Fedavit, ratus inlecebras sub mole bonorum
 Absumi et vitam voluit finire suetis
 Sordibus: ipse tamen vitam captabit opimam,
 465 Dispositum a domino gaudens invadet honorem'⁶

Wetti rememora os grandes feitos do imperador: ele havia nutrido a justiça e dado grande exemplo em nome do Senhor, protegendo o povo sagrado e estando no topo do mundo (vv. 453-456). Diante disso, Wetti questionava-se como um homem de tamanha estatura poderia sofrer punição tão cruel (vv. 458-460). A resposta do anjo indicava que o rei maculou suas boas ações com a luxúria. Acreditava que seus pecados seriam encobertos pelas virtudes que praticava, mas desejou terminar a vida em miséria moral, preso a práticas pecaminosas que já lhe eram

⁶ O trecho é referente a tradução acima, optamos por deixar também a versão latina no corpo do texto para que o acróstico possa ser facilmente visualizado.

habituais (vv. 462-464). Ainda assim, segundo o relato, esse rei alcançaria, no tempo apropriado, a bem-aventurança que Deus lhe havia reservado (v. 465). Temos, portanto, uma representação marcada pela tensão entre grandeza e decadência moral.

Mayke de Jong (2009) observa que a literatura visionária não tinha como objetivo principal atacar indivíduos específicos, mas sim alertar os vivos sobre as consequências do pecado no além e mostrar que, por meio da oração, era possível interceder em favor dos atormentados. Essa perspectiva revela uma conexão entre as preocupações espirituais do período e as formas pelas quais a *reputação* de Carlos Magno era *representada discursivamente*. A crítica, contudo, não estaria dirigida diretamente ao imperador. Ainda que essa interpretação seja convincente, o que não é consenso, ao tomar o imperador como exemplo didático, esses textos acabaram projetando sobre ele uma imagem moralmente ambígua. Outros escritos da década de 820 ecoaram tal ambiguidade, sinalizando uma inflexão na forma de mobilizar sua memória.⁷

Nosso objetivo não é mensurar o alcance dessas críticas na reconfiguração da *reputação* de Carlos Magno, mas evidenciar que, na década de 820, circulavam representações moralmente ambíguas de sua reputação. E mesmo que o impacto efetivo desses textos sobre sua *reputação* seja posto em questão (Pollard, 2018), é preciso notar que o tom crítico dirigido a Carlos Magno parece ter se dissipado nos anos

⁷ Um exemplo encontra-se na Vida de Santa Amalberga, que relata como o imperador, tomado de paixão pela santa, a perseguiu e a agarrou com tanta força que lhe quebrou o braço. Uma tradição posterior menciona ainda uma suposta relação incestuosa entre Carlos Magno e sua irmã Gisela. Outro testemunho relevante é a Visão da mulher pobre de Laon. Nela, um homem trajado como monge conduz a mulher a um lugar onde os santos repousam e os ímpios são punidos. Entre os atormentados estava o Príncipe da Itália, uma referência inequívoca a Carlos Magno. Outros relatos também reforçam essas representações que colocam a moralidade de Carlos Magno em questão. Entre eles, destacam-se as visões do monge Rotchar e a Vita Adalhardi, escrita por Paschasius Radbertus. Ainda que de forma mais sutil, o tratado De imagine Tetrici, de Walahfrid Strabo, também contribui para essa crítica.

seguintes, e não por acaso. Essa mudança coincide com a composição da *Vita Karoli* por Einhard, que, mais do que simplesmente marcar o fim dessas críticas, parece ter intervindo diretamente nesse processo (Dutton, 1994). Ao oferecer um retrato grandioso, moralmente exemplar e politicamente útil de Carlos *Magno*, Einhard não apenas contrabalança as ambiguidades anteriores, mas redefine o quadro discursivo a partir do qual o imperador poderia ser lembrado. Nesse sentido, Paul Dutton afirma:

No final da década de 820, a reputação de Carlos Magno precisava ser salva. Einhard, seu sempre leal cortesão, mostrou-se à altura da ocasião. Foi ele quem lembrou a esta nova era a imensa estatura de Carlos Magno; foi ele, mais do que qualquer outro, que empacotou Carlos como o Grande (Dutton, 2008, p.28).

É nesse cenário, marcado por uma relativa liberdade para criticar Carlos *Magno* ou, ao menos, para *representá-lo discursivamente* em moldes de condenação moral, que se insere a *Vita Karoli* de Einhard, obra que consolida uma representação positiva da *reputação* do imperador.⁸

“Mei Karoli, excellentissimi et merito famosissimi regis”: Einhard e a construção da grandeza

Entre os homens associados a Carlos *Magno*, Einhard figura como um dos mais proeminentes. Nascido por volta de 770 — pouco depois de

⁸ Sobre a datação da *Vita Karoli*, ver: GANSHOF, François. Einhard, biographer of Charlemagne. In: GANSHOF, François Louis; SONDHEIMER, Janet. The Carolingians and the Frankish monarchy: Studies in Carolingian history. Longman, 1971; MARTIN, Lintzel. Die Zeit der Entstehung von Einhards Vita Karoli. In: _____ Band 2 Zur Karolinger- und Ottonenzeit, zum hohen und späten Mittelalter, zur Literaturgeschichte. Berlin, Boston: De Gruyter, 1961, pp. 27-41; LÖWE, Heinz. Die Entstehungszeit der Vita Karoli Einhards. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. n. 39, p. 85-101, 1983; MCKITTERICK, Rosamond; Innes Matthew. The writing of history. In: MCKITTERICK, Romanod (ed.). Carolingian culture: emulation and innovation. Cambridge University Press, 1994; MCKITTERICK, Rosamond. Representations of Charlemagne. In: _____. Charlemagne: The Formation of a European Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 1 - 56.

Carlos se tornar rei — em Maingau, na região central da Renânia, foi ainda menino enviado por seus pais, Einhard e Engilfrit, ao mosteiro de Fulda (Dutton, 1998). Por volta de 790, o abade Baugulf, que atuava como uma espécie de “olheiro de talentos” para a corte carolíngia, encaminhou Einhard ao círculo intelectual convocado por Carlos *Magno*, onde permaneceu até a morte do imperador, em janeiro de 814 (Noble, 2009).

Ao chegar à corte, entre 791 e 792, Einhard encontrou a primeira geração de estudiosos reunidos por Carlos *Magno* já em processo de dissolução. Alcuíno, por exemplo, que estivera presente por cerca de uma década, partiria para Tours em 796; Paulino de Aquileia já havia deixado a corte em 787; e Pedro de Pisa provavelmente também não se encontrava mais quando Einhard chegou. O novo círculo intelectual que então se formava, e do qual Einhard passou a fazer parte, era composto por figuras como Angilberto, Teodulfo de Orléans e pelos próprios discípulos de Alcuíno, entre eles Fridugis e o poeta Modoin. Segundo Paul Dutton, esse era um momento particularmente estimulante para ser cortesão, pois a corte carolíngia se aproximava de seu auge: “Os ávaros haviam sido finalmente conquistados em 795-96 e o tesouro de seu Grande Anel impulsionou a prosperidade recém-adquirida dos carolíngios” (Dutton, 1998).

Embora a *Vita Karoli* seja a obra mais conhecida de Einhard, talvez a mais célebre de seu tempo, sua produção intelectual não se restringe a esse texto. Entre 828 e 830, compôs em etapas o tratado *The Translation and Miracles of the Blessed Martyrs Marcellinus and Peter*. Em 836, em resposta a uma consulta do abade Lupus de Ferrières, redigiu um breve tratado em forma de carta, *On the Adoration of the Holy Cross*. Noble sustenta ainda a existência de mais de sessenta cartas atribuídas a Einhard e menciona o debate em torno da autoria da *Paderborn Epic*,

poema que narra o encontro entre Carlos Magno e o papa Leão III em Paderborn, no ano de 799 (Noble, 2009).

A atuação do cortesão não se restringiu à corte de Carlos, ele foi um dos poucos cortesãos de Carlos *Magno* que permaneceram proeminentes sob o reinado de Luís, atuando não apenas como conselheiro de Luís, mas também como tutor de Lotário, o filho mais velho do imperador. Tornou-se um homem relativamente abastado, recebendo de Luís propriedades em Michelstadt e Müllenheim, além de abadias e bens laicos em São Pedro e São Bavão, em Ghent; São Servais, em Maastricht; Saint-Cloud, próximo a Paris; Saint-Wandrille (Fontanelle); Pavia; e Fritzlar. Retirou-se da corte no final da década de 820, embora tenha mantido vínculos com ela, e morreu em março de 840 (Noble, 2009).

Foi no contexto de sua retirada da corte, à medida que suas relações com Luís, o Piedoso, e seus filhos tornaram-se menos favoráveis, que Einhard escreveu sua *Vita Karoli* (Morrissey, 2003). A escrita dessa obra foi um gesto de devoção pessoal e política. Em sua introdução, lamenta a indiferença de muitos contemporâneos, que preferiam exaltar feitos antigos de outros povos, negligenciando as realizações do tempo presente. Justifica, então, a redação da obra com três afirmações principais: em primeiro lugar, tratava-se de uma obrigação moral e de uma expressão de amizade para com seu senhor e protetor; em segundo, por ter sido testemunha ocular dos acontecimentos, considerava-se apto a registrá-los; e, em terceiro, acreditava que os feitos de Carlos não podiam ser esquecidos (Einhard, 2006).

Após justificar a redação da *Vita Karoli*, Einhard inicia sua narrativa com a menção da decadência da dinastia merovíngia, cujos reis, segundo ele, embora nominalmente soberanos, haviam perdido o exercício efetivo do poder. Nesse contexto de crise dinástica, Einhard

retrata a ascensão de Pepino, pai de Carlos, com o apoio papal, como uma restauração legítima da ordem. Na sequência, a ascensão de Carlos e de seu irmão Carlomano é apresentada como uma expressão da vontade divina, reforçando o caráter providencial atribuído à nova dinastia. Com a morte repentina de Carlomano, Carlos assume o lugar de herdeiro legítimo da autoridade paterna, com um poder que segundo Einhard, derivava não apenas do direito dinástico e do apoio da Igreja, mas também da aprovação dos próprios francos (Einhard, 2006).

Em seguida, a narrativa de Einhard constrói Carlos como um guerreiro exemplar, cuja autoridade militar se manifesta especialmente nas campanhas contra os saxões. Esses conflitos são descritos com ênfase em sua persistência, no zelo cristão do rei e em sua superioridade moral. Enquanto os saxões surgem como reincidentes na traição e na idolatria, Carlos é projetado como um incansável defensor da fé. Segundo Einhard, ele não recuou até que seus inimigos aceitassem seus termos: abandonar a adoração aos espíritos malignos (*daemonum*, como o texto registra), adotar a fé cristã com seus sacramentos e unir-se aos francos como um só povo. O autor sintetiza os efeitos dessas campanhas afirmando que, ao longo de 47 anos de reinado, Carlos quase dobrou o território herdado de seu pai. Entretanto, a narrativa de Einhard não se restringe às conquistas militares. O rei também é exaltado por sua habilidade diplomática, por conquistar respeito e alianças sem recorrer à força e por seu empenho na infraestrutura do reino: edificando igrejas, palácios, pontes e defesas costeiras contra os nórdicos (Einhard, 2006).

As qualidades morais e intelectuais do imperador são também destacadas ao longo da biografia. Carlos é descrito como um homem equilibrado, paciente, generoso e piedoso. Alguém que demonstrava afeto pela família, incentivando a educação dos filhos nas artes liberais

e nos valores da cultura franca. Era comedido nos prazeres e valorizava amizades que sustentava com sinceridade. Seu gosto pela caça, pelos banhos e pela convivência pública é descrito em paralelo ao apreço por obras como *A Cidade de Deus*, de Agostinho, e à dedicação ao estudo de línguas e saberes. Segundo Einhard, Carlos destacava-se como o homem mais culto de sua época. Sua religiosidade, cultivada desde a infância, manifestava-se tanto na defesa da ortodoxia quanto em ações de caridade — não apenas dentro de seu reino, mas também por meio da ajuda enviada para a Síria, no Egito e na África (Einhard, 2006).

A obra que retrata Carlos *Magno* como um grande guerreiro e conquistador, homem dedicado à família, ao saber e à Igreja, exerceu considerável influência. Preservada em 134 manuscritos, ela desempenhou papel decisivo na reformulação da *reputação* de Carlos *Magno*. Enquanto, nas visões e relatos anteriores, o imperador costumava ser retratado de forma ambígua ou negativa, com acusações de injustiça, opressão e comportamento imoral, a biografia de Einhard rompe com essa tradição ao oferecer uma narrativa que exalta suas virtudes e realizações. Nesse sentido, o texto representa uma inflexão na construção da memória de Carlos *Magno*, afastando-o das representações de condenação moral e consolidando sua *reputação* como a de um homem cujas façanhas não podiam ser igualadas (Morrissey, 2003). Como argumenta Thomas Noble:

Einhard criou um guerreiro e governante franco fundamentalmente secular, e sua avaliação positiva prevaleceu, mesmo que ela própria tenha sido sujeita a várias revisões quando os reis francos orientais e ocidentais procuraram fazer de Carlos *Magno* o seu próprio. Essa série de revisões deu ao futuro um rico conjunto de possibilidades de reflexão, adoção e adaptação de Carlos *Magno* (Noble, 2008, p.15).

O impacto da *Vita Karoli* extrapolou seu contexto imediato de produção. Segundo Robert Morrissey, essa biografia mais do que qualquer outro relato, serviu de base para a construção da imagem de Carlos *Magno* que sobreviveu ao longo dos séculos (Morrissey, 2003). Nesse sentido, a biografia cumpriu plenamente a missão que o próprio Einhard se propôs: garantir que os feitos do imperador não caíssem no esquecimento.

Poucas décadas após sua redação, duas obras retomaram essa construção memorial: a *Gesta Karoli Magni* de Notker Balbulus, outra biografia de Carlos. Essa narrativa oferece indícios de como Carlos *Magno* era lembrado no final do século IX e dialoga com a noção de *grandeza* traçada por Einhard. Em Notker a influência de Einhard se manifesta em tons escatológicos: Carlos *Magno* é representado presidindo o julgamento de um grupo de jovens, em uma cena que prefigura Cristo no Juízo Final.

Quando o vitorioso Carlos retornou à Gália depois de um longo tempo, ordenou que os meninos que ele havia recomendado a Clemente fossem até ele e lhe oferecessem suas cartas e poemas. Os de mediana e baixa condição ofereceram obras adornadas, além de suas expectativas, com todos os doces sinais de sabedoria. Os jovens nobres, no entanto, entregaram obras frágeis que eram totalmente tolas.

Então Carlos, o mais sábio dos homens, imitou a justiça do juiz eterno e, tendo colocado à sua direita aqueles que se saíram bem, dirigiu-se a eles com estas palavras “Meus filhos, vocês ganharam grande favor comigo porque se esforçaram muito para cumprir minha ordem e fazer o que era útil para vocês mesmos, tanto quanto puderam. Agora, portanto, estejam ansiosos para fazer ainda melhor, e eu lhes darei bispados e mosteiros esplêndidos, e vocês sempre terão grande honra aos meus olhos”.

Em seguida, ele se voltou com grande intensidade para os que estavam à sua esquerda e, contorcendo o rosto e perfurando suas consciências com um olhar fulgurante, lançou-lhes ironicamente estas palavras terríveis que mais pareciam um trovão do que uma fala: “Vocês, nobres, filhos de magnatas, meninos delicados e bonitos, que confiam em seu nascimento e

riqueza, deixando de lado meu comando e seu próprio progresso, vocês negligenciaram o estudo das letras e se entregaram ao luxo, aos jogos, à ociosidade e a passatempos inúteis”.

Depois de dizer isso, ele virou sua cabeça augusta e sua mão direita inconquistada para o céu e fez um juramento a eles em sua forma habitual: “Pelo rei dos céus, não dou importância à sua nobreza e boa aparência, embora outros possam estimá-los. Saibam disso sem sombra de dúvida: a menos que compensem sua negligência anterior com estudo diligente, vocês nunca obterão nada de valor de Carlos”.⁹

Essa concepção reaparece na obra do poeta saxão, que representa Carlos *Magno* como o responsável pela cristianização da Saxônia. A narrativa o insere na história da salvação, onde ele figura como herdeiro dos patriarcas, apóstolos e mártires. No desfecho do poema, é retratado ao lado de líderes que conduzem seus povos para o céu e assume a posição de guia dos saxões (McKitterick, 2008).

Conclusão

A análise da *Visio Wettini* e da *Vita Karoli* permite compreender que a reputação de Carlos Magno, já nos primeiros anos após sua morte, foi marcada por disputas e ambiguidades. A visão de Wetti, ao projetar

⁹ Na tradução de Thomas F. X. Noble (2009, p. 61): “When the most victorious Charles returned to Gaul after a long time, he ordered the boys whom he had commended to Clement to come to him and to offer him their letters and poems. Those of the middling and lower sort offered works adorned, beyond his expectations, with every sweet sign of wisdom. The noble boys, however, handed over flimsy works that were wholly silly. Then Charles, the wisest of men, imitated the justice of the eternal judge and, having set those who performed well at his right hand, addressed them with these words: “My sons, you have earned great favor with me because you have tried very hard to fulfill my command and to do what was useful to yourselves as far as you were able. Now, therefore, be eager to do even better, and I will give you bishoprics and splendid monasteries, and you will always have great honor in my eyes.” Then he turned with great intensity to those on his left and, contorting his face and piercing their consciences with a flashing look, threw at them ironically these terrible words that sounded more like thunder than speech: “You nobles, you sons of magnates, you delicate and pretty boys, you who trust in your birth and wealth, setting aside my command and your own advancement, you neglected the study of letters, and you indulged in luxury, games, idleness, and useless pastimes.” After he said this, he turned his august head and his unconquered right hand to heaven and hurled an oath at them in his customary fashion: “By the king of heaven, I give no weight to your nobility and good looks even though others may esteem you. Know this beyond any doubt: unless you make up for your earlier negligence by diligent study, you will never obtain anything of value from Charles.”

sobre o imperador uma imagem moralmente tensionada entre virtude e luxúria, evidencia que sua memória podia ser mobilizada em moldes críticos, inserida em um discurso pedagógico voltado para a advertência espiritual. Já a biografia de Einhard, ao contrário, constitui um esforço sistemático de consagração, oferecendo uma narrativa que exalta as virtudes militares, intelectuais e religiosas de Carlos e que se tornaria referência para séculos posteriores.

O contraste entre essas duas obras mostra que a reputação do imperador não foi um dado estável, mas uma construção retórica e política, sujeita às necessidades e expectativas de diferentes conjunturas. Mais do que refletir uma essência reputacional, essas representações revelam a historicidade da memória carolíngia e a força das estratégias narrativas na definição da grandeza. Ao longo do tempo, essa grandeza foi reinterpretada e reutilizada, mas a intervenção de Einhard, ao fixar uma imagem exemplar de Carlos Magno, marcou um ponto decisivo na trajetória de sua consagração como “o Grande”.

Referências

Fontes

EINHARD. **The Life of Charlemagne**. In: DUTTON, Paul Edward (ed. and trans.). *Charlemagne's Courtier: The Complete Einhard*. Peterborough: Broadview Press, 2006.

GESTA KAROLI MAGNI IMPERATORIS. In: HAEFELE, Hans. *Notker der Stammler*. Berlin: Monumenta Germaniae Historica, 1962.

WETTI. Visio Wettini. In: ed. Erns Dümmler, **MGH PLAC** 2, pp. 267-275.

Bibliografia

DUTTON, Paul Edward. An Introduction to Einhard. In: DUTTON, Paul Edward. **Charlemagne's Courtier: The complete Einhard**. Peterborough: Broadview press, 1998, pp. xi-xli

DUTTON, Paul Edward. KAROLVS MAGNVS OR KAROLVS FELIX: THE MAKING OF CHARLEMAGNE'S REPUTATION AND LEGEND. In: GABRIELE, Matthew (ed.). **The Legend of Charlemagne on The Middle Ages Power, Faith, and Crusade**. New York: Palgrave Mcmillan, 2008. p. 23 - 37.

DUTTON, Paul Edward. **The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1994.

GABRIELE, Matthew (ed.). **An empire of memory: the legend of Charlemagne, the Franks, and Jerusalem before the First Crusade**. Oxford University Press, 2011. New York: Oxford University Press, 2011.

GABRIELE, Matthew; STUCKEY, Jace (ed.). **The Legend of Charlemagne on The Middle Ages Power, Faith, and Crusade**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

JONG, Mayke. **The Penitential State**. Cambridge: Cambridge university press, 2009.

KERNER, Max. **Karl der Große: Entschleierung eines Mythos**. Cologne: Böhlau, 2000.

MCKITTERICK, Rosamond. Representations of Charlemagne. In: MCKITTERICK, Rosamond. **Charlemagne: The Formation of a European Identity**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 1 - 56.

MORRISSEY, Robert. **Charlemagne and France: A Thousand Years of Mythology**. Tradução: Catherine Tihanyi. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

MORRISSEY, Robert. **Charlemagne and France: A Thousand Years of Mythology**. Tradução: Catherine Tihanyi. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

NOBLE, Thomas. Einhard, The Life of Charles the Emperor. In: NOBLE, Thomas **Charlemagne And Louis The Pious: The Lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer**. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2009, pp. 7-50.

NOBLE, Thomas. Greatness Contested and Confirmed: The Raw Materials of the Charlemagne Legend. In: GABRIELE, Matthew (ed.). **The Legend of Charlemagne on The Middle Ages Power, Faith, and Crusade**. New York: Palgrave Mcmillan, 2008.

POLLARD, Matthew. Charlemagne's posthumous reputation and the Visio Wettini, 825-1851. In: GROSSE, Rolf; SOT, Michel. **Charlemagne**: les temps, les espaces, les hommes. Construction et déconstruction d'un règne, Turnhout: Brepols, 2018.

STORY, Joanna (ed.). **Charlemagne: Empire and Society**. Manchester: Manchester University Press. 2005.

AMBROSIO DE MORALES E SANTIAGO DE COMPOSTELA: FRAGMENTOS DE UMA SANTA VIAGEM

*João Marcelo Farias Rodrigues*¹

Introdução

O século XVI é compreendido como um século de grandes disputas no campo religioso, político e econômico em todo o território europeu. Neste período, destaca-se a importância e predominância do Império Espanhol com um dos principais atores políticos que compunha essas disputas. É neste contexto que Felipe II, monarca espanhol, subiu ao trono reinou, estabelecendo a partir daí a chamada dinastia filipina. Foi durante o reinado de Felipe II que, nos anos de 1572 e 1573, sob suas ordens, foi realizada uma viagem no interior do reino. Desta viagem foi produzido um extenso relato, pelo viajante Ambrosio de Morales, e este constitui importante descrição de igrejas, relíquias, livros antigos, e túmulos reais, além de descrições sobre tradições e devoções dos locais visitados. A partir deste relato é possível adentrar nos dilemas religiosos vividos naquele período, além de compreender como eram dispostas e organizadas as igrejas e os locais de culto católicos.

Neste sentido, o presente texto tem como objetivo, compreender como a política religiosa colocada em prática por Felipe II relaciona-se com o relato em questão. Para isso, o recorte espacial diz respeito aos relatos feitos por Ambrosio de Morales acerca da cidade de Santiago de Compostela. Este local, por sua importância religiosa e simbólica, foi escolhido por tratar-se de local com grande fluxo de peregrinação.

¹ Mestrando em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Membro do grupo de pesquisa Sacralidades Medievais.

Desta forma, inicialmente, este texto busca compreender o momento político e cultural do século XVI no contexto espanhol, posteriormente analisa mais especificamente a política religiosa imposta por Felipe II no contexto do império espanhol. Após isso, volta-se à importância simbólica e as narrativas em torno da cidade de Santiago de Compostela, além da instrumentalização das relíquias com objetivos políticos

O Império Espanhol de Felipe II

Felipe II tornou-se rei do Império Espanhol em 1556, após abdicação de seu pai. Filho de Carlos V, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, e Isabel de Portugal, Rainha Consorte do Império Espanhol, o agora novo monarca espanhol nasceu e viveu em um contexto de extrema efervescência religiosa e cultural. Nesse sentido, a defesa do catolicismo frente inimigos externos caracterizariam e marcariam a liderança exercida por Felipe II.

Tendo isso em vista, logo no início de seu reinado, Felipe II demonstrou, por meio de suas ações, preocupação com a circulação de ideias e textos considerados perigosos. Neste contexto, um fato específico serviu como estopim para a aumentar a desconfiança que caracterizou os últimos anos de reinado de seu pai, e que agora seria reforçado por Felipe II. Durante os anos de 1557 e 1558 foram descobertas comunidades de protestantes em Sevilha e Valladolid (ELLIOTT, 2022, p. 149).

Diante disso, a administração de Felipe II utilizou a inquisição como instrumento de controle, sobre a intelectualidade espanhola e sobre as ideias que circulavam. Esta exerceria o crivo sobre o que poderia ou não fazer parte do debate público. É neste contexto que em

1558 e 1559 ocorreu, a partir de ordens reais, uma tentativa, por parte do monarca de bloquear o contato de espanhóis com as ideias externas.

On 7 September 1558, therefore, Philip's sister, the infanta Juana, acting as regente for her brother, issued a pragmatic forbidding the import of foreign books and ordering that all books printed in Spain should in future be licensed by the Council of Castile; and another pragmatic in the following year forbade Spanish students to go abroad for study (ELLIOTT, 2002, p. 150).²

Neste sentido, a imposição de barreira contra a propagação de ideias estrangeiras entre os estudiosos espanhóis, pode ser interpretada como fruto da preocupação em relação a propagação de ideias que contestassem o catolicismo ortodoxo. O Império liderado por Felipe II, se colocaria então como profundo defensor da fé católica no continente Europeu, além de difusor de suas ideias no continente americano.

No entanto, é possível observar que trocas culturais entre a intelectualidade espanhola e as de outros locais permaneceram acontecendo. Nesse sentido, é possível dizer que as novas regras impostas por Felipe II impactaram de forma significativa a liberdade de estudiosos e intelectuais espanhóis, mas não fecharam completamente as fronteiras do Império para a circulação de ideias.

Above all, there was no break in the close cultural relationship between Spain and Italy. From the fifteenth century onwards, Italy had been a constant source of intellectual and artistic inspiration to Spain, which in turn transmitted its own and Italian ideas to France and Northern Europe. This northward flow of South European culture by way of Spain remained unaffected by the European religious crisis of the 1550s, and indeed Spanish influence on the cultural life of the north continued to grow, reinforced as it was by all the prestige of Spanish power and by the extraordinary quality

² “Em 7 de setembro de 1558, portanto, a irmã de Filipe, a infanta Juana, atuando como regente em nome do irmão, emitiu um decreto proibindo a importação de livros estrangeiros e ordenando que todos os livros impressos na Espanha fossem, a partir de então, licenciados pelo Conselho de Castela; e outro decreto, no ano seguinte, proibiu os estudantes espanhóis de irem para o exterior para estudar” (ELLIOTT, 2002, p.150, Tradução Nossa).

and variety of Spain's literary and artistic achievements in the late sixteenth and early seventeenth centuries (ELLIOTT, 2002, p. 151).³

Dessa forma, é possível observar a manutenção da posição de influência da intelectualidade espanhola diante das outras regiões europeias. Neste sentido, é possível imaginar que o poder inquisitorial possa ter sido utilizado de forma mais rígida em camadas sociais de menor relevância política e religiosa. De qualquer maneira, a ebulição religiosa contrastava com as ideias do Renascimento Cultural em marcha naquele período, além de se destacar como instrumento de controle e de legitimação de poder.

Naquele mesmo período, ocorria o Concílio de Trento (1545-1563), este que é visto como uma resposta do catolicismo romano para os questionamentos que foram disseminados pelos protestantes. Neste concílio foram debatidas e reafirmadas as práticas que caracterizavam o catolicismo. É neste contexto que Felipe II estabeleceu, de forma ambígua, sua relação com o papado. "The king saw that he had in the Inquisition and admirable instrument both for extending his control over his dominions and for preserving them from heresy" (ELLIOTT, 2002, p. 152)⁴. A relação entre o papado e o Império Espanhol demonstra o desalinhamento entre o poder religioso e o poder político, em um período histórico em que ambos permaneceriam profundamente imbricados.

³ "Acima de tudo, não houve nenhuma ruptura na estreita relação cultural entre a Espanha e a Itália. A partir do século XV, a Itália foi uma fonte constante de inspiração intelectual e artística para a Espanha, que, por sua vez, transmitiu suas próprias ideias e as italianas para a França e o norte da Europa. Este fluxo da cultura do sul da Europa para o norte, através da Espanha, não foi afetado pela crise religiosa europeia da década de 1550 e, na verdade, a influência espanhola na vida cultural do norte continuou a crescer, reforçada pelo prestígio do poder espanhol e pela extraordinária qualidade e variedade das realizações literárias e artísticas da Espanha no final do século XVI e início do século XVII" (ELLIOTT, 2002, p. 151, Tradução Nossa).

⁴ "O rei percebeu que tinha na Inquisição um instrumento admirável tanto para ampliar seu controle sobre seus domínios quanto para preservá-los da heresia." (ELLIOTT, 2002, p. 153, Tradução Nossa).

A disputa em torno do controle inquisitorial, além de outras questões, demonstra a impossibilidade de rompimento entre o papado e a corte, visto o inimigo protestante em comum, mas também revela as disputas em torno do controle do catolicismo em solo espanhol. Além disso, revela a faceta da disputa simbólica empreendida por Felipe II, que compreendia a imagem de defensor do catolicismo e rei extremamente devoto, que se fosse necessário, discordaria da própria igreja de Roma.

Neste sentido, apesar das disputas entre Felipe II e Roma, o monarca obteve junto ao papa a autorização para colecionar relíquias cristãs, e a partir desse ponto buscou reuni-las e sistematizá-las. “En 1567, a petición suya, el Papa concedió permiso al rey para que coleccionase las relíquias donde él quisera y, durante los siguientes treinta años, llegó a reunir em El Escorial no mesmo de 7.422 reliquias [...]” (PARKER, 2010, p. 511).

No contexto aqui descrito, de disputas no campo religioso e busca pela reafirmação da fé católica, o papel das relíquias tornou-se central dentro da política empreendida por Felipe II. Essas seriam objetos simbólicos centrais, pois ao mesmo tempo que representavam a santidade e faziam parte das tradições religiosas de diversos locais, sendo em alguns casos objeto de veneração e peregrinação, poderiam também ser utilizadas para a construção de uma imagem imperial, além de serem utilizadas para legitimação de um rei e de toda uma dinastia.

As Relíquias e Santiago de Compostela

As relíquias cristãs são objetos considerados sagrados que evocam a santidade e a memória de santos. “Objetos de culto e de prestígio a posse das relíquias dos santos, mesmo por meio de pequenos

fragmentos, garantia ao crente a perpetuação de sua memória viva” (NASCIMENTO, 2020, p.13). Esses objetos sacros remetem, a memória e a história ao qual estão ligados, ao mesmo tempo que, podem realizar milagres no tempo presente. Nesse sentido, como aponta Nascimento (2020), no contexto da Península Ibérica, esses objetos assumiram papel fundamental no processo de sacralização do espaço ibérico, assim como na manutenção da história de santos e suas relíquias.

Um dos principais centros de peregrinação e veneração de relíquias cristas na Península Ibérica, está localizado na cidade de Santiago de Compostela, centro de devoção e local de passagem de diversos viajantes, o local foi base fundamental para a prática da fé católica nos reinos que se tornariam, posteriormente, o Império Espanhol. A prática cristã de adoração a relíquias, locais e santos estabeleceu uma historicização do cristianismo, onde a prática de valorização e preservação do passado mostraram-se importantes.

A demanda pelo passado deu ao Cristianismo seus primeiros alicerces, solidificando os lugares santos e os personagens memoráveis que constituem sua identidade. Cristo e seus discípulos, fundadores das primeiras comunidades, [...], são modelos essenciais na construção de uma história que se considera sublime (NASCIMENTO, 2025, p. 16-17).

As narrativas que construíram a santidade e a veneração em torno da cidade de Santiago de Compostela são múltiplas, porém todas remetem à alta idade média e dizem respeito à descoberta e o traslado dos restos mortais de Tiago, o maior, para esta região. A partir de construções narrativas específicas, e com objetivos próprios, foram sendo consolidadas, durante o período medieval, as narrativas em torno das relíquias de Santiago. “Ao redor da custódia das relíquias originou-se uma cidade santa, cercada por igrejas, monastérios, conventos e símbolos de origem medieval que caracterizam sua identidade”

(NASCIMENTO, 2025, p. 15). Os significados e as narrativas criadas ao longo da história mostram-se, dessa forma, como organismo vivo, que sobrevive ao tempo e que assume múltiplos significados. Sobre a origem o culto as relíquias de Santiago, Le Goff (2006, p. 360) afirma:

A origem da peregrinação da Compostela confunde-se com a lenda elaborada entre os séculos VII e XIII relativa à pregação do apóstolo Santiago na Espanha. Apoiava-se na descoberta, entre 788 e 838 [d.C], de relíquias consideradas como as daquele companheiro de cristo. Mas a lenda era mais antiga, pois encontra-se mencionada por um poeta anônimo asturiano do século VIII, embora nada fale a respeito do túmulo.

Destaca-se, neste sentido, o caráter de longa duração do culto as relíquias do mártir, que foi sendo ressignificado ao longo do tempo, e que sobrevive de forma expressiva até os dias atuais. Para além disso, o culto desenvolvido ao longo dos séculos em Santiago de Compostela, estabeleceu o local como centro de peregrinação, cujo valor simbólico e político foi sendo reafirmado e ressignificado ao longo dos séculos. É fato relevante a importância política que essas relíquias assumiram no contexto político/religioso aqui traçado. Neste sentido, destaca-se a utilização política das relíquias por parte de Felipe II, sendo esta parte essencial do projeto político e simbólico instituído pelo monarca ao longo dos anos em que permaneceu no poder. Como aponta Rosa Maria dos Santos Capelão (2010), Felipe II projetou, em um período de fragmentação da cristandade, a imagem de rei cristão e conciliou o projeto dinástico com o religioso, utilizou para isso, imagens e símbolos com função de agregação.

Ambrosio de Morales e seu relato

Ambrosio de Morales foi um religioso, estudioso e cronista real que produziu importantes obras durante o reinado de Felipe II. Ele tornou-

se cronista real em 1563, para dar continuidade à obra intitulada “*Cronica General de España*” iniciada pelo cronista Florián de Ocampo. É neste contexto que, no ano de 1572 e 1573, sob ordem de Felipe II, Ambrosio de Morales realizou uma viagem pelas regiões de Leão, Galícia e Asturias com o objetivo de identificar e inventariar relíquias cristãs, livros antigos, túmulos reais e as práticas e tradições religiosas desses locais. Como resultado desta viagem, foi produzido um extenso relato por Ambrosio sobre diversas igrejas e locais. Neste texto em questão, são utilizadas passagens em que o cronista fala sobre a região de Compostela.

Em seu relato sobre Santiago de Compostela, o cronista descreveu diferentes relíquias, e apresentou os locais de diferentes formas. Uma das características presentes no texto produzido por Ambrosio, é que ele busca introduzir o local trazendo sua história, além de acrescentar suas contribuições. Sobre a catedral de Santiago, o autor inicia seu relato evocando a contribuição dos reis para a construção da santidade daquele local. “Desde el Casto todos los Reyes siguientes dieron y acrecentaron todo lo que agora tiene aquella Santa Iglesia, asi que los Reyes son verdadeiros Fundadores y dotadores de todo aquello” (MORALES, 1795, p. 118)⁵.

Ambrosio inicia então seu específico relato, sobre as características físicas da catedral que ele teve contato, o cronista chama atenção para a contribuição que poderia dar à Felipe II sobre o local, apesar do conhecimento que o monarca já tinha do local.

Sobre a catedral de Santiago, Ambrosio diz:

⁵ “Desde Casto [rei Afonso II, conhecido como Rei Casto], todos os reis seguintes concederam e aumentaram tudo o que agora pertence àquela Santa Igreja, de modo que os reis são os verdadeiros fundadores e doadores de tudo isso” (MORALES, 1795, p. 118, Tradução Nossa).

El altar Mayor no está arrimado à la pared, sino algo desviado, como estaban antiguamente todos los de aquella terra y de Asturias. Tiene diez pies em largo, y es muy ancho. La delantera es um Frontal de plata, como el de Sahagun, sino que es mas gruesa la plancha, u no está cerrado como el outro. Las figuras son de médio relieve. Dios padre com los quatro Evangelistas al derredor, y los doce Apostoles, y los 24 senores del Apocalipsi, com otras cosas, todo con mucha magestad [...] (MORALES, 1795, p. 119)⁶.

Seu relato é rico em detalhes e possibilita a compreensão das mudanças sofridas pelo altar ao longo do tempo. Nesse sentido, apresenta relato arquitetônico do altar em questão, além de especificar medidas, e como se configurava a organização e disposição do altar. É possível, a partir deste relato, compreender como esse local poderia impactar nos fiéis e viajantes que passavam por ali.

Destaca-se também o relato de Ambrosio sobre o local onde fora depositado as relíquias de São Tiago Maior. É este o local em que está localizada a principal relíquia, os restos mortais do apóstolo de Cristo. Foi envolta deste local, que Compostela se desenvolveu como local de singular importância dentro do mundo católico, tanto do ponto de vista simbólico, quanto como centro de peregrinação e devoção que sobreviveu até os dias atuais. “Em Compostela, encontra-se uma das igrejas mais prestigiadas do Ocidente, que reflete a quantidade de peregrinos que se dirigem a região, desde a Idade Média [...]” (NASCIMENTO, 2025, p. 26).

Ambrosio descreve assim o local:

“Lo que hay dentro es dos piedras grandes llanas en el suelo, y al cabo dellas un agujero pequeño, por donde no cabrá mas que una Naranja, y está tapado

⁶ “O altar-mor não está encostado à parede, mas um pouco afastado, como antigamente todos os altares daquela terra e das Astúrias. Tem dez pés de comprimento e é muito largo. A parte frontal é um frontal de prata, como o de Sahagún, mas a placa é mais espessa e não está fechada como o outro. As figuras são em meio relevo. Deus Pai com os quatro Evangelistas ao redor, os doze Apóstolos, os 24 senhores do Apocalipse, entre outras coisas, tudo com muita majestade” (MORALES, 1795, p. 119, Tradução Nossa).

con cal: este pasa à lo hueco que está debajo del Altar y y de sus gradas, y aun hasta mas afuera de la Capilla Mayor. En esta conca-vidad está el Cuerpo del Santo Apostol en su tumba de mar-mol, en que fue hallado, y es muy celebrada en nuestras Historias, y en los Privilegios de los Reyes muy antiguos: y con estar toda la Iglesia por debajo hueca, quando llega la Cripta à la Capilla Mayor está atajada con un muro grucso, para dejar cerrado del todo el Santo Cuerpo" (MORALES, 1795, p. 120)⁷

Ambrosio projeta seu relato sobre as capelas próximas a catedral principal compostelana. Ele anuncia então a presença de duas relíquias em capelas próximas à catedral, são elas as relíquias de S. Cucufate mártir e S. Frutuoso confessor. "En dos de las Capillas que van por el Trascoro están dos Cuerpos Santos de S. Cucufate Martyr, y de S. Frutuoso Confesor"(MORALES, 1795, p. 121)⁸.

Segue o relato e o parecer de Ambrosio sobre a relíquia de S. Cucufate:

"El Cuerpo de S. Cucufate está en la Capilla de S. Juan Evangelista al lado del Evange-lío en una ventana cabada en la pared, cerrada con una re-ja de hierro, y tiene delante un velo labrado de red, y lo uno y lo otro es harto pobre dentro está el Cuerpo Santo en un Arca tumbada de tres palmos en largo, y dos en alto, toda cubierta de planchas de laton labradas algo de esmalte harto antiguo" (MORALES, 1795, p.121)⁹.

⁷ "O que há dentro são duas grandes pedras planas no chão e, no final delas, um pequeno buraco, onde só cabe uma laranja, e está coberto com cal: este passa para o espaço vazio que está abaixo do altar e de seus degraus, e ainda mais para fora da capela-mor. Nesta cavidade está o corpo do Santo Apóstolo em seu túmulo de mármore, onde foi encontrado, e é muito celebrado em nossas histórias e nos privilégios dos reis muito antigos: e com toda a igreja oca por baixo, quando a cripta chega à capela-mor, ela é bloqueada por uma parede grossa, para deixar o corpo santo completamente fechado" (MORALES, 1795, p. 120, Tradução Nossa).

⁸ "Em duas das capelas que seguem pelo trascoro, encontram-se dois corpos santos: o de São Cucufate, mártir, e o de São Frutuoso, confessor" (MORALES, 1795, p. 121, Tradução Nossa).

⁹ "O corpo de São Cucufate está na Capela de São João Evangelista, do lado do Evangelho, em uma janela cavada na parede, fechada com uma grade de ferro, e tem diante dela um véu trabalhado em rede; tanto uma coisa quanto a outra são bastante pobres. Dentro encontra-se o Corpo Santo em uma arca deitada, de três palmos de comprimento e dois de altura, toda coberta de chapas de latão trabalhadas, com algum esmalte bastante antigo" (MORALES, 1795, p. 121, Tradução Nossa).

Neste sentido, Ambrosio apresenta sua análise sobre a relíquia e expõe seu parecer sobre a mesma, classificando como “pobre” o local onde ela estava guardada, assim como o ornamento que à circulava. É interessante observar que em todo o relato produzido pela cronista ocorre o “julgamento” e a averiguação sobre a conservação, as narrativas e a organização dos locais de culto.

É importante observar como, baseado em suas observações e suas conversas nos locais por onde passa, Ambrosio coloca dúvidas sobre a veracidade de relíquias e narrativas. Ele institui uma espécie de metodologia para analisar, com base nas evidências, as relíquias e todo o entorno destas, incluindo as festividades e as narrativas. Como trata-se de um relato direcionado à Felipe II, é interessante que estas relíquias classificadas como em um ruim estado de conservação, poderiam tornar-se objetos cobiçados pelo monarca, visto que o mesmo teve autorização papal para colecionar relíquias, com mencionado anteriormente.

Seguindo seu relato, o cronista apresenta sua análise sobre a relíquia de S. Frutuoso confessor:

Al otro lado está el Cuerpo de S. Frutuoso en Capilla de su nombre, de la misma forma, en la pared, con reja to-da dorada delante. El Arca es alta dos palmos, y larga qua-tro, esmaltado poco el laton como la pasada. Esta se me abrió, y vide los huesos de este Santo Cuerpo, metidos indecentemente en un saco pequeño de lienzo. Son muchos, y bastan-tes para creer que falta de ellos poco. La Cabeza no está en-rera, sino en pedazos; ya yo pedí que los Santos huesos tuviesen mejor envoltura, y no estuviesen con tan poca decencia (MORALES, 1795, p. 122)¹⁰.

¹⁰ “Do outro lado está o Corpo de São Frutuoso, na capela de seu nome, da mesma forma, na parede, com uma grade toda dourada à frente. A arca tem dois palmos de altura e quatro de comprimento; o latão é pouco esmaltado, como a anterior. Esta foi aberta para mim, e vi os ossos deste Santo Corpo, colocados de modo indecente em um pequeno saco de linho. São muitos, e suficientes para se acreditar que pouco falta deles. A cabeça não está inteira, mas em pedaços; eu já pedi que os santos ossos tivessem melhor envoltório e que não estivessem com tão pouca decência” (MORALES, 1795, p. 122).

Aqui, Ambrosio descreve a precariedade que encontra-se esta relíquia, e apresenta ao monarca sua contrariedade, classificando como “indecente” o local em que os restos mortais do referido santo estavam armazenados.

Uma das características valorizadas por Ambrosio diz respeito às ligações que o referido objeto tem, um exemplo disso é o relato que segue, em que Ambrosio demonstra analisa a credibilidade da figura do Arcebispo D. Diego Gelmirez. O cronista diz:

Estos quatro Cuerpos Santos trujo à esta Ciudad el Arzobispo D. Diego Gelmirez, mas ha de 400. años, y trujolos de Portugal, como en la Historia Compostelana à la larga se es-cribe: y lo mismo que alli se escribió, se lee en los Maytines de la fiesta que se celebra de la venida y translacion de estos Cuerpos. Con esto son testimonios grandes de la verdad destas Reliquias el autoridad de aquel Prelado [...] (MORALES, 1795, p. 123)¹¹

Neste sentido, a tradição em volta das relíquias teria sua credibilidade ligadas à figura de uma personagem em específico. Isso se repete em seu relato, não somente no que diz respeito a padres, mas também a reis, rainhas e membros das dinastias reais. Destaca-se como viés de confirmação também, a própria força local das tradições e festividades em torno de determinadas relíquias e objetos., como fica claro no seguinte trecho: “Autoriza tambien la mucha antiguedad, y sobre todo la institucion de la fiesta, que es cosa de tanto momento, que se puede creer que no permiti-ria nuestro Señor se errase en ella.” (MORALES, 1795, p. 123)¹².

¹¹ Estes quatro Corpos Santos foram trazidos a esta cidade pelo Arcebispo Dom Diego Gelmírez, há mais de quatrocentos anos, e ele os trouxe de Portugal, como se escreve longamente na Historia Compostelana; e o mesmo que ali foi escrito lê-se nos Matins da festa que se celebra pela vinda e transladação destes Corpos. Com isso, são grandes testemunhos da verdade destas Relíquias a autoridade daquele Prelado (MORALES, 1795, p.123, Tradução Nossa).

¹² “Autoriza também a grande antiguidade e, sobretudo, a instituição da festa, que é coisa de tamanha importância que se pode crer que Nosso Senhor não permitiria que nela se errasse” (MORALES, 1795, p. 123, Tradução Nossa).

Dessa maneira, uma passagem específica demonstra como as narrativas, relíquias e objetos apresentados à Ambrosio eram, em algumas situações, colocados em um lugar de pouca credibilidade. O objeto não é notadamente descredibilizado pelo cronista, mas é alvo da clara desconfiança dele. Como no seguinte relato, em que o espinho de uma coroa, para o viajante, parece “não ter muita” tradição e antiguidade:

En un Relicario alto como media vara, de plata dorada, con vaso de Cristal, y dos Angeles grandes que lo tienen, esrá una Espina de la Corona de nuestro Redemptor. No es del color ni del talle de las otras que he visto, antes parece de palo de Peral en el color. No tiene mas testimonio, que tradicion, y antigüedad, aunque no mucha al parecer (MORALES, 1795, p. 124)¹³.

Por fim, é para a biblioteca da localidade que Ambrosio direciona suas críticas mais veementes: “De Libros tienen tan poco cuidado, que habiendoseles dejado poco ha una gran Libreria en un Testamento, la vendie-Libros, ron. Asi tienen solo dos Libros, y eso tales, como aqui con harta lastima diré” (MORALES, 1795, p. 130)¹⁴. Assim, para o cronista, a venda desses livros parece constituir uma pouca ou nenhuma importância dada a esses objetos no local, além dele criticar a qualidade dos únicos dois livros existentes no local.

Considerações Finais

O relato produzido por Ambrosio reflete o momento histórico experienciado pelo autor, em que as tradições e narrativas religiosas

¹³ “Em um relicário alto, de cerca de meia vara, de prata dourada, com vaso de cristal e dois grandes anjos que o sustentam, está um espinho da Coroa de nosso Redentor. Não é da cor nem do formato das outras que eu vi; ao contrário, parece madeira de pereira na cor. Não possui outro testemunho além da tradição e da antiguidade, embora esta não pareça muito grande” (MORALES, 1795, p. 124, Tradução Nossa).

¹⁴ “Dos livros têm tão pouco cuidado que, tendo-lhes sido deixada há pouco uma grande biblioteca em um testamento, venderam-na. Assim, possuem apenas dois livros, e ainda assim de tal natureza que aqui direi com muita lástima” (MORALES, 1795, p. 130, Tradução Nossa).

católicas contrastavam com a efervescência cultural, característica do renascimento cultural. Neste contexto, as relíquias analisadas por Ambrosio foram colocadas sob o julgamento de veracidade e crivo, mesmo que de um ponto de vista religioso. Neste sentido, Ambrosio utilizou seus conhecimentos, para verificar a existência/veracidade de relíquias, suas narrativas históricas e seus respectivos estados de conservação. Essas informações, dentro deste contexto, mostraram-se de grande importância para Felipe II.

É possível observar que a reforma protestante, a quebra da hegemonia católica dentro do mundo cristão, gerou um processo de reafirmação e intensificação das práticas exclusivas do catolicismo no mundo cristão. O culto às relíquias foi intensificado e valorizado. Felipe II, encarnou isso quando, a partir de seu poder como monarca, obteve junto ao papado autorização para colecionar relíquias. A partir desta autorização, como monarca extremamente devoto, Felipe II reuniu e organizou no Monastério do Escorial uma coleção extensa de relíquias.

O culto às relíquias foram para além da reafirmação da prática católica no Império Espanhol, parte de um projeto político e simbólico instituído e implementado por Felipe II. Além de local de devoção pessoal, o monastério do Escorial foi um símbolo de um Império devoto, defensor e praticante da fé católica. Neste sentido, a reunião de relíquias em um só local, sob o controle de Felipe II, demonstra a sistematização e acúmulo de poder pelo monarca.

Dessa forma, o Império Espanhol assumiu o papel de defensor das práticas católicas, em muitos momentos disputando este papel com o papado. Assim, destaca-se o relato de Ambrosio como importante ferramenta de identificação de tradições e narrativas religiosas, além do mesmo possibilitar a compressão arquitetônica e imagética de importantes igrejas, capelas e locais deste período.

Neste sentido, a partir deste recorte do relato escrito por Ambrosio, e destinado a Felipe II, é possível compreender como, as relíquias assumiram um papel importante perante o poder imperial naquele período. Ao enviar um cronista para analisar esses objetos, Felipe II demonstrou que, foram de grande valor para ele e sua corte, o mapeamento destes objetos dentro dos domínios espanhóis, além disso, as informações em torno destas relíquias, ou seja, as narrativas históricas e as tradições, constituíram-se informações fundamentais para o monarca.

Como um dos mais importantes centros de peregrinação e devoção, Santiago de Compostela é mais um dos símbolos importantes para o Império de Felipe II. Região alvo, já no século XVI, de grande movimento peregrinatório, Santiago de Compostela foi rico local de análise e visitas para Ambrosio de Morales. Dessa forma, seu relato sobre a região constitui importante reconstrução histórica das práticas católicas naquele local.

Referências

- ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso; DE SOUSA NASCIMENTO, Renata Cristina. **A sacralização do espaço Ibérico: Vivências religiosas na Idade Média**. Editora CRV, 2020.
- ARCURI, Andrea et al. **Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la historia moderna**. 2019.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. **Carlos V y el imperio otomano**. 2000.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel de. **La visión de los musulmanes en el Siglo de Oro: las bases de una hostilidad**. 2002.

DA SILVA, Wilson. O PODER DE FELIPE II SOBRE A IGREJA CATÓLICA NO PERÍODO MODERNO:: acordos e intervenções (século XVI). **Revista Espacialidades**, v. 19, n. 1, p. 119-141, 2023.

DOS SANTOS CAPELÃO, Rosa Maria. **Ambrosio de Morales: un viaje para la reconstrucción de la memoria cristiana de un reino**. CEM Cultura, Espaço & Memória, n. 1, 2018.

ELLIOTT, John Huxtable. **Imperial Spain 1469-1716**. Penguin UK, 2002.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos; DE SOUSA NASCIMENTO, Renata Cistina; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e peregrinação na Idade Média**. Editora Vozes Limitada, 2018.

JIMÉNEZ, José Miguel Muñoz. El Escorial como santuario contrarreformista. In: **Literatura e imagen en El Escorial: actas del Simposium (1/4-IX-1996)**. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 1996. p. 811-834.

LAZURE, Guy. Possessing the Sacred: Monarchy and Identity in Philip II's Relic Collection at the Escorial. **Renaissance Quarterly**, v. 60, n. 1, p. 58-93, 2007.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2002.

MARTÍNEZ MILLÁN, José et al. **El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición**. 1995.

MOLAS RIBALTA, Pere. **Edad Moderna (1474-1808) Manual de Historia de España 3**. Espasa-Calpe, 1989. p. 195-224.

MORALES, Ambrosio. **Viage de Ambrosio de Morales por orden del Rey D. Phellipe II. A los Reynos de Leon, y Galicia, y principado de Asturias para reconocer Las reliquias de Santos, Sepulcros Reales, y Livros Manuscritos de las Cathedrales y Monafterios**. Antonio Marin, 1765.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs**. Curitiba: CRV, 2023.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Relíquias e Peregrinações na Idade Média. In NASCIMENTO, Renata Cristina & SILVA, Paulo Duarte. **Ensaio de História Medieval. Temas que se renovam**. Curitiba: Editora CRV, 2019, p. 73- 85.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, (20), 130–142.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A memória em trânsito: uma leitura da Via Sacra enquanto construção coletiva. **Sæculum –Revista de História**, v. 24, nº 41, p. 24-34, 2019.

PARKER, Geoffrey; MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Santiago. **Felipe II: la biografía definitiva**. Planeta, 2010.

REDEL, Enrique. **Ambrosio de Morales: Estudio Biografico**. La Real Academia Espanhola, 1909.

RODRIGUES, Rui Luis. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650). **Tempo**, v. 23, n. 1, p. 1-21, 2017.

RODRIGUES, João Marcelo Farias. **A Santa Viagem de Ambrosio de Morales (XVI)**. 2024.

URBANO, Carlota Miranda. Humanismo renascentista e Hagiografia. **Humanitas**, n. 76, p. 95-113, 2020.

AS IMAGENS DO DIABO EM ILUMINURAS MEDIEVAIS

*Isabella Victória de Oliveira Martins*¹

*Daniel Lula Costa*²

Introdução

O objetivo deste capítulo é apresentar algumas considerações sobre a imagem do Diabo na Idade Média dos séculos XII e XIII. Para tanto, escolhemos analisar três iluminuras do século XII e XIII: a iluminura “Diabo acorrentado” presente no manuscrito *Scivias* (1151); “Milagre de Teófilo” presente no *Saltério* da Rainha Ingeborg (1260); e a “Tentação de Cristo” da *Bíblia de Pamplona* (1197). Esse recorte vem de um projeto de iniciação científica⁵¹ iniciado no ano de 2025 que busca compreender a caracterização e a circulação de imagens do Diabo no imaginário medieval. A busca por fontes de cultura visual se torna necessária na medida que os seres humanos se relacionam com as imagens de diversas formas ao produzir sentidos e representações que variam conforme os cruzamentos das temporalidades e das culturas.

As imagens são resultado das ações do ser humano ao longo do tempo, e assim elas carregam sentidos, exprimem valores e cumprem funções sociais, sendo objetos fundamentais para a análise histórica (Schmitt, 2007). Contudo, não se trata apenas de “ler” a imagem em suas formas e suportes, pois isso a isola de seu contexto, de seu lugar e de sua totalidade, o que circunscreve o maior desafio para o historiador dessas fontes (Schmitt, 2007). Por isso, a nossa intenção é entender a

¹ Graduanda de História da Universidade Estadual de Maringá. E-mail: isabellavom03@gmail.com

² Doutor em História e Professor do Departamento de História da UEM. E-mail: daniel2309@gmail.com ⁵¹ Projeto intitulado: “O diabo iluminado: as representações do diabo em iluminuras medievais entre o século XII e XIII”

representação dessas imagens em seus contextos de emergência, por meio dos sentidos que transbordam na própria revelação dessas iluminuras. A *imago* (Schmitt, 2007) possibilita reconhecer a vida dessas imagens em uma cultura na qual a sua existência corrobora com o universo do imaginário, da crença e das manifestações ritualísticas e míticas que incorrem na e pela imagem.

Tendo isso em vista, ao concentrar a análise de nossos documentos no período medieval deve-se considerar dois aspectos importantes. O primeiro é referente ao recorte. A periodização da Idade Média foi criada artificialmente, ou seja, as pessoas na Idade Média não se consideravam “medievais” e não sabiam o significado do termo que utilizamos hoje. As primeiras vezes em que se citou o termo “médio” para se referir a quase 1000 anos de história, foi no intuito de diferenciar o momento em que viviam (século XIV) do passado mais próximo. Em uma lógica de comparação, para os humanistas do século XIV, a época entre a Antiguidade e o século XIV (Le Goff, 2012). No entanto, a marcação passou a ser aceita de forma heurística, se tornando um dos pilares da historiografia francesa, que dividiu o tempo em quatro partes, sendo utilizado no Brasil. Embora consolidada, não se pode desconsiderar de que compreender os 1000 anos de História como algo homogêneo não é possível, sendo importante a minúcia de seus estudos diante de recortes temporais que estejam diretamente relacionados aos objetos de pesquisa e, principalmente às fontes históricas que sobreviveram ao período, chegando até os dias atuais. Assim, nosso recorte temporal para o estudo das imagens do Diabo tem como delimitação os séculos XII e XIII. Momento esse em que as imagens do Diabo começam a possuir maiores nuances simbólicas, carregando aspectos fenotípicos diversos, aglutinando outras culturas e sentidos presentes na memória carregada pela imagem.

O segundo aspecto necessário ao trabalhar com essa temporalidade é a noção da cultura do *imago*, isto é, a forma com que as pessoas do período se relacionavam com as imagens. Schmitt (2007) desenvolve o conceito de *imago* a partir de três domínios interligados: a valorização das imagens imateriais, como sonhos e visões; a mesma coisa com as imagens materiais, como pinturas, iluminuras ou esculturas, somadas a um princípio teológico no qual toda criação de Deus configura a sua imagem e semelhança (Schmitt, 2007)³.

Nesse sentido, salientamos a importância da produção de iluminuras em manuscritos como uma forma de demonstração do *imago* pois os manuscritos iluminados fazem parte de uma das principais fontes imagéticas do período. Le Goff (2012) sugere uma relação de que a Idade Média tanto produziu manuscritos quanto foi produzida por eles. Isso nos indica a relevância dessas produções no contexto medieval sendo necessário não perder tais considerações de vista a fim de compreendê-las. As iluminuras, imagens que iluminam os manuscritos medievais através da pintura, não servem apenas como decoração dos textos copiados, mas assumem múltiplas funcionalidades. Elas transmitem por si só uma mensagem, ligada à produção, à finalidade, à devoção e à celebração do objeto (Vissali; Godoi, 2016). Não são as únicas formas de cultura visual do período, vale lembrar, porém que são fontes imprescindíveis, que nos auxiliam a compreender as imagens do Diabo, suas variadas formas, interpretações e criações, ou seja, a maneira como se tornam representações de aspectos relacionados à mitologia cristã, aos processos de hibridação cultural, aos embates entre vícios e virtudes, que podem ser acessados diante de iluminuras produzidas durante os

³ Schmitt (2007) usa a referência em latim: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem mostram*.

séculos XII e XIII. Com base nisso, nosso capítulo se desenvolve da seguinte maneira, primeiro por uma breve apresentação da historicidade do Diabo e, depois, diante da descrição e problematização das três iluminuras outrora destacadas.

O Diabo

Antes de entender quem é o Diabo, o que ele representa e como as pessoas o interpretam, é preciso perguntar o que é o Diabo enquanto conceito. Esse ser está presente na mitologia judaico-cristã, ganhando novos significados ao longo do tempo, sendo identificado pelos cristãos enquanto um agente do maligno. Assim, os seres humanos passam a se relacionar de maneiras diversas por meio da crença no Diabo, confeccionando novas abordagens para compreendê-lo ou experienciá-lo. Por isso, segundo Russell (1984), cumpre antes investigar como os seres humanos se relacionaram com uma entidade desse tipo de existência mitológica.

Mesmo que a ideia de uma entidade maligna que realiza uma batalha cósmica com o deus criador do universo, que na mitologia aqui analisada é o deus-único, anterior à existência humana, não seja assimilada de forma linear na história, é preciso que voltemos para as concepções dos antigos hebreus. Isso porque foi a partir dessas tradições que os hebreus cultivaram que o cristianismo foi gestado (Nogueira, 2002), assim como a leitura de alguns textos bíblicos e de suas interpretações formaram alguns dos pilares dos saberes da patrística medieval.

Na teologia hebraica pré-exílio, aproximadamente de 1800 AEC até 587/586 AEC, o caráter monoteísta não presumia uma individualização do mal. Como enfatiza Russell, Deus era responsável por tudo, tanto o bem quanto o mal (Russell, 1977). Mesmo quando o termo *Satan* aparece

na tradição escrita – em três lugares do antigo testamento: Jó 1-2; Zacarias 3-1 e 1 Crônica 21-1 – apenas em um deles indica um nome próprio (Rodrigues, 2014). O mesmo escrito já no período pós-exílio (século V AEC) que indica já uma mudança de percepção.

No período do Cativo na Babilônia, que durou aproximadamente 70 anos do século VI AEC, os hebreus desenvolveram consideravelmente sua noção de demônios (Nogueira, 2002). Nesse momento, religião monoteísta vai transformar os deuses estrangeiros em inimigos e símbolos do mal. A “aristocracia” demoníaca se forma: Belzebu que vem do deus filisteu principal Ekron Baal-Ze-Boub; Astaroth, a mesma deusa cultuada na Mesopotâmia com o nome de Ishtar, e Asmodeus que era uma divindade persa da tempestade (Nogueira, 2002).

Na época helenística (séculos IV AEC a I EC), período de expansão da cultura grega pelo Oriente, África e Mediterrâneo, ocorreu a consolidação da personificação do “agente do mal” (Nogueira, 2002). O contato grego e latino com a cultura hebraica possibilitou a incorporação da noção neoplatônica de *daimon*, uma entidade intermediária entre os deuses e o presente mundo material. Um exemplo disso foi Filo de Alexandria (25 AEC - 50 EC), um hebreu helenizado que viveu durante o primeiro século da era comum, e ativamente conciliou em suas obras o pensamento judaico e grego. Em sua interpretação sobre o conceito platônico, Filo identifica *daimones* nas escrituras e compreende que esses seres podem ser tanto benévolos quanto malévolos, dependendo de sua natureza e da sua relação com Deus, o que abriu espaço para uma compreensão mais ampla desses seres como agentes de orientação, proteção ou punição (Silva, 2023).

Paralelamente, houve um forte crescimento da literatura apocalíptica baseada em revelações sobre o futuro. Muitos dos textos considerados apócrifos revelaram a face de uma entidade do caos

superior, que era responsável pela punição e sofrimento ante o fim do mundo (Nogueira, 2002). No Testamento de Levi aparece “Tu escolherás as trevas ou a luz, a lei do Senhor ou as obras de Belial?” (Testamento de Levi 19:1 apud Nogueira, 2002). Outro escrito, este incorporado à canonicidade da Igreja cristã, o Apocalipse de João, faz outra menção do personagem, dessa vez invocando características físicas, as quais serão retomadas mais tarde: “Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas” (Bíblia de Jerusalém; Jó. 12:3, 2002, p. 2154).

Com a consolidação da Igreja cristã do Ocidente, é possível encontrar uma tensão constante entre a complexidade teológica e a necessidade de uniformização das ideias

(Russell, 1984) A Igreja deveria guiar os novos fiéis com clareza e com um discurso coerente. Mas como seria possível isso com centenas de textos – dos quais uma parte não seria integrada ao cânone –, divisão das Igrejas⁴, e combate aos grupos considerados heréticos que, a partir de suas próprias interpretações da religião, criavam separatismos interpretativos em relação aos dogmas e mitos. Para garantir, institucionalmente, a ideia de uma única versão da fé, foi preciso muito debate entre teólogos, concílios, progressiva sistematização doutrinária e profunda perseguição.

Ao seguir com os debates teológicos acerca do Diabo, foi consolidado na demonologia medieval que não haveria um dualismo – isto é, o Diabo não seria uma entidade de poder igual ou superior a Deus, como foi considerado em algumas correntes heréticas, a exemplo do

⁴ A divisão das Igrejas, também conhecido como o “Grande Cisma do Oriente”, foi uma sequência de episódios que culminaram na ruptura da Igreja Católica em 1054 devido a desacordos religiosos entre Roma e os patriarcas de Constantinopla (Minois, 2023). Inaugurando assim, a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa.

*Bogomilismo*⁵ no Oriente (Russell, 1984). Também não haveria determinismo radical - ou seja, a salvação ou a condenação não estariam predestinadas de modo a anular o livre-arbítrio humano, como defendia, por exemplo, o monge Gottschalk de Orbais no século IX (Russell, 1984). Por fim, não seria prático o universalismo absoluto - a ideia de que todos, inclusive o próprio Diabo, seriam finalmente salvos, proposta de teólogos como João Escoto Erígena, que também foi rejeitada pela ortodoxia, pois minava a noção de julgamento, mérito e a própria razão de ser da Igreja enquanto mediadora ou condutora para a salvação (Russell, 1984).

Assim, para a Cristandade, o Diabo era o inimigo de Deus; por outro lado, como Deus é o senhor da humanidade, logo *Satan* é inimigo da humanidade. É o “príncipe deste mundo”. Não é dono, nem criador, mas possui direito sobre as pessoas, principalmente sobre os pecadores que constituíam, por serem pecadores, seu ministério. Responsável por todo e qualquer mal. Tentador. Oposto a Deus e a tudo que era considerado bom. Porém inferior a Deus e como predestinado à derrota no juízo final. No entanto, a imagem do Diabo, sua forma e a maneira como ele aparecia para os seres humanos foi muito debatida, dando a ele símbolos variados colhidos da violência contra outras religiões e culturas que passaram a ser compreendidas como símbolos do maligno sob os olhos da Cristandade. A partir disso, vejamos como as iluminuras selecionadas transformaram em imagem iluminada a figura deste ser mitológico.

⁵ O *bogomilismo* foi uma heresia de origem búlgara fundada em 950 que tomou força por reunir sentimentos antibizantinos entre búlgaros e eslavos. No século XII a corrente se expandiu para a Servia, Rússia e a Europa ocidental. Ela é usada de exemplo no texto pois em suas crenças há a narrativa mítica totalmente oposta ao cânone oficial. Em que o Diabo além de ser uma entidade com forças igualáveis a Deus, ele que teria criado o nosso cosmos, a vida humana e seria o deus descrito no Antigo Testamento (Russell, 1984).

O Diabo nas iluminuras

Para a análise foram escolhidas três iluminuras de diferentes localidades e que representam diferentes narrativas. A iluminura intitulada aqui como “Diabo acorrentado” presente no manuscrito *Scivias*, a “Milagre de Teófilo” presente no *Saltério* da Rainha Ingeborg e a “Tentação de Cristo” da *Bíblia de Pamplona*. Examinar as imagens requer compreender que por mais que a partir do século IX as imagens do Diabo tenham se multiplicado na cultura material, a caracterização de *Satan*, de seus demônios e até mesmo do inferno são pouco distinguíveis entre si (Russell, 1984). Por isso, torna-se importante entender em qual material a *imagem* da imagem está posta e para qual finalidade. Sendo assim, vale dizer que os principais suportes encontrados nesta pesquisa são manuscritos como *Saltérios* (livros de orações), como o *Saltério* da rainha Ingeborg (1260), Apocalipses, como o *Trinity College Apocalypse* (1250) ou Evangelhos, como presente na *Bíblia de Pamplona* (1197).

A primeira iluminura vem do manuscrito *Scivias*, ou *Rupertsberger Codex Scivias*, terminado no ano de 1151 pela monja beneditina alemã que foi canonizada formalmente como santa em 2012 pelo Papa Bento XVI: Hildegarda de Bingen (1098 - 1179). A criação dessa obra deve-se ao objetivo de relatar suas visões, vinte e seis no total, concedidas pela voz do céu desde que ela era criança. Pelas suas obras, é possível notar seu repertório de estudos teológicos e sua visão do cosmos. Isso tudo transfigurado em sua expressão artística. Na imagem escolhida (Fig.1), é possível identificar o Diabo, e não seus demônios, já que na imagem há a presença de um ser grandioso, dotado de características bestiais e aprisionado por correntes. Esses elementos eram utilizados para se referir a figura do Diabo, principalmente em relação ao seu tamanho grandioso em comparação com os demais seres demoníacos. Também há

leituras do texto de apoio que apontam a identificação do personagem. Na Figura 01, percebemos o corpo do Diabo completamente bestializado, com coloração marrom, textura arredondada em seu corpo que pode indicar um volume de pelos, penas ou escamas. Seus olhos são vermelhos, da mesma cor que as correntes que o aprisionam. Ele ainda possui garras nos pés, como é possível de encontrar nas aves. E possui dentes pontiagudos, lembrando os caninos de um cachorro.

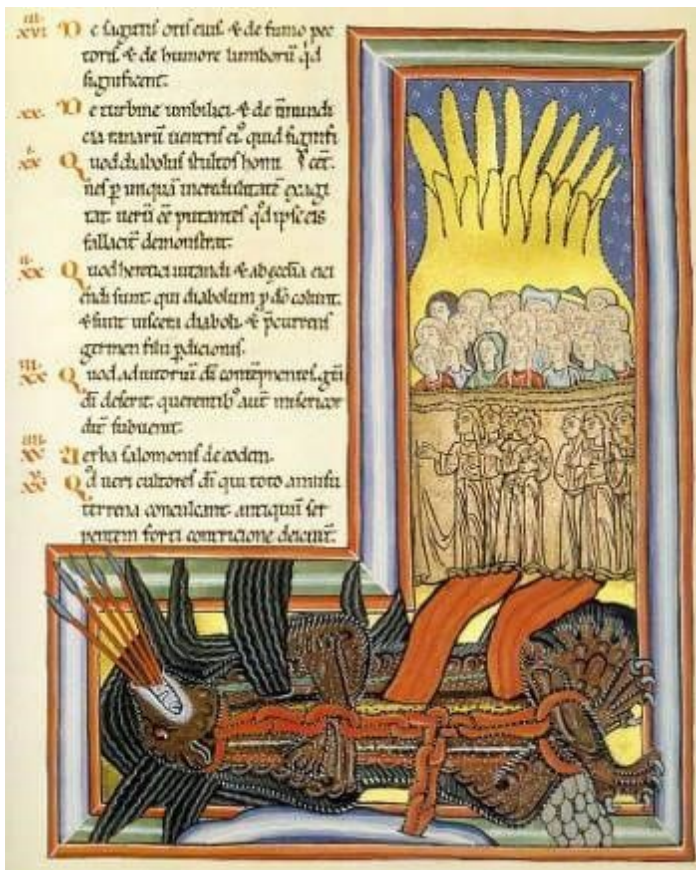


Figura 1 - O Diabo acorrentado. Rupertsberg Scivias, Facsimile, Fol. 115v⁶

⁶ Imagem disponível em: Campbell, Nathaniel M. *Imago expandit splendorem suum: Hildegard of Bingen's VisioTheological Designs in the Rupertsberg Scivias Manuscript*. Eikón / Imago, v. 4, n. 2, p.1-68, set. 2013

O Diabo está deitado, o que pode sugerir inferioridade em relação aos personagens que estão em pé e em volta de luz, próximos ao céu azul estrelado. Além disso, podemos perceber uma diferença espacial que o coloca mais distante dessa luz, ao ser apresentado por uma cor preta que contorna seu corpo inteiro. A corrente parece sair de um local específico que o amarra para indicar a presença do pecado danoso pelo qual ele agiu. Para ajudar na imobilização, pontas de flexas estão fixadas em sua boca. E de seu corpo escorrem dois líquidos vermelhos e um preto. Com acesso à literatura sobre a obra percebemos que o uso do pigmento vermelho por todo o manuscrito reflete o mal, as tentações e o sangue de todos os malfeitores que ele tem em suas mãos (Campbell, 2013).

O diabo bestializado, assim, expressa a situação de estar aprisionado ao próprio pecado.

Segundo a teologia cristã medieval, Satã foi criado como um anjo bom. A sua queda ocorreu porque Deus colocou na natureza angélica a possibilidade da mudança, um elemento necessário para o livre-arbítrio. Contudo, devido a sua soberba, consolidou-se enquanto origem de todo pecado e perdeu seu temor pelo criador (Russell, 1984). Diferentemente dos humanos, que foram absolvidos pela crucificação de Cristo, o Diabo não tem redenção e está cativo do seu pecado para a eternidade. Os feixes que saem da sua boca podem simbolizar a tentação, visto que sua única liberdade está em provocar a humanidade. Segundo Russell (1984, p. 110), para a demonologia medieval, o Diabo:

[...] nos espia e escolhe cuidadosamente o momento do ataque. Se nos vê por um instante cômodos ou satisfeitos ou, ao contrário, duvidosos e inseguros, ou se estamos em um momento mais crítico da vida, envia suas tropas mais

recentes para nos derrotar. Se abrimos a menor brecha ao pecado em nossas almas, os demônios entram por ela e chegam até a mente ⁷ (tradução nossa)

A Figura 02 está contida no Saltério que hoje se encontra na Biblioteca du Musée Condé, conhecido pelo nome Saltério da Rainha Ingeborg da Dinamarca. O gênero Saltério é um livro devocional, com finalidade de fazer orações. Esse modelo foi, na Idade Média, uma ferramenta importante da formação espiritual das elites laicas (Adamska, 2013). Este luxuoso Saltério, concluído aproximadamente em 1260 no norte da França, foi ricamente iluminado e feito com os melhores materiais, os quais indicam o alto status do destinatário do produto (Myking, 2023). Ele contém três partes: um calendário - com festas religiosas, inclusive de figuras santas da Escandinávia - ; cenas do Antigo e Novo Testamento somados à lenda de Teófilo; e, por fim, a parte de orações. As iluminuras deste documento têm autoria desconhecida, mas é provável que tenham sido feitas por dois artistas (Deuchler, 1970).

A lenda de Teófilo pode ser lida como um simbolismo da intervenção mariana. Quando o protagonista, um monge, se arrepende da sua recusa a ocupar o cargo de bispo de sua vila, ele é levado por um mago judeu a realizar um pacto com o Diabo na floresta. A trama se desenvolve no repetido arrependimento pelo pacto, que leva a Virgem Maria a ser sua intercessora (Martínez, 2023). A iluminura é dividida em quatro quadros sequenciais que auxiliam no desenvolvimento da narrativa das imagens. Destes, apenas dois contém a figura do Diabo. Seu corpo é marrom e com listras que aparentam textura, provavelmente de pelagem. Também é antropomorfizado, com

⁷ No sentido original: *nos espía y elige cuidadosamente el momento del ataque. Si nos ve por un momento cómodos o satisfechos o, a la inversa, dudosos e inseguros, o si estamos en una coyuntura crítica de la vida, envía a sus tropas más frescas a vencernos. Si abrimos la menor brecha al pecado en nuestra alma, los demonios penetrarán por ella y llegarán hasta la mente.*

estrutura humana em seu tronco e membros, mas com alguns detalhes de origem animal. Seu rabo é de curto comprimento e de curvatura ondulada. E em sua face há dois chifres curtos e duas orelhas proeminentes e pontiagudas, tal qual algumas espécies de cabras.



Figura 2 - Milagre de Teófilo. Saltério da rainha Ingeborg. Fol. 35v-36r⁸

Algumas considerações podem ser feitas quanto a essa representação. Frequentemente, na análise das iluminuras é possível encontrar o Diabo representado com uma coloração escura, com tons de marrom ou preto. No relato de João Blasio, presente no documento *Sancti Thomas Aquinatis vitae fontes precipuae*, para o inquérito da canonização de São Tomás de Aquino, ocorrido entre os dias 21 de julho e 18 de setembro de 1319 em Napoléstemos um exemplo disso. É descrito que o

⁸ Imagem disponível em: <https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/mdata39710db5261df98319a991be0a6417e914b01347>. Acesso em: 22 jan. 2026.

Santo encontrará com o Diabo no terraço do convento dominicano de Nápoles. A descrição é a de “um demônio em forma de um homem negro, vestido de preto.” (Boureau, 2016). Em relação à fisionomia dos demônios, Jerome explica: “Nas aparências relatadas pelos monges, como Raul Glauber (1048) ou Guiberto de Nogent (1115), o diabo assume aparência humana, mas inquietante: é pequeno e feio, macilento e corcunda, vestido de modo sórdido, às vezes ‘negro como etíope’” (Baschet, 2002, p.322). É provável que a comparação não tenha sido feita de forma racializada. O termo “etíope” trazia uma ideia genérica de negro desde a

[...] antigüidade greco-romana, os egípcios alcunharam seus vizinhos da região ao sul de Siene, atualmente Assuã (Cf. Ez 29, 10), de etíopes, o que significa “caras queimadas” [...] Na época greco-romana, a alcunha etíope (“cara queimada”) se tornou designação genérica dos habitantes desde o sul do Egito, passando por toda a África até os países em torno do Oceano Índico e à Índia. Mais tarde, etíope tornou-se nome genérico do negro (Casimiro, 2006)⁹.

Desse modo, a ideia racializada do termo merece ser observada com mais cuidado, atentando-se ao anacronismo.

Por fim, as características animalizadas da representação salientam a natureza bestial, bruta e irracional do personagem. Os mesmos elementos que igualavam a conexão com a natureza a caracteres da humanidade, nas divindades da Antiguidade, podem ter sido reduzidos pelo cristianismo a demônios no intuito de apontar os pecados do inimigo (Nogueira, 2002).

A Figura 03 pertence ao conjunto de manuscritos feitos para o Rei Sancho VII de Navarra (1154-1234), “o Forte”, em 1197, conservado na Biblioteca d’Amiens Métropole. Esse conjunto de três manuscritos

⁹ Disponível em: <https://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/etiopes> Acesso em: 13 jan. 2026.

compõe o que foi nomeado de *Bíblia de Pamplona* e contém cenas do Antigo e do Novo Testamento, além de histórias das vidas dos santos e, inclusive, uma curta parte do *Apocalipse*. O curioso desses manuscritos é que eles não seguem o método de produção de códices tradicionais, pois as iluminuras que estão centralizadas na maior parte do fólio foram feitas primeiro do que os textos copiados, os quais se apresentam nos espaços vazios disponíveis, como em cima, na lateral ou embaixo, caracterizando-se na literatura mais certamente como uma Bíblia de imagem (Hull, 1995).

A tentação de Cristo (Fig.3) está localizada no fólio 171v da digitalização¹⁰. Essa cena aparece em três livros de evangelhos: Mateus (4:1-11), Lucas (4:1-13) e Marcos (1:12-13). A narrativa ocorre no deserto, após o batismo de Jesus, ocasião em que ele encontra o Diabo e este lhe oferece três tentações: transformar pedra em pão, ter poder em todos os reinos do mundo e provar sua divindade ao cair do alto de um templo. O Diabo nesta iluminura está caracterizado de forma antropomórfica. Seu rosto tem um focinho alongado como o de um canídeo ou dragão. Tem orelhas curtas que apontam para cima, asas proeminentes e flexíveis, com contorno em semicírculo semelhante às de espécies de morcegos. Em seus pés há garras. Seu corpo inteiro é

pintado em preto com traços em vermelho. Diferente de outras representações, o Diabo aqui está com indumentárias e, cobrindo suas partes genitais, há um tecido semelhante a uma saia ou túnica e em seu pescoço aparenta haver uma coleira. Por fim, há um pigmento vermelho saindo da sua boca aberta. Como a cena simboliza um diálogo, podemos aferir que representaria as tentações ditas.

¹⁰ Disponível em: <https://portail.biblissima.fr/fr/ark:/43093/mdatafcf04b9f6e489fdfe144ef1d5954d48dbee67c39>. Acesso em: 22 jan. 2026.



Figura 3 - Tentação de Cristo. *Bible de Pampelune*. Fol. 171v.¹¹

Não é incompreensível a existência de asas desta figura. O mito da queda do diabo aparece em alguns livros canônicos como: Isaías (14:12-15), Lucas (10:18) e Apocalipse (12:79), configurando o personagem como um “anjo caído”. A relação com seu corpo antropomorfizado já foi discutida anteriormente.

Ademais, cabe notar a desconfiguração do desenho, sendo difícil perceber detalhes por conta de sua pigmentação escura. As cores escuras eram associadas com a noite e com a pouca visibilidade, sendo a escuridão considerada o reino do demônio (Muchembled, 2001). Isso se justifica pelo fato de que o medo perante o desconhecido pode afetar o ser humano, a incerteza ativa respostas de ansiedade porque impede a previsão e controle de situações, levando ao sentimento de

¹¹ Disponível em: <https://portail.bibliissima.fr/fr/ark:/43093/mdatafcf04b9f6e489fdfe144ef1d5954d48dbee67c39>. Acesso em: 22 jan. 2026.

vulnerabilidade e medo de possíveis resultados negativos ou ameaça à segurança (Carleton, 2016).

Considerações Finais

A partir do que foi apresentado ao longo de nosso breve capítulo, é possível verificar como o Diabo foi representado no século XII e XIII por meio de três iluminuras. Seguimos nossa narrativa a partir de nosso objetivo principal, de demonstrar a imagem do Diabo em iluminuras do século XII e XIII. No entanto, devido ao tempo de pesquisa, foi possível apresentar apenas três iluminuras, sendo duas do século XII e uma do século XIII. Essas iluminuras foram selecionadas diante de suas localidades, de sua técnica e das proximidades que possuem em relação à imagem do Diabo. Assim, apresentamos brevemente alguns elementos sobre a vasta história do Diabo na mitologia judaico-cristã para possibilitar uma introdução que auxiliasse no entendimento da ressignificação pela qual a imagem do Diabo passa ao longo dos séculos, principalmente no século XII.

Portanto, a partir das três iluminuras apresentadas foi possível verificar alguns elementos presentes em cada uma delas que nos concedem vestígios sobre como o Diabo era imaginado e experienciado em espaços eclesiais. Na Figura 01 do Manuscrito *Scivias*, ou *Rupertsberger Codex Scivias*, de Hildegarda de Bingen, finalizado em 1151, fomos apresentados a um Diabo grandioso que está deitado e acorrentado, dotado de cores que vão do vermelho ao preto, delimitando espacialmente a figura do Diabo em um contorno escuro que parece promover seu enclausuramento devido ao pecado cometido contra Deus. Na Figura 02 do Manuscrito “Saltério da Rainha Ingeborg da Dinamarca”, de 1260, visualizamos a *imago* de um ser diferente, com

traços mais humanoides, dotado de pelagem marrom e com traços que o bestializam, demonstrando sua proximidade com o pecado e com a ressignificação de outras culturas, com grande proximidade dos sátiros antigos. Já na última iluminura, a Figura 03, da “Bíblia de Pamplona”, de 1197, nos aproximamos de um ser demoníaco que carrega elementos próximos da Figura 01, com características bestiais que se aproximam da figura canina, com rosto de cão e com corpo humanoide que detém cores bastante próximas daquelas utilizadas por Hildegarda de Bingen. É nesse sentido que compreendemos alguns dos elementos presentes em três iluminuras que nos auxiliam a encontrar vestígios sobre o imaginário do Diabo dos séculos XII e XIII.

Referências

Fontes

BÍBLIA, de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Bibliografia

ADAMSKA, Anna. A book in all royal hands: how medieval rulers read the psalter. **Polish Libraries**, Varsóvia, Volume 1, p.186-209, 2013. Disponível em: <https://polishlibraries.bn.org.pl/archives/2013-vol.1>. Acesso em: 13 jan 2026.

BASCHET, Jerome. Diabo. In.: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Vol. 1**. EDUSC: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 319331.

BOUREAU, Alain. **Satã herético**: o nascimento da demonologia na Europa medieval (12801330). Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

CAMPBELL, Nathaniel M. Imago expandit splendorem suum: Hildegard of Bingen's VisioTheological Designs in the Rupertsberg Scivias Manuscript. **Eikón / Imago**, v. 4, n. 2, p.1-68, sept. 2013. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/EIKO/article/view/73380> Acesso em: 12 jan 2026.

CARLETON, Nicolas R. Fear of the unknown: One fear to rule them all? **Journal of Anxiety Disorders**, v. 41, p.5-21, 2016. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0887618516300469> Acesso em: 14 jan 2026.

CASIMIRO, Ana P. B. S. Verbete “Etiopes”. **HISTEDBR - Grupo de Estudos e Pesquisas “História, Sociedade e Educação no Brasil”**, 2006. Disponível em: <https://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/etiopes#n1> Acesso em: 13 jan. 2026.

DEUHLER, Florens. The Artists of the Ingeborg Psalter. **Gesta**, Chicago, Vol. 9, No. 2, 1970. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/toc/ges/1970/9/2> Acesso em: 13 jan 2026.

HULL, Caroline S. Rylands MS French 5: the form and function of a medieval Bible picture book. **Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester**, Manchester, N. 2, Volume 77, p. 3-24, 1995. Disponível em: https://openbibart.fr/vibad/index.php?action=getRecordDetail&lang=en&idt=oba_0143141 Acesso em: 14 jan 2026.

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

MARTÍNEZ, Adriana. La leyenda de Teófilo: entre el pacto diabólico y la intervención mariana. **Revista de Ciencias y Artes**, Lima, v. 1, n. 3, p. 1-22, 2023. Disponível em: <https://www.revistasucal.com/index.php/rca/article/view/31>. Acesso em: 13 jan 2026.

MINOIS, Georges. **História da Idade Média**: mil anos de esplendores e misérias. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

MYKING, Synnove M. A Psalter for a Danish Queen? Remarks on London, British Library, Add. MS 17868. **Collegium Medievale**, Oslo, Volume 36, p. 241-265, nov, 2023. Disponível em: <https://ojs.novus.no/index.php/CM/issue/view/272>. Acesso em: 13 jan 2026.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do Diabo**: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos R. F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru: EDUSC, 2002.

RODRIGUES, Nelson L. R. “Deus é bom e Satan é mal”: encontros e construções na fé judaica. **UNITAS – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**. Vitória, v. 1, p. 112 – 120, jan-jun, 2014. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/issue/view/1> Acesso em: 23 jan 2026

RUSSELL, Jeffrey B. **Lucifer**: el diablo en la Edad Media. Barcelona: Laertes ediciones, 1984.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **The Devil**. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens**. Bauru: EDUSC, 2007.

SILVA, Juliano E. O anjo pagão: a questão do daímon na tradição platônica. **Guairacá Revista de Filosofia**, Vol. 39, n. 2, p. 10-38, 2023. Disponível em: <https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/7552> Acesso em: 10 jan. 2026.

TANAKH. **Sefaria library**, [s.d.] Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts/Tanakh>. Acesso em: 23 jan. 2026

VISALLI, Angelita M.; GODOI, Pamela. W. Estudos sobre imagens medievais: o caso das iluminuras. **Diálogos**, v. 20, n. 3, p. 129-144, 1 set. 2016. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/33666>. Acesso em: 7 jan 2026.

12

AS EXPERIMENTAÇÕES ARQUITETÔNICAS DE BERENGUER DE MONTAGUT EM MANRESA, CATALUNHA (1318-1328)

Tainah Moreira Neves ¹

Berenguer de Montagut, o arquiteto responsável pelo epítome da arquitetura gótica catalã, a igreja Santa Maria del Mar (projetada em 1329 em colaboração com o mestre Ramon Despuig), é documentado pela primeira vez como mestre de três obras significativas na cidade de Manresa, na Catalunha: a Ponte Nova (*Pont Nou*, em 1318), a igreja do Convento do Carme (1322) e a Basílica de Santa Maria de Aurora, também conhecida como *la Seu* (1322): uma estrutura civil, uma igreja para a ordem carmelita e uma igreja que substituiu a antiga românica com aspirações de se tornar uma catedral. As diferentes tipologias e ambições projetuais levaram a soluções arquitetônicas distintas, o que contribuiu para o desenvolvimento de sua carreira como mestre construtor e aumento do seu prestígio profissional.

Primeiramente, é importante destacar uma transformação significativa ocorrida nos canteiros de obras e na própria profissão dos construtores durante o período gótico. A crescente complexidade das construções exigiu uma organização mais rigorosa do espaço de trabalho, acompanhada por uma divisão de tarefas mais especializada (Radding; Clark, 1992). Até então, cabia ao mestre de obras principal assumir grande parte das etapas do processo construtivo: desde o projeto e a supervisão até o ensino das técnicas e a finalização da

¹ Arquiteta e Urbanista e Mestra em Artes pela Universidade Federal do Espírito Santo. MA em História da Arte pela Birkbeck College, University of London. Doutoranda e bolsista IFUDG na Universitat de Girona (Espanha), tainah.moreira@udg.edu.

edificação. Seu trabalho estava profundamente vinculado ao dia a dia do canteiro de obras (Recht, 1989).

A partir de 1200, a profissão se desenvolve para algo mais próximo do status do arquiteto moderno: um projetista empreendedor que projeta a partir de um escritório. Trata-se de um profissional renomado, detentor do conhecimento da Geometria, ciência sagrada do *Quadrivium* utilizada pelo próprio Deus na criação do mundo (Recht, 1989; Weber; Gryson, 2013). Como afirma o Livro da Sabedoria, do Antigo Testamento: “...tudo dispuseste com medida, número e peso”². Nesse contexto, o status social do mestre arquiteto se eleva, pois passa a ser reconhecido como alguém que projeta guiado pelo caminho intelectual da Verdade, aplicando os princípios da Geometria ao seu saber arquitetônico (Suckale, 1989).

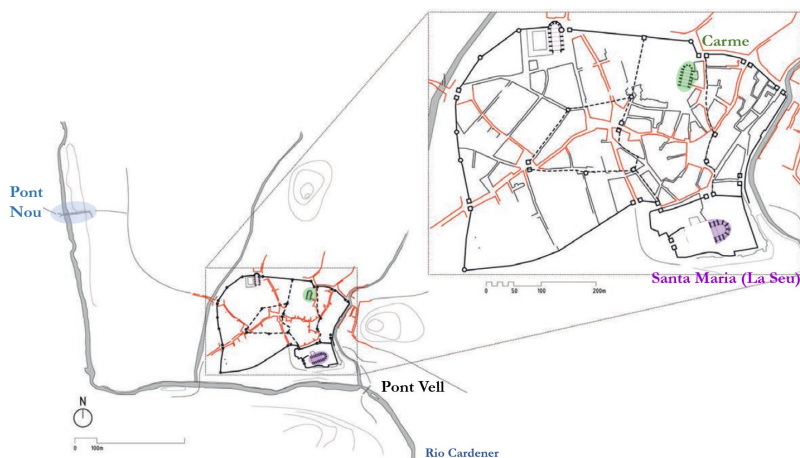


Figura 1 – Mapa de Manresa na primeira metade do século XIV, com destaque para o núcleo histórico e obras projetadas por Berenguer de Montagut: Pont Nou (Ponte Nova), Igreja do Carme e Basílica de Santa Maria (la Seu). Fonte: (Carrasco Hortal, 2014, modificada pela autora)

² “...omnia mensura et numero et pondere disposuisti” (Bíblia, Sb 11,20).

Uma consequência direta dessa transformação é a mobilidade profissional e a quantidade de obras espalhadas geograficamente e com diferentes tipologias assumidas por um mesmo mestre. Um exemplo bem documentado no século XIV de mobilidade territorial dos mestres construtores é o caso do mestre Jacques de Fauran de Narbonne (c.1290-1348), que deu continuidade às obras da catedral como mestre principal, após seu pai Dominique de Fauran falecer. Como também é usual, o ensinamento da arquitetura foi passado de pai para filho, em uma linhagem construtora. Jacques firmou contratos em diversas cidades da região próxima aos Pirineus, como Perpignan e Girona, inclusive como mestre de obras da catedral dessa última. Sua atuação abrangeu diferentes tipologias arquitetônicas, tanto religiosas quanto civis, além disso, também era reconhecido como escultor (Freigang, 1989). Infelizmente, a documentação sobre Berenguer de Montagut não chega a ser tão abundante, mas sua atuação em Manresa representa um marco significativo em sua trajetória como mestre construtor devido aos diferentes desafios enfrentados pelo mestre. Nesse contexto, destacam-se as três experimentações arquitetônicas desenvolvidas na cidade, que demonstram sua versatilidade e capacidade de adaptação a distintas escalas e funções arquitetônicas. Os canteiros das três obras sob sua responsabilidade chegaram a coexistir em determinado período.

Ponte Nova (Pont Nou)

Localizada na região central da Catalunha, Manresa se configurava como nódulo viário do fluxo comercial conectando as principais comunidades, como Barcelona, Girona e Lleida (Figura 2). Dito como o “Grande Século Manresano” (Gasol, 1978, p. 59), o século XIV foi particularmente próspero para a atividade comercial local, destacando-

se pela consolidação e organização dos grêmios profissionais, e pela execução de relevantes obras de infraestrutura, como pontes, hospitais e muralhas, além de construções religiosas. O rei Jaime II da Coroa de Aragão foi responsável por confirmar a condição de cidade de Manresa em 1315 e dotá-la de privilégios reais, como a permissão para a realização de feiras (Canyelles, 1896).

Além disso, o rei Jaime II da Coroa de Aragão autorizou a construção da Ponte Nova (*Pont Nou*) no dia 19 de março de 1313, permitindo a cobrança de pedágios a partir de 1314 para o financiamento da obra. Localizada a oeste da cidade, sobre o rio Cardener, a ponte passou a integrar a malha viária da Manresa gótica, facilitando o fluxo de mercadorias em direção à região ocidental da cidade. O primeiro documento conhecido que menciona Berenguer de Montagut como mestre de obras data de 1318, embora seja provável que os trabalhos de construção da ponte tenham se iniciado já no ano de sua autorização (Torras i Serra, 2016). Concluída por volta de 1328, a ponte construída em arenito, substituiu uma antiga passagem rudimentar frequentemente afetada pelas intempéries e pelas cheias do rio Cardener (Torras i Serra, 2016). A estrutura original era composta por nove arcos de diferentes vãos apoiados sobre robustos pilares, equipados com talhamares triangulares contínuos que se estendiam desde a base até a balaustrada, um elemento singular que, além de proteger a estrutura contra a correnteza, também atuava como resguardo para os pedestres (Figura 3). O tabuleiro superior, de traçado relativamente plano, alcançava cerca de 115 canas catalãs, segundo o historiador Magí Canyelles (1896), o que corresponderia a aproximadamente 179 metros de comprimento.

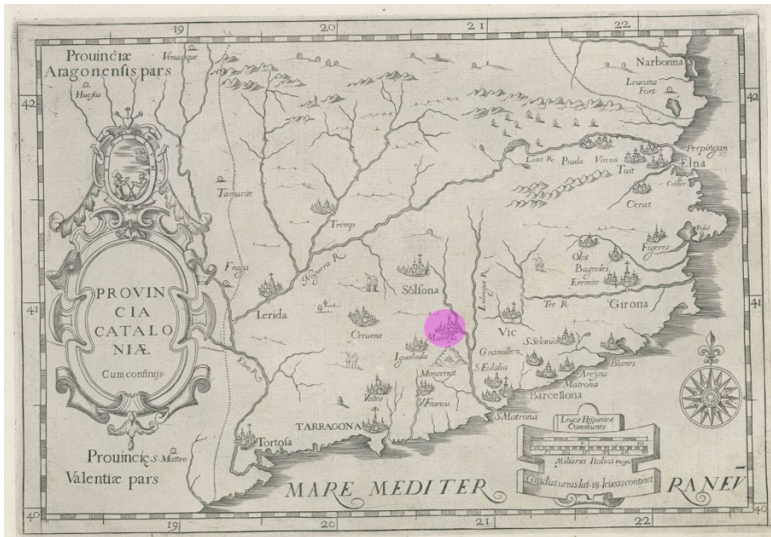


Figura 2 – Mapa Catalunha com a cidade de Manresa em destaque: “Provincia Cataloniae” (Guchen; Monte Regali, 1649).

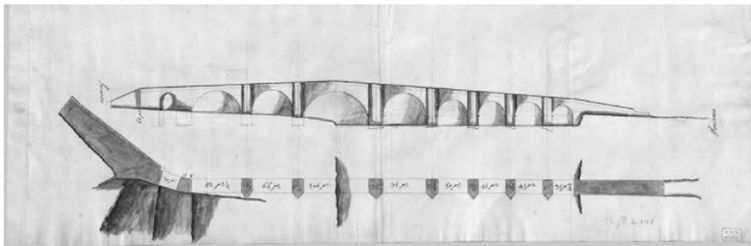


Figura 3 – Elevação e Corte da Ponte Nova (Pont Nou) em 1755 (publicado em Renyer Flix, 2016).

Igreja do Convento do Carme

A próxima obra de Berenguer de Montagut em Manresa foi a igreja do convento dos Carmelitas, ou do Carme. Sob a proteção do rei Jaime II, a ordem religiosa foi fundada em 1308 em terrenos cedidos pelo conselho municipal da cidade, situados no antigo castelo sobre a colina chamada Puigmercadal, ao norte do núcleo original da vila (Sarret i Arbós, 1987, p. 121). No dia 29 de junho de 1322, o mestre Montagut assinou o contrato para a construção da igreja (Sarret i Arbós, 1987, p.123). A igreja do Carme

foi projetada seguindo um modelo característico das ordens religiosas mendicantes, amplamente difundido no território catalão: uma única nave central sem transepto, ladeada por capelas dispostas entre os contrafortes além da abside poligonal cobertas por abóbodas de cruzaria ogival. Há vários exemplos desse tipo construtivo na Catalunha, entre eles a igreja Santa Maria do Pí, em Barcelona, frequentemente mencionada por historiadores como semelhante à igreja do Carme de Manresa. Essa comparação é feita por aqueles que tiveram a oportunidade de visitar o templo manresano antes de sua destruição, ocorrida em 1936, durante a Guerra Civil Espanhola.

A igreja do Carme se desenvolvia com nave única, ladeada por seis capelas laterais entre contrafortes, além de uma abside poligonal de sete faces todas cobertas em abóbodas de cruzaria (Figura 4). Além disso, acima do último tramo da nave, havia uma passagem elevada no segundo nível interno da fachada principal, que além de ser um espaço litúrgico auxiliar para o desenvolvimento da missa, criava uma espécie de cobertura para o acesso à nave, estabelecendo uma distinção formal entre o espaço de entrada e o interior do templo. No centro da nave, encontrava-se um coro de madeira, elemento característico das igrejas catalãs. A igreja tinha cerca de 47 metros de comprimento, 15 metros de largura na nave central, com acréscimo de 2 metros por cada capela lateral. As aberturas, por sua vez, não ocupavam toda a extensão das paredes, seguindo uma solução recorrente em outras igrejas da Catalunha, onde grandes vãos não são necessários para garantir uma iluminação adequada. Essa abordagem meridional contrasta com a arquitetura do norte da Europa, que exigia vãos mais amplos para obter interiores mais luminosos. O conjunto incluía ainda uma torre simples, de planta retangular. Essa austeridade, simplicidade e rigor são características próprias do gótico catalão (Domenge i Mesquida, 2003).

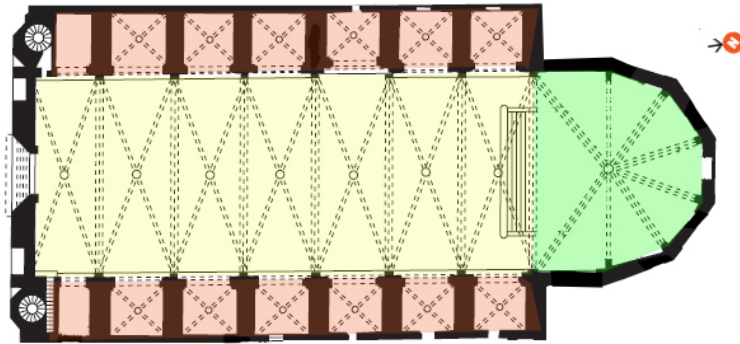


Figura 4 – Planta baixa hipotética da Igreja do Carme, destaque para as divisões espaciais: em amarelo, a nave única; em laranja, as capelas laterais; em verde, a abside poligonal de sete faces. Fonte: autoria própria.

Basílica de Santa Maria de Aurora

A última e mais importante obra do mestre Berenguer de Montagut em sua trajetória por Manresa foi a Basílica de Santa Maria da Aurora, popularmente conhecida como *la Seu*. A antiga primaz dos agostinianos era uma igreja românica de nave única com abside simples e duas absidiólas, a falta de capelas para novas fundações e o pequeno tamanho da igreja fizeram com que os religiosos se empenhassem em angariar fundos e terrenos para a nova construção no topo da colina Puigcardaner. O contrato da Seu foi assinado apenas um dia após o da igreja do Carme (Támaro y Fabricias, 1883), fato que ressalta não apenas a importância de Montagut, mas também a confiança depositada em seu trabalho. Pode-se interpretar esse gesto como um sinal claro do prestígio crescente do arquiteto e do reconhecimento de sua competência para assumir o projeto religioso mais ambicioso da cidade.

O contrato com o mestre Berenguer de Montagut data de 30 de julho de 1322 e foi redigido pelo prepósito Guilherme de Poal no terceiro livro da administração da igreja, atualmente conservado no arquivo de Santa Maria. Nele, lê-se:

...escolhemos, colocamos e designamos você, mestre Berenguer de Montagut, pedreiro da cidade de Barcelona, como operário e mestre da obra da nossa igreja de Santa Maria de Manresa; de tal modo que você, enquanto durar a obra da referida igreja, seja o operário e mestre maior da referida obra...³

A primeira pedra da nova igreja foi assentada em 1328. Sob a supervisão direta do mestre Berenguer de Montagut, a primeira fase das obras compreendeu a construção da cabeceira, do primeiro tramo da nave e dos portais de Santo Antônio (sudeste) e de Santa Maria (noroeste) (Figura 5). Esses elementos foram concebidos segundo um sistema *ad quadratum*, com 20 canas catalãs de lado e de altura, formando um cubo, referência de equilíbrio e perfeição por ser a imagem simbólica da Jerusalém Celeste descrita no Apocalipse: “A cidade era quadrangular, de comprimento e largura iguais. Ele mediu a cidade com a vara; tinha dois mil e duzentos quilômetros de comprimento; a largura e a altura eram iguais ao comprimento”⁴.

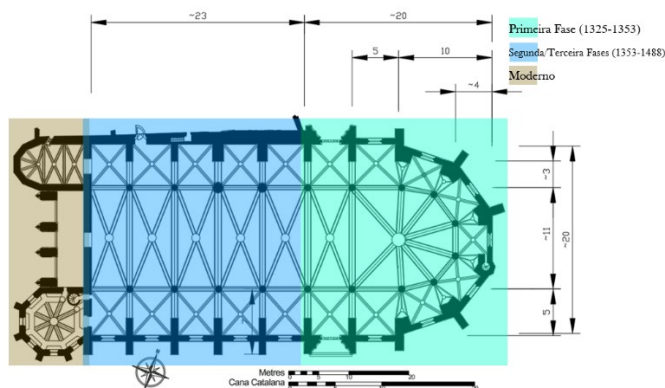


Figura 5 – Planta baixa da Basílica Santa Maria de Aurora com indicações das fases construtivas, cotada em canas catalanas. Fonte: (Gasol, 1978, p.194, modificada pela autora).

³ “...eligimus, ponimus et assignamus vos, magistrum Berengarium de Monteacuto, lapicidam de civitate Barchinonensi, in operarium et magistrum operis ecclesiae nostrae Beatae Mariae de Minorissa; ita videlicet quod vos, dum opus dictae ecclesiae duraverit, sitis operarius et magister maior operis supradicti...” (De Poal, 1322).

⁴ “Et civitas in quadroposita est, et longitudo ejus tanta est quanta et latitudo: et mensus est civitatem de arundine aurea per stadia duodecim millia: et longitudo, et altitudo, et latitudo ejus aequalia sunt” (Bíblia, 2013).

O projeto teve que dialogar com as preexistências românicas, talvez por economia de recursos, ou como forma de preservar a sacralidade do edifício anterior. Parte da parede noroeste da antiga igreja românica foi reaproveitada na nave da nova basílica, o que influenciou diretamente a definição da altura das capelas laterais e serviu como referência para estabelecer a linha de imposta dos grandes arcos da nave. A antiga estrutura românica continuou a ser utilizada para os ofícios litúrgicos até ser desmontada na segunda etapa das obras, em 1364. O altar-mor foi finalmente consagrado em 1371, momento em que a fábrica da Seu já estava sob a direção de outros mestres de obras (Gasol, 1978).

Quanto às soluções inovadoras e singulares propostas por Berenguer de Montagut em Santa Maria, destaca-se o *cargol* de São Pedro, os arcobotantes e o tratamento dado aos portais laterais na parte externa. No espaço interno, sobressai a criação de um modelo híbrido de nave com capelas laterais, possibilitando uma circulação mais fluída entre os espaços litúrgicos.

A escada helicoidal inserida em uma estrutura hexagonal que substitui um dos contrafortes é chamada de *cargol*, ou caracol, de São Pedro (Figura 6). Ela conduz até o nível da cobertura, atingindo cerca de 20 canas catalãs de altura e se estende com uma espécie de ponte para conectar com o último nível da igreja. Essa foi uma proposta interessante para facilitar o acesso às obras, mas também uma forma de torre de vigia, erguendo-se no ponto mais elevado do Puigcardener à época.

Os duplos arcobotantes da basílica de Santa Maria são extremamente incomuns na linguagem arquitetônica catalã, que privilegiava a robustez dos contrafortes e um modelo de igreja-salão,

com naves de alturas semelhantes. Porém, ao combinar contrafortes com arcobotantes duplos, Berenguer de Montagut procurou assegurar a estabilidade estrutural do edifício para poder liberar os contrafortes em sua solução interna de um amplo espaço interno (Figura 7). O resultado foi a nave mais larga da região até ser superada, posteriormente, pela catedral de Girona.



Figura 6 – Cargol de São Pedro na parte externa da cabeceira de Santa Maria. Fonte: autora.



Figura 7 – Duplo arcobotantes exteriores de Santa Maria. Fonte: autora.

Em vez de manter o modelo tradicional de nave única com capelas entre contrafortes, como visto na igreja do Carme, o arquiteto optou por perfurar os contrafortes internos e expor pilares octogonais, configurando uma espécie de deambulatório no espaço originalmente destinado às capelas radiantes. Essa experimentação na linguagem e no fazer arquitetônico proveio de uma variação ao modelo de base de nave única, criando uma nova proposta: visualmente, a *Seu de Manresa* aparenta possuir três naves acompanhadas de capelas laterais. No entanto, o coroamento é realizado com apenas três abóbadas, em contraste com as cinco que seriam esperadas nesse tipo de planta. Com isso, estabelece-se um modelo intermediário entre uma e três naves, ampliando significativamente o espaço destinado à circulação e à deambulação tanto dos prelados quanto dos fiéis. Os arquitetos que

sucederam a Berenguer de Montagut deram continuidade a essa proposta nos tramos seguintes da nave, ao perfurar os contrafortes internos, permitindo maior amplitude visual e uma circulação mais livre diante das capelas laterais.



Figura 8 – Divisão interna da Basílica de Santa Maria, apesar de visualmente serem três espaços distintos, somente duas abóbodas formam a cobertura, criando uma solução híbrida. Fonte: autora.

Cada um dos portais laterais recebeu um tratamento arquitetônico específico, conferindo-lhes características singulares. O primeiro portal a ser construído foi o de Santo Antônio, erguido sobre a área do antigo cemitério. Seu nome deriva da proximidade com a capela dedicada ao santo, localizada no interior da igreja. Trata-se de uma composição arquitetônica mais simples, em conformidade com a tradição catalã, com uma pequena rosácea posicionada acima da entrada. Os escudos heráldicos presentes na fachada evidenciam o mecenato exercido pela população de Manresa em prol da construção da igreja. Ao lado do portal, são visíveis marcas deixadas pelos pedreiros, com motivos variados, destacando-se o desenho de sapatos, indicando à capela fundada pela confraria dos sapateiros. O Portal de Santa Maria sempre foi a entrada principal da igreja, mantendo a

mesma dedicação mariana. O frontão triangular em forma de isósceles, adornado por molduras decorativas, representa uma inovação no contexto da arquitetura catalã, embora essa tipologia seja amplamente utilizada em construções internacionais. Outro elemento de grande refinamento artesanal é o dossel esculpido no tímpano.



Figura 9 – Portal lateral de Santo Antônio, na fachada sudeste da Basílica de Santa Maria.

Fonte: autora.



Figura 10 – Portal lateral de Santa Maria na fachada noroeste da basílica. Tradicionalmente, essa é a entrada principal do templo devido sua localização.

Fonte: autora.

Conclusão

Portanto, a trajetória do mestre Berenguer de Montagut em Manresa foi uma ascendente criação de repertório arquitetônico e solidificação de seu prestígio profissional. Não somente foi capaz de replicar modelos bem estabelecidos na linguagem catalã, mas também se aventurar em novas propostas de prover amplitude ao espaço religioso. O canteiro de obras de Manresa funcionou como um verdadeiro laboratório de experimentação, preparando o terreno para aquele que seria o maior marco de sua carreira: o projeto da igreja de

Santa Maria del Mar, iniciado em 1329 ao lado do mestre Ramon Despuig, e que se tornaria o maior expoente da arquitetura gótica catalã.

Referências

Fontes

BÍBLIA. **Biblia sacra: iuxta vulgatam versionem**. Ed. 5., emend. retract. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

DE POAL, Guillelmus. **Contractus – Llibre del Paborde III**. 30 jul. 1322. Arxiu de la Seu de Manresa (ASM).

Bibliografia

CANYELLES, Magí. **Descripció de la grandesa y antiguitats de la ciutat de Manresa**. Manresa: Impremta de Anton Esparbé, 1896.

CARRASCO HORTAL, José. Campos invisibles: aproximaciones gráficas a la ciudad antigua de Manresa (Barcelona). **EGA. Revista de expresión gráfica arquitectónica**, v. 19, n. 23, p. 174–183, 14 maio 2014.

DOMENGE I MESQUIDA, Joan. Santa Maria del Mar i la historiografia del gòtic meridional. **Barcelona, quaderns d'història**, n. 8, 2003.

FREIGANG, Christian. Jacques de Fauran. In: RECHT, Roland (Org.). **Les Bâisseurs des cathédrales gothiques**. Strasbourg: Editions Les Musées de la ville de Strasbourg, 1989. p. 195–200.

GASOL, Josep M. **La seu de Manresa: monografia històrica i guia descriptiva**. Manresa: Caixa d'Estalvis, 1978.

GUCHEN, Burdigalensis; MONTE REGALI, Montecalerio. **Provincia Cataloniae cum confiniis. Tavola di Tutta la Spagna**. Institut Cartogràfic i Geològic de Catalunya, 1649. Disponível em: <Mapes d'Espanya (s.XV-XX), <https://cartotecadigital.icgc.cat>>

RADDING, Charles; CLARK, William W. **Medieval architecture, medieval learning: builders and masters in the age of Romanesque and Gothic**. New Haven: Yale University Press, 1992.

RECHT, Roland (ORG.). **Les Bâisseurs des cathédrales gothiques**. Strasbourg: Editions les Musées de la ville de Strasbourg, 1989.

RENYER FLIX, Joan Ramon. Intervenció arqueològica al Pont Nou de Manresa. **Dovella**, n. 119, p. 38–43, 2016.

SUCKALE, Robert. La théorie de l'architecture au temps des cathédrales. In: RECHT, Roland (Org.). **Les Bâisseurs des cathédrales gothiques**. Strasbourg: Editions les Musées de la ville de Strasbourg, 1989. p. 41–50.

TÁMARO Y FABRICIAS, Eduardo. **Monografía de la Seo de Manresa**. Barcelona: Imp. de José Abadal, 1883.

TORRAS I SERRA, Marc. Les primeres notícies del Pont Nou de Manresa. **Dovella**, n. 119, p. 30–37, 2016.

13

AS MARAVILHAS DO MUNDO ANTIGO COMO SÍMBOLOS DE PODER: A PIRÂMIDE DE GIZÉ E O COLOSSO DE RODES

Guilherme Lopes Marques ¹

Ana Gabriella Alves Ferreira ²

Contextualização das Sete Maravilhas do Mundo Antigo

Inicialmente, é preciso compreender que a escolha das sete maravilhas do mundo antigo geralmente segue um viés helenístico, sendo que, as principais obras compilatórias sobre esses monumentos vêm de Heródoto, Plínio, o Velho; Filão de Bizâncio, Luciano de Samósata, etc, todos autores de origem grega ou greco-romana. Tendo ciência disso, é possível perceber o porquê de grande parte das maravilhas estarem localizadas na Grécia ou em regiões circundantes, como a Ásia Menor, a Babilônia e o Egito; locais contíguos ao Mar Mediterrâneo, à exceção da Babilônia.

A quantidade relativamente grande de construções grandiosas existentes no mundo conhecido pelos gregos, juntamente da falta de comprovação de algumas delas, dificultava em muito a sua listagem e impedia a formação de um consenso total entre os eruditos do mundo antigo. Todavia, dentro dessa discussão, seis das sete maravilhas sempre recebem menção, essas são: os Jardins Suspensos da Babilônia, construído a mando de Nabucodonossor II, rei da Babilônia, entre 605 e 562 AEC³, para alegrar sua esposa estrangeira com plantas de sua terra natal, o Império Medo. Apesar de sua grandiosidade, a existência desses

¹ Graduando em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: veznan27@gmail.com

² Graduanda em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: mykindaloves2@gmail.com

³ Antes da Era Comum.

jardins não pode ser comprovada, pois, não existe nenhum documento ou menção de alguém que já o tenha visto; a Grande Pirâmide de Gizé, ou de *Quéops (Khufu)*⁴, é a maior tumba e templo do Egito Antigo e foi construída de 2580 a 2560 AEC, o que a coloca como a maravilha mais antiga. Ela tinha como propósito maior guiar o faraó para o *Maat*⁵ e foi idealizado pelo Faraó Quéops (Khufu) para que se tornasse o maior monumento do mundo conhecido.

É a única das sete maravilhas do mundo antigo que perdura; o Mausoléu de Halicarnasso, foi uma estrutura funerária única, a primeira que misturava a arquitetura grega e persa e foi idealizada por Mausolo (vêm daí o a palavra “mausoléu”), um sátrapa⁶ do Império Persa, que desejava ter um local de descanso digno de um rei. Entretanto, ele morreu antes de sua conclusão e sua esposa, Artemísia, precisou terminar o projeto; a Estátua de Zeus em Olímpia, foi esculpida em marfim com detalhes em ouro pelo maior engenheiro da história da Grécia, Fídias, em comemoração à inauguração das Olimpíadas; o Templo de Ártemis em Éfeso, patrocinado pelo rei Creso e concluído em 550 AEC, foi construído na Lídia, uma colônia grega na Ásia Menor, e era considerado o mais bonito e bem trabalhado da Grécia por diversos autores como Heródoto e Tucídides. Ao longo de sua existência, teve de ser reconstruído por três vezes, duas dessas vezes devido à incêndios. No dia da ocasião do último incêndio, Alexandre o Grande nasceu e, mitos dizem que Ártemis deixou o templo para presenciar seu nascimento; o Farol de Alexandria, construído na Ilha de Faros (vêm daí a palavra “farol”), por volta de 280 AEC pelo arquiteto Sóstrado de Cnido, foi um projeto de governo do faraó

⁴ O nome original do faraó que ordenou a construção da Grande Pirâmide enquanto Quéops, é seu nome helenizado.

⁵ O lar dos deuses do panteão egípcio; para onde as pessoas justas vão depois da morte.

⁶ Um tipo de governador de terras do Império Persa.

Ptolomeu I Sóter, um dos diadocos⁷ de Alexandre o Grande; o Colosso de Rodes, foi a maior estátua do mundo antigo, tinha entre 28 e 33 metros de altura e era feita à imagem do deus Hélio, em Rodes, uma ilha grega. Foi construída por Chares de Lindos entre 292 e 280 AEC para comemorar a vitória militar do diadoco Antígono da Ásia Menor, mas, infelizmente, caiu no ano de 226 AEC devido à um terremoto.

Alguns dos menos citados incluem o Portão da Babilônia (ou Ishtar), idealizado pelo rei Nabucodonosor II. Foi construído em 575 AEC e fazia parte da muralha da cidade, além de também servir para um propósito religioso, a comemoração do *Akitu*, um tipo de Ano Novo babilônico; a Biblioteca de Alexandria, continha a maior coletânea de papíros e documentos do mundo antigo, o que a consagrou como o maior arquivo da antiguidade. Foi construída no governo do faraó Ptolomeu II Sóter, entre 290 e 280 AEC, com o objetivo de reformar a cidade de Alexandria, porém, após sucessivos incêndios, caiu em desuso; e, enfim, o Palácio de Ciro, isso, é claro, se falamos de uma maravilha fora do mundo grego, nesse caso, na Pérsia, que só veio a ser conhecida pelos helenos a partir do século VI AEC, quando o Império Persa invadiu a Grécia pela primeira vez. O monumento estava localizado na Pasárgada, antiga capital do Império Persa, e foi um complexo de palácios construído para comemorar a vitória do rei Ciro II contra o Império Medo. É considerado a mais monumental construção persa já feita e, ali, em um túmulo posteriormente construído, jaz o corpo de seu homenageado.

O Colosso de Rodes

Devido ao contexto em que surge, durante a Guerra dos Diadocos, no período helenístico, o Colosso de Rodes se destacou como um grande

⁷ Generais de Alexandre o Grande que repartiram seu território após sua morte.

símbolo religioso e de poder. Como explica Filão de Bizâncio (2019), a Guerra dos Diadocos teve envolvimento direto de Rodes, que foi atacada pelo exército do diadoco Antígono, liderados por seu filho, Demétrio Políorbetes. A invasão contou com 40 mil homens, além de diversas armas de cerco, armaduras e armas de bronze. Antígono ordenou a invasão à ilha grega pois Rodes era aliada da Pinastia Ptolomaica e, sendo assim, inimiga direta de Antígono. Para evitar o controle do faraó Ptolemeu I Sóter em Rodes, Antígono liderou uma malfadada invasão, que findou com as tropas abandonando seus armamentos na ilha e fugindo. Devido a isso, Rodes recebeu uma indenização que usou para a construção do Colosso, que foi feito com o bronze das armas e armaduras deixadas para trás pelo exército invasor.

Rodes tinha três principais motivações para a construção da estátua; a primeira era homenagear o deus-sol Hélios, pois, segundo as lendas, Zeus teria dito que se a ilha servisse ao sol (Hélios) teria paz e prosperidade. A segunda era a demonstração de poder, pois, durante este período, em regiões que antes pertenciam ao Império Macedônico, os generais de Alexandre construíam grandes estruturas como o Farol de Alexandria, o Altar de Zeus em Pérgamo, Antioquia em Orontes para legitimar seu poder e provar sua superioridade sobre os outros generais. Rodes, que também desejava demonstrar sua superioridade, ordenou, então, a construção do Colosso. A terceira era a necessidade de atrair pessoas para a ilha e, nesse caso, ter um monumento com uma forte propaganda política e religiosa como o Colosso, de fato, atraiu muitas pessoas à ilha para visita e adoração.

Alguns desses visitantes eram figuras célebres, como, Plínio, o Velho e Luciano de Samósata. O primeiro, um polímata romano, e portanto, de herança helenística destaca que "não há estátua no mundo conhecido que supere esta" (Plínio, p. 18). Ainda de acordo com o

polímata romano, a estátua do Colosso era uma figura magnífica e gigantesca que impressionava a todos que tinham oportunidade de presenciá-la. Plínio demonstrava admiração pelo Colosso até mesmo após sua queda, destacando como mesmo seus destroços atraíam multidões para Rodes só para vê-lo e cultuá-lo.

O segundo, também polímata romano e grande nome da história, tinha opiniões contraditórias sobre o Colosso, pois, enquanto o aclamava em alguns de seus escritos, o ironizava em outros. Ele chegou a zombar da existência do Colosso ao chamá-lo de “um colosso feito de lixo” (Gallus, p. 24). Em outro de seus escritos, *Iuppiter Tragoedus*, é possível compreender mais do porquê dessa ambiguidade. Nele, Luciano de Samósata tinha por objetivo instigar no leitor o debate e pensamento crítico sobre o real papel do Colosso para a ilha de Rodes, ao que chega à sua própria conclusão de que, apesar de ser uma criação da guerra, em todos os aspectos, teve um papel fundamental para a religião, mais especificamente o culto ao deus Hélio, na cidade, o que possibilitou à Rodes um grande período de prosperidade, apesar do terremoto que levou à sua queda.

Em consequência das vitórias militares sobre Antígono durante a Guerra dos Diadocos e a fortuna feita devido a isso, a cidade ganhou fama de invencível. Diante disso, o Colosso de Rodes se destacava política e ideologicamente por duas razões: sua imponência e demonstração de riqueza, que desencorajavam ataques por parte de outras nações. Alguns mitos e equívocos envolvem a existência do Colosso, como a crença de que seu interior era todo feito em bronze, quando, na verdade, era oco e sustentado pelo peso de inúmeras pedras. Seu construtor era muitas vezes era confundido com Lisipo (o responsável pela construção da maior parte dos bustos de Alexandre o Grande que são conhecidos), porém a imagem de Hélio foi construída por seu discípulo, Chares de Lindos. A estátua tampouco ficava na entrada do porto de Rodes ou sequer próxima a ele,

como é comum do imaginário popular moderno; construir a estátua ali, na realidade, seria um incômodo para a ilha pois travaria seu comércio durante o período de construção, cerca de quase 10 anos. O Colosso na verdade ficava dentro da cidade, com o palanque que o sustentava localizado próximo ao porto. Além disso, sua representação segurando uma tocha é uma interpretação tardia e que não pode ser confirmada por nenhuma historiografia disponível. Entretanto, sua característica mais marcante, a coroa solar, realmente existiu e inspirou a construção de muitas outras estátuas como por exemplo, a Estátua da Liberdade, em Nova Iorque.

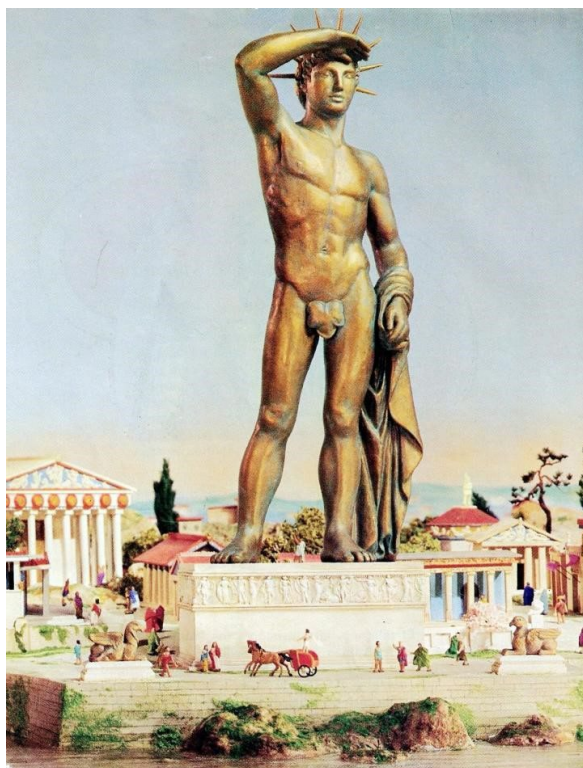


Figura 13- *El Coloso de Rodas, y su posible aspecto*. 5 de maio de 2015. Disponível em: <https://patrimoniosdelmundo.wordpress.com/2011/10/27/el-coloso-de-rodas-grecia/>.

Acesso em: 15 de janeiro de 2026.

Seu fim veio por volta de 226 AEC quando um forte terremoto atingiu a ilha, quebrando principalmente seus joelhos. Com a queda, a estátua destruiu diversas casas e construções, o que custou muito para a ilha. Após o incidente, nações aliadas à Rodes, como o Egito, tentaram ajudar na reconstrução; porém, após um famoso oráculo grego conhecido como Oráculo de Delfos profetizar que sua reconstrução traria desgraça à cidade pois o Colosso supostamente desagradava à Hélios, a iniciativa foi cessada.

A estátua em si continuou tombada por séculos em Rodes, até a conquista muçulmana da ilha, quando os restos do Colosso foram comprados por um mercador judeu. Apesar do Colosso ser a mais recente das maravilhas do mundo antigo, foi a que menos durou; ainda assim, foi símbolo máximo de poder e da religião grega durante o período helenístico e, graças ao monumento, Rodes pôde ser temida e respeitada por nações estrangeiras como uma poderosa nação mercantil no Mediterrâneo.

A Grande Pirâmide de Gizé, ou de Quéops (Khufu)

O Egito Antigo é, em grande parte, lembrado por suas grandes pirâmides e faraós, principalmente a Grande Pirâmide de Gizé, obra do faraó Quéops da IV Dinastia; porém, esses símbolos de poder estão longe de ser homogêneos, pois, variaram significativamente ao longo do tempo, refletindo mudanças políticas, religiosas, técnicas e econômicas ocorridas no decorrer da história egípcia.

Uma das primeiras pirâmides a serem construídas foi a do faraó Djoser I da III Dinastia (aprox. 2670–2648 AEC), que escolheu Seqqara, a principal necrópole da antiga cidade de Mênfis, como local de seu descanso eterno. Entretanto, de acordo com o egiptólogo Jan Assmann

(2005), a Pirâmide de Djoser, como foi chamada, era imperfeita, pois divergia dos modelos de pirâmides clássicas “ideais” em arquitetura e em função. Sua construção foi idealizada em formato de degraus, o que a tornava acidentada, e com finalidade puramente funerária, ao contrário das pirâmides posteriormente construídas; que eram de formato plano e que, além de necrópoles, eram também templos.



Figura 14 - *Saqqara pyramid* - *Wikimedia Commons*. 16 de fevereiro de 2007. Disponível em: <https://share.google/7HZTROeuRILoNJJPt>. Acesso em: 19 de janeiro de 2026.

A Grande Pirâmide de Quéops, ou, como mais popularmente conhecida, Grande Pirâmide de Gizé (cidade em que se localiza), foi idealizada por Khufu, ou sua forma helenizada, Quéops, um faraó da IV Dinastia do Egito. Apesar de seu reinado ser lembrado quase que exclusivamente por sua grande construção, Mark Leher aponta que Quéops centralizou o poder, manteve o controle da Península de Sinai, no nordeste do país, além de ter publicado uma série de decretos que visava manter os recursos econômicos no Egito e evitar sua vazão ao comércio.

De acordo com Clayton e Martin (2013), o governo de Quéops (aprox. 2589–2566 AEC), foi também marcado pelo seu controle

religioso; ele era visto como um divino mediador entre os homens e os deuses, além de ser uma fonte de riqueza, pois detinha o controle da Península de Sinai que produzia cobre e turquesa. Seu culto atingiu o ápice, curiosamente, apenas após sua morte, em grande medida devido à conclusão da Grande Pirâmide, uma das primeiras com o formato e função clássicos, de proporções monumentais. Como afirma Jan Assmann (2005), a primeira pirâmide de fato “perfeita”, construída nos moldes clássicos, foi a chamada Pirâmide Vermelha, idealizada pelo pai de Quéops; Seneferu, ou, em grego, Snefru, também faraó da IV Dinastia. Sendo assim, a tradição das pirâmides já existia, o que Quéops faz de diferente foi aumentar consideravelmente o seu tamanho.

Há um debate quanto à real natureza de Quéops e as circunstâncias da construção da pirâmide, Heródoto (2006) traz uma narrativa de que Quéops teria escravizado seu povo e lhes obrigado a construir o monumento, com uma estimativa de até 100 mil trabalhadores escravizados. A realidade era bem diferente, com estimativas de pesquisas recentes mostrando um número de 10 a 30 mil homens envolvidos na construção, todos remunerados (Mark). Outras visões distorcidas trazidas por Heródoto são as de que Quéops teria obrigado sua própria filha a se prostituir à clientes ricos para pagar a construção da Grande Pirâmide e de que seu túmulo não estaria realmente dentro dela.

Ainda segundo Heródoto, seu túmulo ficaria escondido em uma ilha em um rio, porém todas essas afirmações se mostram falsas por dois fatores, o método e a percepção de Heródoto, ambos facilmente manipulados. Durante esse período (525-404 AEC), o Egito estava sob domínio do Império Persa então diversas tumbas foram saqueadas, levando a perda dos cadáveres mumificados que lá se encontravam, além disso, os persas buscaram criar narrativas difamatórias sobre os

faraós para minar e acabar com a sua popularidade. Esse esforço conjunto de difamação resultou em um período de desinformação sobre a real natureza dos faraós, o que influenciou diretamente a visão e os relatos de Heródoto.

Construída ainda no início do governo de Quéops, a Grande Pirâmide, assim como o Colosso de Rodes, gerou diversas interpretações. Plínio, o Velho, historiador e filósofo romano, descreveu as pirâmides como obras da vaidade dos faraós que abusavam dos serviços da população egípcia para sua construção. Filão de Bizâncio, historiador e geógrafo também romano, seguia uma linha contrária à de Plínio, e destacou como a Grande Pirâmide era um símbolo do esforço humano coletivo.

A real função das pirâmides também gerou debates, segundo Assmann (2005), a Pirâmide servia para dois propósitos, o primeiro era ser uma espécie de receptáculo para a transformação do faraó em Deus pois, de acordo com a antiga crença egípcia, o faraó nascia como um ser semidivino e se tornava Deus somente após passar pelo *Maat*, a pirâmide servia, então, como um caminho para a deificação. O segundo, era a demonstração do poder e riqueza do faraó, que desencorajava invasões de nações menores ao Egito devido à grande capacidade demonstrada ao ser capaz de reunir recursos e riqueza suficientes para erguer construções monumentais como as pirâmides. Assim, as pirâmides, além de desencorajarem invasões, contribuíam para a concentração do poder interno nas mãos do faraó, uma vez que a população temia tanto sua autoridade quanto as maldições associadas à violação ou ao saque de sua tumba.



Figura 15 - Recreação da aparência original da Pirâmide de Gizé em comparação com a atualidade. Disponível em: *What the Great Pyramid of Giza Would've Looked Like When First Built: It Was Gleaming, Reflective White* | Open Culture
<https://share.google/XlnuhdXwjiXdQ1ur7>. Acesso em: 19 de janeiro de 2026.

Por que são sete?

Em diferentes textos e compilações das sete maravilhas, modernas ou do mundo antigo, uma característica se mantém em comum, o número sete. Segundo Clayton e Martin (2013), a escolha específica do número sete está ligada ao seu significado simbólico na antiguidade, quando era entendido como um número relacionado à completude, o que contribuiu para fixar a lista como um conjunto representativo das

maiores realizações arquitetônicas do mundo antigo. Na Grécia Antiga, o sete possuía diferentes interpretações, sendo ligado ao culto de Apolo e sua perfeição, pois o sete era associado à harmonia do deus.

Outro significado difundido do número sete, também da cultura grega, são os chamados Sete Sábios: Tales de Mileto, Sólon de Atenas, Pitaco de Mitilene (Lesbos), Bias de Priene, Quilon de Esparta, Cleóbulo de Lindos (Rodes) e Periandro de Corinto. Cada um deles era associado a diferentes áreas do saber, o que contribuiu para a consolidação do sete como um número simbólico ligado ao conhecimento e grandeza. Além disso, segundo Pitágoras, o sete era considerado um número perfeito. Na astronomia, sua importância também se manifestava na crença nos sete corpos celestes.

Outro número de grande relevância simbólica era o doze, associado aos doze deuses do Olimpo e aos doze titãs originais, filhos de Gaia e Urano. Dessa forma, a escolha de sete maravilhas não foi de forma alguma aleatória, refletindo uma concepção numérica amplamente difundida na Grécia Antiga, na qual os números sete e doze eram frequentemente utilizados.

Considerações finais

Dessa forma, pode-se observar que as sete maravilhas do mundo antigo não se restringem a meros monumentos, concentração de recursos materiais ou símbolos de poder. Tanto o Colosso de Rodas quanto a Pirâmide de Quéops, são obras de finalidade política e religiosa bem definidas. O Colosso de Rodas apresenta-se como um símbolo direto de seu contexto histórico, inserido no período das Guerras dos Diadocos. Apesar de ter sido a maravilha com o menor tempo de existência, foi também uma das mais marcantes de sua época, o que

gerou diferentes interpretações acerca de sua existência, sendo vista por autores como Luciano de Samósata como uma construção inútil, enquanto outros, como Plínio, o Velho, a descreviam como algo magnífico. Enquanto permaneceu intacta, a colossal estátua do deus-sol Hélios, despertou temor e respeito, além de atrair religiosos e visitantes interessados em contemplar sua grandiosidade.

A Grande Pirâmide de Gizé, por sua vez, mantém-se como a única das sete maravilhas do mundo antigo ainda existente, sendo um símbolo do poder político do faraó Quéops e de sua busca pela deificação através do *maat*. Conforme argumenta Mark Lehner, a pirâmide desempenharia um papel vital nesse processo. Sua construção também foi objeto de discussão, admiração e, na mesma medida, de críticas, por parte de autores clássicos, como Plínio, o Velho; e Heródoto, que manifestaram visões negativas tanto da pirâmide quanto da figura de Quéops.

Por fim, a escolha do número sete na seleção das maravilhas está relacionada a diversos fatores culturais e religiosos, como o culto à Apolo, frequentemente associado a esse número, a tradição dos Sete Sábios da Grécia e a concepção pitagórica do sete como número da perfeição. Assim, percebe-se que o estudo das maravilhas do mundo antigo permite uma compreensão mais ampla da história, religião e política de seu tempo, não se limitando à análise de grandes templos e estátuas.

Referências

PLÍNIO, o Velho. **História natural: Livro XXXIV – História natural dos metais**. In: PLINY THE ELDER. The Natural History. Disponível em: <https://share.google/vEvLYkDrWq0i1CvS5>. Acesso em: 15 jan. 2026.

LUCIANO DE SAMÓSATÁ. **Zeus Rants (Jupiter Tragoedus)**. Tradução de Henry Watson Fowler e Francis George Fowler. Oxford, 1905. Disponível em: <https://topostext.org/work/>. Acesso em: 15 jan. 2026.

HERÓDOTO. **História**: os nove livros da história. Tradução de Pe. Bartolomé Pou, S. J. Edição em eBook: eBooksBrasil, ago. 2006. Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

PEARSE, Roger. Philo of Byzantium, **On the Seven Wonders of the World**: an English translation and some notes. Roger Pearse: Thoughts on Antiquity, Patristics, Information Technology, 23 ago. 2019. Disponível em: <https://www.roger-pearse.com/weblog/2019/08/23/philo-of-byzantium-on-the-seven-wonders-of-the-world-anenglish-translation-and-some-notes/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

PLÍNIO, o Velho. **História Natural: Livro XXXVI**: a história natural das pedras. Tradução de John Bostock e H.T. Riley. [S. l.]: Perseus Digital Library. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D36>. Acesso em: 23 jan. 2026.

ASSMANN, Jan. **Death and salvation in ancient Egypt**. Translated from the German by David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 2005.

CLAYTON, Peter A.; PRICE, Martin J. **The Seven Wonders of the Ancient World**. London: Routledge, 2013.

Bibliografia

MARK, Joshua J. **Sobre as Sete Maravilhas do Mundo de Filo de Bizâncio**. Tradução de Filipa Oliveira. World History Encyclopedia, 16 set. 2025. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/2-2257/sobre-as-sete-maravilhas-do-mundo-de-filo-debizan/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

HECKEL, Waldemar; TRITLE, Lawrence A. (ed.). **Alexander the Great**: a new history. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009. ISBN 978-1-4051-3081-3.

WATERS, Matt. **Ancient Persia: a concise history of the Achaemenid Empire**, 550–330 BCE. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BRIANT, Pierre. **From Cyrus to Alexander: a history of the Persian Empire**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002.

VERNER, Miroslav. **The pyramids: the mystery, culture, and science of Egypt's great monuments**. New York: Grove Press, 2001.

AS MULHERES QUE CAUSARAM A QUEDA DA HUMANIDADE: INTERPRETAÇÕES DE PANDORA, EVA E GUINEVERE

*João Gabriel de Souza Paz*¹

Os receptáculos do mal

Se pudessem, voltariam ao Jardim do Éden e matariam Eva antes que fosse tentada (Pullman, 2017, p. 208).

Ao longo da história, foram atribuídos a certos fenômenos e indivíduos a natureza dos males que assolam a humanidade. É fato que o sofrimento é parte da vida humana em sua condição histórica, e a causa e origem dessa presença é alvo de especulações filosóficas desde muito tempo. Mas além de um questionamento inocente, ou um mero debate teológico, a discussão foi usada como ferramenta política para oprimir certas populações, os culpados pelo mal, e redimir outras, as vítimas.

O mal, ainda que não tenha sido um problema explorado profundamente pelos filósofos gregos (Peixoto, 2005) foi uma questão fundamental na teologia cristã, a partir da qual interpretações e debates acerca do mal tiveram reflexos importantes nas manifestações culturais de seus contextos. Aqui procurarei explorar o que algumas culturas ocidentalizadas têm a dizer, através da literatura, sobre a origem do estado perpétuo de labuta e sofrimento da humanidade, buscando delinear um padrão que demonstra que a tentativa de encontrar uma origem do mal vitimou principalmente as mulheres ao longo da história. Analisarei personagens icônicas na cultura ocidental, principalmente

¹ Graduando em História (Bacharelado e Licenciatura) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais MERIDIANUM UFSC/CNPq.

Pandora, Eva e Guinevere, mulheres que foram creditadas como causadoras de grande infortúnio em seus respectivos contextos.

Para nortear a análise, seguirei a ideia de performatividade de gênero de Judith Butler, que afirma que o gênero se constitui através de uma série de comportamentos e está sujeito a seu contexto histórico (Butler, 1988); e a ideia da literatura como fonte histórica em Sandra Pesavento, a partir da qual a literatura é usada como fonte histórica pois reflete o imaginário social em que uma cultura está inserida (Pesavento, 2003).

O jarro

O mito de Pandora aparece em sua primeira forma escrita no século VIII a. C., e possui duas versões, uma menos citada em *Teogonia*, a primeira; e outra em *Trabalhos e Dias*, onde aparece o famoso jarro (a “caixa” de Pandora foi um erro de tradução cometido por Erasmo de Rotterdam) (Geoghegan, 2016, p. 24). Ambas são de autoria de Hesíodo, um camponês da Beócia que rejeitava o poder das mulheres expresso em Homero (Lopes, 2012, p. 492). Não é sutil em sua escrita de ambos os poemas a ideia das mulheres como figuras problemáticas.

O espanto apoderou-se dos deuses imortais e dos homens mortais quando viram o duro engano, irresistível para os homens. Pois dela provém a raça das delicadas mulheres. Dela provém de facto a maldita estirpe e raça das mulheres (...) aquele que, evitando as núpcias e as obras penosas das mulheres, não quer casar, ao chegar à velhice funesta não tem quem cuide dele; a esse não lhe falta alimento enquanto vive, mas quando morre os parentes delapidam-lhe o património. O outro, pelo contrário, a quem foi destinado o casamento, poderá encontrar uma esposa prudente, dotada de bom senso, mas mesmo esse, toda a vida, verá o mal rivalizar com o bem. Mas aquele que arranhou uma de natureza maléfica, esse vive com uma aflição constante no peito (Hesíodo, 2005, p. 60-61).

Ao longo do texto, como nesses trechos de *Teogonia*, fica clara a ideia de que as mulheres seriam uma complicação na vida dos homens: mesmo as prudentes, que dariam boas esposas (cuidariam do marido na velhice), são desconfiáveis; e as de natureza maléfica são um fardo aos maridos. Hesíodo escreveu esses versos logo após introduzir a primeira mulher humana em sua mitologia: Pandora.

Deuses e humanos (somente homens existiam a esse ponto) se encontraram em Mecon para decidir a separação entre as duas raças. Prometeu, deus titã da previdência, atuando em prol dos homens, dividiu as partes de um boi em dois montes: em um colocou a carne e as vísceras, escondidas pela pele, e no outro os ossos, cobertos de gordura. Zeus percebeu que o titã lhe buscava enganar a ficar com o monte de ossos, e em sua raiva pela ousadia de Prometeu, tirou da humanidade o fogo, deixando-os a congelar durante a noite. Prometeu, com pena dos homens, roubou o fogo e o devolveu para a humanidade, o que aumentou mais ainda a fúria de Zeus (Hesíodo, 2005). Como punição, Zeus mandou Hefesto confeccionar a partir do barro a figura de uma virgem, “em vez do fogo, dar-lhes-ei um mal com que todos se vão regozijar em seu coração” (Hesíodo, 2005, p. 94), “o duro engano, irresistível aos homens” (Hesíodo, 2005, p. 61). Em *Trabalhos e Dias*, ela é feita com base na imagem das deusas imortais, e recebe um “dom” de cada deus, incluindo o “desejo irresistível” de Afrodite, e o “carácter volúvel” do mensageiro Hermes, assim como suas mentiras (Hesíodo, 2005, p. 95).

Epimeteu, irmão e antítese de Prometeu², aceita o presente de Zeus, esquecendo-se do aviso de seu irmão para nunca aceitar um

² Prometeu é associado à previdência, o pensamento prévio; e Epimeteu, “o desastrado”, ao pensamento posterior, à falta de previdência (Hesíodo, 2005a, v. 510-512).

presente, correndo o risco de trazer mal à humanidade. Epimeteu recebe Pandora, a primeira mulher entre os humanos, lembrando-se do conselho de Prometeu só depois de aceitar o presente. Ela abre o jarro que trouxe consigo e dele saem os males que passam a assolar a humanidade. No entanto, ela fecha o jarro antes que escape a esperança, que fica selada lá dentro (Hesíodo, 2005). Anterior ainda a Pandora, na origem dos deuses, Hesíodo cita diversas entidades, filhas da Noite, que poderiam ser considerados males, como a Morte e o Lamento, o que leva a crer que Pandora foi “responsável” pela assolação da humanidade por esses males, que Zeus depositara no jarro (Hesíodo, 2005; Peixoto, 2005).

Pandora se encontra em duas posições simultâneas na narrativa: (1) o objeto da vingança de Zeus, o cavalo de Troia contendo a punição que assolará os homens eternamente; ela não tem agência, pois está sujeita a sua criação. Ela foi feita especificamente para levar os males aos homens, e essa sempre foi a intenção de Zeus. Confeccionada com as mentiras de Hermes e o desejo de Afrodite, sua natureza não deixava espaço para que fizesse algo que não fosse liberar os males aos mortais. Mesmo o fechamento do jarro foi por intercessão de Zeus (Hesíodo, 2005). Nietzsche, em *Humano, Demasiado Humano* argumenta que a esperança é o pior dos males. “Zeus não quis que o homem jogasse fora sua vida, não importa o quanto os outros males o torturassem, mas que seguisse deixando-se ser atormentado novamente. Para isso, ele dá ao homem a esperança. Na verdade, ela é o mais maligno de todos os males, pois prolonga o tormento do homem” (Nietzsche apud Geoghegan, 2008, p. 27). Nessa linha, Geoghegan cita a possibilidade de a esperança ser um truque sádico de Zeus. Ele, sabendo da propensão humana ao desejo, teria mantido a esperança ali, no jarro, deixando os humanos pensarem que sua situação de sofrimento poderia melhorar, sempre fadados ao desapontamento (Geoghegan, 2008).

Sendo o jarro fechado por decisão de Zeus, há também a possibilidade de que a esperança for mantida não no poder da humanidade (sob a tutela de Pandora e Epimeteu), mas sim foi mantida selada fora do alcance dela, pois “ali só a Esperança permaneceu em morada indestrutível” (Hesíodo, 2005, v. 96). Assim, a humanidade teria permanecido, não em eterna esperança, mas em eterno desespero pela falta dela (Geoghegan, 2008). Pois, como em *Inferno*, afirmam os habitantes do Limbo “não há outra punição que não viver aqui sem esperança, mas com desejo” (Alighieri apud Geoghegan, 2008, p. 28). Afinal, o desejo está fadado a ser um dos males da humanidade, como havia sido posto em Pandora por Afrodite. Apesar de seu frequente uso alegórico, o jarro (a “caixa”) sequer é mencionado em Teogonia, de modo que a punição de Zeus toma a forma da própria Pandora (ela sequer recebe um nome próprio nessa versão). No entanto, sua aparição em *Trabalhos e Dias* foi alvo de diversas interpretações e segue sendo discutida por acadêmicos.

O outro papel que Pandora ocupa é o de primeira mulher. Ela é representada, como já estabelecido, de maneira a demonstrar que o engano e o desejo estão na natureza das mulheres, dados pelos deuses. Não fica claro nos poemas se as mulheres mortais que aparecem futuramente seriam descendentes de Epimeteu e Pandora, mas ao afirmar que a natureza de Pandora é também a natureza de todas as mulheres, essa ideia fica implícita. Com isso, Hesíodo criou o que seria não somente um tema literário, mas uma justificativa mitológica para a diferença entre homens e mulheres, baseada na inferioridade das últimas.

Parte do debate acadêmico acerca do tema, buscou desvendar a origem do mito. O'Brien (1977) explora uma representação da criação de Pandora, em dois vasos de Ática, onde a personagem aparece com o

nome Anesidora “a que envia presentes”, sendo criada por Hefesto e Atena, se levantando da terra. Supõe-se tratar de uma deusa criadora com a capacidade de prover, que seria convertida em primeira mulher e canal do infortúnio da humanidade, ao invés de bons presentes. O nome Pandora, significando “bons presentes”, substitui sua natureza provedora pela de um presente passivo, que afinal é seu papel no mito. Não se pode afirmar o quanto essa mudança foi obra do próprio Hesíodo, ou se ele sequer teria acesso a fontes onde uma deusa provedora ocupava o papel que mais tarde seria de Pandora (O'Brien, 1977) (Phipps, 1988). Isso é possível ao se considerar que os acontecimentos mitológicos podem variar grandemente de uma tradição para outra. O que é possível afirmar é que a versão onde a mulher era dita traiçoeira, ao mesmo tempo que ocupava um papel passivo, acabou se tornando aquela amplamente aceita, em detrimento da(s) outra(s). Essa diminuição do papel das deusas mulheres parece apresentar um padrão, o qual será explorado mais tarde.

A visão de Hesíodo sobre a origem do mundo generificado colocava a primeira mulher como secundária e necessária na vida do homem. Apesar de ter sido criada como castigo de Zeus aos excessos dos já existentes homens, Hesíodo ao mesmo tempo condena a ideia de um homem não se casar. Nessa lógica, a mulher é um mal necessário, um fruto que pode tanto ser doce quanto venenoso, mas que até o mais doce de todos virá com um pouco de veneno, pois não há mulher que fuja completamente de sua natureza traiçoeira, pois é assim que sua espécie foi criada. Com esse tema, Hesíodo viria a consolidar a ideia da mulher como um ser separado, de origem ao mesmo tempo distinta e subordinada ao homem, cuja única qualidade citada é a capacidade de servir fielmente como esposa. Para Berg (1976), os mitos de Hesíodo “nunca foram tão responsivos às necessidades da comunidade helênica,

e nunca foram mais expressivos de seus ideais, do que foram na fase final da composição literária arcaica” (p. 6), que é o período dos séculos imediatamente posteriores a vida de Hesíodo.

Essa visão acerca do gênero era um pressuposto na Grécia Clássica e é demonstrada pela repetição desse tema por autores posteriores como Homero, Semónides de Amorgos,

Ésquilo e Sófocles, que escreveram mulheres vingativas, traiçoeiras e impulsivas (Phipps 1988) (Lopes, 2012). Assim como as definições de “mulher” escritas por *Taciturnus Secundus*: “uma depravação que controla o corpo; ‘uma leoa na vossa cama’; ‘uma víbora vestida’; um castigo cotidiano” (Philonenko *apud* Lopes, 2012, p. 499). Apesar da aceitação da inferioridade feminina, é importante destacar que essa inferioridade era reconhecida como um desdém às mulheres condicionado à elevação dos homens. Como Eurípides escreveu em *Medeia*, disseram as mulheres coríntias:

(...) Os homens meditam ardis e a fé jurada pelos deuses vacila. Muito breve, todavia, a notoriedade há de falar outra linguagem e não disporá de elogios bastantes para nós. Não vejo a hora em que se louvará o nosso sexo e não pesará sobre as mulheres tão maldosa fama (Eurípides, 2021, p. 36).

É difícil precisar se, e até que ponto essa maldosa fama foi um reflexo direto dos poemas de Hesíodo, ou da misoginia que já o precedia, ou de ambos; especialmente ao considerar-se que o mito de Pandora é citado pouquíssimas vezes por autores gregos e romanos (Panofsky; Panofsky, 1956). O fato é que a história de Prometeu e Pandora buscou justificar o sofrimento dos homens ao mesmo tempo que culpava e inferiorizava as mulheres; e essa narrativa dialogava com estereótipos femininos muito presentes na literatura posterior. Como já estabelecido, o mito busca, se não fundar uma ideia, ao menos dar bases históricas a ela.

Isso tudo demonstra, ao lado da fala das mulheres coríntias em Medeia, o enviesamento interpretativo contra as mulheres. Ao analisarmos a história por outro ângulo, percebe-se que seria igualmente possível culpar os homens pelas suas desgraças (afinal foram os excessos deles próprios que causaram a punição); ou os deuses, cujo plano era trazer infortúnios à humanidade, em um arдил em que a primeira mulher não teve escolha alguma. A aceitação da mulher como culpada diante desse cenário, demonstra o enviesamento interpretativo de uma cultura onde a natureza traiçoeira da mulher já é um fato algo aceito.

Além do seu alcance greco-romano, o mito de Pandora ganharia maior projeção com autores da Patrística, especialmente ao ser comparado com um mito similar que veio a fazer parte do cânon bíblico (Panofsky; Panofsky, 1956).

O fruto

O livro de Gênesis, a primeira narrativa na cronologia bíblica e toráica, tem autoria e datação desconhecidas, apesar de não ser muito distante da escrita do de Pandora, sendo possivelmente escrito antes ainda (Phipps, 1988, p. 37). Ele apresenta uma justificativa um tanto similar para a condição de perpétuo sofrimento da humanidade. Após a criação do mundo, Deus criou Adão, o primeiro homem, e a partir de sua costela, a primeira mulher, Eva. Posicionados no Jardim do Éden, o casal tinha a companhia de duas árvores, a da vida e a do conhecimento do bem e do mal, com ordens de não comer o fruto desta última (Gn 2: 4-25).

A serpente, o animal mais astuto que habitava o Jardim, viria a tentar Eva a consumir o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, a fim de ser como Deus, o único que possuía esse conhecimento. Eva consumiu o fruto e o deu a seu marido, que fez o mesmo. Ao adquirir

o conhecimento de que estavam nus, o casal se cobriu com folhas de figueira. Descobrendo sua desobediência, Deus castigou a serpente a rastejar sobre seu próprio ventre, a mulher a estar sujeita ao marido e a sofrer na gravidez e o homem, por dar ouvidos a mulher, a cultivar penosamente a terra e se alimentar a partir do próprio suor. Para que não pudessem se alimentar da árvore da vida e tornarem-se imortais, Deus expulsa o casal do Jardim. (Gn 3: 1-22).

A narrativa se assemelha a de Prometeu e Pandora em vários elementos, desde o orgulho dos humanos ao desejar mais do que lhes cabia, ao posicionar a mulher como tentadora, e culpar a humanidade por seu infortúnio. A partir dos dois mitos e, principalmente, seus pontos de divergência, mais do que os de convergência, pode-se inferir as ideias de seus autores da condição humana. Primeiro, nota-se que ao contrário de Pandora, Eva agiu a partir de seu livre arbítrio. Ela foi tentada pela serpente, mas sua punição veio pelo fato de tê-la ouvido e escolhido consumir o fruto. Vale destacar que as palavras no texto são “quando a mulher viu que a árvore parecia agradável ao paladar, era atraente aos olhos e, além disso, desejável para dela se obter discernimento, tomou do seu fruto, comeu-o e o deu a seu marido, que comeu também (Gn,). Nota-se que não há menção a sedução ou corrupção de Eva em relação a Adão, tanto que ele é punido por ter ouvido a mulher e também é expulso. Adão não é necessariamente uma vítima dos ardis de Eva.

Pandora, por outro lado, foi dada a Epimeteu com o intuito de abrir o jarro, sem ordens de mantê-lo fechado, afinal era esse o plano de Zeus desde o início. Mesmo o momento em que ela fecha o jarro é premeditado pelo rei dos deuses, o que indica que a natureza maldosa da primeira mulher era apenas isso: sua natureza. A libertação dos males era vontade de Zeus, não dela própria em “Trabalhos e Dias”, e em

“Teogonia”, a própria existência da mulher era a punição, ao invés de uma ação específica que esta tenha cometido. Em outras palavras, Pandora é a punição, Eva é a criminosa. É aqui que se nota novamente o enviesamento interpretativo das tradições ocidentais. Pandora e Eva ocupam papéis diferentes em suas narrativas, mas assim mesmo são os pontos focais das interpretações delas (que veremos em seguida), ambas sendo consideradas “culpadas”, mais do que os homens em suas narrativas. A oportunidade de culpar a mulher acaba colocando esta no centro das interpretações, mesmo que esta seja passiva, como Pandora (e o crime em si tenha sido cometido por Prometeu) ou que haja um homem igualmente culpado do crime, como Adão.

Outra semelhança com Pandora é a possível perda de posição pela qual Eva passou. Assim como Pandora pode ter sido uma deusa criadora emergindo da terra, Eva recebe de Adão o epíteto “mãe de todos os vivos”, similar a Mami, da mitologia suméria que recebe o de “senhora de todos os deuses”; e a própria Pandora, que recebe o de “doadora de todos os presentes”, nas representações anteriores a Hesíodo, citadas anteriormente. Mami, anteriormente parteira dos deuses, recebe seu epíteto como um mero honorífico, enquanto perde sua posição como criadora para Enki, um personagem masculino. O'Brien sugere a possibilidade desse padrão indicar que Eva pode também ter sido uma deusa criadora em histórias anteriores, e que perdeu sua alta posição no Gênesis (O'Brien, 1983).

Além das possibilidades de origem similar, os mitos de Pandora e Eva se aproximam mais após sua escrita. A confluência de interpretações para Pandora e Eva começa provavelmente após o século IV a. C., quando a influência Helenística sobre a Palestina cresceu exponencialmente sob Alexandre, o Grande. Embora seja impossível negar completamente a influência de Hesíodo sobre a constituição do

mito de Adão e Eva, é fácil afirmar que este influenciou pelo menos suas interpretações. Philo de Alexandria, vivendo em um contexto fortemente helênico no início do século I d. C., traz a suas interpretações ideias gregas. Sendo um claro conhecedor da mitologia de Hesíodo, ele isola Eva como a única culpada da queda (Phipps, 1988). Foi também ele que provavelmente atribui uma dimensão sexual às interpretações do Gênesis, afirmando ser a serpente um laço de desejo e amor (Glenn, 1977). A obra *A Vida de Adão e Eva*, provavelmente escrito no mesmo século, reconta o Gênesis em um esforço nada sutil de culpar Eva, que conta a seus filhos como convenceu Adão a comer o fruto.

Eu comecei a admoestá-lo dizendo “Venha, meu senhor Adão, ouçame e coma o fruto da árvore da qual Deus nos disse para não comer, e você será como Deus.” Seu pai respondeu e disse, “Temo que Deus se zangue comigo.” E eu disse a ele, “Não tema; pois assim que comeres, deverás conhecer o bem e o mal.” Então eu rapidamente o convenci. Ele comeu, e seus olhos foram abertos, e ele também percebeu sua nudez. E ele disse a mim, “Ó mulher vill! Por que trouxeste destruição entre nós? Você me afastou da glória de Deus (A Vida de Adão e Eva apud Phipps, 1988, p. 40).

Como citado anteriormente, os responsáveis pela projeção de Pandora foram mais os patrísticos do que os greco-romanos “em uma tentativa de corroborar a doutrina do pecado original por um paralelo, ainda opondo a verdade cristã da fábula pagã” (Panofsky; Panofsky, 1956, p.11). Isso é perfeitamente exemplificado em Tertuliano. Que escreveu: “E tu reconheces que és Eva? A sentença de Deus sobre esse vive ainda nos nossos dias: é necessário que a condenação viva. Tu és a porta do diabo; tu és a que tirou o selo daquela árvore proibida: tu és a primeira desertora da lei divina” (Tertuliano, 2014, p. 154, tradução nossa). Tertuliano foi influenciado por Hesíodo, chegando a, brevemente, comparar Eva com Pandora, afirmando que a diferença entre ambas seria que uma usa dos ramos nas têmporas, como diadema,

e a outra cobre as partes íntimas com eles. Este último sendo o uso mais natural, Eva seria uma pessoa real e Pandora um mito, afinal a primeira fora escrita “por um profeta, não um poeta-pastor” (Tertuliano, 2014, p. 146). Apesar da alegação de inveracidade nas histórias de Hesíodo, a influência dele fica clara na maneira como Tertuliano escreve. Para Phipps, os termos “porta do diabo” e “tirou o selo” são imagens semelhantes a remover a tampa do jarro contendo os males (Phipps, 1988, p. 42).

No entanto, as interpretações patrísticas não colocaram a mulher como principal detentora da culpa em todos os casos. Agostinho, um dos mais influentes autores do início do cristianismo, explica em sua defesa contra os maniqueus que a Serpente seria uma alegoria para o próprio Diabo, aparecendo de forma espiritual, representando uma tentação, algo que nos é sugerido mentalmente e que pode ser evitado ou realizado dependendo de nosso desejo: o pecado através do livre arbítrio. “(...) se a razão consente e decide que o que desejamos seja levado a cabo, o homem é expulso de toda vida feliz como se do paraíso” (Agostinho, 1991, p. 117, tradução nossa). É nesta obra que o autor atribui o pecado de Adão e Eva ao orgulho de ambos, não somente da mulher. “É isso que foram persuadidos a fazer: a amar o ato de exceder o próprio poder. E, já que queriam ser iguais a Deus, eles o usaram erroneamente, isso é, contra a Lei de Deus” (Agostinho, 1991, p. 118, tradução nossa). Importante aqui destacar que, para Agostinho, o pecado não vem somente do livre arbítrio dos humanos, mas não é necessariamente generificado. Ainda que Agostinho acredite na submissão da mulher (Agostinho, 1991, p. 111), ele considera ambos culpados por caírem em tentação, uma queda consequente da vontade de ambos. Para Paul Riqueur, Agostinho funda a ideia de uma culpabilidade herdada, a herança legada pelo primeiro casal, uma culpa que está lá antes ainda

do nascimento. Desta maneira, o pecado é a capacidade de escolhê-lo, a liberdade de atender ou não a um desejo (a sugestão da serpente) (Riqueur, 2008). “Logo, se é possível escolher o mal, ele já existe como uma opção, e o ser humano é seu canal para o mundo” (Riqueur, 2008, p. 21). Apesar de não ser a mais misógina das interpretações, Agostinho avisa os homens: “Seja em uma esposa ou uma mãe, ainda é a Eva, a tentadora que devemos estar atentos em qualquer mulher” (Agostinho *apud* Phipps, 1988, p. 43). A misoginia dos principais autores cristãos levaria a uma contenda ainda maior pelas mulheres na Idade Média, sendo demonstrada em diversas obras literárias, onde o estereótipo Pandora-Eva foi repetido.

O sexo

A literatura arturiana representa um corpo complexo e diverso de obras literárias e históricas. Com suas primeiras obras conhecidas datando do século VI d. C., do atual País de

Gales, esse universo estaria bem consolidado em várias regiões da Europa até o final do período (Paz, 2025). A maioria das histórias de autoria conhecida foi escrita por homens, alguns deles clérigos cristãos; enquanto várias têm autoria desconhecida. Frequentemente alinhadas com os ideais cristãos da época, as narrativas arturianas representam fontes ricas em normas de gênero e imaginário religioso, a partir das quais pode-se inferir ideias que refletem os estereótipos que aqui procuramos.

Sendo citado como um personagem histórico nas histórias iniciais, o rei Arthur teria vivido na Grã-Bretanha, no período entre a partida dos romanos e a chegada dos saxões. As histórias sobreviventes desse período inicial são poucas, mas originariam o que acabou se tornando

um universo vasto, com personagens icônicos, como o mago Merlin, a fada Morgana e a rainha Guinevere. São estas últimas que nos interessam especialmente, a última mais ainda, na busca por reflexos de Pandora-Eva.

A primeira aparência de Guinevere ocorre no poema galês *Culhwch ac Olwen*, com a versão original de seu nome, “Gwenhwyfar”; onde seu nome aparece de maneira casual, ainda que seja esposa do rei Arthur. Fulton (1993) explica que a papel insignificante de Guinevere nessa narrativa reflete o papel da mulher na sociedade galesa; em meio a uma cultura que ainda reflete ideais tribais de aquisição de terras, e agressividade masculina, o papel restante às mulheres seria o de produtora de filhos, o que nessa narrativa é ocupado por outra personagem, a titular Olwen.

A rainha receberia um pouco mais de destaque em Geoffrey de Monmouth, um clérigo galês, em sua crônica *História dos Reis da Bretanha*, onde a rainha é descrita como a mais linda mulher de toda a ilha e descendente de uma família nobre romana (Monmouth, 1966). Monmouth também introduz a fada Morgana ao mito arturiano, em *Vita Merlini*, como uma curandeira talentosa, senhora da Ilha das Maças (mais tarde chamada Ilha de Avalon) (Monmouth, 2025). Apesar de origens um tanto neutras, Guinevere e Morgana sofreriam transformações que mudariam o caráter das personagens. Em Chrétien de Troyes, poeta francês influenciado por Monmouth, Guinevere recebeu a reputação que a seguiria para sempre: a de esposa infiel, em seu famoso romance proibido com Lancelot, um dos mais valorosos cavaleiros de seu marido (Grady, 2009). Vale pontuar que Guinevere não tem filhos na maior parte das histórias, o que tensiona sua presença como consorte de Arthur, e agrava sua traição.

Morgana acaba vilanizada pouco mais tarde, no Ciclo Vulgata, uma série de histórias francesas do século XIII, que acabaria sendo referência para futuras narrativas desse universo. Nela, Morgana usa do amor que Merlin nutre por ela para aprender encantamentos com ele, e descartá-lo em seguida. Uma terceira personagem feminina, a Senhora do Lago, aprisiona Merlin em um ato de vingança, e o substitui como conselheira de Arthur. Sem a proteção do mago, Arthur fica exposto à ameaça de seu filho Mordred. Essa sequência de eventos seria repetida em fins do século XV, por Thomas Malory, numa das obras consideradas definitivas na mitologia arturiana, *A Morte de Arthur*. Morgana trama contra a corte de Camelot, expondo o caso de Guinevere com Lancelot, dividindo a corte, que cai terminando com a quase morte do rei nas mãos de Mordred (Paz, 2025). Dessa maneira, os esquemas de Morgana e a traição de Guinevere, aliados à vingança da Senhora do Lago, acabam causando, direta e indiretamente, a queda de Camelot.

É interessante traçar aqui mais um paralelo com Pandora e Eva. A primeira trouxe os males à humanidade, a segunda causou a queda do paraíso para uma existência mundana, e as duas seguintes destruíram o grande reino de Arthur. À primeira vista, destruir um único reino não parece um grande evento comparado ao que Pandora e Eva “fizeram”. No entanto, vale observar a maneira como o reino de Arthur é descrito. Em *Lancelot*, a principal história do *Ciclo Vulgata*, o rei Claudas, rival de Arthur, faz uma visita secreta a tal reino, a fim de ver por si mesmo o território de seu inimigo. Ao conversar com o servo que o acompanha sobre a ideia de invasão, este responde:

(...) Eu acredito que Deus fez o Rei Arthur o que ele é, para não ser desonrado ou humilhado, mas para ter controle sobre todas as pessoas, para ganhar alguns através de sua nobreza e a de seus cavaleiros, e outros através de sua generosidade e sua graça. (...) pois quem quer que realize no mundo aquilo

que Deus lhe deu poder para fazer receba fama e honra nos olhos do mundo e graça e amor nos olhos de Deus (Lancelot, 1993, p. 16-17, tradução nossa).

A isso, Claudas responde questionando ferozmente a lealdade do servo, que explica:

(...) Eu não iria contra o senhor, mas abriria mão de minha lealdade para com o senhor para proteger a todos de tristeza e empobrecimento, e para defender toda a cavalaria, pois se aquele homem morresse, eu não sei quem poderia preservar a cavalaria e defender a conduta nobre (Lancelot, 1993, p. 17, tradução nossa).

A grandeza do reino de Arthur e dele próprio é tanta, que leva o servo a voltar-se contra seu rei, pois a queda de Arthur representaria o sofrimento de todos, visto que ele é o farol da cavalaria e da honra. Como nos mitos de Pandora e Eva, esse sofrimento é majoritariamente causado por mulheres.

Lancelot e Guinevere expiam seus pecados em *A Morte de Arthur*. Ela vai para um convento, onde Lancelot a encontra morta. Em seu sofrimento, ele recusa comida e água, o que leva a sua morte (Malory, 2021). Morgana, após seus esquemas, surpreende ao retornar como uma das damas que acompanham Arthur a Ilha de Avalon (Malory, 2021), onde será curado de suas feridas após a última batalha que lhe custou seu reino; e onde Mordred foi morto pelo próprio pai após ambicionar um poder maior do que lhe cabia (Malory, 2021). Os homens traidores encontram sua punição na morte, enquanto as mulheres a encontram na submissão.

Nas histórias arturianas mais afastadas dos ciclos principais, os estereótipos se repetem, principalmente com Guinevere. Marie de France, a única mulher de que se sabe a escrever uma história arturiana medieval, eleva esse estereótipo ao escrever uma Guinevere traíçoeira e arrogante. Em *Lanval*, um de seus *lais* do século XII, o cavaleiro que dá

nome à história é abordado pela rainha, que deseja ter um caso amoroso com ele, ao que Lanval recusa, por estar prometido a uma fada. Diante disso, a rainha lança acusações contra ele. “‘Lanval’, disse ela ‘eu ouvi dizer que você não recebe mulheres na cama. Você tem seus pagens e servos, e você labora com eles como alguns homens fazem’” (Marie de France, 2013, p. 61, tradução nossa). Ela acusa Lanval de tê-la insultado, fazendo com que o rei Arthur leve Lanval para julgamento diante de seus barões. O cavaleiro acaba sendo salvo pelo depoimento da fada a quem fora prometido e ambos partem para a Ilha de Avalon (Marie de France, 2013, p. 62-70, tradução nossa). Chance explica que Marie usa de inversão de gênero para subverter os papéis tradicionais de homens e mulheres (Chance, 2007). Lanval é um herói impotente e vitimado pela cruel rainha, que acredita poder ter o cavaleiro que desejar, e não aceita a recusa de Lanval. O rei Arthur também ocupa um papel passivo, em elevação da rainha, cujos planos são frustrados pela fada, que salva o cavaleiro, a vítima, e o leva embora em seu cavalo (Chance, 2007). É interessante notar que ao inverter os papéis de gênero, Marie simultaneamente constrói em Guinevere uma Eva, uma ardilosa, orgulhosa, que controla o marido.

Em uma história galesa menos conhecida do século XIV, *As Aventuras de Arthur no Tarn Wadling*, Guinevere encontra sua mãe falecida em uma floresta. Em vida uma linda mulher, agora tem aparência nauseante, com animais presos ao corpo lhe sugando o sangue. A rainha pergunta: “Diz agora, o que pode livrar-te da dor? Homens santos da cidade buscarei por teu bem, pois estes monstros, todos tão destrutivos, a vosso corpo mordem, e diante de seu sangue enegrecido, meus olhos piscarem eles fazem!” (*The Adventures of Arthur at the Tarn Wadling*, 1999, p. 8, tradução nossa). Sua mãe responde: “Não, estes eram meus amantes, uma vez meu deleite, mas agora me

trouxeram a este nível, neste lago, toda a riqueza do mundo, agora alçou voo, enquanto estes vermes, tão medonhos, meu tormento fazem” (*The Adventures of Arthur at the Tarn Wadeling*, 1999, p. 8, tradução nossa). A rainha promete:

Que à benção Ele lhe possa trazer, o que nos comprou com sangue, que reinou da cruz, coroado com espinhos, (...) e Maria, Sua Mãe, que é de temperamento dócil, de quem a Criança Abençoada em Belém nasceu, dê-me graça, que vossa alma eu possa saudar com bondade — pensaria em ti nas matinas, e na missa, ao amanhecer! (*The Adventures of Arthur at the Tarn Wadeling*, 1999, p. 8, tradução nossa).

Nota-se aqui uma noção similar ao destino de Guinevere em *A Morte de Arthur*, onde a rainha acaba em um convento. Aqui, o espírito de sua mãe, punido por sua libertinagem em vida, poderá encontrar redenção com Cristo e Maria.

As novas pecadoras

Pouco depois da publicação de *A Morte de Arthur*, seria publicado em Spyer, no Império Romano-Germânico, um manual de identificação e perseguição de bruxas chamado *Malleus Maleficarum*, ou O Martelo das Bruxas. Ele, em sua extensa justificativa da inferioridade feminina, alude a Adão e Eva.

E convém observar que houve uma falha na formação da primeira mulher, por ela ter sido criada a partir de uma costela recurva, (...) contrária à retidão do homem. E como, em virtude dessa falha, a mulher é animal imperfeito, sempre depreciona e mente (Kramer; Sprenger, 1997, p.116).

A ideologia do *Malleus* seria central para a caça às bruxas que se daria nos próximos séculos (Paz, 2025). Essas alusões à narrativa da queda, para justificar a inferioridade feminina, seriam usadas ainda por muito tempo. Publicações religiosas do século passado aludem a Eva

como tentadora, atribuindo-lhe a culpa pela queda (Higgins, 1976), numa escrita pouco mais sutil do que a de Tertuliano. Além de Philo de Alexandria, a ideia do fruto como sexo seria usada na literatura, como por Milton em *Paraíso Perdido* (Glenn, 1977). É similarmente sugerido que o jarro de Pandora seria uma alusão ao ventre feminino (Geoghegan, 2008). Essas interpretações tendem a ser descartadas por acadêmicos, visto que não há no texto algo que indique real conexão entre o sexo e a tentação da serpente (Phipps, 1988). Novamente é interessante conectar essa interpretação a Guinevere, visto que no caso dela, o crime realmente é o sexo, o que pode ter sido influenciado pela ideia de que o pecado de Eva fora o mesmo. Entre as três personagens aqui analisadas, Guinevere é a única onde a condenação do sexo fica clara.

Não podemos concluir aqui se os mitos de Pandora e Eva influenciaram um ao outro, mas é claro que um mito influenciou nas interpretações do outro, o que fez com que parecem versões diferentes do mesmo mito, o que provavelmente não era o caso, visto que a condenação única da mulher é clara em Hesíodo, o que não acontece com Eva no Gênesis. Mas esse fato não exclui as similaridades entre ambos, como a possibilidade de um padrão de diminuição do papel das grandes deusas a servas dos homens, a misoginia presente em ambos, a justificativa da desgraça humana, entre outros pontos.

Guinevere é aqui um caso singular, pois existe em um universo cristão, onde a existência de Eva já é um pressuposto, e cujos estereótipos influenciaram na sua constituição como personagem; e por não possuir uma versão oficial, já que a literatura arturiana representa um corpo com histórias e personagens que passam por diversas transformações. Os personagens arturianos, em seus diferentes contextos temporais e geográficos, refletem ansiedades singulares em cada história, mesmo que os personagens se repitam. Guinevere, nos

romances franceses, consegue refletir as nobres europeias em sua dificuldade de gerar herdeiros; ao mesmo tempo que reflete a exclusão da mulher da política na sociedade galesa (Fulton, 1993) (Grady, 2009). Em um quadro mais amplo, as histórias aqui analisadas, e, talvez mais ainda, suas interpretações, buscam justificar a opressão da mulher, a fim de mantê-la, pois o mito tem a capacidade de gerar.

Guinevere não causa a queda da humanidade literalmente, mas tem efeitos catastróficos sobre seu reino; enquanto Morgana e a Senhora do Lago apresentam outras faces do mesmo estereótipo, a mulher ambiciosa e a mulher rancorosa, ainda que elas não sejam apenas isso.

Na década de 1990, Philip Pullman escreveu a trilogia *Fronteiras do Universo*, na qual faz uma inversão da narrativa da queda e parabeniza a humanidade pelo pecado original, pela ousadia em ter curiosidade. Pode-se citar histórias semelhantes que buscam reinterpretar e redimir os estereótipos aqui citados, e outros além. *A Odisseia de Penélope* de Margaret Atwood, e *Eu Sou Lilith*, de Melanie Duffy, entre tantas outras, são histórias contemporâneas, que buscam trazer um olhar feminino e mais justo à histórias antigas que se tornaram monumentos à opressão das mulheres.

É possível que o desejo das mulheres coríntias, de um mundo onde a má fama das mulheres seja redimida, esteja se tornando realidade.

Referências

Fontes

AGOSTINHO, Santo. Two Books on Genesis against the Manichees. In: AGOSTINHO, Santo. **Saint Augustine on Genesis**. Traduzido por Roland J. Teske. Washington: The Catholic University of America, 1991.

BÍBLIA. Bíblia Leitura Perfeita: Evangelismo. Nova Versão internacional. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

BORON, Robert de. Merlin. In: **Merlin and the Grail: The Trilogy of Arthurian Romances** attributed to Robert de Boron. Traduzido por Nigel Bryant. Cambridge: D. S. Brewer, 2001.

EURÍPIDES. **Medeia**. Tradução de Mário Gama Kury. São Paulo, Zahar, 2021.

HESÍODO. **Teogonia Trabalhos e Dias**. Traduzido por José Ribeiro Ferreira e Ana Elias Pinheiro. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**: Malleus Maleficarum. Traduzido por Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1997.

LANCELOT. Séc. XIII. Traduzido por Samuel N. Rosenberg. In: LACY, Norris J.. **LancelotGrail: The Old French Arthurian Vulgate and Post-Vulgate in Translation**. Nova York: Garland Publishing, 1993.

MALORY, Thomas. **A Morte de Artur**. Traduzido por Maria Helena Rouanet. São Paulo: Nova Fronteira, 2021.

MARIE DE FRANCE. Lanval. In: MARIE DE FRANCE. **The Lays of Marie de France**. Traduzido por Davis R. Slavitt. Edmonton: AU Press, 2013.

MONMOUTH, Geoffrey of. **Historia Regum Britanniae**. Traduzido por Lewis Thorpe. Penguin Classics, 1966.

MONMOUTH, Geoffrey of. **Vita Merlini**. Traduzido por John Jay Parry. Global Grey, 2025.
Disponível em: <https://www.globalgreybooks.com/vita-merlini-ebook.html>.
Acesso: 1º dez. 2025.

PULLMAN, Philip. **A Luneta Âmbar**. São Paulo: Suma, 2017.

TERTULIANO. **De Corona Militis**. Createspace Independent Publishing, 2014.

THE Adventures of Arthur at the Tarn Wadling. Séx XIV. Traduzido por Jessie L. Weston. Cambridge: In Parentheses Publication, 1999.

Bibliografia

- BERG, William. Pandora: Pathology of a Creation Myth. **Fabula: Journal of Folktale Studies**, Gearhart, v. 17, n. 3, jan. 1976.
- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. **Chão de Feira**, São Paulo, n. 78, 2018.
- CHANCE, Jane. Marie de France versus King Arthur: Lanval's Gender Inversion as Breton Inversion. In: CHANCE, Jane. **The Literary Subversions of Medieval Women**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.
- FULTON, Helen. A Woman's Place: Guinevere in the Welsh and French Romances. **Quondam et Futurus**, Birmingham, v. 3, n. 2, 1993, pp. 1-25. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27870232>. Acesso em: 29 nov. 2025.
- GEOGHEGAN, Vincent. Pandora's Box: Reflections on a Myth, **Critical Horizons**, v. 9, n. 1, 2008, p. 24-41.
- GLENN, Justin. Pandora and Eve: Sex as the Root of All Evil. **The Classical World**, Baltimore, v. 71, n. 3, 1977, p. 179-187. Disponível: <https://www.jstor.org/stable/4348824>. Acesso em: 29 nov. 2025.
- GRADY, Jessica. **Power, Courtly Love, and a Lack of Heirs: Guinevere and Medieval Queens**. 2009. Dissertação - Mestrado em História, Marshall University, Huntington, 2009.
- HIGGINS, Jean M.. The Myth of Eve: The Temptress. **JAAR: Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 44, n. 4, dez. 1976, p. 639-647.
- LOPES, Maria José Ferreira. De Pandora a Eva: fontes antigas da misoginia ocidental. **Diacrítica**, Braga, v. 26, n. 2, p. 489- 509, 2012. Disponível em: https://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0807-89672012000200028. Acesso em: 28 nov. 2025.
- O'BRIEN, Joan. Nammu, Mami, Eve and Pandora: 'What's in a Name?' **The Classical Journal**, v. 79, n. 1, pp. 35-45, 1983, Urbana Champaign. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3297042>. Acesso: 29 nov. 2025.

PANOFSKY, Dora; PANOFSKY, Erwin. Pandora in the Medieval Tradition. In: PANOFSKY, Dora; PANOFSKI, Erwin. **Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol**. Princeton: Princeton University Press, 1978, p. 3-13.

PAZ, João Gabriel de Souza. Sexo por poder: a literatura arturiana medieval e o Malleus Maleficarum (séc. XII-XV). **Trilhas da História**, Três Lagoas, v. 14, n. 30, 2025, p. 359376.

PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. (2005). Reflexões sobre as origens do mal na Antiguidade Grega. **Revista Brasileira De Estudos Políticos**, 91, 77-108. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/13>. Acesso em: 1º dez. 2025.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RICOEUR, Paul. **O Pecado Original: Estudo de Ressignificação**. Traduzido por José M. S. Rosa. Covilhã: LusoSofia, 2008.

AS NARRATIVAS CAROLÍNGIAS, SANTIAGO DE COMPOSTELA E A PENÍNSULA IBÉRICA: O CICLO CAROLÍNGIO E SUA EXPANSÃO NA *HISPANIAE*

Elisângela Coelho Morais ¹

Introdução

As *Canções de Gesta* francesas constituíram um dos principais gêneros literários da Idade Média ocidental, tendo como eixo central a exaltação do modelo heroico e do ideal guerreiro cristão. Produzidas em língua vulgar e amplamente difundidas a partir do século XI, essas narrativas de caráter laico inspiravam-se em batalhas, tradições pagãs, lendas de matriz céltica e valores aristocráticos ligados à guerra e à honra, organizando-se em ciclos temáticos que destacavam grandes feitos e desempenhavam uma função exemplificadora (Fernandes, 2000).

Nesse conjunto, o Ciclo Carolíngio ocupa posição de destaque ao centrar-se na figura de Carlos Magno e em sua corte, delineando de forma sistemática o ideal do cavaleiro cristão. As obras que o compõem articulam elementos de origem pagã e cristã e foram elaboradas tanto por clérigos quanto por leigos com formação clerical, cujas práticas culturais ainda conservavam resquícios das religiões pré-cristãs. A *Chanson de Roland*, principal expressão desse ciclo, narra a passagem de Carlos Magno pela Península Ibérica e a emboscada sofrida pelos francos no desfiladeiro de Roncesvales, episódio transformado em

¹ Doutora em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes, pela Universidade Federal do Maranhão com bolsa CAPES (2019-2023), Mestra em História Social pela Universidade Federal do Maranhão (2016-2018), com bolsa CAPES. Membro do HILL(História, Literatura e outras Linguagens) e membro do Brathair - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos. E-mail: elishst2@gmail.com

símbolo do sacrifício heroico em defesa da Cristandade (Bayard, 1957). A esse mesmo universo narrativo pertencem textos como o *Fierabras*, que descreve o confronto entre Carlos Magno e seus pares contra os sarracenos liderados por Balan e por seu filho, o gigante Fierabras, em territórios situados entre a Galícia e Portugal (Mandach, 1987).

A circulação dessas narrativas carolíngias deve ser compreendida em articulação com o contexto dos séculos XI e XII, marcado pela intensificação das peregrinações cristãs e pela consolidação de novos centros de devoção. É nesse quadro que se insere a *Historia Karoli Magni et Rotholandi*, conhecida como *Pseudo-Turpin*, texto redigido em meados do século XII por um autor anônimo que se apresentou sob o nome de Turpin, arcebispo de Reims. Ao assumir a voz de um suposto testemunho ocular das campanhas de Carlos Magno na Espanha, o autor mobilizou tanto a autoridade clerical associada ao Turpin histórico quanto a popularidade do Turpin épico da *Chanson de Roland*, conferindo legitimidade religiosa e apelo heroico à narrativa.

Ainda que se trate de uma compilação de materiais lendários, o *Pseudo-Turpin* desempenhou papel fundamental na sacralização do espaço ibérico, ao apresentar a Espanha como uma nova “Terra Santa” e Santiago de Compostela como uma “Nova Jerusalém”. Ao integrar o imperador carolíngio, seus pares e suas campanhas ao itinerário simbólico do Caminho de Santiago, o texto contribuiu para inserir o culto jacobeu no imaginário épico da cristandade latina, reforçando o prestígio espiritual de Compostela e incentivando as peregrinações no contexto do século XII. Dessa forma, as *Canções de Gesta* e o *Pseudo-Turpin* não apenas difundiram um modelo heroico-cristão, mas também atuaram como instrumentos simbólicos na construção de uma geografia sagrada e de uma memória histórica voltadas à afirmação da Cristandade medieval.

Nesse sentido, as narrativas carolíngias — com destaque para o *Pseudo-Turpin* — permitem compreender o Caminho de Santiago não apenas como um traçado geográfico ou um itinerário devocional, mas como um espaço produzido e organizado pelo discurso. À luz da noção de narratividade proposta por Paul Ricoeur, o Caminho pode ser entendido como um espaço configurado pela trama (*mise en intrigue*), na qual acontecimentos históricos, elementos lendários e significados religiosos são articulados de modo a conferir inteligibilidade e sentido à experiência da peregrinação.

Ao mesmo tempo, esses textos contribuem para transformar etapas do percurso em verdadeiros *lugares de memória*, nos termos de Pierre Nora, ao fixarem personagens, milagres e episódios épicos em pontos específicos da paisagem jacobea. Tal processo é reforçado pela circulação material e simbólica dos textos, conforme sugere Roger Chartier, que evidencia o papel das práticas de leitura e transmissão na construção social do sentido.

Desse modo, o Caminho de Santiago constitui-se como um espaço de narratividade, no qual a experiência do peregrino é mediada por relatos que organizam o deslocamento físico a partir de uma geografia simbólica e sacralizada. É sob essa perspectiva que o presente tópico analisa o Caminho como espaço narrativo, moldado pela interação entre texto, memória e território nos séculos XI e XII.

O Caminho como Espaço de Narratividade

Na Península Ibérica, contudo, essas narrativas somente passam a se difundir a partir do século XI, uma vez que, anteriormente, predominavam textos de caráter mais local, condicionados pela invasão muçulmana; nesse contexto, as produções dos reinos cristãos buscavam

construir e exaltar um passado glorioso ancorado na herança da Espanha visigótica, com claros objetivos políticos e religiosos de legitimação da reocupação territorial e da restauração dos antigos esplendores do reino.

Os poemas franceses exerceram uma influência maravilhosa em toda a Europa, sendo traduzidos e reformulados em vários países, como Inglaterra, Irlanda, Holanda, Alemanha e Noruega. Eles foram assimilados principalmente pela Itália e Espanha, onde heróis carolíngios se tornaram uma parte importante das tradições locais e genealogia. Na Espanha, a famosa derrota em Roncevalles retratada nos poemas franceses levou à criação do personagem Bernardo del Carpio, um herói nacional lendário que se juntou a figuras históricas importantes como Fernán González e o Cid. A Espanha sentiu uma conexão natural com o épico carolíngio, pois foi palco das grandes guerras de Carlos Magno contra os Sarracenos (Menendez, Pidal, 1974, p.32)

Adeline Rucquoi explica que a incorporação de elementos considerados “estrangeiros” no contexto castelhano somente se efetivou quando a nobreza de Castela, movida por suas pretensões hegemônicas, passou a se autointitular *imperatores totius Hispaniae*. Esse processo tem início no reinado de Afonso VI de Castela e Leão (1065–1109), período marcado por uma abertura deliberada às influências francesas. Tal abertura se manifestou tanto na circulação e recepção de obras literárias de origem francesa quanto na adoção de práticas religiosas vinculadas ao rito romano, que gradualmente substituíram os ritos visigóticos ou moçárabes. A isso somaram-se alianças matrimoniais estratégicas com famílias nobres da região de Toulouse e da Borgonha, fortalecendo laços políticos e culturais com o espaço franco.

Além disso, o reinado de Afonso VI favoreceu a intensificação das peregrinações a Santiago de Compostela e promoveu mudanças no campo da cultura escrita, como a adoção da caligrafia dita “francesa” em substituição à escrita tradicional visigótica. Segundo Rucquoi, essas

medidas não devem ser compreendidas apenas como simples assimilação cultural, mas como parte de um projeto político mais amplo, destinado a preservar a autonomia de Castela diante da crescente presença francesa no contexto da Reconquista, que se apresentava como uma iniciativa de libertação da Espanha do domínio muçulmano (Rucquoi, 1989).

Esse processo de abertura possibilitou a chegada à Península Ibérica de cronistas franceses que, ao produzirem e difundirem seus textos, trouxeram consigo um repertório narrativo no qual Carlos Magno ocupava lugar central. Nessas narrativas, o imperador aparecia como figura histórica e mítica que teria atravessado a Espanha realizando feitos extraordinários, como a descoberta do túmulo de São Tiago, a fundação de diversas vilas e o combate aos infiéis em defesa da Cristandade. Tais relatos foram progressivamente incorporados ao imaginário peninsular, enraizando-se como tradições de caráter mítico que apenas mais tarde seriam objeto de questionamento crítico.

Mas aquele quadro começou a sofrer lenta alteração desde o final do século XII nos textos de monges das ordens de Cluny e Cister. Foram estes os principais difusores da matéria carolíngia, e os primeiros a promover a associação da luta dos guerreiros francos com a retomada do túmulo de Santiago de Compostela. Nos escritos de inspiração clerical, como a *Historia Karoli Magni et Rotlandi* – crônica do Pseudo-Turpin –, os heróis são levados a enfrentar perigosos inimigos mouros (Macedo, 2009, p. 4).

A peregrinação a Santiago aparece em diversos textos como por exemplo no *PseudoTurpin*, a figura de Carlos Magno é construída a partir de uma lógica providencialista que o apresenta como governante especialmente favorecido por Deus e investido de uma missão sagrada. Essa eleição divina se manifesta de forma explícita no episódio em que São Tiago aparece ao imperador e lhe comunica que foi escolhido entre todos os príncipes para preparar o caminho da fé e libertar a Espanha

do domínio sarraceno. Tal representação insere Carlos Magno em uma tradição de reis bíblicos eleitos por Deus, conferindo legitimidade religiosa às suas ações militares e ampliando o alcance simbólico de suas campanhas no espaço peninsular.

O *Pseudo-Turpin* e a Invenção da Tradição Carolíngia em Compostela

A legitimação da presença carolíngia no imaginário jacobeu encontra no *Pseudo-Turpin* (*Historia Karoli Magni et Rotholandi*) seu instrumento narrativo mais eficaz e duradouro. A crônica, atribuída falsamente a Turpin, arcebispo de Reims e suposto contemporâneo de Carlos Magno, constitui um dos textos centrais do *Liber Sancti Jacobi* — também conhecido como *Codex Calixtinus* — compilação produzida em meados do século XII com o objetivo de conferir autoridade histórica, espiritual e institucional ao recém-elevado arcebispado de Santiago de Compostela. Ao inserir Carlos Magno na história da descoberta, defesa e promoção do culto jacobeu, o *Pseudo-Turpin* estabelece uma tradição carolíngia inteiramente construída, mas dotada de forte poder de convencimento e ampla difusão ao longo da Idade Média.

Do ponto de vista da crítica textual, a tradição latina do *Pseudo-Turpin* é complexa e marcada por sucessivos estágios de redação. Entre os numerosos grupos manuscritos que a compõem, os estudiosos concordam que o texto que serviu de base para as traduções vernáculas — e, de modo geral, para a consolidação da narrativa — pertence ao chamado grupo A, conforme a classificação proposta por Maurice de Mandach em *La geste de Charlemagne*. Esse grupo inclui manuscritos cuja origem é atribuída, com razoável plausibilidade, à abadia de Saint-Denis, centro fundamental da memória carolíngia e da produção historiográfica ligada à dinastia franca. A fonte mais remota desse texto

permanece desconhecida, situando-se em uma ur-história ainda obscura do *Turpin*, anterior às versões que chegaram até nós.

O testemunho latino mais antigo conhecido do *Pseudo-Turpin* corresponde ao Livro IV do *Liber Sancti Jacobi*, preservado em Compostela. Essa compilação reúne cinco livros de natureza diversa: textos litúrgicos dedicados a São Tiago, relatos de milagres, a narrativa da transladação do corpo do apóstolo, o *Pseudo-Turpin* e, por fim, um guia destinado aos peregrinos do Caminho de Santiago.

Embora São Tiago funcione como eixo temático do *Liber*, a dissonância de tom e de conteúdo entre o *Pseudo-Turpin* e os demais livros suscitou um debate historiográfico duradouro: o texto teria sido concebido originalmente como parte integrante do *Liber* ou teria circulado de forma independente, sendo posteriormente incorporado à compilação compostelana?

As posições de Mandach e Hamel ilustram bem essa controvérsia. Para Mandach, o texto A de Saint-Denis teria sido copiado antes da chegada do *Turpin* a Compostela, o que indicaria uma origem externa ao *Liber*. Hamel, por sua vez, defende que o texto A deriva de um dos primeiros estágios de redação do *Turpin* já em Compostela, no contexto da elaboração e revisão do *Codex Calixtinus*. (Mandach, 1961)

Em ambos os casos, há consenso quanto ao caráter evolutivo do texto: o *Pseudo-Turpin* passou por múltiplas reescrituras, adaptações e interpolações antes de assumir a forma relativamente estabilizada que conhecemos. Esses estágios sucessivos não apenas revelam as preocupações ideológicas de seus redatores, como também permitem classificar os manuscritos em famílias distintas — entre elas os grupos P1, P2 e a *Chronique rimée*, que refletem diferentes momentos e estratégias de difusão da narrativa carolíngia.

Independentemente de sua gênese exata, o *Pseudo-Turpin* desempenhou papel decisivo na invenção de uma tradição que vinculava diretamente Carlos Magno a Santiago de Compostela. Segundo a crônica, o imperador franco, guiado por uma visão de São Tiago, teria libertado o túmulo apostólico do domínio muçulmano, restaurado o culto cristão na Península Ibérica e estabelecido o próprio Caminho de Santiago. (Walpole, 1961)

A narrativa transforma a campanha histórica fracassada de 778 em uma cruzada vitoriosa, convertendo o desastre de Roncesvales em martírio heroico e listando cidades supostamente conquistadas após a salvação de Compostela. Dessa forma, Carlos Magno é apresentado não apenas como defensor da Cristandade, mas como o “primeiro peregrino” e patrono do Caminho jacobeu.

Essa construção narrativa teve efeitos profundos e duradouros. Ao associar o prestígio simbólico do imperador carolíngio — inclusive reforçado por sua breve canonização — ao culto de São Tiago, o *Pseudo-Turpin* conferiu à sé compostelana uma herança ilustre e uma autoridade espiritual difícil de contestar.

A crônica funcionou, assim, como um poderoso instrumento de propaganda religiosa e institucional, legitimando a peregrinação, atraindo fiéis e recursos, e inscrevendo Compostela no centro do imaginário cristão europeu. A longa permanência da crença na autenticidade do *Pseudo-Turpin*, que perdurou por mais de três séculos, evidencia a eficácia dessa narrativa na consolidação de uma tradição carolíngia inventada, mas amplamente aceita, no coração do Caminho de Santiago.

Essa construção narrativa deve ser relacionada ao contexto do século XII, período em que se intensificam tanto a retórica cruzadista quanto o incentivo às grandes peregrinações cristãs. Conforme observa

Latowsky (2008), o discurso do *Pseudo-Turpin* mobiliza imagens e conceitos semelhantes aos empregados nas cruzadas, nas quais os combatentes eram apresentados como o novo “povo escolhido”, chamado por Deus para libertar a Terra Santa. Ao transpor essa lógica para a Península Ibérica, o texto transforma a Espanha em uma nova “Terra Santa” e Santiago de Compostela em uma “Nova Jerusalém”, elevando o santuário compostelano a um estatuto espiritual comparável aos principais centros de peregrinação do cristianismo oriental.

À noite ele apareceu em êxtase, dizendo: "O que você está fazendo, meu filho?"

E ele disse: Quem é você? Senhor? Eu sou, diz o apóstolo Tiago, o discípulo de Cristo, o filho Zebedeu, irmão de João, o evangelista, a quem o Senhor estava sobre o mar da Galiléia ele se dignou escolher ser pregado ao povo por sua graça indescritível O rei Herodes matou à espada, cujo corpo repousa desconhecido está na Galícia, que ainda esta sufocada em desgraça, pelos sarracenos . Eu me pergunto além da medida por que de modo algum ainda não livraste minha terra dos muçulmanos, tu que têm tantas e tão grandes cidades? O Caminho das estrelas que você viu no céu, significa que você com tem um grande exército para lutar contra a nação traíçoira dos pagãos, e resgatar meu caminho e minha terra, e visitar minha basílica e meu caixão, a partir de agora, vais para a Galiza, e depois de ti todo o povo, peregrinando de mar a mar, obtendo do Senhor o perdão dos seus pecados, e indo para lá descrevem os louvores do Senhor e seus milagres e as maravilhas que ele fez.[....]Assim, o abençoado Apóstolo apareceu a Carlos três vezes. Tendo ouvido estas coisas, Carlos, confiando na promessa apostólica, depois de ter reunido muitos exércitos para si, entrou na Espanha para conquistar aquelas nações traíçoiras. (Liber Sancti Jacobi, 2001, p. 13-14).

Desse modo, o *Pseudo-Turpin* não se limita a exaltar a figura de Carlos Magno, mas desempenha também uma função ideológica e pastoral, ao reforçar a sacralização do espaço ibérico e legitimar a centralidade de Compostela no imaginário cristão medieval. Ao associar a história carolíngia à missão apostólica de São Tiago e à luta contra os infiéis, o

texto contribui para a consolidação de Santiago de Compostela como polo de devoção e destino privilegiado de peregrinação no século XII, integrando o culto jacobeu à dinâmica mais ampla da cristandade latina.

Outra referência à Santiago ocorre na narrativa carolíngia *Chanson de Roland*, na versão inspirada no Manuscrito de *Châteauroux*, escrito no século XII, no episódio em que a narrativa descreve a morte dos guerreiros em batalha, o texto introduz um momento de clara sacralização do combate por meio de uma cena de iluminação espiritual: anjos descem para conduzir as almas dos mortos, enquanto um sinal prodigioso se manifesta no espaço físico, com o surgimento de aveléiras no local onde jazem os corpos dos francos.

Esse recurso narrativo reforça a ideia de martírio cristão, conferindo aos combatentes mortos um estatuto espiritual elevado e transformando o campo de batalha em um espaço marcado pela intervenção divina e pela memória sagrada.

A continuidade desse processo de sacralização se estende ao destino dos corpos de Roland e Olivier, que são levados para sepultamento na França. Durante esse trajeto, a narrativa menciona que Carlos Magno manda erguer um mosteiro em um local denominado Saint Jean, em homenagem a Roland (v.6125-6141).

A referência é geralmente identificada pela historiografia com o mosteiro de Saint-Jean-Pied-de-Port, última grande etapa do Caminho de Santiago em território francês. Ao inserir esse espaço no itinerário narrativo carolíngio, o texto estabelece uma conexão direta entre a memória heroica dos paladinos francos e a geografia das peregrinações, integrando lugares concretos do Caminho de Compostela a uma narrativa de caráter épico e sacralizado.

Dessa forma, a narrativa contribui para a legitimação simbólica do percurso jacobeu ao associá-lo à presença de Carlos Magno e ao

sacrifício de seus guerreiros, convertendo etapas do caminho em lugares de memória cristã. Tal articulação entre épica, martírio e topografia sagrada reforça o valor espiritual da peregrinação, especialmente no contexto do século XII, quando a consolidação do Caminho de Santiago dependia não apenas de estruturas materiais, mas também da construção de um imaginário religioso capaz de sacralizar seus espaços e trajetos.

Se, por um lado, o Pseudo-Turpin consolidou uma memória carolíngia sacralizada em torno de Compostela, por outro, essa narrativa não foi recebida de forma homogênea nos territórios ibéricos, onde despertou resistências e reelaborações locais.

A Peregrinação e a Reação Local: Entre a Fé e a Identidade

A circulação das narrativas carolíngias ao longo do Caminho de Santiago não se deu de forma homogênea nem foi isenta de tensões. Um testemunho precoce dessa difusão é a chamada *Nota Emilianense*, redigida na segunda metade do século XI no mosteiro de San Millán de la Cogolla, próximo a Nájera, na região da Rioja Alta, a cerca de quatorze quilômetros do Caminho de Santiago. Em um breve parágrafo, o texto resume a narrativa da *Chanson de Roland*, mas introduz elementos inovadores ao mencionar francos hispanizados e ao localizar explicitamente a batalha de Roncesvales (*Rozaballes*). Tal adaptação sugere que a tradição épica de origem francesa percorreu as rotas de peregrinação e, ao ser apropriada em território hispânico, passou por processos de ressignificação, refletindo tanto a circulação oral dessas narrativas quanto sua ancoragem em contextos locais específicos (Bailey; Giles, 2016).

Entretanto, a presença dessas narrativas não implicou uma aceitação acrítica da memória carolíngia. Estudos sobre a cultura

medieval ibérica indicam que, tanto no sul da França quanto na Península Ibérica, essa memória foi, em diversos momentos, contestada ou reinterpretada (Macedo, 2009). Entre os séculos XII e XIV, em meio à intensificação da Reconquista e à formação progressiva de uma consciência política castelhana, os francos passaram a ser frequentemente retratados com desconfiança nas crônicas ibéricas, sendo associados a interesses externos e apresentados de forma negativa. Nesse contexto, a exaltação de heróis francos entrava em choque com a necessidade de afirmar protagonistas locais na luta contra o domínio muçulmano.

Um exemplo emblemático dessa reação é a *Historia Silense*, crônica latina composta entre 1109 e 1118 por um membro da comunidade religiosa de San Isidro de León. Diferentemente do Pseudo-Turpin, a *Historia Silense* rejeita explicitamente a ideia de que Carlos Magno teria libertado cidades espanholas do domínio muçulmano. Ao contextualizar a incursão franca dentro de um panorama mais amplo da conquista islâmica da Península, iniciada em 711, o autor enfatiza a condição de abandono dos godos e atribui exclusivamente à misericórdia divina — e não à intervenção estrangeira — a posterior regeneração dos reinos cristãos.

Nesse relato, Carlos Magno surge como uma figura movida pela ambição e pela cobiça, incapaz de cumprir o papel de libertador da Cristandade que lhe era atribuído pelas fontes francas. A campanha até Roncevaux é apresentada como militarmente ineficaz e politicamente irrelevante para a libertação da Espanha, culminando em uma derrota humilhante. Ao desacreditar as versões francesas, o cronista acusa implicitamente seus autores de fabricar sucessos inexistentes, desmontando o caráter providencialista da memória carolíngia difundida pelo Pseudo-Turpin.

Essa postura crítica está diretamente ligada ao objetivo central da *Historia Silense*:

exaltar o reino de León e, em particular, o reinado de Alfonso VI, frequentemente mencionado com o título imperial. Ao rejeitar as pretensões carolíngias sobre a Península, o texto afirma a legitimidade dos reis ibéricos como verdadeiros defensores da fé cristã e restauradores da ordem religiosa. Nesse sentido, estabelece-se um debate explícito sobre a motivação das campanhas de Carlos Magno: enquanto as narrativas francas enfatizam a missão religiosa, a crônica leonesa sustenta que o desejo de conquista foi o principal motor da intervenção franca, deslocando o protagonismo espiritual para os soberanos peninsulares (Dolan Gomes, 2016).

Apesar dessas críticas no âmbito erudito, a tradição carolíngia continuou a circular amplamente por meio da oralidade. A presença de jograis ao longo do território espanhol, especialmente nas zonas atravessadas pelas rotas de peregrinação, contribuiu para a persistência das lendas de Carlos Magno e de Roland, ainda que frequentemente reinterpretadas. Embora vistos com desconfiança pelos intelectuais do clero, esses agentes da cultura oral desempenharam papel fundamental na adaptação das narrativas épicas ao contexto ibérico (Gautier, 1875; Catalán, 2001).

Com o tempo, essa reelaboração resultou na substituição progressiva dos heróis franceses por figuras hispânicas, como se observa na *Chronica Hispaniae* de Rodrigo de Toledo e, de forma mais elaborada, na *Crónica General* de Alfonso X. Nessas obras, a batalha de Roncesvales é reinterpretada de modo a inverter a lógica heroica tradicional: os francos surgem como invasores indesejados, derrotados por forças locais lideradas por Bernard del Carpio, enquanto a resistência hispânica é celebrada como expressão de autonomia política e identidade próprias.

Desse modo, a peregrinação a Santiago de Compostela revela-se um espaço ambivalente, no qual a fé cristã e a devoção jacobea coexistiram com disputas simbólicas em torno da memória histórica. As narrativas carolíngias, ao atravessarem o território ibérico, não apenas promoveram a sacralização do Caminho, mas também estimularam reações que contribuíram para a afirmação de identidades locais. Entre a adesão e a contestação, o percurso jacobeu tornou-se um verdadeiro laboratório narrativo, no qual se confrontaram projetos distintos de poder, fé e pertencimento.

Ao narrar a passagem de Carlos Magno por Pamplona e sua marcha até Saragoça, a *Historia Silense* sublinha o fracasso da expedição e a derrota em Roncesvales, enfatizando que o imperador franco não libertou igrejas nem resgatou a Espanha da ruína, tarefa atribuída exclusivamente à misericórdia divina e, posteriormente, aos reis cristãos locais. Essa interpretação se opõe frontalmente à retórica do *Pseudo-Turpin*, que apresenta Carlos Magno como campeão da Cristandade e fundador simbólico do Caminho de Santiago. A crítica silense tem, portanto, um claro objetivo político: exaltar o reino de León e, em particular, as conquistas de Afonso VI, frequentemente mencionado com título imperial, em detrimento de qualquer pretensão carolíngia de hegemonia sobre a Península.

Além disso, nenhuma das nações estrangeiras é conhecida por ter resgatado a Espanha de tal ruína, exceto Deus Pai, que tem os pecadores sob sua proteção. Mas Carlos também não, a quem os franceses alegaram falsamente ter resgatado das mãos dos pagãos certas cidades abaixo das montanhas dos Pireneus. Pois quando a guerra com os saxões se prolongou por 33 anos, como está registrado nas ações do mesmo, um certo mouro chamado Hybinnalarabi veio até ele, a quem Abderrahman, o grande rei dos mouros, havia presidido no reinado de César Augusto, prometendo submeter-se a si e a toda a província ao seu domínio. Então Carlos, o rei, persuadindo o referido mouro, tendo concebido em sua mente a esperança

de capturar os estados da Espanha, tendo reunido um exército de francos, marchou pelas montanhas desertas dos Pirineus e chegou em segurança à cidade de Pamplona. Onde o povo de Pamplona o vê, recebe-o com grande alegria, pois estavam de todos os lados encurralados pela fúria dos mouros. De onde ele veio para a cidade de Cesaraugusto, corrompido com ouro à maneira dos francos, sem suor para resgatar a santa igreja do domínio dos bárbaros, ele voltou para seu próprio lugar. Na verdade, Charles ansiava por se banhar mais cedo naqueles banhos que em Grani (Aachen) construía tão deliciosamente para esse fim. Além disso, quando em seu retorno tentou destruir a cidade de Pamplona dos Mouros, a maior parte de seu exército pagou um alto preço na própria montanha dos Pirineus. Pois se o exército fosse estendido com uma longa coluna, como permitia a estreita posição do local, a última coluna que protegia as anteriores atacava os navarros por cima. E eu juntei forças com eles, e matei todos eles, até um. Em cuja guerra Eggihardus foi prefeito no mês do rei Charles, Anselmus, o conde de seu palácio, e Rotholandus, o governador britânico, caíram com vários outros. Este fato permaneceu impenitente até hoje. Tendo dito isso brevemente sobre Charles, volto ao começo. Portanto, depois de tão grande queda dos espanhóis, é digno de um trabalho relatar como a misericórdia divina que fere e cura, como que de uma raiz regeneradora, tornou populosa a nação dos godos (Santos Coco, 1921, p.16-17).

Essa disputa narrativa prolongou-se nos séculos seguintes, influenciando a tradição historiográfica ibérica. A *Historia Silense* tornou-se referência para crônicas posteriores, que retomaram e elaboraram a visão negativa da intervenção carolíngia, como se observa nas produções do início do século XIII (Dolan Gómez, 2016).

Paralelamente, a presença constante de *juglares* no território espanhol, embora frequentemente desqualificados pelos intelectuais do clero, contribuiu para a difusão das lendas de Carlos Magno e de Roland, que circulavam em versões *très françaises* (Gautier, 1875; Catalán, 2001). Com o tempo, contudo, essas narrativas foram sendo reelaboradas, substituindo os heróis francos por figuras hispânicas que melhor respondiam às demandas identitárias locais.

Um exemplo eloquente desse processo é a *Crónica General* de Afonso X, precedida pela *Chronica Hispaniae* de Rodrigo de Toledo, que oferece uma leitura alternativa da batalha de Roncesvales. Nessa versão, os espanhóis recusam a ajuda de Carlos Magno, preferindo enfrentar os inimigos sem o auxílio dos franceses, cuja presença é vista como indesejável. A derrota franca e a morte de Roland são atribuídas não à traição ou ao martírio heroico, mas à resistência ibérica, personificada em Bernardo del Carpio.

Alfonso, o Casto, reinou por trinta anos. Ameaçado pelos sarracenos, chamou Carlos Magno em seu auxílio; mas os espanhóis, seus súditos, se revoltam só de pensar que serão resgatados pelos franceses, e Alfonso é forçado a deixar Charles saber... que ele passará sem ele. O rei da França, indignado, imediatamente declara guerra aos espanhóis. Em vez de ceder aos odiados franceses, eles buscam a aliança de Marsile e dos pagãos, e é Bernard del Carpio quem conclui essa aliança. Oprimidos por dois exércitos, ou melhor, por duas raças, os franceses são derrotados e Roland morre. É verdade que Carlos se vingou mais tarde de Marsílio. Mas Bernard del Carpio foi o mais feliz. Reconciliado com o grande imperador, foi por ele feito rei da Itália. (*Chronica Hispanioe*, IV, cap. x e xi; *Cronica generai*, ed. de 1604, f» 30-32. Cf. a Crônica anterior de Lucas de Tuy, etc.) = *ci L'Office de Charlemagne à Gironne* » (Gautier, 1875, p. 37)

A presença de Bernardo del Carpio e sua vitória sobre Carlos Magno por Bernardo del Carpio, segundo Matthew Bailey e Ryan Giles, também estava sendo recontada por um autor anônimo do Poema de Fernán González (por volta de 1250). Este poema é uma narrativa fundacional castelhana que se concentra nas realizações guerreiras do conde Fernán González, creditado por garantir a independência do condado de Castela em relação ao reino de Leão. A história começa com a conquista da Espanha pelos godos e sua conversão ao cristianismo.

O poema elogia a excepcionalidade do povo castelhano, incluindo Bernardo del Carpio e o rei Alfonso II, que derrotam Carlos Magno em

duas batalhas. A primeira batalha ocorre quando Bernardo lidera suas forças contra os franceses, que são impedidos de avançar além do porto basco de Fuenterrabia. Segundo o poema, sete reis e potentados franceses são mortos nessa batalha.

Na segunda, Bernardo busca a aprovação de Alfonso II para atacar os "Doze Pares" franceses e enfrenta Carlos Magno na Passagem Aspe. Os nomes dos guerreiros francos são revelados em um contexto de inspiração de batalha, destacando seu exemplo de abnegação.

No entanto, no Fernán González, os nomes dos mortos franceses não são ligados às batalhas vencidas por Bernardo, e ele e seu exército são enaltecidos como os heróis da narrativa, independentemente da representação heroica dos francos em outros textos tradicionais, como a *Chanson de Roland*. No Poema, Bernardo e seu exército é quem são os verdadeiros protagonistas, e a história se concentra na ação heroica e na fé inabalável, destacando o excepcionalismo castelhano. (Bailey; Giles, 2016)

Assim, as narrativas transformam um episódio central do imaginário carolíngio – a Batalha de Roncevaux – em um instrumento de afirmação política e identitária, no qual a peregrinação, a fé cristã e a memória histórica se entrelaçam, mas também se confrontam, revelando as tensões entre a universalidade da Cristandade e as especificidades locais da Península Ibérica medieval.

Considerações Finais

A análise das narrativas carolíngias em circulação na Península Ibérica evidencia que o Caminho de Santiago constituiu não apenas uma via de peregrinação religiosa, mas também um espaço privilegiado de trânsito simbólico, no qual memórias, mitos e discursos políticos foram

continuamente negociados. A difusão das histórias de Carlos Magno e de Roland, longe de operar como um processo linear de imposição cultural, revelou-se marcada por apropriações seletivas, resistências e reelaborações locais, que refletiam as tensões próprias do contexto ibérico medieval.

Nesse sentido, textos como a *Nota Emilianense* demonstram como a tradição épica franca foi incorporada precocemente ao repertório narrativo peninsular, adaptando-se a referências geográficas e identitárias locais. Contudo, a recepção dessas narrativas ocorreu paralelamente à construção de uma historiografia crítica, exemplificada pela *Historia Silense*, que questionou a legitimidade da memória carolíngia e reafirmou o protagonismo dos reinos cristãos ibéricos na luta contra o domínio muçulmano. Tal postura revela a utilização consciente da escrita histórica como instrumento de afirmação política e religiosa.

A contraposição entre as versões francas e ibéricas da batalha de Roncesvales ilustra de modo exemplar esse embate narrativo. Enquanto a tradição carolíngia transformou o episódio em símbolo de martírio e glória cristã, a historiografia peninsular reinterpreto o acontecimento como expressão da resistência local, deslocando o heroísmo para figuras hispânicas e esvaziando o papel salvífico atribuído aos francos. Assim, a peregrinação e suas rotas não apenas veicularam narrativas, mas também estimularam disputas em torno da memória e da legitimidade histórica.

Conclui-se, portanto, que o Caminho de Santiago funcionou como um verdadeiro espaço de narratividade, no qual fé, política e identidade se entrecruzaram de forma dinâmica. As lendas carolíngias, ao serem recebidas, contestadas e transformadas na Península Ibérica, contribuíram para a construção de uma memória histórica plural, na

qual a universalidade da Cristandade conviveu — nem sempre pacificamente — com projetos locais de poder e identidade. Essa dinâmica evidencia o papel central da narrativa medieval como prática cultural ativa, capaz de moldar percepções do passado e de responder às necessidades políticas e simbólicas de seu tempo.

Referências

- BAILEY, Matthew; GILES, Ryan. **The Carolingian narratives, Santiago de Compostela and the Iberian Peninsula**. 2016.
- CATALÁN, Diego. **La épica española: nueva documentación y nueva evaluación**. Madrid: Gredos, 2001.
- DA LITTERATURA, Revista. **O romance de Carlos Magno em Portugal**. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1872.
- DOLAN GOMÉS, Míguel. The Carolingian legend in the Iberian Peninsula. In: DOLAN GOMÉS, Míguel. **A companion to the medieval literatures of the Iberian Peninsula**. Leiden: Brill, 2016. p. 100–101.
- FERNANDES, Ceres Costa. **Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião**. São Luís: Ed. AML, 2000.
- GAUTIER, Léon. **Les épopées françaises: étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale**. Paris: Hachette, 1875.
- MACEDO, José Rivair. A lenda de Carlos Magno na Península Ibérica: entre a cruzada e a Reconquista. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, n. 57, p. 1–20, 2009.
- MANDACH, André de. **Naissance et développement de la chanson de geste en Europe. v. 1: La geste de Charlemagne et de Roland**. Genève; Paris, 1961.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. **La epopeya castellana a través de la literatura española**. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.
- MORRISSEY, Robert. **The culture of the High Middle Ages**. New York: Oxford University Press, 2003.

PARIS, Gaston. **Histoire poétique de Charlemagne**. Paris: Franck, 1865.

RUCQUOI, Adeline. **Histoire médiévale de la péninsule Ibérique**. Paris: Seuil, 1989.

SANTOS COCO, Francisco (ed.). **Historia Silense**. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1921.

SUBRENAT, Jean. **La Chanson de Roland: le manuscrit de Châteauroux**. Paris: Honoré Champion, 2016.

WALPOLE, Robert N. **An anonymous Old French translation of the Pseudo-Turpin Chronicle: a critical edition of the text**. New York: Mediaeval Academy of America, 1979.

16

AS CORES QUE VÊM DO FIM DOS TEMPOS: APONTAMENTOS SOBRE O USO DAS CORES NO APOCALIPSE DE LORVÃO DE 1189

*Gesner Las Casas Brito Filho*¹

Não era fruto do mundo dos sóis e dos sóis que fulguram nos telescópios e nas chapas fotográficas dos nossos observatórios. Não era um sopro dos céus cujos movimentos e dimensões os nossos astrônomos medem ou julgam demasiado vastos para medir. Era apenas uma cor que caiu do espaço – o pavoroso mensageiro de reinos informes que transcendem a Natureza tal como a conhecemos... (Lovecraft, [1927] 2011, p. 63-64)

Introdução

O códice 44 do Mosteiro de Lorvão, mais conhecido como Apocalipse de Lorvão, é um manuscrito português iluminado, provavelmente produzido no Mosteiro de Lorvão por volta de 1189. O Apocalipse de Lorvão é uma das cópias do texto denominado *Commentarium in Apocalypsin* (Comentários sobre o Livro do Apocalipse, da autoria de Beato de Liébana, do século VIII. Atualmente, o manuscrito encontra-se no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa. Costuma-se chamar as cópias deste texto na tradição ibérica de *Beatus*.

O texto é escrito em latim e a escrita é gótica. Assim como outras cópias do *Beatus*, o Apocalipse de Lorvão é único nas suas dimensões, ilustrações e no uso da paleta de cores. Neste manuscrito, a paleta cromática, diferente de outros *Beati* iluminados, restringe-se às cores preta, amarela, laranja e vermelha, todas utilizadas para colorir o fundo das imagens, deixando as figuras humanas e os elementos em primeiro

¹ Professor Adjunto de História Antiga, Medieval e Moderna – UNEMAT. Pesquisador de Pós-doutorado, DHFFLCH-USP. Doutor em História Medieval, *University of Leeds*, Reino Unido com bolsa CAPES. E-mail: gesnerlascasas@gmail.com.

plano apenas com contornos a preto. Analisaremos algumas imagens deste manuscrito buscando-se as lógicas da escolha destas cores na iluminação deste manuscrito.

O Apocalipse de Lorvão: um dos *Beatus* ibéricos

O texto presente no Apocalipse de Lorvão de 1189, Manuscrito da Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 44, e em diversos textos ibéricos têm origem em uma tradição de manuscritos chamados de *Beatus*. O nome vem do fato que os textos são uma versão comentada do Apocalipse, *Commentarium in Apocalypsin*, que teriam como autor um monge chamado de Beato de Liébana. Beato teria vivido no século VIII, em Liébana, na Cantábria, na parte norte da península ibérica. Pouco se sabe deste monge, nem a qual ordem pertencia. Só se sabe que morreu em 798 (Williams, 2003, p.24; Egry, 1972; Favoreto, 2016, 35-36; Lima, 2019).

Anna de Egry (1972) defende uma origem norte-africana tanto do texto quanto das tradições imagéticas dos *Beati*. A sua argumentação apoia-se no contexto das migrações de cristãos norte-africanos para a Hispânia tardo-antiga, focando-se na afinidade do pensamento de *Beatus* com tradições exegéticas e escatológicas africanas. Para Egry a influência do donatista Ticônio é fundamental no comentário do *Beatus* ao Apocalipse e tais elementos inserem-no em um horizonte formativo ligado à herança cristã norte-africana preservada e reelaborada no cristianismo ibérico alto-medieval, em particular no ambiente moçárabe, sem que isso implique a afirmação de uma origem comprovável única (Egry, 1972). Seu argumento centra-se, sobretudo à comparação como a *Expositio Apocalypseos* de Ticônio, autor norteafricano donatista, que influenciou em certa medida os escritos de Santo Agostinho. O donatismo pregava dentre outras doutrinas, a ideia de que os sacramentos como o

batismo só seriam válidos se administrados por clérigos “puros”, irrepreensíveis, ou seja, a eficácia e validade do sacramento dependia da santidade do ministro. (Freitas, 2013).

John Williams (2003) defende que os Beati, tanto o comentário ao Apocalipse quanto as iluminuras, possuem uma origem ibérica, enraizada na cultura visigótica e moçárabe da Península Ibérica no qual não se pode dizer que há uma influência norte-africana direta. Os argumentos de Williams baseiam-se na análise estilística e codicológica dos manuscritos, na continuidade de tradições artísticas e intelectuais visigóticas após a conquista islâmica, e no enquadramento histórico dos mosteiros do norte cristão peninsular como centros de produção e recepção dessas obras. Williams sustenta que, embora o texto do Beatus utilize fontes exegéticas norte-africanas, como Ticônio, tal dependência textual não implica uma origem direta africana. Pelo contrário, tal influência reflete a circulação comum de autoridades patrísticas no Ocidente Latino, sendo que o cristianismo norte-africano estava inserido neste contexto na Antiguidade Tardia. Assim, os Beati devem ser compreendidos como produtos de uma tradição intelectual ibérica específica, marcada por condições locais: políticas, litúrgicas e artísticas. Condições estas que explicam tanto o conteúdo quanto a forma das suas iluminações (Williams, 2003).

Roger Collins (1983,) e Barbero e Vigil (1978), relembram a movimentação de clérigos, manuscritos e bibliotecas após a conquista muçulmana, destacando o papel de centros como Toledo e Sevilha na preservação e transmissão de obras patrísticas e exegéticas para os territórios cristãos do norte da península Ibérica. Nessa perspectiva, Manuel C. Díaz y Díaz (1995) enfatiza a continuidade intelectual do cristianismo hispânico da Alta Idade Média, argumentando que o acesso às autoridades africanas e orientais, como Ticônio, reflete a integração de

Beato em circuitos consolidados do saber latino, e não necessariamente produto de um deslocamento geográfico individual. Em conjunto, esses autores corroboram a leitura de Beato de Liébana como um autor enraizado no contexto hispânico, mas intelectualmente permeável a influências diversas, resultantes da mobilidade cultural característica da Antiguidade Tardia e Alta Idade Média mediterrânica ocidental.

Em um contexto mais amplo, segundo Jacques Le Goff, o imaginário medieval foi amplamente estruturado pela centralidade do livro do Apocalipse, que constituiu o terreno mais fértil para o que o autor denomina de “maravilhoso bíblico”. Para ele, o livro do Apocalipse pode ser uma fonte de um infindável conjunto de imagens, símbolos e narrativas capazes de traduzir o invisível e o transcendente em formas compreensíveis e impactantes para a mentalidade medieval. Tal fato ajuda a compreender a ampla difusão e o sucesso dos comentários apocalípticos medievais, como o de Beato de Liébana, cuja obra se insere plenamente nesse horizonte cultural dominado pela imaginação simbólica e pela pedagogia do “maravilhoso” bíblico (Le Goff, 1994). Desde o século VIII há uma crescente “espera” pelos fins dos tempos nos escritos teológicos cristãos. A reflexão escatológica cristã na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média estruturou-se, em larga medida, a partir de concepções cronológicas do tempo da salvação formuladas por autores diversos, como por exemplo, São Jerónimo, no Oriente tardo-antigo e Beda, na Inglaterra Anglo-saxônica ao norte da área mediterrânica. Para estes autores, a expectativa da Parusia se articulava à doutrina das seis idades do mundo, concebendo-se o término do primeiro ciclo da história terrena como o cumprimento simbólico de seis mil anos. Nesse horizonte interpretativo, o Livro do Apocalipse, em diálogo com textos exegéticos correlatos, ocupou posição central no imaginário cristão medieval, alimentando expectativas escatológicas intensas e aquilo que a

historiografia identifica como terrores milenaristas, associados à leitura simbólica dos sinais do fim dos tempos (Le Goff, 1994). Tal centralidade foi institucionalmente reforçada no contexto hispânico pelo IV Concílio de Toledo (633), cujo Cânone XVII determinou a leitura litúrgica obrigatória do Apocalipse no período compreendido entre a Páscoa e o Pentecostes, consolidando o seu papel pedagógico e pastoral (Vives, 1963). A exegese apocalíptica peninsular foi ainda profundamente marcada pela influência de Ticônio, teólogo donatista norte-africano do século IV, autor de um comentário ao Apocalipse que exerceu impacto duradouro sobre a tradição interpretativa latina medieval. Esses elementos inserem-se num quadro mais amplo de intensos laços culturais e intelectuais entre a Península Ibérica e o Norte da África durante a Antiguidade Tardia e a Alta Idade Média, evidentes na circulação de manuscritos, ideias e modelos teológicos (Brown, 1981). Nesse contexto, a recepção e reelaboração do pensamento de autores como Isidoro de Sevilha, Agostinho de Hipona e Aprígio, bispo de Beja, contribuíram para a consolidação de uma tradição exegética hispânica que integrou heranças africanas, patrísticas e locais, atribuindo ao Apocalipse um lugar central na construção teológica e simbólica do fim dos tempos (Le Goff, 1994).

Deste modo, do ponto de vista da sua estrutura interna, o texto de Beato de Liébana organiza-se em cerca de sete núcleos fundamentais. O primeiro corresponde ao prólogo, no qual o autor apresenta a obra, explicita a metodologia adotada e indica as fontes e autoridades utilizadas, evocando doutrinas atribuídas a Isidoro de Sevilha, Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Jerónimo e Aprígio. Segue-se a *interpretatio*, entendida como uma explicação sintética do Apocalipse, estruturada em doze livros, acompanhada de passagens exegéticas interpretadas segundo sentidos alegórico e anagógico. O terceiro núcleo consiste no Comentário ao Apocalipse, isto é, o comentário propriamente dito redigido por Beato

de Liébana. A obra inclui ainda o Livro de Daniel, comentado segundo a autoridade de São Jerónimo, bem como o tratado *De adfinitatibus et gradibus*, dedicado às relações de parentesco e inspirado nas *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha. Acrescentam-se o *explicit* do códice, cuja formulação revela novamente a influência de Isidoro de Sevilha, e, por fim, as genealogias bíblicas, que completam a organização do manuscrito e reforçam o seu carácter didático e enciclopédico (Dias, 1996).

Apesar de não ser possível determinar com certeza se a primeira cópia do comentário de Beato de Liébana teria sido efetivamente ilustrada, foram precisamente as chamadas “rubricas pictóricas” que conferiram aos *Beati* um estatuto incontestável no panorama da arte medieval ocidental, distinguindo-os pela originalidade iconográfica e pela força expressiva das suas imagens (Williams, 2003). Em razão da heterogeneidade textual e iconográfica dos manuscritos, Peter Klein propõe duas ramificações distintas uma tradição textual e uma tradição pictórica dos *Beati*. O autor defende um *stemma*, uma árvore genealógica de manuscritos, fundamentada prioritariamente na análise da tradição imagética das iluminuras (Klein, 2004). Assim, o autor sugere que a primeira versão do comentário, datada de 776, provavelmente não possuía iluminuras, as quais teriam sido incorporadas em fases posteriores da transmissão manuscrita. Na hipótese de Klein, a discussão acerca da origem dos modelos iconográficos — se visigóticos ou norte-africanos — permanece em aberto, uma vez que não subsistem protótipos anteriores que permitam uma comparação segura. Segundo Klein (2004), o mais antigo modelo preservado de iluminura pertence ao *Beatus* de Silos, classificado como integrante da família I da tradição pictórica, constituindo o testemunho mais antigo conhecido desse desenvolvimento iconográfico.

A partir do século IX, a tradição manuscrita dos *Beati* passa a revelar uma acentuada heterogeneidade textual e iconográfica,

resultante da confluência entre influências moçárabes e carolíngias, ainda que permaneça identificável a persistência de modelos iniciais na organização das imagens e na estrutura exegetica (Williams, 2003; Klein, 2004). A presença muçulmana manifesta-se não apenas no contexto histórico subjacente, mas também no próprio texto do Comentário do *Beatus* de Lorvão. Além disso, essa influência torna-se mais evidente no plano visual, particularmente nas iluminuras, na representação arquitetônica e no uso recorrente do arco em ferradura, bem como numa conceção simbólica da imagem que dialoga com a natureza anicônica da arte islâmica (Dias, 2012; Williams, 2003). O sucesso e a ampla difusão dos *Beati* podem ser interpretados como uma resposta cultural e religiosa à crise provocada pela conquista muçulmana da Península Ibérica, entendendo o Apocalipse como uma metáfora do fim do reino visigodo cristão e da ruptura de uma ordem político-religiosa anterior (Collins, 1983). Nesse sentido, o comentário apocalíptico funcionaria como um instrumento de resiliência simbólica, reforçando a identidade e a continuidade das comunidades cristãs estabelecidas no norte cantábrico diante da percepção de um fim iminente do mundo cristão conhecido (Díaz y Díaz, 1995). Entre os séculos VIII e XIII, os *Beati* foram copiados de forma reiterada, tendo chegado até a atualidade preservados em 34 manuscritos, dos quais 27 são iluminados. Além do *Beatus* de Lorvão, destacamos exemplares como o *Beatus* de Facundo, ricamente ilustrado com uma profusão de cores e um programa de imagens bem diferentes do Apocalipse de Lorvão, produzido no século XI, que testemunha a vitalidade e a capacidade de adaptação desta tradição manuscrita ao longo da Idade Média (Williams, 2003; Klein, 2004).

O *Beatus* de Lorvão apresenta, no colofão, a identificação explícita do copista, o monge Egeas, bem como a datação do manuscrito segundo

a Era Hispânica. O texto do colofão afirma: “*Iam liber est scriptus / qui scripsit sit benedictus (...) / Era M.CC.IIa [1189]. Ego Egeas qui hunc librum scripsi; si in aliquibus a recto tramite exivi, delinquenti indulgeat caritas quae omnia superat*”. A tradução do trecho pode ser apresentada da seguinte forma: “Este livro já está escrito; bendito seja aquele que o escreveu. (...) Era 1202 [1189]. Eu, Egeas, que escrevi este livro, se em alguma coisa me afastei do caminho correto, que a caridade, que tudo supera, perdoe o que errou.” A fórmula combina a tradicional *humilitas scribae* com a afirmação autoral do copista, elemento significativo para a atribuição do trabalho material do códice (Miranda, 1996, pp. 47–49).

Peter Klein sustenta que o manuscrito resultou do trabalho de um copista — Egeas — e de pelo menos dois iluminadores distintos, hipótese fundamentada nas variações estilísticas observáveis sobretudo na representação dos rostos e na relação entre texto e imagem (Klein, 2004). O mesmo copista é identificado no Livro das Aves (1184), obra moralizante também produzida em Lorvão, cujo colofão repete a fórmula: “*Iam liber est scriptus qui scripsit sit benedictu. Era M.CC.XXVII. Ego Egeas qui hunc librum scripsi*”. Tradução: “Já o livro está escrito; aquele que o escreveu seja bendito. Era 1227. Eu, Egeas, que escrevi este livro.” (Nascimento, 1997, p. 145–146). Este trecho reforça a hipótese da atuação continuada de Egeas no *scriptorium*.

Em posição mais cautelosa, Adelaide Miranda observa que, no contexto dos *scriptoria* monásticos, a escrita e a iluminura correspondiam a competências técnicas distintas, o que favorecia a separação funcional entre copista e iluminador, ainda que tal distinção não excluía a existência de exceções documentadas (Miranda, 1996). Em consonância, Klein reconhece variações estilísticas no *Beatus* de Lorvão que apontam para múltiplos iluminadores, abrindo para a possibilidade de que o copista e os pintores não fossem a mesma pessoa — e que a

atribuição de funções precise ser feita com cautela face às evidências concretas (Klein, 2004). Em todo caso, o contexto da produção sendo coletivo ou individual, não invalida sua análise como um objeto holístico, projetado para uma leitura textual e imagética em conjunto, destacando-se o fato de que as imagens não são meras ilustrações do texto, mas são produtoras de outras narrativas que podem estar ou não presentes no texto adjacente (Schapiro, 1973).

Cores e imagens no Apocalipse de Lorrão

O método iconológico de Panofsky, estrutura-se em três níveis analíticos — préiconográfico, iconográfico e iconológico — visando à apreensão do significado intrínseco da obra de arte por meio da articulação entre forma, tema e contexto histórico-cultural (Panofsky, 2009). Georges Didi-Huberman, posteriormente, sem abandonar a efetividade da iconologia, questiona sua tendência à estabilização do sentido, enfatizando a dimensão anacrônica, afetiva e sintomática das imagens, concebidas como campos de tensão temporal e de sobrevivências, nos quais o visível excede qualquer fechamento interpretativo (Didi-Huberman, 1998; 2002). Assim, a iconologia é reabilitada não como sistema de decifração conclusiva, mas como prática crítica atenta às fraturas, às opacidades e à historicidade não linear das imagens. É dentro desta perspectiva metodológica que analisaremos aqui algumas imagens, priorizando a questão das cores na narrativa imagética do *Beatus* de Lorrão.

As imagens do Apocalipse de Lorrão priorizam o desenho, as ideias em detrimento ao realismo clássico. Os personagens flutuam em um espaço indefinido, ou seja, no espaço do sagrado, com fundo pintados de amarelo ou deixados sem tinta, na própria cor do manuscrito. Conforme

demonstrado por John Gage (1990), a cor na arte ocidental deve ser compreendida como construção cultural e histórica, e não como dado puramente perceptivo. O vermelho e o preto pontuam pequenos espaços. O preto pode ser geralmente associado ao mal. A cor laranja se tornou acastanhada com o tempo. A paleta de cores se restringiu ao preto, laranja e amarelo. Este minimalismo de cores não foi causado por falta de pigmentos. As iluminuras ali produzidas não são homogêneas, revelando estilos e projetos de estilos de miniaturas diversas. Outros manuscritos provenientes do *scriptorium* de Lorvão apresentam grande variação de cores, inclusive o lápis-lazúli, que era o pigmento mais caro. O *scriptorium* recebia muitos donativos, inclusive da própria coroa. Destacam-se entre a produção do *scriptorium* do Lorvão o Livro das Aves, executado no final do reinado de D. Afonso Henriques (1184). Por volta de 1189, suposto ano da produção do manuscrito do Apocalipse de Lorvão, a residência real ficava em Coimbra, muito próximo deste mosteiro, durante o reinado de D. Sancho I, segundo rei de Portugal, que reinou de 1185 a 1211 (Borges, 2003).

O manuscrito apresenta ainda iluminuras sem paralelo entre outros *Beati*. Observam-se influências moçárabes nas arquiteturas e na figuração do dragão, bem como a permanência da tradição paleocristã na representação de Cristo adolescente, também presente no Livro das Aves. A ornamentação revela, por sua vez, influências francesas, evidenciando a complexidade cultural do contexto de produção. O caráter narrativo e simbólico do códice é acentuado pela centralidade da figura humana, representada por personagens alongados, delicados e cuidadosamente traçados, assim como pelos animais, especialmente o cavalo e o dragão. O texto frequentemente funciona como moldura da imagem, invertendo a hierarquia moderna entre palavra e ilustração.

O códice possui 223 fólhos, com dimensões aproximadas de 340 × 247 mm, e apresenta entre 57 e 70 iluminuras, conforme os critérios de classificação adotados. Wilhelm Neuss caracterizou essas imagens como “primitivas” e “infantis” (Neuss, 1931), juízo hoje considerado ultrapassado, por desconsiderar o caráter simbólico e narrativo da linguagem visual medieval. Para Neuss, o Apocalipse de Lorvão insere-se no chamado Ramo I da tradição dos *Beati*, considerado mais próximo do modelo original, em contraste com manuscritos como o *Beatus* de Osma, frequentemente apontado como exemplar paradigmático desse ramo.

No plano formal, a noção de ornamentalidade desempenha papel central, pois, conforme propõe Jean-Claude Bonne, o ornamento medieval não deve ser interpretado como elemento secundário ou acessório, mas como princípio estruturante da imagem, capaz de organizar o espaço visual, produzir sentido, mediar e modular a relação entre imagem central, texto e superfície (Bonne, 1996). A ornamentação, nesse sentido, não apenas emoldura ou embeleza a cena, mas participa ativamente da construção do significado, nos quais a dimensão simbólica prevalece sobre o naturalismo.

As molduras no *Beatus* de Lorvão, praticamente nunca são ultrapassadas. Há uma preferência pelos ângulos retos, formando quadrados ou retângulos. O Ângulo reto pode estar ligado à ideia de perfeição divina na criação. Agora, quando há molduras circulares ou astros celestes ou presença divina. O próprio sol é figura frequente no manuscrito, representado por um círculo luminoso, pois Cristo é o próprio sol, iluminura da segunda vinda de cristo, ou seja, a Parusia, um dos temas do texto adjacente nos Comentários ao Apocalipse. Ainda assim, Deus nunca é repetido na mesma iluminura, nem sob a forma de Santíssima Trindade. Na mesma medida, outros personagens se repetem.



Figura 01 – “Abertura do Sexto Selo” Terremoto e perturbações no céu.

Apocalipse de Lorvão, Manuscrito Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, código 44, folio 115.

Fonte: <<https://digitalq.arquivos.pt/documentDetails/2fd9070a8fc4fa1894cd02c45c85ccf>>

Nas imagens medievais, a cor constitui um elemento estruturante da imagem e da narrativa visual, particularmente em contextos escatológicos, nos quais assim como a forma, as cores nas imagens fazem parte de uma dimensão simbólica a qual se sobrepõe a qualquer intenção naturalista, como na arte renascentista, por exemplo. No Livro do Apocalipse, a cor desempenha função teológica e retórica fundamental, articulando-se à visão profética como linguagem de ruptura da ordem cósmica e anúncio do juízo final. As imagens cromáticas não descrevem fenômenos físicos, mas traduzem visualmente realidades espirituais e morais, segundo códigos culturais partilhados no mundo medieval (Pastoreau, 2008; Baschett, 2008).

A abertura do sexto selo (Figura 01) exemplifica de modo paradigmático essa lógica simbólica: “E vi quando abriu o sexto selo, e houve um grande terramoto; e o sol tornou-se negro como saco de cilício, e a lua toda tornou-se como sangue” (Ap, 6,12). A inversão cromática dos astros rompe a estabilidade do cosmos e anuncia a proximidade do fim dos tempos. O escurecimento do sol, tradicionalmente associado à luz divina e à ordem, e o avermelhamento da lua, remetendo ao sangue, constituem sinais visuais da suspensão da criação e da irrupção do tempo escatológico. Na arte medieval, tais descrições são traduzidas por contrastes cromáticos intensos, nos quais a cor atua como signo de desordem, luto e punição divina (Pastoreau, 2016; Schimitt, 2014).



Figura 02 – “Quatro cavaleiros do Apocalipse”.

Apocalypse de Lorrain, Manuscrito Ordem de Cister, Mosteiro de Lorrain, códice 44, folio 108v.

Fonte: <<https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/2fd9070a8fc4fa1894cd02c45c85ccf>>

Essa centralidade da simbologia das cores torna-se ainda mais evidente na iconografia dos quatro cavaleiros do Apocalipse, na Figura 2. (Ap 6,1–8), cuja identificação depende fundamentalmente da cor dos cavalos. O cavalo branco, montado pelo cavaleiro que porta arco e coroa, associa-se à peste ou à conquista; o branco, longe de possuir sentido unívoco, remete simultaneamente à pureza, à santidade e à realeza, produzindo uma ambiguidade que reforça o caráter enganador da figura (Pastoreau, 2000). O cavalo pálido ou amarelado simboliza a morte, evocando a decomposição do corpo e a perda da vitalidade, sendo uma cor frequentemente associada à corrupção da matéria e à transitoriedade da vida. O cavalo preto representa a fome, a obscuridade e a maldição. Na cultura medieval, o preto está ligado à privação, ao pecado e à ausência de luz divina. Já o cavalo vermelho, montado pelo cavaleiro da guerra, empunhando uma grande espada — ou, em algumas tradições iconográficas, um tridente — remete diretamente ao sangue, ao assassinato e à violência coletiva, configurando uma das cores mais fortemente carregadas de sentido moral negativo na Idade Média. Nos manuscritos iluminados, as cores dos cavalos nem sempre seguem uma correspondência rígida com o texto bíblico. Observa-se frequentemente um “embaralhamento” cromático, resultado de tradições iconográficas diversas, escolhas locais ou estratégias narrativas específicas. Tal variação confirma que a cor, na arte medieval, opera dentro de um campo simbólico flexível, no qual o contexto visual e teológico orienta a interpretação mais do que a literalidade textual (Pastoreau, 2008).

O uso simbólico da cor é visível na iluminura da Mulher Vestida de Sol (Figura 03). A descrição bíblica enfatiza o brilho solar que envolve a mulher, a lua sob seus pés e a coroa de doze estrelas, em oposição direta ao grande dragão vermelho, identificado como o Diabo e Satanás. O contraste cromático entre a luminosidade solar e o vermelho violento

do dragão estrutura visualmente o conflito cósmico entre o bem e o mal. O vermelho, nesse contexto, não apenas remete ao sangue e à violência, mas também à perseguição e à tentação, enquanto a luz solar associa a mulher à vitória divina, à ordem restaurada e à proteção celeste. A pele das figuras humanas não é pintada, deixando-as no pigmento mais claro possível, ou seja, a cor da pele do próprio fundo do pergaminho. A cor, portanto, atua como elemento narrativo e teológico, orientando a leitura da imagem antes mesmo da mediação do texto (Didi-Huberman, 1998, pp. 119–131).



Figura 03 – Mulher vestida de sol e o Dragão. Apocalipse de Lorvão, Manuscrito Ordem de Cister, Mosteiro de Lorvão, códice 44, imagem 316.

Fonte: <<https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/2fd9070a8fc4fa1894cd02c45c85ccf>>

No conjunto da arte medieval e especialmente nos manuscritos apocalípticos, a cor deve ser compreendida como linguagem teológica simbólica condensada. Ela organiza a percepção visual, hierarquiza

personagens e eventos e traduz conceitos abstratos — como pecado, redenção, juízo e salvação — em formas sensíveis. Conforme demonstram os estudos de Michel Pastoureau, a eficácia simbólica da cor na Idade Média não depende de sua fidelidade ao mundo natural, mas de sua inserção em sistemas culturais compartilhados (Pastoreau, 2016). Por isso a luz do sol é amarela, e não branca.

Formalmente, o manuscrito privilegia a representação das ideias em detrimento do naturalismo. As figuras flutuam em um espaço indefinido, identificado como espaço do sagrado, frequentemente marcado por fundos amarelos ou deixados em reserva. O uso das cores é restrito e deliberado: predominam o amarelo, o laranja, o ocre e o preto, com aparições pontuais do vermelho. O preto associa-se recorrentemente ao mal e à corrupção, enquanto o laranja, originalmente mais vibrante, adquiriu tonalidade acastanhada em razão do envelhecimento dos pigmentos.

Essa paleta reduzida não decorre de limitações materiais. Outros manuscritos produzidos no mesmo *scriptorium* apresentam ampla variedade cromática, incluindo o uso de lápis-lazúli, pigmento de alto custo para a medievallidade ocidental. Por outro lado, o Mosteiro de Lorvão recebia importantes donativos, inclusive régios, o que afasta a hipótese de escassez de recursos (Miranda, 1996). A restrição cromática deve, portanto, necessariamente ser compreendida como escolha estética e simbólica. Alguns autores sugerem uma imitação consciente dos primeiros *Beati*, enquanto outros defendem uma relação direta entre a economia cromática e a ênfase escatológica do manuscrito (Klein, 2004).

As molduras das iluminuras raramente são transgredidas. Predominam formas retangulares ou quadradas, tradicionalmente associadas à perfeição divina. Molduras circulares aparecem sobretudo

em contextos astrais ou teofânicos. O sol é um motivo recorrente, representado como disco luminoso, reforçando a identificação simbólica entre Cristo e o Sol, especialmente na iluminura da Segunda Vinda de Cristo, a Parusia. A imagem de Deus nunca é repetida na mesma cena, nem representado sob a forma da Santíssima Trindade, ao passo que outros personagens podem reaparecer repetidamente em uma mesma composição.

Cenas inspiradas em práticas cotidianas adquirem significados escatológicos. É o caso da representação das vindimas, (Figura 04) na qual Cristo, portando a coroa da vitória caracterizada por um disco duplo — elemento típico apenas dos *Beati* do Ramo II — preparase para ceifar a seara seca, envenenada pelo pecado e destinada ao fogo. Esse detalhe sugere que o Apocalipse de Lorvão ocupa uma posição de transição entre os dois ramos da tradição (Neuss, 1931).

Na primeira parte da imagem vemos que o amarelo está sendo usado como cor de fundo e tanto a dupla coroa de Cristo, quanto as auréolas dos anjos são vermelhas. A moldura também é vermelha e une-se à segunda coroa de Cristo. Na segunda faixa da imagem, arcos e colunas são intercalados entre amarelo e vermelho.

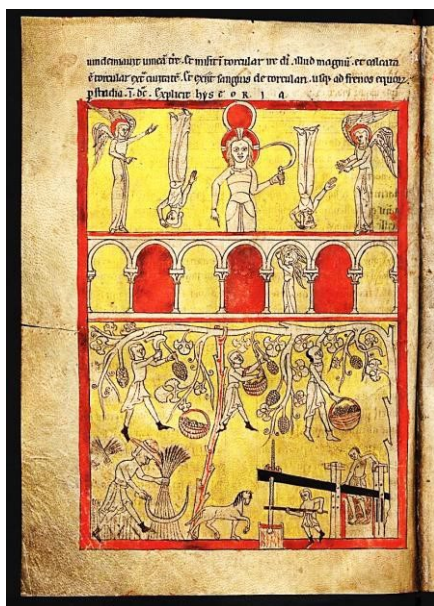


Figura 04 – “A ceifa e a Vindima”. Duplo disco de Cristo.

Apocalipse de Lorrão, Manuscrito Ordem de Cister, Mosteiro de Lorrão, códice 44, folio 172v.

Fonte: <<https://digitarq.arquivos.pt/documentDetails/2fd9070a8fcf4fa1894cd02c45c85ccf>>

Conclusões

No que se refere ao simbolismo das cores, o manuscrito dialoga diretamente com passagens do Apocalipse, como a abertura do sexto selo: “o sol tornou-se negro como saco de cilício, e a lua tornou-se como sangue” (Ap 6,12). A representação dos quatro cavaleiros segue a tradição cromática: o cavalo branco associa-se à peste, à pureza e à realeza; o cavalo pálido à morte e à decomposição; o cavalo preto à fome, à obscuridade e à maldição; e o cavalo vermelho à guerra, ao sangue e ao assassinato. Na cena da Mulher Vestida de Sol (Ap 12, 1–15), o contraste entre a luminosidade solar e o vermelho do dragão intensifica visualmente o conflito escatológico. Segundo Cavero, a iconografia do Apocalipse de Lorrão organiza-se em torno dos temas da escatologia e da redenção das almas, frequentemente simbolizadas por pombas,

retomando modelos iconográficos antigos vinculados aos primeiros *Beati*. Considerando ainda as reflexões de Kuehni (2003) sobre a percepção cromática, poder-se-ia afirmar que o impacto das cores no manuscrito depende menos de sua variedade e mais das relações estabelecidas entre figura, fundo e simbolismo teológico de seu contexto de produção e circulação.

O uso singular da cor no *Beatus* de Lorvão tem suscitado diversas interpretações na historiografia, sobretudo em razão de sua paleta cromática reduzida e da ênfase no contraste entre poucos tons dominantes. A análise das cores neste manuscrito exige, portanto, uma abordagem que considere simultaneamente aspectos perceptivos, materiais e simbólicos, evitando explicações unívocas ou deterministas. Em primeiro lugar, deve-se considerar que a percepção de uma cor não é absoluta, mas relacional. Conforme demonstrado por estudos sobre percepção cromática, a intensidade e o significado de uma cor dependem do ambiente visual em que ela se insere e das cores que a circundam (Kuehni, 2003). No *Beatus* de Lorvão, a predominância de fundos claros ou não pintados e a recorrência de poucas cores intensificam o impacto visual de cada tonalidade, fazendo com que o amarelo, o laranja e o preto adquiram maior densidade simbólica do que teriam em uma paleta mais variada.

A hipótese de que essa economia cromática decorra da falta de pigmentos deve ser rejeitada. Outros manuscritos produzidos no mesmo scriptorium de Lorvão apresentam ampla diversidade de cores, incluindo o uso de pigmentos de alto custo, como o lápis-lazúli (Pastoreau, 2000; Clemens & Graham, 2007), o que indicaria acesso regular a materiais de qualidade.

Ademais, o mosteiro beneficiava-se de doações significativas, inclusive régias, o que afasta qualquer explicação baseada em escassez econômica ou técnica (Miranda, 1996).

Também não se sustenta plenamente a interpretação que atribui o esquema cromático do manuscrito à simples reprodução de um modelo antigo (topos). Embora o *Beatus* de Lorvão dialogue com tradições iconográficas arcaicas, ele introduz variações significativas em relação a outros exemplares, tanto na disposição das figuras quanto na articulação entre cor, espaço e narrativa (Klein, 2004). A escolha cromática, portanto, não pode ser reduzida a um gesto mecânico de cópia, mas deve ser compreendida como uma decisão consciente no interior de um repertório visual compartilhado.

Nesse contexto, a centralidade do sol como elemento visual e simbólico assume particular relevância. A identificação entre Cristo e o Sol, amplamente difundida desde a Antiguidade Tardia, estrutura diversas iluminuras do *Beatus* de Lorvão, nas quais a luz solar representa a vitória escatológica, a redenção e a ordem divina restaurada. O uso recorrente do amarelo e de tonalidades luminosas reforça essa associação, conferindo à cor uma função cristológica e teológica, mais do que meramente ornamental (Pastoreau, 2016). Segundo Caverio, a iconografia dos *Beati* organiza-se fundamentalmente em torno dos temas da escatologia e da redenção das almas, frequentemente simbolizadas por pombas, retomando modelos iconográficos antigos ligados aos primeiros comentários ao Apocalipse. No *Beatus* de Lorvão, a paleta cromática restrita contribui para intensificar essa dimensão escatológica, concentrando a atenção do observador nos elementos essenciais da narrativa visual e reforçando o caráter pedagógico e contemplativo do manuscrito.

Desse modo, o uso da cor no *Beatus* de Lorrão deve ser interpretado como parte de uma economia simbólica rigorosamente construída, na qual a redução cromática não implica empobrecimento visual, mas antes uma estratégia de condensação teológica. A cor atua como linguagem autônoma, capaz de articular percepção sensível, tradição iconográfica e exegese apocalíptica, criando uma narrativa visual (Schapiro, 1973), confirmando a centralidade da imagem e do uso de cores no Apocalipse de Lorrão.

Bibliografia

Fonte

APOCALIPSE DE LORRÃO. **Manuscrito Ordem de Cister, Mosteiro de Lorrão, códice 44.** Torre do Tombo, Lisboa, Portugal. Disponível on-line em: <<https://digitalq.arquivos.pt/documentDetails/2fd9070a8fcf4fa1894cd02c45c85ccf>> [acessado em 28/12/2025].

Referências

- BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo. **La formación del feudalismo en la Península Ibérica.** Barcelona: Crítica, 1978.
- BARREIRA, Catarina Fernandes; NASCIMENTO, Aires A. Os antigos códices de Lorrão: balanço de pesquisa e recuperação de tradições. **Lusitania Sacra**, n. 36, p. 279–282, 2017. Publicação original: Penacova: Município de Penacova, 2016.
- BÍBLIA. **Biblia Sacra Vulgata.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- BONNE, Jean-Claude. **L'ornementation médiévale.** Paris: Gallimard, 1996.
- BORGES, Nelson Correia. As intervenções de Mateus Vicente de Oliveira no Mosteiro de Lorrão. In: **Proceedings of II Congresso Internacional.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003. p. 617–624.
- BROWN, Peter. **The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity.** Chicago: University of Chicago Press, 1981.

- CAVERO, Gregorio del Olmo. **Los Beatos y el Apocalipsis**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- CLEMENS, Raymond; GRAHAM, Timothy. **Introduction to manuscript studies**. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
- COLLINS, Roger. **Early medieval Spain: unity in diversity, 400–1000**. London: Macmillan, 1983.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. **Visigothic culture and the transmission of classical learning**. Aldershot: Variorum, 1995.
- DIAS, Ana de Oliveira. **Commentarium in Apocalypsin: o número e a forma geométrica na tradição simbólica das ilustrações do “Beato” de São Mamede de Lorrvão**. 2012. Tese (Doutorado) – Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Devant l’image**. Paris: Minuit, 1998.
- EGRY, Anne de. **Um estudo do Apocalipse do Lorrvão e a sua relação com as ilustrações medievais do Apocalipse**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.
- FAVORETO, Fabiana Pedroni. **A orquestração do ornamento no Beatus de Facundus**. 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/D.8.2016.tde-19082016-151643>. Acesso em: 27 jan. 2026.
- FREITAS, Lucas Jorge de. **Estudo da construção do ethos retórico donatista e suas implicações no cristianismo africano dos séculos IV e V**. 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br>. Acesso em: 27 dez. 2025.
- GAGE, John. Color in Western art: an issue? **The Art Bulletin**, v. 72, n. 4, p. 518–541, 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3045760>.
- KLEIN, Peter K. **Beato de Liébana: la ilustración de los manuscritos de Beato y el Apocalipsis de Lorrvão**. Valência: Patrimonio Ediciones, 2004.
- KUEHNI, Rolf G. **Color space and its divisions: color order from antiquity to the present**. Hoboken: Wiley, 2003.

- LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.
- LIMA, Carolina Akie Ochiai Seixas. O *Commentarium in Apocalypsin* (1047): um manuscrito medieval. **Signum – Revista da ABREM**, v. 19, n. 1, p. 69–93, 2019.
- LOVECRAFT, H. P. **A cor que caiu do espaço**. Tradução de Guilherme da Silva Braga. São Paulo: Hedra, 2011.
- MIRANDA, Adelaide. **A iluminura românica em Portugal**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- NASCIMENTO, Aires A. **O Livro das Aves de Lorrão: estudo e edição**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- NEUSS, Wilhelm. **Die Apokalypse des Hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibelillustration**. Münster: Aschendorff, 1931.
- OLIVEIRA, Teresa Maria. O Apocalipse do Lorrão: uma análise multiforme. **Evocatio: Revista Luso-Brasileira de Filosofia, Artes e Cultura**, v. 1, n. 1, 2021.
- PARMEGIANI, Raquel de Fatima. Animais malévolos na exegese visual do Apocalipse: iluminuras do Comentário ao Apocalipse do Beato de Liébana – Códice Lorrão (século XII). **Signum**, v. 26, n. 1, p. 160–179, 2025.
- PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- PASTOUREAU, Michel. **Azul: história de uma cor**. Tradução de Teresa Louro Pérez. Lisboa: Editorial Estampa, 2001.
- PASTOREAU, Michel. **Preto: história de uma cor**. São Paulo: Senac, 2008.
- PASTOREAU, Michel. **Amarelo: história de uma cor**. São Paulo: Senac, 2016.
- PEIXEIRO, Horácio Augusto. **Um olhar sobre a iluminura do Apocalipse de Lorrão**. 1998. Dissertação – Instituto Politécnico de Tomar, Tomar, 1998.
- SCHAPIRO, Meyer. **Words and pictures: on the literal and the symbolic in the illustration of a text**. The Hague: Mouton, 1973.

VIVES, José (org.). **Concílhos visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

WILLIAMS, John. **Visions of the End in Medieval Spain - Catalogue of Illustrated Beatus Commentaries on the Apocalypse and Study of the Geneva Beatus**. London: Harvey Miller Publishers, 2003. v. 5.

BASILISSA E KNYAGINYA: ANÁLISE COMPARATIVA ENTRE AS POLÍTICAS DE *QUEENSHIP* E INSTRUMENTALIZAÇÃO DA RELIGIÃO EM BIZÂNCIO E NA RUS' DE KIEV (SÉC.VIII E X)

Anna Beatriz Oliveira Castro ¹

Raissa Rafaeli de Sousa Caetano ²

Introdução

O presente capítulo, esculpido em torno das figuras históricas de Irene de Atenas e Olga de Kiev, busca especialmente contribuir com os estudos de gênero, com foco no período medieval, ao acrescentar novas perspectivas sobre as políticas de *queenship* em dois contextos próximos que acabam por resultar em desenlaces profundamente distintos entre si. Este conceito configura-se como estirpe sustentadora do trabalho e, ao menos nesta pesquisa, deve partir do conjunto de abordagens organizado por Elena Woodacre em *A Companion to Global Queenship* onde elabora, logo na introdução:

Embora reconhecendo essas diferenças linguísticas e culturais, para os fins deste volume, estamos usando a palavra “rainha” como uma forma de expressar a posição da mulher proeminente no contexto político e social do reino. Da mesma forma, o próprio conceito de “*queenship*” pode ser utilizado, para além do seu contexto europeu original, como um meio de compreender a agência política, a atividade e a posição dessas mulheres, que estavam no epicentro do poder nos seus respectivos territórios (Woodacre, 2018, p. 3, tradução nossa).

¹ Graduanda de História pela Universidade Estadual de Goiás, e-mail: annabcastr@gmail.com, lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9059951112527048>>.

² Graduanda de História pela Universidade Estadual de Goiás, e-mail: raissarafaelli228@gmail.com, lattes: <<http://lattes.cnpq.br/9453047076051414>>.

Tal pontuação se faz ainda mais válida quando se pensa sobre Irene e Olga, uma vez que estas, em seus determinados períodos de regência e reinado, não eram simplesmente rainhas de forma que se imagina uma típica rainha medieval³: limitada ao doméstico, com pouco protagonismo político. Eram *Basilissa* e *Knyaginya*, respectivamente. Irene de Atenas (752-803 d.C) foi escolhida para a posição de Imperatriz, e esposa de Leão IV, do então maior centro de cultura e poder do mundo, Bizâncio, o que lhe garantiu autonomia suficiente para que anos mais tarde, após compartilhar o trono com o filho, conseguisse a tomada do poder como governante única de Constantino VI, seu filho, e por fim se declarasse Imperatriz (*Basilissa*) por direito próprio. No mesmo sentido, Olga de Kiev (969 d.C) foi pioneira num sistema lateral de sucessão a reger em nome do filho infante após o assassinato do marido, Igor de Kiev, reinando por longos anos mesmo após a maioridade do filho. Ambos os estados variavam do comum “reino”, já que Bizâncio era um império grandioso e a Rus’ de Kiev era um conglomerado de principados que respondiam à cidade e poder centralizado dos príncipes ruríquidas - *Kniaz* no masculino e *Knyaginya* no feminino. De qualquer maneira, como elaborado em “[...] a primeira-dama do país pode ser uma imperatriz num contexto imperial ou uma princesa num principado soberano, mas o seu papel é claramente equivalente ao de uma rainha” (*ibidem*, tradução nossa). Nesse sentido, a pesquisa partiu especialmente de duas crônicas onde as personagens emergem, sendo estas: *Chronicle of Theophanes the Confessor*, referente a Irene; *Povest' vremennykh let*, referente a Olga. A metodologia durante todo o processo foi de revisão

³ Importante pontuar que concepções como a mencionada neste costumam ser especialmente propagadas por releituras e produções midiáticas que atuam por estereótipos, embora as autoras reconheçam que muitas eram as variações de atuação das rainhas medievais e que de forma alguma Irene e Olga foram casos singulares de mulheres com poder sobre o Estado.

bibliográfica de variados trabalhos que argumentam as personagens - sempre separadamente, importante ressaltar - associada, como explicado, à pesquisa documental diretamente nas fontes⁴.

Para todos os efeitos, estabelecemos já na introdução que o intuito principal é estabelecer as similaridades que aproximam as personagens no que tange à política religiosa de cada situação. A hipótese, sendo assim, é que ambas foram instrumentalizadas - de distintas formas, para distintos propósitos - em um aparato similar. Irene foi responsável pelo restabelecimento do culto de ícones (iconodulia), que havia sido abolido por Leão III, o que fortaleceu sua posição política no Segundo Concílio de Nicéia, o único a ser convocado por uma mulher. Olga foi o primeiro membro da Dinastia Rurik a se converter ao cristianismo - da vertente ortodoxa - e, portanto, foi transformada em uma Helena da Rus', aurora de uma era cristã que seria consolidada por seu neto Vladimir I. Em ambos os casos, o poder e a memória póstuma das personagens foram engrenagens assimiladas ao propósito religioso de cada contexto. No entanto, enquanto Irene foi por fim exilada até a morte, Olga foi elevada à *Isapóstolos* e por fim santa. Um dos objetivos é também delimitar, partindo deste exemplo, como ambas tiveram disparidades que colaboram com uma análise comparativa rica para o campo dos estudos de gênero.

Dadas as especificidades, buscamos sobretudo trabalhar as perspectivas de poder feminino e legitimação deste por meio da religião, contando ainda com exemplos simbólicos das personagens que oferecem ainda mais paralelos além de suas agências.

⁴ Quanto à fonte de Olga, *Povest' vremennykh let*, muitas são as adversidades que a cercam. A razão de sua escrita, o próprio compilador - Nestor - e sua datação são incertas. No entanto, podemos considerar que foi compilada por volta do começo do século XII. Sendo assim, visto que Olga viveu, estimamos, no fim do século IX e boa parte do século X, é vital que se mantenha em mente que generosas porções da fonte são advindas de tradição oral e memória transmitida durante esse vácuo no tempo.

Irene de Atenas: *Queenship*, Religião e Regência no Mundo Bizantino

As origens de Irene de Atenas, assim como de grande parte das mulheres históricas, permanecem acobertadas pelo tempo e pela bruma de incertezas, pois como disse Theresa Earenfight: “A história é contada pelos homens, sobre os reis, seu governo, seus conselheiros, e suas realizações [...]” (Earenfight, 2013, p. 2, tradução nossa). Os registros de sua trajetória histórica se resumem a menções em crônicas de alguns eclesiásticos como Teófanos, O confessor, e a documentos de quando ela fora regente do império Bizantino, como atas do concílio que convocou, mas nada sobre suas origens ou sua família. Todavia, o que de fato se tem certeza, é quanto a seu pioneirismo enquanto primeira mulher a ocupar sozinha o trono imperial do reino de Bizâncio.

Segundo a crônica de Teófanos, “No dia 1 de novembro do 8º ano da indicação, Irene fez sua entrada vinda de Atenas. Ela chegou à Cidade Imperial vinda de Hiereia [...]. No dia 17 de dezembro, Irene foi coroada imperatriz no salão do Augusto.” (Teófanos, Mango; Scott, 1997, pág. 613, tradução nossa). Não se sabe ao certo o motivo que a levou ser escolhida para ser a futura imperatriz bizantina.

Neste texto, parte-se do pressuposto de que a veracidade dos fatos absoluta é menos relevante que a lógica social do texto (Chalhoub; Pereira, 1998). As limitadas narrativas sobre Irene que sobreviveram, sejam como santa icónodula ou como mãe usurpadora, revelam-nos mais sobre as tensões de gênero e poder no Bizâncio do século VIII do que sobre a “Irene histórica”. Nesse trabalho, o que interessa, portanto, é a Irene construída e apresentada, que os cronistas elogiam como restauradora da fé e condenam como mulher gananciosa, e de que maneira isso reverbera nos estudos de gênero inseridos no contexto medieval, utilizando as abordagens de *Queenship* elaboradas por Elena

Woodacre em *A Companion to Global Queenship* e os estudos de gênero de Joan Scott e Judith Butler.

Durante o contexto que Irene viveu, precisamente no século VIII d.C., o império bizantino estruturava-se ao redor de duas forças importantes que se encontravam em atrito: o poder imperial e a ortodoxia cristã. As crônicas da época, predominantemente escritas por eclesiásticos como Teófanos, o Confessor, convergiam unicamente nas figuras masculinas dos imperadores, seus feitos militares e suas disputas teológicas. No entanto, no ano 780, emerge uma figura que subverteria essa narrativa: Irene de Atenas, viúva do imperador Leão IV e regente em nome do filho menor, Constantino VI. Sua ascensão não seria, portanto, apenas política; seria um caso ímpar de como o gênero e a religião podem ser mobilizados para atingir as redefinições mais ambíguas de poder e instrumentalização religiosa.

Leão III foi o responsável pela implementação da iconoclastia. Essas políticas iconoclastas implantadas por Leão III foram levadas a frente com afinco por seu sucessor e filho, Constantino V e pelo esposo de Irene Leão IV. Essas políticas se baseavam em ordenar destruições e substituições de imagens em igrejas e templos, além de que aqueles pegos adorando imagens fossem açoitados, castrados, cegados e por vezes exilados de Bizâncio. A iconoclastia era, portanto, uma política de Estado; uma ferramenta de centralização do poder imperial sobre a Igreja e de consolidação de uma elite militar favorável ao imperador. A regência de Irene inicia-se em meio ao ápice da primeira fase iconoclasta, intensificada por Constantino V (Teófanos, Mango; Scott, 1997).

Irene herdou um trono dividido: de um lado, uma corte e um exército iconoclastas; de outro, uma população e um monacato majoritariamente iconódulos. Sua primeira jogada política foi reverter

essa equação. Ao conceder anistia aos perseguidos e restabelecer contatos com Roma, ela não apenas sinalizava uma mudança religiosa, mas construía uma nova base de poder; uma que não dependia dos tradicionais apoiadores masculinos do regime anterior.

O ano era 790 e Constantino VI era então o herdeiro oficial do trono imperial de Bizâncio, único filho de Leão IV, neto de Constantino V e bisneto de Leão III, fundador da dinastia Isaura. Decidido a governar sozinho, com sua mãe afastada da corte, iniciou seu governo com o divórcio de seu primeiro casamento. Constantino era casado com Maria, que foi escolhida por Irene e teve duas filhas com ela, mas logo resolveu divorciar-se e casar-se novamente com uma noiva de sua própria escolha. Constantino logo veio a se casar novamente com uma moça chamada Teodota, que segundo Teofanes, era uma das damas de companhia de Irene. O novo casamento de Constantino foi visto como adultério por alguns setores da corte pois o divórcio não possuía nenhuma base de justificativa plausível para ser considerado efetivo como traição ou tentativa de assassinato, portanto foi duramente criticado pelas autoridades eclesiásticas de Bizâncio.

Segundo Teofanes, Irene teria vislumbrado neste momento a oportunidade para usurpar o trono de seu filho, pois para o cronista, Irene gostaria que o filho fosse condenado universalmente. Constantino agora era considerado herege por uma parte da corte imperial e pelas autoridades eclesiásticas por seu divórcio e novo casamento. Irene, em agosto de 797 mandou cegar Constantino “Por volta da nona hora, cegaram-no [...] a mando de sua mãe e seus conselheiros [...]. Dessa forma, sua mãe, Irene, ascendeu ao poder” (*idem*, p. 648).

Irene se torna, então, governante única do império bizantino, a primeira rainha da história do império a comandá-lo sozinha, seu filho

não era mais considerado capaz de governar por sua cegueira, então ela era a designada a ocupar o cargo de soberano máximo do império.

Irene teria eliminado o próprio filho para preservar a sua autoridade e, este ato – a deposição e cegueira de Constantino VI em 797 – é o momento mais subversivo de seu reinado. Foi uma ruptura com a performance de gênero esperada de uma *Basilissa*. Irene não se contentou em ser “mãe do imperador” ou “regente”. A ascensão de Irene ao trono solitário, após a deposição do filho, Constantino VI, trata-se de uma performance de soberania que desafiou a matriz de gênero do poder bizantino. Se, como argumenta Judith Butler, “o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos” (Butler, 2003, p. 200), a trajetória de Irene pode ser lida como a repetição e subversão dos atos que constituíam a figura do imperador. Sob a perspectiva de *Queenship* de Woodacre (2018), Irene realiza uma dupla performance: performance maternal tradicional como regente protetora do filho e uma performance imperial “masculinizada” como *Basilissa* autônoma, que elimina o herdeiro para governar sozinha.

Essa ambiguidade é primordial. Irene utilizaria do status de mãe para acessar o poder, mas depois rejeita esse mesmo papel para exercer sua soberania plenamente. Para Joan Scott (1999), o gênero organiza as relações de poder. Irene desorganiza essas relações ao ocupar um lugar que, teoricamente, não existia: o de uma mulher como fonte única da autoridade imperial.

Irene ao aplicar a restauração dos ícones, abolindo a iconoclastia, consolida seu poder interno e externo. O Segundo Concílio de Niceia (787) foi sua obra-prima política, sendo o primeiro concílio convocado por uma mulher, se apresenta como sua principal ação de subversão dentro da narrativa que estamos aqui propondo.

O concílio não foi apenas um evento teológico. Foi um ato de soberania. Irene convocou e presidiu um concílio ecumênico, papel tradicionalmente masculino. Foi também uma ferramenta de legitimação: Ao se ver na posição de “restauradora da iconodulia”, ela se associava a figuras como Santa Helena, mãe de Constantino, cristianizando ainda mais sua imagem, sendo considerada uma santa para alguns, como afirma Judith Herrin “Ela também pode ter previsto que os adoradores de ícones a aclamariam como santa, pois é assim que ela é descrita em algumas fontes iconográficas” (Herrin, 2004, p. 141, tradução nossa).

Foi uma manobra política que afastou a elite iconoclasta, seus opositores, e alinhou-se com o monacato e a população iconódula, que eram agora seus aliados.

Como Butler argumenta, o gênero é uma performance repetida sob coerção. A autora elabora essa ideia em seu livro *Problemas de Gênero* afirmando que:

O gênero é a contínua estilização do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido e que se cristaliza ao longo do tempo para produzir a aparência de uma substância, a aparência de uma maneira natural de ser. Para ser bem sucedida, uma genealogia política das ontologias dos gêneros deverá desconstruir a aparência substantiva do gênero em seus atos construtivos e localizar e explicar esses atos no interior dos quadros compulsórios estabelecidos pelas várias forças que policiam a sua aparência social (Butler, 2008, p. 33).

Irene repetiu a performance imperial – convocou concílios, fez leis, comandou exércitos – mas a coerção social (a impossibilidade de uma mulher ser uma governante plena) acabou por desestabilizar sua performance. Sua queda mostra os limites da subversão de gênero mesmo quando apoiada no aparato religioso. Sua performance de gênero foi deliberadamente ambígua: ela era a “mãe piedosa” e a

“imperadora autocrata”. Essa ambiguidade, porém, foi sua fraqueza final. Irene teve sua memória desmembrada pela historiografia: ora santa, ora monstro.

Aqui surge o paradoxo, a mesma religião que a legitimou, também limitou sua aceitação. Seu governo solitário como mulher continuou a ser visto como antinatural por setores da corte e do exército. Em 802, ela foi deposta e exilada.

Irene não foi canonizada, por mais que tenha sido considerada santa por alguns cronistas por seu papel na restauração dos ícones. Seu legado é ambíguo: vitoriosa na restauração dos ícones, derrotada na manutenção do trono. No entanto, como objeto de estudo de *queenship*, ela é fundamental. Ela demonstra pontos fundamentais das políticas de *Queenship*: a) A religião era um campo de batalha político para governantes mulheres; b) A maternidade podia ser tanto alicerce quanto obstáculo ao poder; c) A performance de gênero no poder era uma negociação constante entre expectativas sociais e ambição pessoal.

Irene foi instrumentalizada pela posteridade: para os iconódulos, foi uma heroína; para os iconoclastas e críticos do poder feminino, foi uma usurpadora antinatural. Sua história, portanto, não é a de uma mulher que “ousou demais”, mas a de um caso-limite que expõe as tensões entre gênero, religião e soberania no mundo bizantino – tensões que ecoam, de forma invertida, na trajetória de Olga de Kiev, que, quando analisadas, oferecem juntas um rico diálogo sobre as múltiplas faces do governo feminino na cristandade medieval.

Do Corpo Físico à Memória Santa: O *Queenship* da *Knyaginya* Olga de Kiev

No século XII d.C. foi compilada uma série de narrativas cujos epicentros eram sobretudo masculinos. Inicia-se narrando as divisões do

mundo de acordo com os filhos de Noé, faz uma curta visita aos modos de vida das mulheres dos geleanos - valentes, fortes, livres para o sexo -, menciona abruptamente as amazonas e suas práticas de matar os filhos que porventura nascem do sexo masculino, e então finalmente apresenta os príncipes de Kiev. A partir deste ponto, poucas serão as mulheres a serem evocadas pela vasta crônica, e menor ainda será a quantidade daquelas que o serão pelo nome. No entanto, aparece “No ano de 6411 (903) [...] uma esposa de Pskov, de nome Olga” (Simone, 2019, p. 86).

Olga seria, começando no ano de 945 d.C., figura proeminente e incomparável dentro da fonte cujo foco recaía unicamente sobre homens até então. Antes de continuar a argumentação da personagem, porém, pensamos ser essencial estabelecer que tanto a cronologia quanto a pura veracidade dos fatos narrados - incluindo a razão de sua conversão - na *Povest' vremennykh let* não são o foco deste capítulo, uma vez que é o objeto e a função da narrativa em volta deste que de fato nos interessa. Tal abordagem parte do conceito de lógica social de um texto literário sugerido por Sidney Chalhoub e Leonardo Pereira na apresentação da obra *A História Contada* (1998), onde elaboram que “cabe [...] investigar as interpretações ou leituras suscitadas pela intervenção (isto é, a obra) do autor; enfim, é preciso buscar a lógica social do texto” (Chalhoub, Pereira, 1998, p. 8).

Sendo assim, no que tange à personagem Olga, pode-se chegar à conclusão que foi uma mulher notável em circunstâncias nada ideais. Isto é, em 945, de acordo com a crônica, seu marido é morto pelos Derevlianos após um conflito por pagamento de tributos à Kiev; no mesmo ano, os assassinos do marido a contactam a fim de obter sua mão em casamento para o príncipe derevliano e manter o filho infante, Sviatoslav, sob custódia. Olga os recebe, e então são empreendidos 4 atos de vingança, em que os derevlianos são, em ordem: enterrados vivos

dentro de um barco, incendiados dentro de uma casa de banho, embriagados e massacrados no festejo fúnebre de Igor - esposo da princesa, então regente -, e finalmente cercados e completamente conquistados pela astúcia de Olga.

Partindo da perspectiva de *queenship*, Olga oferece diversas oportunidades de reflexão sobre determinadas imposições que podem se provar inquietantes à figura da regente.

Começando por:

Maternidade e *queenship* estão inexoravelmente interligadas. [...] A maternidade poderia oferecer a uma rainha um trampolim para o poder político, seja como regente, governando em nome de um filho, ou como cogovernante, reinando com os seus descendentes (Woodacre, 2018, p. 7, tradução nossa).

No caso da princesa, embora sua condição de mãe do herdeiro tenha sido o alicerce jurídico de sua agência, sua atuação política parece transbordar as fronteiras da princesa regente e mãe tradicional. Um ponto de inflexão crucial nessa dinâmica reside na tentativa, e subsequente insucesso, de converter seu filho, Sviatoslav. Se, por um lado, Olga se estabelece como a 'aurora do cristianismo' na Rus' de Kiev, sendo instrumentalizada sua crença pessoal como um vetor de sua política de *queenship* (conforme atestado pelo *Encomium na Hagiografia da Rus' de Kiev*), por outro, sua autoridade esbarra na resistência dogmática do herdeiro. Mostra-se, assim, um abismo instrutivo entre sua agência enquanto *Knyaginya* convertida, que busca inserir seu domínio na órbita bizantina, e sua posição enquanto mãe de um soberano pagão convicto, cuja recusa ao batismo impôs um limite concreto à eficácia de seu projeto de cristianização em vida.

Então, ela destruiu os santuários demoníacos e começou a viver em Jesus Cristo, tendo passado a amar a Deus com todo o seu coração e alma. Ela

segiu os passos do Senhor Deus, tendo-se distinguido com todas as boas obras e adornado-se com caridade - vestindo os nus, dando de beber aos sedentos, abrigando viajantes e dando tudo o que era necessário com humildade e amor no coração [...] (Hollingsworth, 1992, p. 170, tradução nossa).

De certo, tal narrativa sobre a personagem não pode ser a única base de referência para o que de fato foi a política de Olga pós-batismo, uma vez que foi compilada no século XIII por um monge chamado Tiago, cujas palavras parecem, algumas vezes, tratar de uma pessoa inexistente, uma vez que o compilador diz que Olga “[...] pediu por batismo” (*idem*, p. 169, tradução nossa), quando na verdade a possibilidade mais plausível trata de uma estratégia para negar o pedido de casamento do imperador sem se indispor com um possível futuro aliado do estado. No mesmo excerto, também é apresentada uma discussão em que Vladimir I - neto de Olga e responsável pela Rus’ cristã - é convencido a se converter tendo por modelo o julgamento da princesa, pois se “[...] a religião dos gregos não fosse boa, sua avó Olga não a teria aceitado” (*idem*, p. 177, tradução nossa).

É quase elementar reconhecer que a maternidade de Olga não representou um obstáculo à sua dimensão política, mas sim uma de suas bases mais resilientes. Seus feitos durante o reinado de Sviatoslav, aliados à profunda influência de sua fé sobre o neto, Vladimir, demonstram que sua agência operou em uma temporalidade que transcendeu o presente pontual da personagem. Vemos daí como, ao mesmo tempo e também de forma paradoxal, a maternidade garantiu e foi por muito ultrapassada quando se pensa no poder político e religioso garantido à Olga.

Ainda assim, é impossível fazer uma análise de Olga de Kiev sem passar pelo viés de gênero. Tal responsabilidade se mostra um

verdadeiro desafio por uma série de motivos que podem ser resumidos em: a) a concepção de gênero deve ser pensada para o contexto oriental e medieval da personagem; e b) o gênero medieval em si é um objeto ainda em estágio inicial, e portanto, possui um corpo bibliográfico reduzido. No entanto, a pesquisa de Cassiano de Jesus e Bruno Alvaro, *(Des)problematizando a Idade Média: Reflexões Sobre a Perspectiva do Gênero na Medievalística Brasileira (2000-2015)*, faz um recorte singular. Em primeiro plano, os autores estabelecem que Joan Scott define o gênero como construção a partir das “relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (Jesus; Alvaro, 2018, p. 25). Bem como Jesus e Alvaro, essas autoras entendem o gênero através de Judith Butler como sendo uma performance feita através da repetição, “o sexo que não é “uno”, mas múltiplo” (Butler, 2018, p. 25) apesar do que é impresso pelos responsáveis pela memória medieval, isto é, eclesiásticos responsáveis por registros que visavam enquadrar a agência feminina em moldes patriarcais.

Sob este filtro, chegamos a uma tensão entre opostas argumentações. Se colocada sob a perspectiva teórica de Scott, a estrutura de poder de Kiev - centrada no homem e profundamente hierárquica - confirma e sustenta o que Scott afirma sobre o uso dos gêneros para a organização do estado. Por outro lado, as estratégias da princesa, que oscilam entre a violência justificada e a conversão diplomática, reforçam a essência performativa de sua autoridade. Tais atos evidenciam que a soberania de Olga não decorre de uma natureza feminina pré-definida, mas de uma agência que subverte as expectativas de gênero para consolidar um poder que é, sobretudo, uma construção política e simbólica.

“Mas o historiador não pode se deixar seduzir pela fonte, ao invés disso ele precisa encarar a muitas vezes triste realidade que os eventos

que cativaram-no nestas histórias não aconteceram” (Neves, 2018, p. 112) é o que nos leva às perguntas: os atos de vingança empreendidos pela princesa eram considerados subversivos? Qual o propósito de Nestor ao escrever sobre tais?

No meio tempo desses atos, é narrado que os derevlianos estabelecem que aquela era uma boa oferta de casamento, pois Igor era mau e roubava, enquanto o príncipe derevliano era bom pois havia defendido sua própria terra (Simone, 2019). Tal passagem permite pressupor que, na mentalidade da época, as ações de Olga não foram lidas como uma transgressão da ordem natural, mas como uma resposta sábia e vital às exigências de sua faceta pagã e de sua posição como soberana. O Prof. Dr. Leandro Neves, pioneiro nos estudos sobre Olga no Brasil, explica com maestria a forja da personalidade de Olga na literatura por meio de redes temáticas em que Olga é retratada como: astúcia, agir conforme a própria sabedoria, reformar, estabelecer leis, resistência ao inimigo, temperança, vitória. Todas as palavras culminam no elemento axiológico correlato de uma governante ideal para Kiev (Neves, 2018).

“Não era esperado da Princesa Olga de Kiev que apenas chorasse sobre o túmulo - como a própria ainda diz que fará antes de enganar os Derevlianos no festejo fúnebre -, mas que se vingasse pelo marido morto e protegesse o que tinham de maior estima: a terra mãe” (Castro, 2025, p. 792), é um lembrete de que o luto da *Knyaginya* se aproximava mais de uma oportunidade de preservação da soberania política que um estado de passividade pessoal. Finalmente, podemos começar a teorizar o porquê de Olga ter sido elencada entre tantos e tantas para ser a égide da Dinastia Rurik, seja pelas mãos de Nestor na crônica ou pelas de Tiago no *Encomium*. reside no fato de que, em ambos os registros, Olga foi estrategicamente delineada para sustentar uma narrativa hagiográfica capaz de assegurar a conversão de um domínio pagão, sob

a justificativa de sua sabedoria singular.⁵ Não se pretende aqui sugerir que sua trajetória tenha sido inteiramente forjada ou que Olga tenha sido despojada de seu protagonismo histórico. Pelo contrário, buscamos observar como certas características foram hiperbolizadas para atender um propósito teleológico. Assumimos desta forma, de início, visto que a própria *Povest'* se inicia por meio de uma trajetória da humanidade muito centrada no cristianismo com marcas como “após o dilúvio” (Simone, 2019, p. 66), que nunca houve outra alternativa para a princesa que não a de se transfigurar tanto em Maria quanto em Helena de Rus'. Sua faceta sacerdotisa pagã de Freyja e sua política de *queenship* foram pequenos obstáculos facilmente superados em favor da memória cristã que perdurou da Santa Olga de Kiev.

Os Dois Corpos do Rei é uma análise sobre a teologia política por Ernst Kantorowicz que, se flexionada na direção correta, pode oferecer uma análise dos “dois corpos da rainha” neste trabalho e sanar questões referentes à instrumentalização da conversão da princesa. Partindo por Kantorowicz, podemos refletir, para começar, sobre a relação entre o corpo político do rei e o estado: um matrimônio. Especificamente quando se trata dessa união em que esta rainha é a cabeça do estado e esse estado é o corpo dessa rainha, o trecho do discurso de Jaime I “O que Deus então uniu, nenhum homem separa. Eu sou o marido, e a ilha inteira é minha legítima esposa; sou a cabeça e ela é meu corpo; sou o pastor e ela é meu rebanho” (Kantorowicz, 1998, p. 141) usado pelo autor também serve grandemente para Olga se pensamos que: a) Olga é casada com seu estado, e portanto recusa duas propostas de reinantes externos; b) Olga se converte e mesmo numa terra de aridez cristã,

⁵ Em ambas as fontes usadas, Olga é referida como mulher sábia de maneira excepcional, chamando a atenção do imperador e concebendo graças após a morte, ambas ações resultantes de sua astúcia.

morre e é agraciada em corpo e alma por suas ações⁶; c) Olga é a pastora que vai preceder uma conversão de seu rebanho, seu corpo, o estado. Sendo assim, começa a ficar um pouco mais claro como, na teologia política medieval partindo de Kantorowicz e considerando a construção narrativa observada por Neves e os axiomas destinados à princesa, Olga seria uma *knyaginya* com qualidades, poderes e agências reservados a um *kniaz*, superando mais uma vez a concepção de gênero de Scott e reafirmando que uma agência de gênero de uma Rainha, *queenship*, trata-se de performance, e é profundamente mutável.

Dada a constatação, não muda nossa necessidade de nos debruçar sobre a razão de Olga ter sido repercutida desta maneira. Sutilmente sugerido durante todo o excerto, presumimos que Olga, tal como Irene, tenha sido usada de maneira estratégica - visto todas as especificidades de sua memória - para fins religiosos. Com isso, buscamos dizer que a hagiografia não apenas registra a vida de Olga, como reconstrói um arquétipo de poder conectado ao sagrado, capaz de conferir à Rus' de Kiev uma base espiritual para a dinastia. Partindo da releitura da violência em justificável e a regência em pastoreio de um futuro cristão, ambos monges cronistas parecem ter operado na transmutação do corpo físico da princesa no corpo político e físico do Estado cristianizado, o que pode razoavelmente ter garantido que sua agência de gênero fosse lida como providência de sabedoria divina necessária à identidade e segurança coletivas. Entre os estudiosos de Olga, são popularizados atributos como “Bendita és tu entre as mulheres russas” (Simone, 2019, p. 112). - pelo próprio Imperador Constantino VII - e “Aurora que vem antes do sol” graças à sua influência sobre seu neto

⁶ No *encomium*: “Deus glorificou o corpo de Helena, como foi chamada a abençoada princesa em sagrado batismo: seu corpo se mantém incorrupto em seu túmulo até este dia. Pois Deus honra seus santos, como ele disse aos profetas [...]” (Hollingsworth, 1992, p. 170, tradução nossa).

Vladimir e o processo de conversão estatal. Em suma, Olga oferece uma análise que excede o papel de mãe de um príncipe ou simplesmente regente, performando uma agência de gênero que respinga em Helena - seu nome batismal - e seu filho Constantino I, forjando uma liturgia e uma identidade cujo poder místico da *knyaginya* é capaz de perdurar e se fixar enquanto objeto singular de estudo.

Conclusão

A Prof^a. Dr^a. Renata Nascimento afirma que narrar o sagrado é um desafio. Com essa afirmação ela oferece e propõe uma detalhada reflexão sobre a construção de uma narrativa hagiográfica, e da mesma forma que argumentado anteriormente neste texto “[...] narrativa hagiográfica, mesmo ancorada em um contexto, não tem um compromisso irrestrito com a ciência histórica, pois é um texto produzido com finalidade religiosa” (Nascimento, 2021, p. 139). Deste modo, prezamos por “[...] levar em consideração seus métodos de escrita e seus modos de transmissão” (*ibidem*).

Portanto, uma vez colocada as políticas de *queenship* sob a lente hagiográfica, deve-se reconhecer que os textos que as registram são mais ancorados no propósito religioso - instrumental, oportuno, mítico - que no rigor tucidiano - racional, irrepreensível. Chegamos a conclusão que as crônicas, nesta pesquisa, servem como filtros literários que moldam a percepção das agências políticas para a posteridade. Deste modo, Olga e Irene passaram por um processo em que a força das legendas hagiográficas⁷ atuaram como veículo de

⁷ A crônica de Teófanos aqui utilizada como fonte primária sobre Irene não se encaixa como hagiografia, entretanto, Teófanos refere-se a ela como “*blessed Irene*” mais de uma vez em sua crônica, além de fazer uso de termos como “*miraculously*”, sendo esta portanto uma narrativa mítica que se utiliza do sagrado para interpretar acontecimentos na vida da imperatriz. (Teófanos, Mango/Scott, 1997, p. 627, 664, 673, 674.)

propaganda política, sendo que os cronistas reafirmaram a superioridade do religioso sobre o puramente secular (*idem*, p. 136) ao passo que garantiu à autoridade feminina o caráter divino, necessário para a manutenção da ordem, em ambos os casos.

Ao assumirem a responsabilidade pelo estado como se fosse um tipo de patrimônio doméstico dividido entre homem e mulher, como elaboram Andréia Frazão e Marta Andrade (Frazão; Andrade), ambas mulheres comparadas aqui subvertem o doméstico imposto e esperado, transformando a gestão do lar na gestão do Estado, este cuja centralidade do casamento e linhagem servem ou de alicerce para a soberania, ou são o caminho mais rápido para o esquecimento. Nesse sentido, baseando-nos no próprio estudo comparativo das autoras, observamos a semelhança de suas personagens Eva e Pandora com nossas próprias personagens Irene e Olga, respectivamente quando se observa “[...] a tentativa de imposição de papéis cristalizados de gênero, dentro de um projeto (político) em uma sociedade patrimonial. [...] focalizamos a produção discursiva de um projeto de identidade de gênero” (*idem*, p. 316).

As similaridades entre Irene e Olga consolidam-se na excepcionalidade da trajetória:

ambas viúvas e regentes dos herdeiros, ascendem como mulher no epicentro do poder. Pioneiras na agência política e religiosa - Irene ao convocar e presidir o Concílio de Nicéia e Olga ao converter-se -, demonstram capacidade diplomática ao operarem na fronteira que divide o sagrado e o profano. Entretanto, ambas designadas como “abençoadas”⁸.

Finalmente, nosso adendo final sobre suas similaridades se mostra nas seguintes peças históricas:

⁸ Rever nota 9 e 10 onde ambas as mulheres são chamadas de *blessed*/abençoada.



Figura 1 – Irene, Constantinople. Fonte: *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Volume 3, 1973.



Figura 2 – Imitation of Islamic Dirham with Falcon and Cross. Fonte: *Russian History* 39, 2012.

Estes *dirhams*, moedas da herança cultural árabe que circulavam por Bizâncio⁹ e por Kiev¹⁰, transcendem o propósito material ao espelharem a mística das rainhas. São extensões do poder de Irene e Olga, expressam a legitimação de um poder além dos pátios dos palácios.

Finalmente, Irene e Olga provaram-se como as duas faces da mesma moeda, mas com destinos profundamente contrários: o exílio e esquecimento, a santidade e a devoção. Olga se tornou um símbolo de santidade régio para a dinastia Rurik, enquanto Irene foi condenada a morrer no pior castigo entre os gregos, expulsa do estado o qual jurou lealdade e apagada da história. Seus legados enquanto mulheres medievais nos fazem concluir que a autoridade feminina na Idade Média era uma construção estratégica, validada ou rejeitada de acordo com os desígnios da fé.

Referências

Fontes

Monge Tiago. "July 15. Memorial and Encomium for Prince Volodimer of Rus'. How Volodimer was Baptized and [How He] Baptized His Children and All the Land of Rus' from One End to the Other, and How Volodimer's Grandmother Ol'ga Was Baptized Prior to Volodimer". In: **The Hagiography of Kievan Rus'**. Traduzido, comentado e compilado por Paul A. Hollingsworth. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 165 – 181.

⁹ "Seu reinado singular é documentado por novas formas de cunhagem que a destacam como a única governante oficial. Sólidos de ouro a retratam como *basilissa* (imperatriz), com sua imagem em ambos os lados. O anverso e o reverso são cunhados com matrizes quase idênticas, de modo que, independentemente do lado que se destaque, Irene é a única governante representada em suas vestes imperiais e empunhando o cetro do poder" (Herrin, 2001. p. 165, tradução nossa).

¹⁰ A figura 2 ilustra um falcão e cruz, símbolos atrelados ao período de regência de Olga (Kovalev, 2012, p. 466).

Simone, Lucas Ricardo. **Recontar o tempo: apresentação e tradução da Narrativa dos anos passados**. Tese de Doutorado (Literatura e Cultura Russa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2019.

Teófanos, The Confessor. **The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813**. Trad. Cyril Mango e Roger Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.

Bibliografia

Butler, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Ed. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Chalhoub, Sidney; Pereira, Leonardo Afonso de Miranda (org). Apresentação. **A História Contada: capítulos de História Social da literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

Castro, Anna Beatriz Oliveira. Reflexões de Gênero e poder na figura da Princesa Santa Olga de Kiev: Narrativa dos Anos Passados (séc. XI-XII). In: Silva, Taís Nathanny Pereira Da; Bernardes, João Victor Nunes; Romualdo, Wemerson Dos Santos (Org.). **Sacralidades Medievais: Relíquias, Devoções E Sensibilidades**. Goiânia: Tempestiva, 2025. p. 781-793. Isbn 978-65-85142-14-4.

De Jesus, Cassiano Celestino; Alvaro, Bruno Gonçalves. (DES) PROBLEMATIZANDO A IDADE MÉDIA: REFLEXÕES SOBRE A PERSPECTIVA DO GÊNERO NA MEDIEVÍSTICA BRASILEIRA (2000-2015). **Expedições: Teoria da História e Historiografia** (ISSN 2179-6386), v. 9, n. 3, p. 17-35, 2018.

Earenfight, Theresa. **Queenship in Medieval Europe**. New York: Palgrave MacMillan, 2013.

Frazão, Andréia Cristina Lopes; Andrade, Marta Mega. **Mito e gênero: Pandora e Eva em perspectiva histórica comparada**. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 33, p. 313-342, 2016.

Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644930>. Acesso em: 27 jan. 2026.

Herrin, Judith. **Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium**. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2004.

Kantorowicz, Ernst Hartwig. **Os Dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. Companhia das Letras, 1998.

Nascimento, Renata Cristina de Sousa. Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, [S. l.], n. 20, p. 130–142, 2021. DOI: 10.24858/rdm.vi20.421. Disponível em: <https://dialogosmediterraneos.com.br/RevistaDM/article/view/421>. Acesso em: 27 jan. 2026.

Neves, Leandro César Santana. **"Bendita és tu entre as mulheres de Rus": O discurso hagiográfico sobre (Santa) Olga de Kiev (Rus – Séculos XI a XIII)**. 2017. 176 p. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2018.

Scott, Joan. **"Gender: A Useful Category of Historical Analysis". Gender and the Politics of History**. New York: Columbia University Press. 1989.

WOODACRE, Elena (ed.). Introdução. **A Companion to Global Queenship**. Leeds: Arc Humanities Press, 2018.

CÂNONES E INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CULTO ÀS RELÍQUIAS (ANTIGUIDADE TARDIA E IDADE MÉDIA)

*Simone Cristina Schmaltz de Rezende e Silva*¹

*Wemerson dos Santos Romualdo*²

A veneração de relíquias pode ser considerada um dos fenômenos mais expressivos e complexos do cristianismo latino entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média. A partir do século IV, especialmente com a tradição da *inventio* da Santa Cruz por Santa Helena, observa-se a consolidação de uma cultura material do sagrado que atravessará séculos. Entre os séculos XI e XIII, as expedições à Terra Santa intensificaram esse processo por meio da *translatio* de incontáveis fragmentos sagrados para o Ocidente latino, ampliando significativamente sua circulação e seu valor simbólico.

Esse culto possui múltiplas camadas interpretativas, não se restringindo à dimensão devocional, mas articulando os relatos hagiográficos, com especial destaque aos apóstolos, aos mártires e aos eventos da Paixão, às práticas litúrgicas, aos argumentos teológicos e elementos de legitimação política e eclesiástica. Sejam pequenos fragmentos ou corpos inteiros, estes objetos são compreendidos como materializações do sagrado, possibilitando uma aproximação concreta da realidade divina. No contexto medieval, tocar o sagrado representava privilégio e distinção, inserindo o fiel em uma rede simbólica que conectava céu e terra. Como observou Henri Platelle (1999), as relíquias

¹ Historiadora, professora assistente do curso de História da PUC Goiás. Mestre em História Social (UnB) e doutoranda em História pela PUC Goiás, bolsista CAPES/PROSUC. E-mail: simoneschmaltz@gmail.com.

² Mestrando em História, Universidade Federal de São Paulo, com bolsa CAPES. Membro do grupo Sacralidades Medievais, da Rede de Pesquisa Relicário, do grupo de pesquisa OUTREMER, do grupo de pesquisa LAEMEB e da *Society for the Study of the Crusades and the Latin East* (SSCLE).

atravessaram toda a vida religiosa e social do período, moldando sensibilidades e estruturas.

A posse de relíquias não se limitava ao âmbito espiritual, o poder régio e senhorial demonstrava profundo apreço por esses objetos, pois eles garantiam não apenas proteção divina, mas também legitimidade política e reforço simbólico do seu direito divino de governar (Nascimento, 2019). Cidades cresceram ao redor de santuários, igrejas foram erigidas para acolher corpos santos e o espaço urbano foi reconfigurado pelas transladações. As relíquias contribuíram para ampliar a espiritualidade coletiva, estruturando um sistema complexo que vinculava vivos e mortos e aproximava o fiel comum da esfera divina (Nascimento, 2018).

No campo historiográfico, o estudo das relíquias conheceu importantes desenvolvimentos metodológicos ao longo do século XX. Hippolyte Delehaye figura entre os pioneiros ao estabelecer critérios para o estudo das origens deste culto. Ao demonstrar que tal veneração se desenvolveu inicialmente ao redor dos túmulos dos mártires, Delehaye (1912) desloca a análise da esfera apologética para o campo histórico, evidenciando o caráter orgânico e comunitário das primeiras práticas. O culto nasce da memória litúrgica local e apenas posteriormente será objeto de sistematização disciplinar.

A historiografia contemporânea aprofunda essa abordagem ao integrar dimensões sociais e políticas. Peter Brown (1982), demonstra que as relíquias funcionavam como pontos de contato socialmente estruturados entre vivos e mortos, reorganizando o espaço urbano e redefinindo a autoridade episcopal. Longe de constituírem simples expressões de piedade popular, elas operavam como centros de mediação e de poder simbólico.

Entretanto, embora a produção historiográfica tenha privilegiado com êxito as dimensões social, cultural e religiosa do fenômeno, considera-se importante aprofundar sua dimensão jurídico-institucional. Se o culto se desenvolveu de forma orgânica nas comunidades cristãs, sua expansão, circulação e impactos sociais e políticos exigiram progressivamente mecanismos de controle, autenticação e regulamentação. É nesse ponto que se insere a presente proposta de pesquisa: analisar o processo de normatização e institucionalização do culto às relíquias por meio de textos normativos, investigando como a prática foi disciplinada, sistematizada e incorporada à estrutura da Igreja.

A normatização corresponde à produção formal de regras, compreendendo os cânones conciliares, decretos episcopais, determinações disciplinares, destinadas a regular práticas específicas. Trata-se da formulação explícita de critérios de autenticidade, de regras sobre transladações, da proibição de abusos e da definição de competências. A institucionalização, por sua vez, refere-se ao processo mais amplo e duradouro pelo qual essas normas se integram de maneira estável à organização eclesial, redefinindo o espaço litúrgico (como a deposição de relíquias sob o altar), consolidando a autoridade episcopal e universalizando critérios de legitimidade.

O culto às relíquias, portanto, oferece campo privilegiado para observar a interação entre devoção e autoridade, entre carisma e ordenamento jurídico. Ele evidencia como a Igreja medieval operou simultaneamente como comunidade espiritual e como ordem normativa, absorvendo práticas nascidas da experiência religiosa e convertendo-as em elementos estruturais de sua organização institucional. A análise dos cânones conciliares permite acompanhar precisamente esse movimento: da memória local à regulamentação

universal, da prática espontânea à disciplina incorporada ao corpo do direito eclesiástico.

Conhecendo os instrumentos normativos eclesiásticos: cartas conciliares, coleções canônicas e epístolas episcopais e papais

A institucionalização do culto às relíquias no período que abrange a Antiguidade Tardia e alcança a Idade Média, foi um processo que se desenvolveu na Igreja pela constatação da relevância para a fé cristã das relíquias ao longo dos séculos. Consideradas como *pignora sacra*, penhores sagrados da presença divina, busca-se conhecer o processo de normatização pelas autoridades eclesiásticas de sua veneração.

A vasta documentação produzida pela Igreja ao longo de sua história, fornece possibilidades interessantes de compreensão do processo de institucionalização da prática de fé que envolve objetos considerados sagrados. Tomando como ponto de partida os estudos de fontes, como os cânones de concílios, as atas conciliares, os decretos sinodais e as epístolas, é possível identificar como a Igreja considera a existência das relíquias e as incorpora em sua doutrina, definindo critérios de autenticidade, disciplinando seu traslado e sua veneração, ao mesmo tempo em que combate práticas consideradas fora do padrão.

Demonstra-se, assim, que o culto às relíquias foi instituído de maneira processual e progressivamente incorporado à estrutura normativa e doutrinária do cristianismo, contribuindo para a expansão da fé católica. Desta forma, quando se trata a respeito da temática do culto às relíquias e dos estudos sobre esta experiência de fé, percebe-se o quanto a Igreja se debruça sobre o assunto e sua estrutura doutrinária procurou estudar, organizar e promover uma coesão espiritual cristã no período do medievo.

Partindo dos estudos da Diplomática, definida como “Disciplina que tem como objeto o estudo da estrutura formal e da autenticidade dos documentos” (Arquivo Nacional (Brasil), 2005, p.70), e da Arquivologia, ou Arquivística, definida enquanto “Disciplina que estuda as funções do arquivo, os princípios e técnicas a serem observados na produção, organização, guarda, preservação (...) (Arquivo Nacional (Brasil), 2005, p.37), a primeira parte deste texto buscará, a partir das duas ciências supra citadas, conhecer os instrumentos que normatizaram o culto às relíquias da Igreja, suas principais características e aspectos de evolução.

A Arquivologia, ao tratar dos acervos da Igreja Católica, considera, sob o ponto de vista dos estudos arquivísticos, a denominada “Arquivística eclesiástica” como um termo controverso, uma vez que tecnicamente não há arquivos por temas. Conforme preconiza Heloísa Liberalli Bellotto, historiadora e especialista em arquivística,

Apesar de a teoria arquivística não admitir arquivos temáticos, é corrente falar-se em arquivos militares, arquivos religiosos, arquivos de arte etc. O sentido dessas denominações é, antes, o de um coletivo, para designar vários arquivos de várias entidades militares, religiosas e de arte, respectivamente (Bellotto, 2002, p. 28).

Para a arquivística moderna seriam, os acervos específicos, os fundos ligados à uma instituição, neste caso, a Igreja Católica e seu acervo documental, formado por uma vasta e milenar documentação que é fonte e testemunha de sua própria história e memória. A estrutura da Igreja, desde os tempos de sua criação, apresentou uma organicidade que permitiu, ao longo de sua história, se formar e fortalecer de maneira constante. Sua rotina foi documentada e justificada pela legislação que estabelecia as formas de procedimento; o espaço da doutrina foi

garantido através da organização institucional. Nas palavras da historiadora de bens culturais da igreja, Diovani Favoreto,

Aliás, foi a própria essência institucional burocrática da Igreja Católica que permitiu uma organização aparelhamento institucional que a conduziu à perenidade, de forma homogênea e constante, ao longo dos séculos. Ter o funcionamento baseado em ritos, leis e códigos tornou sua estrutura funcional organizada e coesa (Favoreto, 2023, p.17)

Nas últimas seis décadas, incorporou-se ao debate arquivístico uma nova perspectiva, na medida em que a administração eclesiástica romana passou a ampliar o reconhecimento dos acervos produzidos pela Igreja como suportes essenciais à construção da memória, da história e da identidade do povo. Nesse movimento, o Concílio Vaticano II, ocorrido entre os anos de 1962 e 1965, contribuiu para aproximar a administração eclesiástica dos pesquisadores comprometidos com os estudos científicos desses objetos. “Surgiu então a ideia de patrimônio documental da Igreja, reconhecido pela própria administração do Vaticano como forma de evangelização” (Favoreto, 2023, p.20).

Partindo para a Diplomática, ao entrar em contato com documentos produzidos em diferentes contextos institucionais, esta ciência nos permite compreender, não somente suas formas e fórmulas documentais, mas também a função social, política e religiosa desses registros. Desta forma, no âmbito da história eclesiástica, três tipos documentais apresentam-se como especialmente relevantes: as cartas conciliares, as coleções canônicas e as epístolas episcopais e papais. Estes tipos documentais constituem fontes essenciais para o estudo da organização e funcionamento da Igreja entre os séculos IV e XII, de sua formulação normativa e capacidade de comunicação entre as autoridades eclesiásticas. Portanto, conhecer seus conceitos, características e processos de evolução, nos fornece possibilidades para

uma compreensão mais profunda da estrutura organizacional católica do período.

As cartas conciliares derivam das decisões tomadas em concílios, definidos como assembleias de bispos convocadas para discutir matérias de fé, disciplina eclesiástica ou conflitos doutrinários. As cartas registram os cânones conciliares, isto é, deliberações normativas com pretensão de validade tanto universal quanto regional, redigidas como atos coletivos, nos quais a autoridade advinha da colegialidade episcopal, reunida sob a presidência de um metropolitano ou do próprio papa. Sua forma incluía fórmulas de abertura informativas, identificando o concílio, a lista dos bispos presentes e os cânones aprovados.

Durante os séculos IV e V, período conhecido como Antiguidade Tardia, após o advento do Concílio de Niceia em 325, as cartas conciliares passaram a ser copiadas e difundidas como forma de uniformizar a disciplina e a doutrina cristãs e, partir do século VI, consolidou-se a prática de coletar essas cartas em compilações, reforçando seu caráter normativo. Já no período da Alta Idade Média, as cartas conciliares tornaram-se elementos centrais das coleções canônicas, passando a integrar sistemas de referência normativa que transcendiam o evento específico e alcançavam uma importância maior.

Já as coleções canônicas podem ser definidas como compilações sistemáticas de normas eclesiásticas, se apresentam de maneira não uniforme, em diversas tipologias, como cânones conciliares, decretos papais e outras fontes normativas. O objetivo destas coleções era o de oferecer um corpo coerente composto por normas de direito eclesiástico de uso amplo, tanto para clérigos, como bispos, monges, quanto por leigos, como pesquisadores. As coleções canônicas diferem das cartas conciliares porque não são registros de um evento, mas

compilações posteriores, ou seja, produtos secundários da documentação normativa, cuja função principal era servir de manual de referência para a disciplina eclesiástica e não como registros realizados no momento dos acontecimentos, o que lhes concede um distanciamento dos eventos e permite uma organização diferenciada.

As primeiras coleções canônicas datam do século V, como a *Collectio Hispana* da Península Ibérica e a *Collectio Dionysiana* de Roma, que reuniam registros diversos, como textos conciliares e decretos papais. Posteriormente, durante os séculos IX ao XI, no contexto da renovação carolíngia e das reformas eclesiásticas, surgiram coleções consideradas mais organizadas até que o século XII foi considerado o período do nascimento da ciência do direito canônico a partir da elaboração do *Decretum Gratiani*, obra que integrou e sistematizou séculos de tradição normativa em uma estrutura lógica, transformando a coleção canônica em instrumento de ensino universitário.

As epístolas episcopais consistiam em correspondências, cartas circulares ou pessoais, enviadas por bispos a outras dioceses, clero ou fiéis, contendo instruções doutrinárias, decisões disciplinares ou exortações morais e desde o século II, circularam como meio de comunicação e intercâmbio de autoridade.

Já as epístolas papais eram cartas enviadas pelo bispo de Roma a igrejas específicas ou ao conjunto da cristandade, constituindo uma expressão da autoridade pontifícia. Sua origem é antiga, sendo que durante os séculos IV e V, com a cristianização do Império Romano, passaram a ter maior peso normativo, como no caso das cartas de Leão Magno (440–461). Posteriormente, entre os séculos VIII e XI, as epístolas papais evoluíram em peso e importância, tornando-se em decretos com força de lei universal e, a partir do século XII, tornaram-se elemento central do direito canônico, sendo incorporadas às coleções oficiais.

As epístolas episcopais e papais representam assim, a forma mais direta de comunicação da Igreja entre autoridades eclesiásticas e suas comunidades, sejam elas locais ou universais.

As cartas conciliares, as coleções canônicas e as epístolas episcopais e papais exemplificam a riqueza tipológica da documentação eclesiástica entre a Antiguidade Tardia e a Idade Média e desempenharam papéis específicos, uma vez que as cartas conciliares fixavam as decisões colegiais, as coleções canônicas sistematizavam e transmitiam o corpo normativo e as epístolas episcopais e papais garantiam a comunicação e a centralização da autoridade.

Do ponto de vista da diplomática, esse corpo de tipologias documentais evidenciam a evolução documental da Igreja, que passam de documentos circunstanciais para compilações sistemáticas que culminaram na formação de um verdadeiro sistema jurídico eclesiástico e ainda sob o ponto de vista histórico, se apresentam como fundamentais para a compreensão do processo de institucionalização da Igreja, da construção da autoridade papal e da consolidação de um direito canônico universal.

Os processos de normatização e institucionalização

A transformação do culto às relíquias, de prática devocional amplamente difundida para objeto de regulamentação jurídica eclesiástica, insere-se em um processo mais amplo de consolidação institucional da Igreja entre os séculos IV e XII. Como demonstra Michel Matter (2011) ao analisar o *Código Teodosiano*, a evolução legislativa entre Constantino e Teodósio II revela não apenas a progressiva cristianização do poder imperial, mas também a incorporação concreta de instâncias eclesiásticas ao sistema jurídico romano. Se, no início do

século IV, ainda se pode falar em uma certa distinção entre poder imperial e autoridade eclesiástica, o próprio desenvolvimento legislativo mostra que essa separação não impediu a concessão de privilégios às igrejas e ao clero, nem a atribuição de funções jurídicas aos bispos. Particularmente significativa é a instituição da *episcopalis audientia*, introduzida por Constantino (Cod. Theod. I, 27, 1), que integrou formalmente as audiências episcopais ao sistema judicial imperial (Matter, 2011, p. 211).

A *episcopalis audientia*, se tratava de conceder aos bispos competência arbitral em matéria civil, inserindo-os em um quadro jurídico estatal mais amplo. Desse modo, longe de uma simples coexistência paralela, verifica-se um processo de articulação normativa no qual decisões e instâncias episcopais passam a adquirir relevância jurídica estável, especialmente quando compiladas sob Teodósio II no próprio Código Teodosiano. A legislação religiosa do Livro XVI, dedicada explicitamente às questões confessionais, testemunha que a interação entre Império e Igreja não era meramente ideológica, mas estruturalmente jurídica.

Nesse contexto, os concílios assumem papel central. Conforme evidenciado por Jean Gaudemet (1985) em seu estudo sobre as fontes do direito da Igreja entre os séculos II e VII, os cânones conciliares constituem uma das primeiras formas estruturadas de produção normativa cristã. Inicialmente voltados para questões disciplinares locais, esses textos passaram gradualmente a compor um corpo jurídico reconhecido em diferentes regiões. A autoridade dos concílios não se limitava ao evento assemblear; ela se consolidava pela recepção e pela incorporação de seus cânones às coleções canônicas.

No que se refere ao culto às relíquias, esse movimento deve ser compreendido à luz do processo mais amplo de consolidação da

autoridade episcopal na Antiguidade Tardia. Conforme evidenciado na análise de Jean-Marie Sansterre (1978) sobre *Roma Christiana* de Charles Pietri, a transformação da Igreja romana entre os pontificados de Milcíades e Sisto III implicou uma reorganização profunda da topografia urbana e da geografia sagrada da cidade (Sansterre, 1978, p. 349). A partir do século IV, a edificação de basílicas urbanas e martiriais, o desenvolvimento de *tituli* e a sistematização do culto dos mártires produziram uma nova configuração espacial em que os túmulos santos se tornaram polos estruturantes da vida litúrgica e pastoral (Sansterre, 1978, p. 349–350).

O controle do culto martirial não se limitava, portanto, a uma questão devocional. A organização do calendário litúrgico, a fixação dos lugares de celebração e a supervisão das práticas vinculadas aos sepulcros implicavam uma crescente centralização sob a autoridade episcopal. Como observa a resenha, o desenvolvimento do culto aos mártires levou a Igreja romana a “organizar de forma mais sistemática seu culto no tempo e no espaço” (Sansterre, 1978, p. 350). Tal organização reforçou não apenas a solenidade litúrgica, mas também a posição institucional do bispo como gestor da memória apostólica e martirial da cidade.

A autoridade episcopal na Antiguidade Tardia articulava três dimensões interdependentes: a autoridade espiritual (fundada na santidade pessoal), a autoridade ascética (expressa na disciplina moral) e a autoridade pragmática ou administrativa (exercida na gestão concreta da comunidade) (Rapp, 2005, p. 16–23). O controle das relíquias e dos espaços martiriais insere-se precisamente nessa terceira dimensão, mas sem se desvincular das demais: ao administrar o culto, o bispo não apenas regulava práticas, mas se apresentava como mediador legítimo entre a comunidade dos vivos e a memória eficaz dos santos.

Dessa forma, o culto às relíquias constitui elemento estruturante da construção da cidade cristã e da própria identidade episcopal. A sacralização do espaço urbano, a organização do tempo litúrgico e a consolidação do primado romano articulam-se em torno da custódia das memórias martiriais. A supervisão das relíquias tornava-se, assim, instrumento concreto de governo eclesial e componente decisivo da ideologia da sucessão apostólica que, como ressalta a resenha, ganhava crescente elaboração jurídica e simbólica na Roma dos séculos IV e V.

A prática do culto às relíquias e sua institucionalização não constituem etapas marcadamente separadas cronologicamente, a prática não precede necessariamente a institucionalização, ela surge como consequência da ampliação do culto e da necessidade de garantir critérios de autenticidade e formas legítimas de veneração. Contudo, a própria legitimação do objeto como relíquia ocorre, muitas vezes, de maneira concomitante ao nascimento do culto. Os textos hagiográficos não apenas registram uma devoção já existente, mas participam ativamente da construção simbólica do objeto sagrado. No caso do *Martírio de São Policarpo*, a narrativa da coleta dos ossos não é mera descrição, mas ato fundante que atribui valor teológico e litúrgico aos restos mortais.

Nesse sentido, prática, narrativa e legitimação constituem um mesmo processo dinâmico, ao qual a institucionalização posterior dará forma normativa e disciplinar. A partir do culto aos santos, entende-se que a relação entre vivos e mortos configurava um âmbito importante no pensamento cristão, que por sua vez exigia mecanismos de mediação institucional capazes de assegurar ordem e autoridade. É precisamente nesse ponto que os cânones conciliares se tornam relevantes, eles configuram o momento da normatização, ou seja, a formulação explícita de regras destinadas a disciplinar práticas já existentes.

A existência de cânones conciliares que regulam práticas específicas, como a deposição de relíquias sob o altar ou a proibição de venerações não autorizadas, não significa por si só que o culto estivesse plenamente institucionalizado. A normatização corresponde à produção pontual de decisões disciplinares, a institucionalização sugere a incorporação estável e em larga escala dessas práticas e das decisões normativas sobre elas em um sistema de transmissão, interpretação e aplicação. Como demonstra Kéry (1999), foi precisamente o processo de compilação das coleções canônicas que conferiu nova eficácia às normas conciliares. Ao serem reorganizados tematicamente, extraídos de seu contexto original e inseridos em compilações estruturadas, esses cânones tornaram-se mais facilmente consultáveis, aplicáveis e transmissíveis, ampliando consideravelmente seu alcance geográfico e sua autoridade prática (Kéry, 1999, p. 1-25).

O que inicialmente era uma norma circunscrita (alguns concílios possuíam poder normativo apenas nas igrejas e territórios mais próximos, nem todos se constituíram como universais, inicialmente), passa a integrar um corpo jurídico cada vez mais organizado e universal. As coleções de direito canônico medievais não apenas conservaram textos, mas os recontextualizaram, criando uma memória normativa cumulativa que favoreceu a consolidação institucional da disciplina eclesiástica (Kéry, 1999). A culminação desse processo no século XII, com o *Decretum Gratiani*, não representa ruptura, mas uma síntese ao organizar e sistematizar textos e normas que já circulavam nas coleções precedentes, conferindo-lhes uma estrutura que facilitou sua utilização. Assim, a institucionalização, seja das relíquias ou de outra prática, não se explica apenas pela promulgação de normas, mas pelo longo processo de sua compilação, ordenação e integração em uma

tradição jurídica que, gradualmente, adquiriu uma organização e aplicação mais sistemática.

Além da perspectiva estritamente normativa canônica, a institucionalização do culto às relíquias também se desenvolve nas práticas litúrgicas e nos textos hagiográficos, que possuem espaços e critérios próprios de normatividade e incorporação. No campo litúrgico, a institucionalização acontece por meio de ritos, da incorporação à prática ritual já existente ou à criação de novas práticas. A progressiva fixação escrita dos *ordines* de dedicação de igrejas e dos pontificais incorporou a deposição de relíquias no altar como elemento estrutural do rito. A presença das relíquias deixou de ser prática ocasional para tornar-se parte integrante da forma litúrgica transmitida pelos livros, o que confere estabilidade, repetição ritual e importância à prática. As normas litúrgicas não apenas descrevem costumes, mas os normatizam por meio da ritualização oficial e da sua inserção em livros destinados às celebrações (Palazzo, 1998).

Já na dimensão hagiográfica entre os séculos IX e XII, a promoção e a consolidação de cultos locais dependiam tanto da elaboração textual das vidas e milagres, como a *Legenda Áurea*, quanto da sua articulação com autoridades eclesiásticas e poderes regionais. A produção hagiográfica funcionava como instrumento de legitimação, estruturando a memória do santo e conferindo valor teológico à relíquia. Contudo, essa legitimação textual não operava isoladamente, ela dialogava com decisões das autoridades eclesiásticas, práticas litúrgicas e expectativas comunitárias. A norma nem sempre elimina a prática local, mas a enquadra, a interpreta e, muitas vezes, a reorienta (Head, 1990).

Portanto, a análise dos cânones conciliares não se limita à identificação de proibições ou autorizações pontuais, ela permite

observar o momento em que a Igreja transformou uma prática nascida sobretudo da memória martirial, em elemento estruturado de sua organização jurídica e litúrgica. A normatização estabelece critérios disciplinares, enquanto a institucionalização integra esses critérios ao corpo permanente do direito eclesiástico, à materialidade do espaço sagrado e às práticas rituais.

É a partir dessa discussão que se procederá, a seguir, à análise específica de alguns cânones selecionados, cuja intenção não será apenas descrever seu conteúdo, mas compreender como cada um deles contribuiu para a consolidação progressiva de um regime jurídico da sacralidade das relíquias, no qual autenticidade, traslado, posse e veneração desses objetos sagrados passaram a ser matérias reguladas pela autoridade eclesiástica.

Narrativas e legitimação

Entre o século II e o século X é possível perceber duas fases de textos que legitimam e normatizam o culto às relíquias, a primeira do século II ao século VI em que predominam narrativas não normativas e do século VI ao século X discursos normativos. Nesta primeira fase, a prática do culto e da veneração pelos fiéis se fundamentava na memória hagiográfica e nas práticas comunitárias, já na segunda existe uma crescente intervenção das normas conciliares que visa disciplinar, ordenar e controlar por meio das autoridades eclesiásticas, o culto às relíquias.

Os primeiros textos não possuem a intenção de criar normas jurídicas, mas vão construindo a compreensão, o valor teológico e sua expressão entre os fiéis. O resgate dos ossos após um martírio, a escolha de um lugar para deposição, a celebração memorial do santo, nos indicam que a prática e a legitimação ocorrem simultaneamente. Estes

textos criam um pensamento teológico da presença real do santo, de que a mínima parte não só representa, mas é a parte do todo de sua santidade (Smith, 2010), mesmo na parte mais fragmentada, o que forneceria posteriormente às bases para a doutrina a seu respeito, justificando sua circulação e multiplicação nos séculos posteriores.

Escolhemos dois relatos martiriais, dos séculos II e III, de São Policarpo de Esmirna e de São Cipriano, por constituírem os primeiros testemunhos narrativos de práticas que posteriormente se desenvolveriam e seriam identificadas como culto às relíquias. Estas narrativas não possuem nenhum tipo de norma ou regulamentação, sua função é memorial, estruturante na legitimação de como as comunidades cristãs tratavam de modo diferenciado os restos mortais dos mártires. Nestas e em outras narrativas próximos cronologicamente, a prática devocional, a construção narrativa e hagiográfica e as bases de uma futura fundamentação teológica emergem concomitantes.

O texto do martírio de São Policarpo é frequentemente considerado o mais antigo relato de um martírio que sobreviveu ao tempo, nele percebemos três pontos que nos ajudam a compreender o início e o desenvolvimento do culto às relíquias

O centurião, ao ver a querela suscitada pelos Judeus, expôs o corpo no meio da arena e fê-lo queimar, como era costume. Deste modo nós pudemos recolher mais tarde os seus ossos mais preciosos do que pedras de grande valor ou do que ouro, para os depormos num lugar conveniente. E lá, na medida do possível, que o Senhor nos permitirá reunirmo-nos na alegria e na felicidade, para celebrar o dia do aniversário do seu martírio, em memória daqueles que combateram antes de nós, e para exercitar e preparar aqueles que devem combater no futuro [...] (Martírio de São Policarpo, Padres Apostólicos).

Em primeiro lugar, a valorização dos restos mortais a partir da comparação dos ossos do mártir com ouro e pedras preciosas, indicando

uma interpretação cristã da realidade da morte e do sofrimento, atribuindo grande valor àqueles que assumem essa realidade em nome da fé, se tornando verdadeiros heróis, dignos de serem lembrados. Em segundo lugar, a deposição dos restos em um lugar determinado, indicando não um lugar qualquer, mas o estabelecimento de um local de culto, já notamos aqui uma noção de sacralização do espaço a partir da presença da relíquia, estabelecendo uma topografia do culto. E, em terceiro lugar, a instituição da memória a ser celebrada anualmente, que poderíamos compreender como a gênese da comemoração dos santos no calendário litúrgico, tornando a vida do santo e seu martírio uma memória celebrativa.

O relato do martírio de São Cipriano de Cartago, um século a frente, demonstra um certo desenvolvimento do culto às relíquias, com a presença de uma ritualidade mais sistematizada

Assim foi conduzido Cipriano ao campo de Sexto. Chegado aí, tirou o manto e o capuz, dobrou os joelhos por terra e prostrou-se em oração ao Senhor. Tirou depois a dalmática, entregou aos diáconos e ficou com a túnica de linho; e assim esperou a vinda do carrasco. [...] Assim sofreu o martírio o bem-aventurado Cipriano. Para evitar a curiosidade dos gentios, o seu corpo foi depositado num lugar próximo. Depois foi retirado durante a noite e trasladado, com círios e tochas, com preces e em grande triunfo, para o cemitério do procurador Macróbio Candidiano, situado na via Mapaliense, perto das piscinas [...] (*Acta Proconsularia S. Cypriani*).

A transladação do corpo é feita de maneira celebrativa pela comunidade, com orações e velas, indicando um caráter litúrgico dessa prática. A preocupação com a proteção do corpo dos gentios pode revelar o início das disputas pela posse destes fragmentos sagrados, e ao mesmo tempo a noção do valor da relíquia como um objeto sagrado que poderia ser profanado.

A partir destes dois relatos, podemos inferir que a legitimação não decorre, pelo menos inicialmente, da própria narrativa martirial, os textos constroem o valor do objeto ao mesmo tempo em que descreve sua veneração. Entretanto, o desenvolvimento e expansão dessas práticas, especialmente com a difusão de oratórios e santuários, sua utilização pelos clérigos e poderes seculares, deposição em altares e outras matérias, exigiram progressiva regulamentação.

É possível percebermos a necessidade da Igreja em normatizar o culto das relíquias, a partir de alguns relatos, como de Eusébio de Cesareia em *História Eclesiástica*, em que as tensões já se tornam perceptíveis, quando narra a destruição dos corpos dos mártires e a dispersão de suas cinzas pelos perseguidores. A preocupação dos pagãos em impedir o sepultamento revela que o valor atribuído aos restos já era reconhecido no cristianismo e o corpo do mártir havia se tornado um *locus* de memória, o conflito em torno do corpo evidencia que o culto já havia adquirido grande valor.

No século IV, com Vitrício de Ruão, observamos um aprofundamento teológico deste culto. Em *De laude sanctorum*, o autor diz que a parte contém o todo, e a virtude do santo não se diminui pela fragmentação. Essa formulação não apenas legitima a circulação dos fragmentos, mas fornece fundamento doutrinal à multiplicação das relíquias e à sua difusão nas mais diversas igrejas e mosteiros.

Estamos persuadidos de que estas relíquias dos justos, que estes restos sagrados dos Apóstolos contém toda a verdade da sua paixão corporal. Griteiros, por isso, com toda a nossa fé, que não há nada, nestas relíquias, que não esteja cheio deste sofrimento. Onde está toda a virtude, aí estão os membros inteiros. É absolutamente certo que os nossos Apóstolos e os nossos mártires estão aqui, conosco, com todas as suas virtudes. Mas porque as chamamos nós relíquias? Porque as palavras são imagens e sinais das coisas. Tendes sob vossos olhos um pouco de sangue e de terra; as

reliquias são isso. [...] Não devemos lamentar-nos da pequenez destas reliquias, porque quando dizemos que nada do que pertence ao gênero pereceu no corpo dos Santos, afirmamos como certeza, que o que é divino não pode ser diminuído, pois está todo em tudo, e onde está uma parte, seja de que maneira for, está o todo [...] pensai no poder de cura que reside quer nas partes, quer no todo. As reliquias realizam o mesmo alívio tanto no Oriente como em Roma [...] onde quer que se encontre alguma coisa destes Santos eles defendem, purificam, protegem os que honram. [Tradução nossa] (De Laude Sanctorum, cols. 443 – 458).

No século VI, Gregório Magno, na Epístola XXXI – *Ad Joannem exconsulem, atque patricium et quaestorem. Clavem sancti Petri, et catenis ejus transmittit*, testemunha já uma realidade amplamente estruturada, com reliquias inseridas em relicários (ou seja, surgem objetos especificamente para conservar as reliquias), distribuídas por bispos e vinculadas a redes de poder espiritual e político. Nesse momento, notamos que o culto ultrapassou o âmbito local da memória martirial e passou a integrar estratégias de autoridade episcopal e secular.

A partir da expansão material, difusão territorial e crescente complexidade teológica e ritual se impõe uma nova etapa no desenvolvimento do culto às reliquias. Se, nos séculos II a VI, a legitimação se estruturava sobretudo por meio da narrativa martirial, da elaboração hagiográfica e da prática episcopal, a consolidação dessas experiências exigirá progressivamente instrumentos formais de regulação. A multiplicação das reliquias, sua circulação, deposição nos altares e sua utilização em contextos de autoridade eclesial e política tornaram insuficiente a legitimação exclusivamente narrativa, é nesse momento que o discurso normativo conciliar passa a intervir de maneira explícita.

A partir do século VI, as assembleias episcopais, que foram denominadas de concílios, começaram a delimitar lugares, formas e condições da deposição e veneração das reliquias, integrando-as ao

campo da disciplina eclesiástica. A passagem da memória ao cânone não representa ruptura, mas resposta institucional à consolidação de uma prática já profundamente enraizada e difundida no cristianismo tardo-antigo e medieval. O culto, antes legitimado pela narrativa, passa agora a ser configurado pela norma.

Cânones conciliares sobre relíquias

As primeiras normas mais claras em relação ao culto das relíquias aparecem no Concílio de Epaone em 517 na Gália, sendo um marco evidente da passagem apenas da legitimação narrativa para a disciplina normativa. O cânone 25 determina que relíquias não sejam depostas em oratórios rurais, salvo se houver clérigos nas proximidades capazes de assegurar salmodia frequente e assistência litúrgica estável, além disso, estabelece que não se ordenem clérigos para tal função sem que lhes estejam garantidos sustento e vestuário adequados (Concílio de Epaone (517), 5106, 25, *Antologia Litúrgica*).

Este texto de caráter normativo demonstra uma significativa transformação de como este culto aparece nas fontes. Em primeiro lugar, notamos o estabelecimento de um controle espacial, a deposição das relíquias não deveria acontecer em ambientes rurais, portanto, mais privados. O segundo ponto é a vinculação ao exercício clerical, para que seja autorizada a deposição, é preciso haver uma presença constante de um membro do clero, o que podemos entender como uma ‘supervisão institucional’ estável. Em terceiro lugar, a prática devocional das relíquias de alguma maneira é vinculada à organização material da Igreja, ressaltando a necessidade do sustento do clérigo.

A partir deste texto, notamos que o possível problema, o qual a norma se dedica a disciplinar, não é a veneração da relíquia em si, mas

uma alteração na estrutura ou costume do culto, que passa a ser compreendido como uma realidade que precisa de supervisão contínua. Assim, a relíquia não pode simplesmente existir autonomamente, ela deve estar integrada à ao sistema da própria Igreja e depender do reconhecimento institucional, se é que podemos enxergar a Igreja na Idade Média como uma instituição.

O próximo texto normativo que gostaríamos de destacar é do *III Concílio de Braga*, no século VIII, que também não trata do culto em si, mas das regras disciplinares para aqueles que presidem o culto:

É sem dúvida, bom que os sacerdotes manuseiem com familiaridade os divinos mistérios; mas deve evitar se cuidadosamente que alguém utilize, em benefício da sua própria vaidade, aquilo com que deveria agradar só a Deus em pureza de consciência [...] Constou-se que alguns bispos, ao irem para a igreja, na solenidade dos mártires, levam as relíquias ao pescoço e, para se vangloriarem com maior fausto diante dos homens (como se eles mesmos fossem a arca das relíquias), são levados em cadeiras por diáconos revestidos de alvas (Concílio de Braga, 5684, 6, *Antologia Litúrgica*).

A preocupação dessas normas não reside na presença das relíquias na celebração, mas nos abusos clericais vinculados ao seu uso. O cânon 6 evidencia um outro patamar do processo de normatização e institucionalização, não se trata apenas de regular o lugar de deposição das relíquias, mas de disciplinar as ações daqueles que as manipulam. A intervenção conciliar proíbe explicitamente sua instrumentalização como meio de prestígio pessoal e delimita, ainda que implicitamente, os contornos de um culto legítimo. O texto deste concílio nos leva a inferir que as relíquias já haviam se tornado elemento significativo na construção da autoridade episcopal no século VI, exigindo por isso a necessidade de normas mais explícitas.

O culto às relíquias não nasce destas decisões conciliares, os textos normativos partem do pressuposto de que o culto já se encontrava

amplamente consolidado, sendo assim respostas às consequências dessa expansão. Isso, por sua vez, demonstra um esforço institucional de adequar ou mesmo enquadrar uma realidade da prática das massas ao controle das autoridades eclesiásticas.

A institucionalização, portanto, não se constitui por uma decisão súbita, por um texto normativo bem escrito e disseminado, mas é resultado de um processo cumulativo de textos não normativos, normativos e outras disposições das autoridades eclesiásticas, sem deixar de lado a compreensão e às práticas dos fiéis. Entre os séculos II e VII, o culto às relíquias deixa de ser simplesmente veneração da memória martirial e se difunde a tal modo, que exige enquadramento jurídico eclesial. Há ainda mais um ponto do desenvolvimento deste culto, sua universalização e consolidação.

O *II Concílio de Niceia*, convocado no século VIII, contexto da iconoclastia, se coloca como um ponto decisivo no processo normativo do culto às relíquias. Embora sua centralidade esteja na defesa das imagens sagradas, o concílio estabelece também disposição fundamental relativa às relíquias, determinando que nenhum altar seja consagrado sem a deposição de relíquias.

Ordenamos que nas igrejas que foram consagradas sem as relíquias dos santos mártires, seja feita a deposição das relíquias, naturalmente com a oração habitual. De agora em diante, se um bispo consagrar uma igreja sem relíquias, seja deposto por ter transgredido as tradições eclesiásticas (II Concílio de Niceia, 6480, 7, *Antologia Litúrgica*).

Diferentemente de Epaone e Braga, que respondiam a abusos ou situações regionais específicas, Niceia formula um princípio de validade geral para toda a Igreja. O culto às relíquias deixa de ser apenas prática recomendada ou regulada localmente sob necessidade e passa a integrar a definição do espaço litúrgico como elemento necessário. Se, no início

do culto, sob influência da memória martirial, a celebração da missa era feita sobre o túmulo dos mártires, a norma a partir deste momento não só disciplina o espaço litúrgico, mas desenvolve uma teologia da necessidade de que haja relíquias sob os altares nas igrejas, a fim de que as celebrações continuem a se realizar sobre o testemunho dos santos, senão sobre os corpos inteiros, ao menos sobre suas relíquias. Com esta definição do concílio, pelo menos em nível de discurso, o culto se torna norma e a norma integra a teologia.

Por fim, no século X, sob o pontificado de João XV, encontramos um reforço significativo dessa disciplina no âmbito romano, com a Encíclica *Cum conventos esset*

Depois de abrangente consulta, decretamos que a memória dele, isto é, do santo bispo Urico, deve ser venerada com piíssimo afeto e fidelíssima devoção: pois quando adoramos e veneramos as relíquias dos mártires e dos confessores veneramos aquele do qual eles são mártires e confessores; honramos os servos, para que a honra redunde ao Senhor que disse: “Quem vos acolhe, a mim acolhe [Mt 10, 40]. (João XV, *Cum conventos esset*, 675, Compêndio Denzinger).

As intervenções papais deste período, sobretudo no contexto de reorganização e reforma moral da Igreja, não apresentam novidade quanto à presença das relíquias nos altares, mas reafirmam sua necessidade sob novos critérios de ordenamento. Se anteriormente a norma se concentrava na obrigatoriedade da deposição, agora a preocupação recai sobre a autenticidade, a procedência e a correta circulação desses objetos. A disciplina assume feição mais centralizada, com Roma exercendo papel de garantia da legitimidade do culto e de supervisão sobre práticas locais que poderiam comprometer sua integridade.

Essa nova etapa revela uma transformação na própria dinâmica normativa, é possível notar o início da centralização romana da

disciplina, a atenção crescente à autenticidade das relíquias e o reforço da autoridade papal sobre práticas litúrgicas local indicam que o culto já estava plenamente integrado à vida eclesial, além de legitimar e fomentar o culto. Justamente por isso, tornava-se necessário assegurar critérios claros de verificação e controle. A norma deixa de tratar apenas do dever de possuir relíquias e passa a incidir sobre sua legitimidade jurídica e eclesial, evidenciando estágio mais sofisticado da institucionalização.

Se o II Concílio de Niceia formula o princípio universal que vincula altar e relíquia, o pontificado de Papa João XV, representa momento de aplicação e consolidação dessa tradição em contexto de fragmentação política e tensões episcopais. Niceia expressa a universalização teológico-jurídica; João XV manifesta a maturidade institucional, na qual a autoridade romana se apresenta como instância reguladora da tradição recebida. Não se trata de inovação, mas de aprofundamento: o culto já é estrutural, mas precisa ser juridicamente garantido.

Da memória martirial à normatização do sagrado

O desenvolvimento do culto às relíquias demonstra que sua institucionalização não decorre de imposição da autoridade eclesiástica, mas de um processo no qual a experiência do martírio e o resgate das relíquias, as narrativas e sua legitimação, o culto e as normas interagem em todos os níveis. A normatização surge como resposta a uma prática já consolidada, nos relatos martiriais dos séculos II e III, como os martírios de São Policarpo e São Cipriano, a sacralidade do corpo do mártir é construída narrativamente: a recolha dos ossos, a trasladação solene e a memória anual configuram uma teologia implícita da materialidade santificada.

Entre os séculos IV e VI, autores como Eusébio de Cesareia, Vitrício de Ruão e Gregório de Tours ampliam essa compreensão, integrando as relíquias à teologia da comunhão dos santos e à prática episcopal, colaborando para a legitimação e expansão do culto, a veneração deixa de ser apenas memória local e passa a constituir elemento da identidade cristã. Quando, porém, a expansão material do culto, multiplicação de oratórios, circulação de fragmentos e uso simbólico por autoridades, produz tensões concretas emerge a necessidade de regulamentação explícita. Concílios regionais como o de Epaone (517) e o III de Braga (675) não criam o culto, mas regulam o espaço, disciplinam às práticas rituais e integram a prática à estrutura eclesial.

Com o II Concílio de Niceia, a obrigação de inserir relíquias nos altares é universalizada, vinculando canonicamente e liturgicamente o martírio e Eucaristia. No século X, sob João XV, a preocupação desloca-se para autenticidade, legitimação universal e controle, sinal de integração institucional. A posterior sistematização no *Decretum de Gratiani* organiza a tradição da prática e a tradição jurídico-canônica, a prática precede o direito, o direito organiza a prática e a teologia fundamenta ambos. O culto às relíquias revela, assim, dinâmica exemplar da formação do direito eclesiástico medieval, da memória martirial à normatização do sagrado, a institucionalização não suprime o fervor da veneração dos fiéis, mas lhe confere uma forma mais disciplinada no nível de discurso.

Referências

Fontes

ACTA PROCONSULARIA S. CYPRIANI. In: J. P. Migne (ed.), **Patrologia Latina**, vol. 3, Paris, 1844, cols. 1497–1498.

ANTOLOGIA LITÚRGICA. Textos litúrgicos, patrísticos e canônicos do primeiro milênio. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2015.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2015.

EUSEBIO DE CESAREIA. **Historia Eclesiástica.** La formación de la Iglesia desde el siglo I hasta el siglo III. – trad. George Grayling. Barcelona: Editorial Clie, 2008.

GREGORII PAPAE I. Opera Omnia. Ad manuscriptos códices romanos, gallicanos, anglicanos emendata [...]. In: J. P. Migne (ed.), **Patrologia Latina**, vol. 77, Paris, 1849.

PIÔNIO DE ESMIRNA. Martírio de São Policarpo bispo de Esmirna: 400. In: **Padres Apostólicos.** – trad. Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. – São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).

VITRICII EPISCOPI ROTHOMAGENSIS. Liber De Laude Sanctorum. In: J. P. Migne (ed.), **Patrologia Latina**, vol. 20, Paris, 1845, cols. 443 – 458.

Bibliografia

ARQUIVO NACIONAL (Brasil). **Dicionário brasileiro de terminologia arquivística.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005. (Publicações Técnicas; nº 51).

BELLOTO, Heloisa Liberali. **Arquivística:** objetos, princípios e rumos. 1ª ed. São Paulo: Associação de Arquivistas de São Paulo, 2002.

BROWN, Peter. **The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity.** Chicago: University of Chicago Press, 1982.

DELEHAYE, Hippolyte. Les origines du culte des martyrs. Bruxelles: Société des Bollandistes, 1912. Disponível em: <https://archive.org/details/lesoriginesduculo0deleuoft/page/n5/mode/2up>. Acesso em 01 fev. 2026.

FAVORETO, Diovani. **Análise tipológica e diplomática de documentos da Igreja Católica:** proposta de elaboração de um manual arquivístico aplicado aos registros paroquiais. 2023. 150f. Dissertação (Mestrado Profissional em Bens Culturais e Projetos Sociais). Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea

do Brasil, Fundação Getulio Vargas, Rio de Janeiro, 2023. Disponível em:
<https://hdl.handle.net/10438/34254>

GAUDEMET, Jean. **Les sources du droit de l'Église en Occident du IIe au VIIe siècle**. Paris: Cervo, 1985.

GEARY, Patrick. **Living with the Dead in the Middle Ages**. Ithaca: Cornell UP, 1994.

HEAD, Thomas. **Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orléans, 800–1200**. Cambridge: CUP, 1990.

KÉRY, Lotte. **Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140)**. Washington, D.C.: CUA Press, 1999.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II**. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

MATTER, Michel. Le Code Théodosien, de Constantin à Théodose II (312–450). **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, 91e année, n° 2, avril–juin 2011, p. 199–224.
 DOI: 10.3406/rhpr.2011.1542.

NASCIMENTO, R. C. S. As relíquias cristãs e a apropriação simbólica do território. **Opsis**, vol. 18, n° 1, p. 142–153, 2018.

NASCIMENTO, R. C. S. Dos corpos santos à redistribuição dos ossos: a sacralidade aos pedaços. In: SOUZA, A. M. & NASCIMENTO, R. C. S. **Cultura, palavra e fé: narrativas e sacralidades no mundo ibérico**. Curitiba: Brazil Publishing, 2019.

PALAZZO, Eric. **A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century**. Collegeville: Liturgical Press, 1998.

PLATELLE, H. Guibert de Nogent et le de pigneribus sanctorum. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques. In: **Les reliques. Objets, cultes, symboles**. L'Anaïs de la Conférence internationale de Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer) 4 - 6 de setembro de 1997, p. 109–121, 1999.

RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity**. Berkeley: UC Press, 2005.

SANSTERRE, Jean-Marie. Charles Pietri, «Roma Christiana». Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311- 440). In: **L'antiquité classique**, tome 47, fasc. 1, 1978. pp. 348-352.

SMITH, J. M. H. Rulers and Relics c .750- c. 950: Treasure on Earth, Treasure in Heaven. In: **Past & Present**, Volume 206, Issue suppl_5, Pages 73–96, 2010.

COLECIONISMO SACRO DURANTE O REINADO DE FERNANDO I DE LEÓN (SÉCULO XI)

Yasmin Barreto de Souza Fernandes ¹

Após conquistar o território de León e assassinar seu cunhado, Fernando I de Castela herda o trono de Bermudo III, até então rei de León, considerando que o trono consequentemente ficaria até vago por falta de sucessores homens, por ser esposo de Dona Sancha I – filha de Afonso V e irmã do último rei de León. Assim, Fernando I, o Grande, é coroado e ungido em 1037 d.C. pelo bispo de León na igreja Santa María de Regla de León, oficializando seu reinado.

Fernando I era um rei com um longo histórico de batalhas, tendo uma boa porcentagem de vitórias ao seu favor. Ele se caracterizava por ser um rei cristão, seu interesse em combates através do território da Península Ibérica vindo da sua grande aversão a ocupação muçulmana, sendo seu grande objetivo a “Reconquista”. Sua luta se caracteriza pela devoção a santos que legitimassem a busca pela (re)conquista do território cristão, um dos principais escolhidos sendo São Tiago.

O rei é, em muitos casos, como um amplificador das ações de um determinado santo, no sentido em que age de forma a fazer transcender a sua dimensão individual, transformando-o num símbolo identitário de um grupo restrito ou de uma coletividade mais alargada. (GOMES, 2020, pp. 38)

Sua fé era uma característica essencial para sua trajetória e triunfo como rei de Leão e Castela. Sua reputação seria consolidada através de não apenas seu êxito bélico, mas também das diversas testemunhas sagradas de sua grandeza, atualmente estas estando guardadas na

¹ Graduanda em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Colegiada de São Isidoro, onde está o Tesouro Real Leonês. A vasta coleção de Fernando I e Sancha I – contando com o livro de Beatus, as altas doações para a infraestrutura da Colegiada, objetos de grande valor monetário e significado atrelado a realeza e com a presença das relíquias de S. Isidoro – é, portanto, um fator oficializador do poder que o rei e a rainha têm não somente territorialmente, mas também transcendental, esse “poder” (podendo significar influência, proteção e benção) sendo concedido por Deus.

Em 1063 d. C., o rei Fernando vem a despertar seu interesse em relíquias sagradas, sob influência da rainha Sancha I, sua esposa. Tendo a rainha sugerindo que seu marido prepare suas sepulturas no reino e que, para honrá-la, ele deveria trazer relíquias para compor sua coleção real¹³, inicia-se um grande investimento na busca de aquisições de sacralidades – que posteriormente auxiliaria na construção de uma narrativa que fortalecesse o vínculo e relação religiosa entre o divino e o reino de Leão, e, conseqüentemente, geraria importância turística e política para a região.

O ato de colecionar Relíquias Sagradas, também conhecido como o colecionismo sacro, torna-se essencial para a identidade do reino medieval, já que essas representações do Sagrado são diretamente associadas a propriedades milagrosas, além de um caráter protetor que vai para além do governante, mas também para seu território. Essa prática seria sinônimo de um *status* de riqueza material do reino, além de riqueza espiritual, considerando que havia um grande índice de negociações para a compra ou troca de relíquias, e um índice maior ainda de *furta sacra* (o roubo de relíquias).

Conseqüentemente, as relíquias se tornam um símbolo para além do religioso, mas também político, considerando que no período medieval os locais conhecidos como sagrados necessitam dos milagres

para estabelecerem o poder dos santos ou da Virgem e, assim, eram usados estes prodígios como fatores de propaganda, produzindo uma veneração continuada no local.

A transladação das relíquias de Santo Isidoro seria de significativa importância para ambos os reinos de Leão e Sevilha, considerando que o ato de transladar torna todas as regiões que já tiveram domínio sobre o objeto sagrado significativas, não somente pela posse, mas por propagar a fé cristã ao expandir para demais regiões, criando uma rota interligada pela fé.

Prosseguindo, então, posteriormente, quando o rei de Sevilha, Benabet², autoriza a coleta das relíquias – a princípio se tratando das relíquias de Santa Justa Virgem, ao invés das relíquias de S. Isidoro –, imediatamente Fernando I envia ambos os prelados de Astorga, Ordoño e o bispo de Leão, Alvito, para cumprir essa missão.

Entretanto, chegando em Sevilha, tanto o bispo quanto o prelado receberam a notícia de Benabet de que, na realidade, Sevilha não tinha em posse as relíquias prometidas. Apesar do rei de Leão ter sido notificado da ausência destes, antes de sequer receber a carta sinalizando o ocorrido, foi descoberta a sepultura de Santo Isidoro, sendo a localização revelada supostamente em sonho, e a partir disso, os enviados de Leão tomam a decisão de trazer as relíquias isidorianas à Leão. Sua trajetória podendo ser melhor visualizada com o mapa a seguir:

² Sevilha estaria naquele contexto sob dominação muçulmana.

Ademais, do traslado de relíquias e sua crescente coleção de objetos sagrados, Fernando I se destaca também pela sua decisão de encomendar um *Beatus* sobre si e sua esposa, Sancha I. O *Beatus de Facundus* e, então, uma obra significativa para além do artístico e religioso, de modo que se encarregava de reafirmar seu poder enquanto rei de Leão, ainda manifestando sua riqueza e autoridade. Por tratar-se de uma obra compósita, recorre a citações de pensadores considerados autoridades sobre o tema do Apocalipse, como Isidoro de Sevilha, Ticônio e Primasio, resultando em algo parecido com o que depois veio a chamar-se de *Catena á urea*. (FAVORETO, 2011, p. 2). Esse livro sendo originalmente feito por mosteiros – para uso particular, ou seja, para os membros desses ditos mosteiros –, esses livros são meras cópias de cópias, todos retratando o mesmo assunto. O *Beatus* encomendado por Sancha I teria o diferencial de acrescentar a história de vida e importância tanto de Fernando I quanto de sua rainha.

Em razão de demonstrar a riqueza do casal real, o códice deveria ser tão rico quanto, o que influiu consideravelmente no caráter ornamental da obra, seja, por exemplo, na feitura minuciosa de elementos ou no abundante uso de ouro e cores nas miniaturas. Este *Beatus* soma um total de cento e quatorze miniaturas, muitas ocupando a página inteira, e outras, duas páginas. A maioria com o “fundo” dividido em bandas horizontais de cores intensas e de grande luminosidade. (FAVORETO, 2011, pp. 7).

O envolvimento da rainha na construção de uma narrativa histórica em que fosse deixado marcado a influência do rei e da rainha de Leão e Castela, além de uma relação mais amigável entre os súditos e seu rei, é significativa dado o protagonismo observado pela rainha leonesa, mulher admirável a partir das virtudes cristãs. Seu objetivo de legitimar Fernando I como o Grande, sendo um monarca a ser respeitado. Assim, o *Beatus* seria a testemunha não somente do poder

do reino de Leão e Castela, mas a lealdade de Fernando I ao seu reino e, acima de tudo, a fé cristã.

Estando, então, o *Beatus* e as relíquias de Santo Isidoro guardadas dentro da Colegiada de Santo Isidoro, em Leão. O Panteão Real sendo recheado de tesouros afirmando a grandeza de Fernando I e do reino de Leão (e Castela naquele contexto), como o Cálice de Urraca, a arqueta de marfins comissionada por dona Sancha e Fernando I, seu crucifixo, a arca dos esmaltes, a Arca das Bem-aventuranças, e, claro, as relíquias de Santo Isidoro, além do túmulo de Fernando e Sancha.

Fernando I foi um grande comitente de objetos religiosos. Em sua carta-testamento de 1063 constam várias doações do monarca, principalmente à Colegiata de Santo Isidoro de Leão, esta que fora o monastério de São João Batista até a ocasião do traslado dos restos de Santo Isidoro desde Sevilha. Apesar de não ter existido um programa muito ambicioso na arquitetura, excetuando o referido monastério, Fernando I destacou-se em significativas doações de objetos luxuosos, que viriam a formar o Tesouro Real de Leão, composto, por exemplo, pelo Crucifixo de Fernando I e Sancha, a Arca das bem-aventuranças e a Arca das relíquias de Santo Isidoro. (FAVORETO, 2011, p. 2).

Para além do *Beatus*, usemos outra fonte primária para embasar essa discussão. Lucas de Tuy elabora a obra, *Milagros de San Isidoro* (1242), ou *Miraculis Sancti Isidori*, em seu título original, quando ainda se encontrava na Colegiada leonesa, entre os anos 1221/4 e 1239/42. A obra menciona a trasladação das relíquias do prelado, sem descrevê-la em detalhes, mas narra milagres ocorridos nas décadas seguintes ao evento (DA SILVA, 2021, pp. 7). Estes Livros de Milagres se constituem em fontes fundamentais para o estudo das sensibilidades e devoções dos homens na Antiguidade Tardia e Idade Média, Lucas de Tuy sendo responsável pela última composição medieval feita em Leão em homenagem a S. Isidoro.

Promovendo o culto a São Isidoro, o Livro de Milagres enobrecia também a colegiada a qual pertenciam as relíquias do santo, transladadas de Sevilha para León em 1063. A leitura e audição dos prodígios realizados constituíam testemunho de edificação clerical, de propaganda e glorificação. Os motivos de invocação do santo eram vários, mas destaca-se a necessidade de proteção e cura contra diversas doenças. A divulgação dos favores recebidos era também uma forma de agradecimento, tão próprio da religiosidade popular.

É indispensável destacar que dentro do contexto medieval, a legitimidade política era indissociável da religiosa, portanto, não era possível haver um reinado separado da Igreja. A partir disso, a obra *Miraculis Sancti Isidori* surge com Lucas de Tuy com intuito de afirmar a superioridade cristã dentro do Reino de Leão, dado que, naquele período, a região hispânica era fortemente dominada por povos de origem muçulmana. Dessa forma, existe interesse por parte de Lucas de Tuy em relatar esses milagres a partir de uma ótica política, apesar de que seu verdadeiro intuito com suas obras, tanto *Chronicon mundi* como *Miraculis Sancti Isidori*, é o de caráter histórico, a partir do uso da escrita em formato de crônica.

Assim, vale ressaltar o porquê da importância de Santo Isidoro de Sevilha para essa afirmação de identidade. Isidoro de Sevilha foi bispo hispalense da província da Bética, nascido em Sevilha aproximadamente em 570 d.C., e figura de grande importância política para o governo Visigodo. Isidoro teve sua jornada religiosa desde novo, sendo influenciado pelo seu irmão mais velho Bispo Leandro de Sevilha, estudando desde criança em escolas católicas tradicionais e, posteriormente, ingressando em mosteiros. Esse personagem levou uma vida recheada de fé e ambições políticas a favor da Reconquista, o

que futuramente viria a ser essencial para sua canonização, séculos depois de sua morte em 636.

A escolha de adquirir as relíquias desse santo não seria aleatória considerando o interesse que Fernando I demonstrava na Reconquista. Santo Isidoro de Sevilha foi não somente membro da Bética, mas também grande pensador e autor do século VII, que buscava explorar conceitos fundamentais em suas obras, especialmente na obra *Etimologias*, para contribuir para o fortalecimento da fé cristã. Dentro desses conceitos e ideias, Isidoro sempre foi vocal quanto a necessidade do combate a outras religiões, como o judaísmo, a partir de ideais que buscavam enaltecer a ponto de incentivar o retorno dos dias de glória do Império Romano. Ou seja, a reconquista do território europeu trazendo novamente o domínio religioso cristão foi uma problemática que atravessou séculos dentro da Idade Média.

Do ponto de vista técnico, a ocupação física de um território pré-existente tratava-se de processo relativamente simples para os europeus do início da Idade Moderna, há séculos acostumados a construir cidades e reinos. Por outro lado, sob o aspecto da religiosidade vigente, essa ocupação desdobrava-se em uma série de desafios bastante mais complexos: o reconhecimento desse território na memória e na história cristã, sua inserção em uma perspectiva de futuro alinhada com a escatologia cristã, a criação de mecanismos de tradução dos significados religiosos da ocupação do território junto aos habitantes nativos, a promoção de uma coesão social em torno desses significados, a oferta das relações territoriais relacionadas aos serviços religiosos e à salvação das almas para a população vinda da metrópole, além, é claro, do traslado de atores sociais capazes de promover essa sofisticada “conversão territorial”. (CYMBALISTA, 2006, pp. 12)

O sevilhano teve papel de destaque no reino hispano-visigodo,³ durante seus anos de pontificado (601-636), influenciando fortemente a

³ MICHELETTE, Pâmela Torres. A concepção de realeza católica visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha. 2012.

política visigoda, sendo conselheiro e amigo de reis durante seu pontificado. Além disso, Isidoro tão claramente envolvido com política se propôs a produzir uma obra exaltando o reino Visigodo, sendo este considerado, pelo autor, a herança do Império Romano, tendo em vista que, contra o próprio poder do Sacro Império, o único reino a sair parcialmente vitorioso quanto a dominação romana, e inclusive saqueando a Roma, seria o visigodo. Para além disso, a resistência quanto a ocupação muçulmana também seria sinal de sua resiliência como povo. Consequentemente, em sua obra *História Goda* (624 d.C.), Isidoro daria ênfase a grandiosidade desse reino, os exaltando, além de pensar como seria um governo ideal e o que significaria a perfeição monástica.

Deste modo, essas relíquias desse específico santo seriam pertinentes para a narrativa querendo ser afirmada pelos monarcas de Leão e Castela. Assim, a partir dessa movimentação, transferência se firma uma conexão de Sevilha – que naquele contexto do século XI estaria dominada por muçulmanos –, ao reino de Leão, tornando ambos esses locais, então, interligados, criando uma relação política amena. Além do fator religioso, já que o caminho percorrido por uma relíquia se torna sagrado, não só pela sua presença, mas também pelos milagres operados durante o trajeto, já que o próprio imaginário da relíquia inclui histórias do processo de transladação.

Cabe também mencionar que a própria “retirada” de uma relíquia católica de um território muçulmano é uma afirmação da superioridade da fé cristã, a quem por direito deveria ter acesso e posse não somente aos objetos sagrados, mas também a seus milagres.

Com a chegada dessas relíquias, há a proposta de reformar o que seria o Monastério de São João Batista afim de tornar este lugar no que atualmente é a Colegiada de Santo Isidoro de Sevilha, lugar de memória

responsável por guardar além das relíquias de Isidoro, mas também o tesouro Real e outros objetos sagrados (ex: Cálice de Urraca⁴).

A Colegiada é um lugar de memória marcante para a identidade leonesa, nela estão sepultados 11 reis e 12 rainhas, além de demais nobres. As pinturas comissionadas nas paredes e teto, muito provavelmente por dona Urraca, representam eventos icônicos bíblicos, contando também com o calendário agrícola, extremamente bem reservadas ainda que com as reformas feitas ao longo dos anos na Colegiada. Sua estrutura e significância para a história espanhola a torna local com turismo constante, sendo inclusive local indicado aos peregrinos do Caminho de Santiago para ser visitado.

Assim, entende-se que a presença das relíquias de Santo Isidoro em Leão seria símbolo de proteção e prosperidade, sua presença sendo a intervenção divina através do santo. Havia evidentemente uma preocupação política quanto a superioridade do reino de Leão sobre outros reinos para nomear o responsável na missão da (Re)conquista e unificar o que hoje conhecemos como a Espanha. Inclusive, sua presença e, até mesmo, o fato dessas relíquias jamais terem sido roubadas ou quebradas oficializaria a defesa de que Leão seria, então, o sucessor legítimo do reino visigodo, recebendo a bênção do santo tão conhecido pelo seu envolvimento com a monarquia goda.

Tal como Pierre Nora define, os lugares de memória se fazem necessários para manter viva um costume ou memória que está se perdendo, a Memória por ser algo subjetivo, capaz de sofrer alguma distorção se tornando um assunto delicado na História. Os monumentos

⁴ Apesar de su mala prensa, Urraca I ha sido denominada como «la reina indomable» y se ha dicho de ella que es «única», pues fue una mujer que gobernó por derecho propio en uno de los más importantes reinos de Europa Occidental en aquel tiempo, como fue el reino de León-Castilla en el siglo XII. Fue *la hija del rey Alfonso VI y la reina Constanza*, tal como hacía constar en los documentos. (LASO, 2008, pp. 27).

aos mortos tornam viva a memória, esses lugares de memória então se responsabilizam por manter presente uma identidade com tradições e vivências.

Toda memória é coletiva. A necessidade de locais públicos monumentais, arquivos, museus, santuários, cemitérios e datas comemorativas é em prol da comunidade para lembrar do passado definitivo e se preparar para o futuro. Essa noção sobre a memória inevitavelmente cria uma consciência histórica arquivista, que se responsabiliza por registrar e proteger costumes e crenças anteriores.

Assim, cabe o questionamento de como um objeto de cunho religioso se encaixa nessas definições dentro do estudo da História. Para além da História das Sensibilidades e Emoções, em História e Memória percebemos que a relíquia é não somente uma transmissão de milagres, mas também uma transmissão de memória, ela é identitária e sobrevive ao tempo através das emoções que ela causa, através do testemunho que ela mantém vivo, da existência não só do santo que um dia esteve em terra, mas também da presença do divino agindo na vida dos fiéis. A relíquia em si se define como a parte de algo (ou alguém), assim como os lugares de memória são, antes de tudo, restos (NORA, 1993, pp. 12).

Barros (2009) afirma que onde existe o humano, pode-se dizer que a Memória estabelece-se, gerando os seus lugares de memória. Assim como Nora compreende que exatamente por ser uma comunidade que se cria a necessidade de monumentos que solidifiquem a memória, já que é pela nação que nossa memória se manteve no sagrado (NORA, 1993, pp. 11). A junção dos conceitos usados até então criam a base desse trabalho. Analisemos os mosteiros.

O mosteiro é uma ilha entre o céu e a terra. Ou seja, capaz de operar a sacralização do espaço. Em primeira instância, o objetivo desses locais

tem como ponto focal a dedicação a fé, seguindo a Regra de São Bento⁵. Ao pensar os mosteiros, Santo Isidoro propõe a Regra dos monges defendendo uma vida comunitária em que todos deveriam não somente comerem juntos, dormirem juntos, mas também serem enterrados juntos para compartilharem a morte assim como compartilharam a vida através da missão de caridade que dividiam. A ideia de espaços comunitários para tais funções nasce no século VII. Essa experiência que simultaneamente exigia isolamento e comunidade moldava os monges de forma que, por não servirem a senhores, reis ou papas, eles construiriam um império religioso monástico.

A abertura dos mosteiros para demais indivíduos tem como seu maior pico os peregrinos do Caminho de Santiago. O Caminho de Santiago foi, e é, um movimento religioso que instiga a fé através da peregrinação, essa peregrinação. O exercício de hospitalidade é vital para os monges, a caridade aos povos e peregrinos sendo essencial para sua doutrina.

Mosteiros podem ser, então, considerados Lugares de Memória, especialmente após sua abertura para público. A fé é uma atividade coletiva, assim como a memória. Não somente por ser um espaço que é preservado através dos séculos, sendo muitos mosteiros locais turísticos, mas também por se responsabilizarem por armazenarem itens valiosos, pinturas, obras intelectuais, relíquias e sepulturas. A tradição é lembrada e valiosa dentro desse local. O sagrado é uma manifestação do passado que atua no presente, a fé sacralizando a

⁵ Como atestam as Regras Monásticas ocidentais, um mosteiro se define por seu claustro. Chamada em várias regras de *claustra monasterii*, especialmente na Regra de São Bento (*Regula Benedicti*, c. 66 e 67), a clausura, que poderia ter formas muito diversas, mal conhecidas para períodos antigos, nem sempre materiais ao que parece, manifesta uma vontade de distanciamento do mundo profano e, portanto, uma forma de segregação social entre os “indivíduos-fora-do-mundo” (os monges) e o resto da população. (LAUWERS, 2014, pp. 5).

memória. A Colegiada de Santo Isidoro sendo portanto extremamente importante para a identidade leonesa do passado e do presente.

Tendo isso em vista, é possível afirmar a grande contribuição para o fortalecimento e solidificação do reino de Leão e Castela através dos esforços de Fernando I, o Grande, dado que seu envolvimento direto com a transformação do monastério de São João Batista para a Colegiada de Santo Isidoro de Sevilha, junto a suas contínuas doações para a coleção de tesouros e objetos sagrados, viria a ser um marco que ultrapassaria séculos, hoje a Colegiada sendo um local de memória indispensável para a Espanha.

Referências

Fontes

TUY, Lucas de. **Milagros de San Isidoro**. León: Universidad de León/ Cátedra de San Isidoro, 1992.

WILLIAMS, John et al. **Beato de Fernando I y Sancha**. Barcelona: M. Moleiro, 2006.

Bibliografia

AREÁN-GARCÍA, Nilsa. **Breve Histórico da Península Ibérica**. Philologus, Rio de Janeiro, v. 45, p. 25-48, set. 2009. Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos.

ÁLVAREZ, Maria Raquel A. & NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **A Sacralização do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Média**. Curitiba: CRV, 2020.

CHUECA, Pilar Riesco. **Pasionario Hispanico**. 1987. 347 f. Tese (Doutorado) - Curso de [S.I.], Departamento de Filologia Grega e Latina, Universidade de Sevilha, Sevilha, 1987.

COSTA, Paula Pinto; DE SOUSA NASCIMENTO, Renata Cristina. **A Visibilidade do Sagrado: relíquias cristãs na Idade Média**. Editora Appris, 2022.

CYMBALISTA, Renato. Relíquias sagradas e a construção do território cristão na Idade Moderna. **Anais Do Museu Paulista: História E Cultura Material**, 14(2), 11-50. 2006. <https://doi.org/10.1590/S0101-47142006000200002>

FAVORETO, Fabiana Pedroni. **Beatus de Fernando I e Sancha: símbolo de poder e riqueza na Espanha do século XI**. In: III CONGRESSO INTERNACIONAL UFES/UNIVERSITÉ PARIS-EST/UNIVERSIDADE DO MINHO, 2011, Vitória. Anais do III Congresso Internacional Ufes/Université Paris-Est/Universidade do Minho, 2011. ISBN: 22373616

FAVORETO, Fabiana Pedroni. **Entre ‘memoria’ e ‘ornamento’: o Beatus de Facundus como tesouro real**. 2014. Disponível em: <https://notamanuscrita.com/2014/09/08/entre-memoria-e-ornamento-o-beatus-de-facundus-como-tesouro-real/>. Acesso em: 20 mar. 2024.

FAVORETO, Fabiana Pedroni. **A Orquestração Do Ornamento No Beatus de Facundus**. 2016. 201 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

FERNANDES, Fabiano; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; SCHMITT, Juliana. (Org) **Crises, Epidemias e Fomes: Memórias da Idade Média**. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

FRIGHETTO, Renan. **Da antigüidade clássica à idade média: a idéia da Humanitas na antigüidade tardia ocidental**. *Temas medievales*, v. 12, p. 147-163, 2004.

FRIGHETTO, R. (2022). **Entre a Antiguidade e a Idade Média: algumas considerações sobre a Antiguidade Tardia (séculos II – VIII)**. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, (21), 59–71. Recuperado de <https://www.dialogosmediterraneos.com.br/RevistaDM/article/view/432>

FRIGHETTO, Renan. **Historiografia e poder: o valor da história, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (Hispania, século VII)**. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v. 3, n. 5, p. 71-84, 2010.

GOMES, Maria Joana. **Os relatos lendários e a representação do poder feminino na historiografia ibérica**. *Afonsina*, Porto, v. 2, p. 15-25, 2021.

GOUVEIA, M. de. **Nós e os condes: a historiografia portuguesa sobre a nobreza condal dos séculos IX a XI.** Studia Zamorensia (segunda etapa), [S. l.], v. 17, p. 19–30, 2019.

Disponível em: <https://revistas.uned.es/index.php/studiazamo/article/view/23480>.

Acesso em: 20 mar. 2024.

MARTÍN-IGLESIAS, José Carlos; HENRIET, Patrick; MARTÍNEZ, Carmen Esteban.

Hagiografía hispana de los siglos IX-XIII en los Reinos de Aragón y Castilla y León: vidas de santos, hallazgos y traslaciones de reliquias, libros de milagros, himnos.

[S.l.]: Brepolis, 2024. 320 p.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S; FRANÇA, Susani S. L; LIMA, Marcelo Pereira.

Peregrinos e Peregrinação na Idade Média. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa & SOUZA, Guilherme Queiroz de (Org).

Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos: A Idade Média em Trajetórias. Goiânia:

Editora Tempestiva, 2020.

CRISTIANISMO, ISLAMISMO E O IMAGINÁRIO DA CAVALARIA NO SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE DE A DEMANDA DO SANTO GRAAL

Ana Paula de Oliveira Costa ¹

Introdução

Ao longo do século XIII, a literatura de cavalaria consolidou-se como um dos principais gêneros narrativos do Ocidente medieval, desempenhando um papel fundamental na construção e difusão de valores sociais, morais e religiosos. Inseridas em um contexto marcado pela centralidade do Cristianismo, essas narrativas ultrapassavam o caráter meramente literário, atuando como instrumentos pedagógicos e simbólicos que contribuíam para a formação do imaginário da sociedade medieval. Por meio de novelas protagonizadas por cavaleiros exemplares, tais obras apresentavam modelos ideais de comportamento, orientados pela fé cristã, honra, lealdade e por prática das virtudes consideradas essenciais à ordem social da época.

Nesse período, o imaginário medieval era estruturado a partir de uma visão dualista do mundo, na qual o bem e o mal, o sagrado e o profano, o cristão e o pagão eram constantemente colocados em oposição. A literatura de cavalaria refletia e reforçava essas concepções, contribuindo para a legitimação de uma moral cristã concebida como normativa e dominante. Assim, os personagens dessas narrativas eram frequentemente classificados de acordo com seus comportamentos e sua relação com a fé, sendo rotulados como “bons” ou “maus” cavaleiros

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), bolsista do programa institucional á iniciação científica (PIBIC/FAPEMA) e participante do grupo de Celtas e Germanicos (BRATHAIR-MA), email: anapaulaoliveiracosta369@gmail.com

a partir de critérios que envolviam tanto a conduta moral quanto a adesão aos valores cristãos.

É nesse contexto que se insere *A Demanda do Santo Graal*, uma novela de cavalaria originada na França, no século XIII, durante o período de prosificação e cristianização da

Matéria da Bretanha. Logo houve a transição desses textos de poesia para prosa, trata-se de uma literatura que aborda os romances originados das lendas bretãs de fundo céltico, nos quais os elementos pagãos foram substituídos por símbolos cristãos. A obra, uma das mais famosas do ciclo arturiano, valoriza a busca espiritual e moral dos cavaleiros.

De autoria anônima, a novela foi introduzida em Portugal por volta do século XIII e teve ampla disseminação no reino devido a sua tradução para diferentes idiomas peninsulares. Assim, pode-se perceber a importância do surgimento da Matéria da Bretanha como um marco significativo na cultura da civilização ocidental. Segundo Todorov (1980, p. 64), *A Demanda do Santo Graal* é uma narrativa em que “a importância do acontecimento é menor do que a percepção que temos dele, do grau de conhecimento que dele possuímos” (Todorov, 1980, p. 64).

A narrativa central trata principalmente do rei Artur e dos cavaleiros da tábua redonda que buscavam o Santo Graal, cálice usado na última ceia por Jesus Cristo, que José de Arimatéia teria usado para recolher o sangue vertido de Cristo na cruz. Após a sua aparição no reino de Logres, o Graal se retira devido aos pecados do rei e da maioria dos cavaleiros e o cálice só poderia ser encontrado por um cavaleiro perfeito, com Galaaz sendo o predestinado a cumprir tal missão.

Na análise de Jacques Le Goff (2016) sobre a literatura medieval, observa-se uma direta relação da Igreja com as transformações sociais e culturais da época, bem como a maneira que a Literatura e a cultura pagã foram recebidas e adaptadas. A Igreja, como uma instituição

fundamental na Idade Média, soube se adaptar ao contexto em que a sociedade medieval estava em transformação.

Além disso, Le Goff observa que, no campo literário, a relação da cultura medieval com a tradição pagã variava significativamente. Os autores medievais, em geral, flutuavam entre dois polos: "a fuga horrorizada diante da literatura pagã" e "a admiração apaixonada que leva a grandes empréstimos" (Le Goff, 2016, p. 80). Essa oscilação reflete um confronto ideológico dentro da própria cultura medieval, onde, por um lado, havia um medo de que a influência pagã corroesse os valores cristãos, mas, por outro, um grande interesse pela riqueza cultural do passado clássico. Muitos autores não apenas admiraram a literatura pagã, mas também a assimilaram, ressignificando-a para um novo contexto cristão.

A prosificação das lendas arturianas marca uma mudança significativa na tradição literária, afastando-se da predominância da historiografia e literatura religiosa. *A Demanda do Santo Graal* faz parte desse contexto, dividindo-se em dois ciclos: *Vulgata* e *Pós-vulgata*. A *Vulgata* consiste na primeira prosificação, composta por cinco volumes que abordam a origem do Graal, profecias de Merlin, feitos de Lancelot e o reinado de Artur. Já a *Pós-vulgata*, uma segunda prosificação, simplifica a obra e a estrutura de forma a promover uma mensagem cristã devota.

Assim, a Igreja não apenas conciliava elementos da cultura pagã com os novos valores cristãos, mas também exercia um papel central na estruturação da sociedade medieval, servindo como mediadora das tensões entre tradição e mudança. Essa influência se manifestava, entre outros aspectos, na construção da ideologia cavaleiresca, que, além de fornecer um modelo idealizado de comportamento para os nobres, buscava estabilizar os conflitos internos da aristocracia e garantir a manutenção dos privilégios do clero e das elites. Como observa Zierer (2013, p. 212), em *A Demanda do Santo Graal*, os bons nobres são

representados pelos cavaleiros cristãos, submissos à autoridade clerical e alinhados aos propósitos da Igreja, o que evidencia o papel dessa instituição na legitimação da hierarquia social e no controle do acesso à ordem cavaleiresca.

A presente pesquisa caracteriza-se como um estudo de natureza qualitativa, fundamentado na análise histórico-literária da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal*. A abordagem adotada justifica-se pela necessidade de compreender de que modo a novela representa o cristão e o muçulmano como modelos opostos de conduta, utilizando essa relação como instrumento pedagógico e moral na formação do ideal cavaleiresco cristão. A obra, marcada pela influência das Cruzadas e pela forte presença do imaginário religioso medieval, constrói um discurso em que a fé cristã é apresentada como a única via legítima para a salvação e para o exercício da verdadeira cavalaria.

Em contraste, o muçulmano é frequentemente associado à alteridade e à incompletude espiritual, funcionando como contraponto didático ao cavaleiro ideal. Dessa forma, o estudo busca investigar como essa oposição simbólica é mobilizada no manuscrito não apenas para afirmar a superioridade da fé cristã, mas também para consolidar um modelo pedagógico voltado à formação moral, espiritual e social dos cavaleiros no contexto medieval.

O procedimento metodológico consiste na análise textual da obra enquanto fonte primária, com ênfase na caracterização dos personagens, nos episódios centrais da *Demanda* e nos elementos simbólicos relacionados à fé, à moral cristã e à oposição entre cristãos e muçulmanos. Essa análise é articulada ao diálogo com a bibliografia especializada em História medieval, literatura arturiana e estudos do imaginário, a fim de contextualizar a narrativa e fundamentar as interpretações desenvolvidas ao longo do capítulo.

Galaaz, Palamades e a construção do ideal de cavaleiro cristão

A *Demanda do Santo Graal* reforça a idealização do cavaleiro cristão, simbolizado por Galaaz, que se destaca por sua pureza e devoção, em contraste com figuras de cavaleiros menos virtuosos. Essa construção reforça o modelo de conduta esperado dos cavaleiros, que deveriam não apenas lutar em batalhas, mas também agir em conformidade com os princípios cristãos. Dessa forma, a Literatura arturiana ajudou a consolidar valores que legitimavam a estrutura feudal e a proeminência da Igreja, fortalecendo a coesão social em torno da fé. Segundo Lanciani:

Os ciclos tinham o objetivo comum de sistematizar e harmonizar narrativas que divergiam tanto da índole como nas fontes de que provinham, de forma a oferecerem uma história coerente do Graal, desde suas origens na última Ceia de Cristo até à sua recuperação no termo da Demanda (Lanciani, 1993, p.447).

O manuscrito retrata os momentos de encontro entre cristãos e muçulmanos ao associar o ideal cavaleiresco a luta contra inimigos da fé. Embora o Islã não seja mencionado diretamente, a narrativa reforça a noção de que a missão dos cavaleiros ia além das batalhas terrenas, envolvendo uma guerra espiritual contra tudo que ameaçasse o cristianismo. Assim, a obra serviu como um instrumento de propaganda que reafirmava a importância das Cruzadas tanto no quesito militar quanto espiritual, incentivando a defesa da cristandade como um dever divino. Da mesma forma que evidencia as preocupações políticas e religiosas de sua época, contribuindo na tentativa de manutenção da ordem feudal e para a justificação da Guerra Santa sob a ótica cristã.

As Cruzadas, surgiram de uma necessidade premente de defender os territórios cristãos contra a expansão islâmica, mas também foram profundamente motivadas por um desejo de expansão territorial e de fortalecimento do poder da Igreja. Da mesma forma, a cavalaria

retratada na *Demanda do Santo Graal* é parte de um sistema que combina dever militar e espiritual, onde os cavaleiros são retratados como instrumentos da vontade divina, buscando um objeto sagrado que simboliza a pureza e a redenção que também eram elementos centrais também no discurso das Cruzadas, que prometiam tanto recompensas espirituais quanto materiais.

A Igreja Católica, ao promover as Cruzadas como uma Guerra Santa, procurava mobilizar a nobreza feudal e as ordens militares como os Templários para lutar sob a bandeira de Cristo. Esse mesmo espírito de militância cristã é visível na *Demanda do Santo Graal*, onde a busca pelo Graal exige dos cavaleiros um compromisso com a fé, a pureza e o sacrifício, espelhando a narrativa das Cruzadas, em que a luta contra os muçulmanos era vista como uma missão sagrada.

Ademais, ela também tinha uma dimensão ideológica, pois suas práticas e valores refletiam as concepções de mundo e de sociedade da época. Os ideais cavaleirescos, como a busca pela glória, a justiça e o serviço ao próximo eram difundidos através de histórias, poemas épicos e tratados de cavalaria, que influenciavam não apenas a conduta dos cavaleiros, mas também a cultura e a mentalidade medieval como um todo. Por tal costume, cavaleiro cogita na morte e na vileza deste mundo e demanda a Deus a celestial glória e teme as infernais penas, e por isso usa das virtudes e dos costumes que pertencem à Ordem da Cavalaria (Llul, 2000).

Nesse sentido, o modelo indicado é o do bom cristão, obediente à igreja e que tem sucesso em suas ações, não somente isso, mas que também está em busca da pureza. A ideologia cavaleiresca buscava a imagem dos nobres e desejava conservar a estrutura social de forma que grupos desprivilegiados, como camponeses, trabalhadores urbanos e comerciantes não tivessem acesso à cavalaria que era entendida como

uma ordem superior e que apenas poderia ser composta por elementos da nobreza. Como também eram necessários recursos para manter o cavalo e para comprar os aparelhamentos do cavaleiro, que para os camponeses era quase impossível.

A relação entre a Igreja e a atividade guerreira na Idade Média era uma mistura complexa de apoio religioso à guerra, influência na moralidade dos combatentes e tentativas de regulamentação da violência. Por meio da *Demanda do Santo Graal*, podem-se analisar os aspectos da cavalaria, seu papel na sociedade e a tentativa de suavizar seus costumes, através da figura de um cavaleiro perfeito, e um modelo para a nobreza da época que estava envolvida em disputas por territórios e guerras privadas. Como podemos observar:

Um elemento interessante a ser analisado no período medieval é a relação entre a igreja e a atividade guerreira. Inicialmente o Cristianismo se mostrou completamente avesso à violência, pois Cristo pregava a necessidade de oferecer a “outra face” quando se é agredido por alguém. Daí a construção de uma ideologia que relacionasse o uso da força com moderação, a serviço de Deus e do *pauperes* (pobres, humildes ou fracos) (Cardini, 2002, P. 473).

Os cavaleiros eram frequentemente instruídos a seguir um código de ética, que enfatizava virtudes como coragem, lealdade, cortesia e proteção dos fracos. Cardini em seus escritos fala sobre os três elementos que um cavaleiro cristão deveria ter:

Os objetivos deveriam ser a luta contra a injustiça e impedir a violência contra os fracos, o que a constituía no “mal menor”. A “guerra justa” (*belum Justum*) queria três elementos: 1- se defensiva e reparar uma injustiça; 2- ser declarada por autoridade reconhecida; 3- restaurar a paz pela justiça (Cardini, 2002, p. 475).

A igreja criou também movimentos como a Paz de Deus, que desde o final do século X, a igreja buscou cristianizar o cavaleiro através dos

movimentos da *Paz Dei* (Paz de Deus) com a proibição de atacar santuários, ofícios, estradas e também todos aqueles considerados pobres, isto é, indefesos, os clérigos, os camponeses, viúvas e órfãos, sob pena de excomunhão. (Zierer; Bragança, 2017).

Além, da proibição em certos dias da semana, “após o século X também foi criada a *Tregua Dei* (trégua de Deus), proibindo combates em certos dias da semana (de quinta a domingo) e em dias santos” (Cardini, 1989).

São Bernardo cria então a concepção de guerra santa onde “a luta contra os muçulmanos deixa de ser um *homicidium* (morte de um homem) e se tornava um *malicidium* (eliminação de um mal)” (Cardini, 2002).

Ao analisar as citações acima, entende-se seria essencialmente a luta pela defesa da fé através das armas. Ademais, a santidade refletia a interseção entre a religião e a cultura da cavalaria, sendo que os ideais cristãos se fundiam com as expectativas sociais e os padrões de comportamento da classe guerreira.

Galaaz é o cavaleiro eleito e predestinado a pôr fim à Demanda; seu nome significa o “puro dentre os puros”, e representa a figura do cavaleiro perfeito, cuja pureza, castidade e devoção o tornam digno de alcançar o Santo Graal. Ele personifica o cavaleiro-cristão por excelência, aquele que não luta apenas por glória ou poder, mas para cumprir um propósito de Deus. Sua jornada reforça a ideia de que a verdadeira cavalaria está intimamente ligada à fé e que apenas aqueles que vivem de acordo com os princípios cristãos podem atingir a graça divina. Ademais, Galaaz realiza milagres assim como os de Cristo: "O fato dele conseguir expulsar o demônio (Nunes, 1995), curar uma leprosa que veste sua estamemha (Nunes, 1995) e fazer um paralítico andar (Magne, 1970).

Já Palamades, o cavaleiro pagão, simboliza a figura do estrangeiro que, apesar de suas qualidades guerreiras e de honra, não pertence integralmente à cristandade. Ele se destaca como um cavaleiro habilidoso e respeitável, mas sua condição inicial de não cristão impede que ele alcance plenamente o ideal cavaleiresco definido pela obra. Sua presença na narrativa reflete o contato entre diferentes crenças e culturas na Idade Média, sobretudo no contexto das Cruzadas.

Embora Palamades fosse mouro, tornou-se digno de receber um assento na tábola redonda (DSG, 2008).

No decorrer da narrativa, Palamades dedica-se à perseguição da besta ladradora, criatura associada ao diabo e responsável pela morte de seus onze irmãos, sem que até então tivesse conseguido derrotá-la. Durante a Demanda, o cavaleiro demonstra grande habilidade ao vencer diversos adversários; contudo, é derrotado em combate por Galaaz. Após o confronto, Galaaz poupa sua vida e o convida a converter-se ao Cristianismo, convite que Palamades aceita. Como consequência de sua conversão, o cavaleiro tem suas feridas curadas e consegue matar a besta ladradora. E começa a integrar o grupo dos doze cavaleiros que alcançam o Santo Graal.

O ideal de cavaleiro cristão presente em *A Demanda do Santo Graal* está em sintonia com os princípios expostos n' *o Livro da Ordem de Cavalaria*, escrito por Ramon Llull no final do século XIII. Ambos os textos reforçam a visão da cavalaria como uma instituição não apenas militar, mas também espiritual, na qual o cavaleiro deve agir como um defensor da fé e da justiça divina. No *Livro da Ordem de Cavalaria*, Llull destaca que a cavalaria deve ser guiada por valores como lealdade, humildade e serviço à Igreja, princípios que se refletem diretamente na trajetória de Galaaz em sua busca pelo Graal.

O incentivo a esse ideal cavaleiresco se relaciona com o contexto político e social dos séculos XII e XIII, a Cristandade europeia enfrentava desafios internos, como disputas feudais e heresias, além das constantes campanhas contra muçulmanos nas Cruzadas. Diante disso, tornou-se necessário reafirmar a ordem social e consolidar o poder da Igreja Católica, o que levou a ampla promoção da cavalaria cristã em textos literários e filosóficos. A idealização do cavaleiro virtuoso não apenas justificava as Guerras Santas, mas também reforçava a manutenção da hierarquia feudal, na qual a nobreza, vista como a camada superior da sociedade, deveria ser conservada.

Além disso, o modelo de cavaleiro cristão era incentivado principalmente pela nobreza e pela Igreja, que tinham os recursos para financiar expedições militares e patrocinar a produção de textos como *A Demanda do Santo Graal* e *O Livro da Ordem de Cavalaria*. A exaltação da cavalaria cristã servia não apenas para legitimar o poder dessas elites, mas também para fortalecer a identidade dos cavaleiros como uma classe distinta, considerada superior e associada ao dever divino. O patrocínio de reis e da nobreza a essas narrativas também funcionava como uma forma de consolidar alianças.

Consequentemente, a valorização desse ideal cavaleiresco não era apenas uma questão moral ou religiosa, mas também um instrumento político, utilizado para manter a ordem social e garantir a influência da nobreza e da Igreja sobre boa parte da sociedade medieval.

A superioridade cristã em *A Demanda do Santo Graal* e sua relação com a sociedade medieval

Em *A Demanda do Santo Graal*, a superioridade do cristianismo em relação ao islamismo é enfatizada por meio da construção narrativa e da caracterização dos personagens. A obra não menciona diretamente

os muçulmanos como inimigos, mas reforça a ideia de que apenas os verdadeiros cristãos, aqueles que seguem os preceitos da fé com pureza e devoção, são dignos da graça divina. Essa concepção se alinha à mentalidade das Cruzadas, em que a guerra contra os “infiéis” era justificada como um dever sagrado. De acordo com Costa (1997, p.235), “A cavalaria deveria estar a serviço da fé cristã, para se impor perante o Islã. Para isso, o cavaleiro deveria estar imbuído dos mais nobres ideais, pois esta era uma missão divina, e só os puros de coração deveriam ter acesso a ela”.

A oposição entre o cristianismo e outras crenças pode ser observada na figura de Palamades, o cavaleiro pagão. Apesar de ser habilidoso e cheio de virtudes, ele era incapaz de alcançar o Santo Graal, pois não está batizado e, portanto, não era considerado digno da salvação cristã. Esse ponto reforça a narrativa da exclusividade da fé cristã como o único caminho para a redenção. Além disso, os cavaleiros da tábua redonda que falham em sua jornada são, muitas vezes, aqueles que priorizam interesses mundanos, isso sugere que a verdadeira nobreza não está apenas na capacidade guerreira, mas acima de tudo na submissão à vontade de Deus e dos líderes espirituais.

Essa perspectiva também servia para justificar o uso da violência da época, especialmente nas Cruzadas. Ao apresentar a busca pelo Graal como uma missão espiritual, a narrativa reforça a ideia de que a luta dos cavaleiros era uma forma de cumprir a vontade divina. Essa concepção se aplicava ao contexto histórico, no qual batalhas contra os muçulmanos eram vistas como guerras justas, pois estavam supostamente alinhadas com os desígnios divinos. A guerra não era tratada como um ato de agressão, mas como um meio necessário para a defesa da fé cristã e dos territórios santos. Segundo Flori (2005, p.136), “A atribuição de um valor sacro à atividade guerreira, que respaldava,

enfim, o uso de armas e da força para uma finalidade legitimada pela Igreja a defesa da fé cristã de seus inimigos, sobretudo os muçulmanos, associados aos pagãos da Antiguidade”.

De acordo com André Sefrin Pinto (2023), a relação entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica não era de mero e eterno combate; havia convivência, comércio, aliança. Sob esse prisma, Palamades poderia ser visto como um paralelo de Saladino na região, uma vez que na mesma época do *post-Vulgata* ele passava a ser retratado na latinidade medieval como um pagão com as virtudes dos códigos de cavalaria cristã.

Edward Said (2007), analisa criticamente a forma como o Ocidente construiu, ao longo de séculos e principalmente na Idade Média, uma imagem do Oriente baseada em estereótipos, generalizações e clichês. Essa representação, que reduz uma vasta diversidade de povos e culturas a categorias simplistas, opera como um discurso de poder, destinado a justificar a dominação e a afirmar a superioridade ocidental. Said evidencia que o Oriente, mais do que uma realidade objetiva, foi moldado como uma “invenção” discursiva, marcada por um olhar de alteridade que reforça identidades e fronteiras culturais (Said, 2007).

A obra mostra que, muitas vezes, o Oriente foi construído como um espelho distorcido do Ocidente, projetando não apenas diferenças, mas oposições radicais. Assim, ao cristianismo verdadeiro se contrapôs uma leitura do Islã como sua versão corrompida, “uma nova versão fraudulenta de alguma experiência anterior” (Said, 2007, p. 97). O profeta Maomé, por exemplo, era representado por autores cristãos como mero impostor de Jesus, numa narrativa que buscava legitimar a superioridade cristã frente ao islamismo. Ao mesmo tempo, Said observa que esses mesmos autores “tinham escasso interesse pela erudição, pela alta cultura e pela abundante magnificência dos

muçulmanos” (Said, 2007, p. 97), reforçando uma visão parcial e depreciativa do Islã.

As descrições do Oriente feitas por escritores cristãos evidenciam esse olhar reducionista. Erchembert, clérigo de Monte Cassino no século XI, escreveu que os exércitos islâmicos tinham “toda a aparência de um enxame de abelhas, mas com mão pesada [...] devastavam tudo” (Said, 2007, p. 98). Essa retórica desumanizadora reforçava o temor dos exércitos muçulmanos como uma ameaça constante. Não por acaso, o chamado “perigo otomano” foi incorporado ao imaginário europeu como símbolo da ameaça permanente contra a civilização cristã, sendo entrelaçado à memória histórica e cultural do Ocidente (Said, 2007, p. 98).

Esse processo de representação foi fundamental para consolidar uma visão dualista do Oriente: por um lado, descrito como rico, exótico e exuberante; por outro, como pobre, caótico e submisso. As duas faces, ainda que contraditórias, coexistiam porque serviam a diferentes interesses políticos e ideológicos, sempre reforçando a posição de superioridade do Ocidente. Em última análise, “a representação europeia do muçulmano, do otomano ou do árabe era sempre um meio de controlar o Oriente temível” (Said, 2007, p. 98). Dessa forma, a Literatura e a historiografia cristã medieval construíram imagens que, ao mesmo tempo, demonizavam e inferiorizavam o islamismo, legitimando a superioridade do cristianismo e a necessidade de sua expansão.

Essa lógica de representação do Oriente encontra eco em *A Demanda do Santo Graal*, que, embora não descreva de forma direta o Islã ou os muçulmanos como inimigos explícitos, constrói o cavaleiro não cristão como espiritualmente incompleto. A trajetória de Palamades exemplifica esse mecanismo narrativo: apesar de suas virtudes, sua integração ao universo simbólico da cristandade só se concretiza por meio da conversão ao Cristianismo. Assim, a novela

reproduz, em nível simbólico, o mesmo discurso de superioridade religiosa identificado por Edward Said (2007), reafirmando a centralidade da fé cristã como única via legítima de salvação e de pertencimento ao ideal cavaleiresco medieval.

Portanto, *A Demanda do Santo Graal* como uma novela escrita não apenas para entreter servia também para reforça o ideal de cavalaria cristã, mas também ecoa as justificativas religiosas para a violência, apresentando a guerra como um instrumento legítimo quando conduzida em nome do bem maior. Essa lógica ajudava a fortalecer o espírito cruzadista e a consolidar a hegemonia cristã na Europa medieval.

Considerações finais

A análise de *A Demanda do Santo Graal* permite compreender a articulação entre literatura e religião na sociedade medieval, mostrando como as narrativas de cavalaria foram mobilizadas para refletir, reforçar e legitimar as ideologias dominantes do período. Longe de constituir apenas um relato de aventuras ou de entretenimento aristocrático, a obra apresenta-se como um instrumento simbólico de grande relevância, capaz de transmitir valores morais, espirituais e sociais alinhados aos interesses da Igreja e da nobreza feudal. Nesse sentido, a novela articula elementos do imaginário a uma forte orientação cristã, formulando modelos de conduta que ultrapassam o plano literário e dialogam diretamente com a realidade histórica de seu tempo.

A busca pelo Santo Graal é apresentada na narrativa como um empreendimento essencialmente espiritual, no qual apenas aqueles que alcançam elevado grau de pureza moral e devoção cristã se mostram

dignos de contemplar o sagrado. O Graal, enquanto símbolo máximo da presença divina, não representa apenas um objeto de desejo, mas um ideal de perfeição espiritual que orienta toda a ação narrativa. A figura de Galaaz, cavaleiro eleito e predestinado a concluir a Demanda, sintetiza esse ideal ao personificar a união plena entre cavalaria e religiosidade. Sua pureza, castidade e obediência aos desígnios divinos fazem dele o modelo do cavaleiro cristão por excelência, em oposição àqueles que sucumbem às tentações mundanas e aos vícios morais.

A construção de Galaaz como cavaleiro perfeito cumpre uma função pedagógica clara. Ao longo da narrativa, suas ações não deixam espaço para ambiguidades ou hesitações, reforçando a ideia de que a verdadeira cavalaria só pode ser alcançada por meio da submissão à fé cristã e da prática das virtudes. Esse modelo, embora difícil de ser plenamente atingido, funciona como um ideal na tentativa de regular os comportamentos, contribuindo para a contenção da violência aristocrática e para a reafirmação dos valores defendidos pela Igreja. Nesse aspecto, observa-se uma clara consonância entre *A Demanda do Santo Graal* e os princípios expostos n' *O Livro da Ordem de Cavalaria*, de Ramon Llull, no qual a cavalaria é concebida não apenas como uma instituição militar, mas, sobretudo, como uma vocação espiritual a serviço de Deus e da cristandade.

Paralelamente à exaltação do cavaleiro cristão ideal, a obra constrói representações da alteridade religiosa que refletem o contexto histórico das Cruzadas e das tensões entre cristãos e muçulmanos no Medievo. Tal perspectiva contribui para a afirmação da superioridade do Cristianismo e para a legitimação das Guerras Santas, apresentadas como instrumentos necessários à defesa da fé e da ordem divina.

Nesse contexto, a figura de Palamades assume papel particularmente relevante. Diferente de muitas representações

medievais do muçulmano, comumente marcadas pela estigmatização e pela demonização, Palamades é apresentado como um cavaleiro virtuoso, honrado e habilidoso na arte da guerra. Mesmo antes de sua conversão, ele é reconhecido como um “bom cavaleiro pagão”. Conforme aponta Ademir Luiz da Silva (2011), *A Demanda do Santo Graal* pode ser considerada uma das primeiras obras da literatura medieval europeia a conceder destaque positivo a um herói não cristão, ainda que essa valorização permaneça condicionada, em última instância, à conversão ao Cristianismo.

A trajetória de Palamades revela, assim, uma dualidade característica do imaginário cristão medieval: por um lado, o reconhecimento de virtudes morais e cavaleirescas em um personagem não cristão; por outro, a reafirmação da necessidade da conversão como requisito para a salvação e para a plena integração ao universo simbólico da cristandade. Sua conversão, promovida por Galaaz, valida sua inclusão no grupo dos cavaleiros dignos do Graal e simboliza a submissão da alteridade religiosa à fé cristã, reforçando o discurso de superioridade espiritual do Cristianismo.

Além de sua dimensão religiosa, *A Demanda do Santo Graal* desempenhou papel significativo na legitimação da ordem social feudal. A exaltação da cavalaria cristã reforça a posição da nobreza como grupo privilegiado, detentor da missão divina de defender a fé e garantir a estabilidade da sociedade medieval. A produção e a circulação dessas narrativas, que eram patrocinadas por reis, nobres e instituições eclesiásticas, contribuíram para a consolidação de alianças políticas e para a difusão de um modelo de mundo que justificava tanto a hierarquia social quanto o poder da Igreja Católica. Nesse sentido, a novela atuou como instrumento de controle simbólico, orientando comportamentos e reforçando estruturas de dominação.

Dessa forma, *A Demanda do Santo Graal* exemplifica o poder da literatura medieval como meio de formação do imaginário social, capaz de moldar percepções, valores e identidades. A obra não apenas reflete as preocupações religiosas e políticas de seu tempo, mas também atua de maneira ativa na manutenção dessas crenças, legitimando a hegemonia cristã e marginalizando outras tradições religiosas. Ao articular fé, moral e poder, a narrativa contribuiu para consolidar uma visão de mundo que orientava tanto a prática cavaleiresca quanto a organização da sociedade medieval.

Por fim, reconhece-se que este estudo não pretende esgotar as possibilidades interpretativas de *A Demanda do Santo Graal*. A riqueza simbólica da obra e a variedade de suas representações permitem várias abordagens e leituras, seja a partir da história cultural, dos estudos literários ou da análise do imaginário religioso medieval. Ainda assim, a análise desenvolvida mostra como a novela se constitui como uma fonte privilegiada para a compreensão das dinâmicas entre Cristianismo, Islamismo e cavalaria no século XIII, demonstrando que, no Medievo, a literatura ocupou um espaço central na construção, negociação e difusão de ideais que moldaram profundamente a sociedade de seu tempo.

Referências

Fontes

A Demanda do Santo Graal. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

A Demanda do Santo Graal. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T.A.Queiroz: Ed. Universidade de São Paulo, 1988.

MAGNE, Augusto (Ed.). **A Demanda do Santo Graal**. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1970. V. II. Ed. Crítica e fac-similar.

Bibliografia

CARDINI, Franco. “Guerra e Cruzada”. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, JeanClaude (org). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006, v.I.

COSTA, Ricardo da. **Ramon Llull (1232-1316) e o modelo cavaleiresco ibérico: O Libro Del Orden de Caballería**. Mediaevalia, Porto, n. 11-12, p. 231-252, 1997.

FLORI, Jean. **A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. Tradução de Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.

LANCIANI, Giulia e TAVIANI, Guisepppe (Org. e Coord.). **Dicionário de Literatura Medieval Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho 1993.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Tradução de Monica Stahel. Petrópolis, RJ, Vozes, 2016.

NUNES, Irene Freire. (Ed.). **A demanda do Santo Graal**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1995.

PINTO, André Sefrin Nascimento. **Entre aventuras e maravilhas: Palamades e A Demanda do Santo Graal**. 73f.Orientadora: Marcella Lopes Guimarães. 2023. (Dissertação de Mestrado em História). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2023.

RAMON LLULL. **O Livro da Ordem de Cavalaria**. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Llúllio”, 2000.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Tradução de Rosaura Eichenberg.

SILVA, Ademir Luiz da. O ideal cavaleiresco de São Bernardo em A Demanda do Santo Graal. In: COSTA, Ricardo da (Coord.). **Mirabilia**. Nº 13, jun-dez. 2011. Disponível em <http://www.revistamirabilia.com/issues/mirabilia-13-2011-2>. Acesso em 17/01/2026.

TODOROV, Tzvetan. A Demanda da Narrativa. In: NUNES, Irene F. **As Estruturas Narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 1970. P.167-190.

ZIERER, Adriana; Bragança Jr., Álvaro. **Cavalaria e Nobreza: entre a História e a Literatura**. Maringá: Eduem, 2017.

ZIERER, Adriana. O mito arturiano e sua cristianização nos séculos XII e XIII. In: **Da Ilha dos Bem Aventurados à Busca do Santo Graal**. Outra Viagem pela Idade Média. São Luís: Editora UEMA, 2013, p. 166-212.

DIÁLOGOS ENTRE FEMINISMO, PÓS-COLONIALISMO E HISTORIOGRAFIA: UMA ANÁLISE DOS USOS DA FIGURA DE CORA CORALINA

Pollyana Custódia Ferreira Santos¹

A História como disciplina: da narrativa eurocêntrica à crítica pós-colonial

Os movimentos sociais do século XX e as transformações metodológicas impulsionadas pela Escola dos Annales promoveram uma ampliação significativa dos objetos e das abordagens da historiografia. A partir dessas mudanças, novos campos de pesquisa passaram a ser considerados no ambiente acadêmico, entre eles os estudos sobre gênero e o Movimento Feminista. Tais temáticas permitiram o desenvolvimento de análises que articulavam esferas antes dissociadas, como o público e o privado, possibilitando abordagens conflituosas, críticas ou conciliatórias sobre a vida cotidiana.

Como ressalta Arruda (2000), o movimento feminista foi decisivo para politizar a vida privada, ao revelar relações de poder presentes no convívio familiar, afetivo e social. Essa perspectiva ampliou a compreensão historiográfica das experiências humanas, permitindo que o espaço doméstico e as dinâmicas de gênero fossem investigados como construções históricas.

O movimento feminista foi sem dúvida um dos responsáveis pela politização da vida privada, ao desvendar as relações de poder embutidas no convívio entre homens e mulheres, na família, na cama, além da esfera pública em geral. (Arruda, 2000, p. 113)

¹ Mestranda em História pelo Programa de Pós – Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC-GO.

Pedro (2005) contribui ao apresentar o desenvolvimento histórico do feminismo, descrevendo suas “ondas” e seus objetivos políticos. A chamada primeira onda, no final do século XIX, concentrou-se na luta por direitos civis, políticos e econômicos. Já a segunda onda, após a Segunda Guerra Mundial, enfatizou reivindicações sobre o corpo, o prazer e o combate ao patriarcado, sintetizando a noção de que “o privado é político” (Pedro, 2005).

O feminismo, como movimento social visível, tem vivido algumas “ondas”. O feminismo de “primeira onda” teria se desenvolvido no final do século XIX e centrado na reivindicação dos direitos políticos – como o de votar e ser eleita –, nos direitos sociais e econômicos – como o de trabalho remunerado, estudo, propriedade, herança. O feminismo chamado de “segunda onda” surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres. Naquele momento, uma das palavras de ordem era: “o privado é político”. (Pedro, 2005, p. 79)

Esse processo também levou à distinção teórica entre “sexo” e “gênero”. A partir dos anos 1980, os movimentos feministas passaram a empregar o termo “gênero” para evidenciar que comportamentos e papéis atribuídos a homens e mulheres não derivam da biologia, mas da cultura.

E era justamente pelo fato de que as palavras na maioria das línguas têm gênero, mas não têm sexo, que os movimentos feministas e de mulheres, nos anos oitenta, passaram a usar esta palavra “gênero” no lugar de “sexo”. Buscavam, desta forma, reforçar a idéia de que as diferenças que se constataavam nos comportamentos de homens e mulheres não eram dependentes do “sexo” como questão biológica, mas sim eram definidos pelo “gênero” e, portanto, ligadas à cultura. (Pedro, 2005, p. 78)

Com o avanço dessas discussões, o Feminismo na Historiografia deixou de buscar uma narrativa universal da mulher, passando a reconhecer a pluralidade de trajetórias femininas, marcadas por diferenças raciais, sociais, econômicas e geográficas. Como destaca Pedro (2005, p. 82), mulheres negras, indígenas, mestiças, pobres e

trabalhadoras reivindicaram “uma diferença dentro da diferença”, mostrando que a categoria “mulher” não era suficiente para defini-las. Gonzalez (2020) reforça essa crítica, ao afirmar que a teoria e a ação feminista transformaram de modo irreversível a busca por modelos alternativos de sociedade.

Surgimento dos Estudos Culturais, Pós-Coloniais, Decoloniais e Contracoloniais

O aprofundamento das críticas às narrativas eurocêntricas favoreceu o surgimento dos estudos pós-coloniais, decoloniais e contracoloniais, que se propuseram a confrontar as formas de dominação simbólica e epistêmica herdadas do colonialismo. Esses campos de estudo sustentam que a historiografia tradicional, influenciada por valores europeus, muitas vezes distorce ou invisibiliza fontes e sujeitos não europeus.

Grosfoguel (2012, p. 124) argumenta que o patriarcado europeu e as concepções ocidentais de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o restante do mundo, convertendo-se em critérios hegemônicos capazes de racializar e hierarquizar populações.

O patriarcado europeu e as noções europeias de sexualidade, epistemologia e espiritualidade foram exportadas para o resto do mundo através da expansão colonial, transformadas assim nos critérios hegemônicos que iriam racializar, classificar e patologizar a restante população mundial de acordo com uma hierarquia de raças superiores e inferiores. (Grosfoguel, 2012, p. 124).

Quijano (2009), ao tratar da permanência dessas estruturas, explica que o eurocentrismo não é apenas uma perspectiva cognitiva dos europeus, mas também de todos aqueles formados sob sua hegemonia. Dessa forma, uma epistemologia eurocêntrica pode ser reproduzida tanto por colonizadores quanto pelos próprios colonizados.

Reconhecendo tais processos, pesquisadores e pesquisadoras pós-coloniais propõem que, quando o objeto ou a fonte é não europeu, a epistemologia de análise também deve considerar perspectivas não europeias. Grosfoguel (2012, p. 131) destaca a necessidade de construir “novos conceitos e uma nova linguagem” que permitam compreender a complexidade das hierarquias de gênero, raça, classe e sexualidade dentro do sistema-mundo colonial/moderno.

Nesse sentido, Gonzalez (2020) dialoga com essas teorias ao refletir sobre o feminismo afro-latino-americano, enfatizando a importância de epistemologias criadas a partir das experiências concretas de mulheres latino-americanas, sejam elas negras, indígenas, mestiças ou brancas, cujas vivências são distintas das mulheres do Norte Global.

Colonialidade: conceito e desdobramentos

A partir das contribuições de Quijano (2009) e Grosfoguel (2012), a Colonialidade é compreendida como uma continuidade do Colonialismo, mesmo após o fim formal das administrações coloniais. Ela manifesta-se em três dimensões principais: o poder, o saber e o ser. Quijano (2009) ressalta que a colonialidade se naturaliza no imaginário social, fazendo com que indivíduos, especialmente os não europeus, compreendam como naturais e imutáveis estruturas de dominação historicamente construídas.

Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas. (Quijano, 2009, p. 75)

Já Grosfoguel (2012) afirma que ninguém está completamente fora das hierarquias impostas pelo sistema-mundo patriarcal/capitalista/

colonial/moderno, o que implica reconhecer que o pensamento dominante influencia comportamentos, crenças e práticas. Gonzalez (2020), ao analisar a condição da mulher negra latino-americana, evidencia como esse sistema produz silenciamento e infantilização. Utilizando conceitos lacanianos como *infans* e “sujeito suposto de saber”, a autora descreve como mulheres racializadas são historicamente impedidas de narrar suas próprias histórias, sendo representadas por discursos externos que lhes negam agência e humanidade.

O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, consequentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um *sistema ideológico de dominação* que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. Não será necessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao *sistema patriarcal-racista*. (Gonzalez, 2020, p.128)

Diante de tais problemáticas que envolvem o feminismo que abarca o eurocentrismo colonial, surgiram propostas de estudos e emprego de conceitos, os quais se afastassem e repeliam as percepções europeias de análise sobre um objeto e/ou fonte não europeia. Assim, surgiram grupos de estudos chamados pós-coloniais², estes, como próprio conceito empregado, pretendiam discutir e/ou narrar a história por eles mesmos.

² Mais certamente se refere a percepções possíveis de análise ou mesmo, “(...) perspectivas e insights deste campo de estudos é a construção de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos – que potenciam outras formas de racionalidade, racionalidades alternativas, outras epistemologias, do Sul, por exemplo – diferentes dos “clássicos” na análise cultural e literária. Decorre desta reflexão a consideração de que porventura a mais importante mudança a assinalar é a atenção à análise das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela diferença: étnica, de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual...” (Mata, 2014, p. 30-31).

Ou seja, se o objeto e/ou fonte, era não europeu, o pesquisador/historiador de mesma forma se enquadrava em uma classificação divergente de uma europeia, por conseguinte, a epistemologia a se basear preferencialmente, seria uma não europeia. Visto que, com a modificação das formas de dominação se modificação no decorrer do tempo, como já citado, a cultura e também o discurso elaborado e difundido, se revelam ferramentas importantes de preservação deste domínio sobre o outro, para além do poderio monetário, aqui em enfoque sobre as mulheres latino-americanas.

Precisamos de encontrar novos conceitos e uma nova linguagem se quisermos explicar o complexo enredamento das hierarquias de gênero, raciais, sexuais e de classe existentes no interior dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo colonial/moderno, em que a incessante acumulação de capital é afectada por – e integrada em, e constitutiva de, e constituída por – essas hierarquias. A fim de encontrar uma nova linguagem descolonial para esta complexidade, precisamos de “sair” dos nossos paradigmas, abordagens, disciplinas e campos. (Grosfoguel, 2012, p. 131)

Assim sendo, os apontamentos de Gonzalez (2020) no trecho “Por feminismo afro-latino-americano”, embora se referindo especificamente a vivência da mulher negra latino-americana, traz considerações relevantes para a análise da figura de Cora Coralina. Uma vez que, a personagem Cora está inserida nas classificações hierárquicas apontadas por Grosfoguel (2012), e ademais sendo uma representante, na perspectiva das contribuições dos estudos pós-coloniais, de uma mulher com voz para narrar sua própria história por meio de seus poemas.

Outros conceitos relevantes

A discussão sobre feminismo, pós-colonialidade e decolonialidade articula-se a um conjunto de conceitos fundamentais para compreender a produção histórica e os mecanismos de poder que estruturam narrativas, memórias e identidades. Esses conceitos atuam de maneira interdependente, permitindo observar como desigualdades de gênero, raça, classe e território se reproduzem no campo historiográfico e nas práticas sociais.

O conceito de gênero, amplamente consolidado nos estudos feministas, constitui elemento central para a análise das relações sociais. Joan Scott (1995) define gênero como uma categoria relacional que expressa formas históricas de poder, rompendo com explicações naturalizantes baseadas exclusivamente no sexo biológico. Essa abordagem dialoga com Pedro (2005), que destaca o uso estratégico do termo por movimentos feministas dos anos 1980, e com Gonzalez (2020), ao enfatizar que as experiências de gênero entre mulheres latino-americanas são perpassadas por raça, classe e colonialidade.

A noção de racismo epistêmico é igualmente essencial. Conforme Boaventura de Sousa Santos (2007) e Quijano (2009), o colonialismo produziu uma hierarquização global do conhecimento, estabelecendo a epistemologia ocidental como única forma legítima de racionalidade. Grosfoguel (2012) reforça que essa desqualificação sistemática de saberes indígenas, africanos e populares compõe a “colonialidade do saber”, que restringe a pluralidade epistêmica e molda interpretações históricas sob matriz eurocêntrica.

O patriarcado, enquanto sistema de dominação que organiza relações sociais a partir da supremacia masculina, assume configurações específicas na modernidade colonial. Arruda (2000)

destaca que o feminismo revelou estruturas de poder antes naturalizadas no espaço privado, enquanto Federici (2017) evidencia que a modernidade capitalista reconfigurou o patriarcado por meio do controle sobre os corpos e a reprodução feminina. Para Grosfoguel (2012), a expansão colonial disseminou um modelo patriarcal europeu que articulou gênero, raça e classe na formação do sistema-mundo moderno.

A subalternidade, conceito central nos estudos pós-coloniais, remete à condição de grupos cujas vozes são sistematicamente silenciadas por estruturas hegemônicas. Spivak (1988) demonstra que esses sujeitos raramente têm acesso a condições materiais e epistemológicas para se representarem, sendo frequentemente falados por outros. Essa perspectiva converge com Gonzalez (2020), ao mostrar como mulheres negras latino-americanas foram historicamente infantilizadas e desautorizadas a narrar suas próprias experiências.

Por fim, as representações sociais constituem sistemas simbólicos que orientam percepções coletivas e práticas culturais. Moscovici (2003) define-as como construções compartilhadas que organizam modos de interpretar o mundo, enquanto Stuart Hall (1997) argumenta que representar é produzir significados sob condições de poder. Assim, imagens sociais de mulheres, especialmente das latino-americanas racializadas, são moldadas por discursos patriarcais, raciais e coloniais que influenciam tanto a memória coletiva quanto a escrita da História.

Articulados às teorias feministas e pós/decoloniais, esses conceitos permitem compreender, de maneira mais abrangente, como relações de poder estruturam narrativas históricas e como determinados sujeitos, particularmente mulheres latino-americanas, são silenciados, apropriados ou ressignificados em diferentes contextos culturais e políticos.

Cora Coralina: uma análise de uma figura literária

Nascida na Cidade de Goiás na segunda metade século XIX, Anna Lins dos Guimarães Peixoto Brêtas, posteriormente adotando o pseudônimo Cora Coralina é reconhecida na atualidade como uma importante poetisa goiana, famosa por seus poemas que abordam suas vivências em sua cidade de origem. Todavia, apesar de sua fama no presente com diversos estudos acerca de suas obras e vida, esta como personagem de renome no meio literato, Cora Coralina teve e/ou tem sua figura utilizada como forma de legitimação de uma dita cultura goiana.

(...) nascida aos pés da Serra Dourada, na cidade de Goiás. Anna Lins dos Guimarães Peixoto Brêtas nasceu em 20 de agosto de 1889 na casa por ela chamada carinhosamente de Casa Velha da Ponte, na antiga capital do estado de Goiás, hoje cidade de Goiás Ali viveu por vinte e dois anos, quando em 11 de dezembro de 1911, partiu em busca de seu destino, ao lado do seu companheiro de vida toda, Cantídio Tolentino Figueiredo Brêtas, e viveu no interior de São Paulo e na própria capital por quarenta e cinco anos. (Pretti, 2015, p.16)

Como já apontado com relação ao feminismo e os estudos pós-coloniais, com as considerações elaboradas pelos debates acerca das temáticas, é perceptível as contribuições positivas nas análises e objetos de estudo, em pesquisas posteriores que se fundamentam nestes conceitos dentro da Historiografia. Como exemplificado, na possibilidade de elaborar estudos sobre a personagem Cora Coralina. Visto que, esta como Grosfoguel (2012) perpassa por toda uma categorização, sendo uma mulher latino-americana, oriunda do interior do Brasil, se utilizou da literatura com uma narrativa autêntica para expor sua história, a partir de suas lembranças, ou seja, sua memória, e interpretação desta em suas obras.

Por si só, isto já materializa a ênfase na história feminina brasileira latino-americana, ademais, frutifica a defesa de Gonzalez (2020) em busca por feminismo que abarque as necessidades e situações vividas pelas mulheres que residem na América Latina. Ressaltando, que a autora se detém nas particularidades da mulher negra latina, contudo as suas exposições podem enquadrar as mulheres latinas em geral, ao considerar uma união dessas mulheres não europeias, que possuem experiências e realidades que divergem das mulheres do norte global, afim de melhores condições de vida na sociedade em que estão presentes.

Se poderia estacionar a análise na afirmação anterior, porém por meio da utilização destas mesmas percepções de feminismo e dos estudos pós-coloniais, pode-se esmiuçar a figura de Cora Coralina para além de suas obras poéticas. Aqui se referindo, a utilização desta personagem feminina, a qual não esteve nos moldes de conduta de sua época, posteriormente foi exaltada e reverenciada. Tendo que, como descrito por Pretti (2015, p. 17) ao citar o seguinte trecho da obra de umas filhas de Cora, em que ela afirma que a mãe não foi bem quista pelos vilaboenses, onde “(...) foi considerada solteirona segundo os moldes da época, depois conheceu Cantídio, um homem casado e separado, de quem ficou grávida. Fato inaceitável para a época e lugar. Por isso, partiu para o estado de São Paulo onde viveu por 45 anos”.

Ao considerar que a memória é cabível de alterações a depender das intenções previamente estabelecidas, exposto por Le Goff (2006, p 168), o qual ao tratar do conceito de memória, este afirma que “a história da memória compreende a memória educada, quer dizer, as técnicas mnemônicas que os intelectuais utilizavam para armazenar e encontrar informações”, ou seja, a memória pode ser construída e perpetuada. Portanto, a valorização de um objeto, local e/ou personagem perpassam

por processos sociais que abrangem a formulação do imaginário coletivo.

Assim sendo, a exaltação e perpetuação da figura de Cora Coralina pode ser descrita como construída intencionalmente, como expõe Delgado (2003),

Na trama da memória, as construções póstumas inventam a personagem a ser imortalizada. Cora Coralina, porém, ao elaborar uma autobiografia, organizar um arquivo pessoal e deixar escrito seu epitáfio, demonstra, o desejo de ser artífice também de sua posteridade. Após a morte da poeta, em 1985, instaura-se um campo de conflitos entre atores e instituições que lutam pela produção, controle e divulgação da memória da Mulher-Monumento. (Delgado, 2003, p. 339)

Podendo ser exemplificada a materialização do uso de figura em uma memória moldada, na criação de um museu em sua homenagem, na sua antiga casa as margens do Rio Vermelho na Cidade de Goiás. A qual, foi diversas vezes citada em seus poemas e que após sua morte, se tornou um local turístico e tombando enquanto local de preservação da memória de Cora Coralina. E ademais, ferramenta de uso e manutenção desta.

A gestão da imortalidade da poeta é indissociável da fundação da entidade Casa de Cora Coralina, poucos meses após seu falecimento, que promove, desde então, a vigilância comemorativa e organiza o culto à poeta na cidade de Goiás. No campo da memória, a transformação da Casa Velha da Ponte em Museu Casa de Cora Coralina é estratégia fundamental para a (re)criação da Mulher-Monumento. (Delgado, 2003, p. 19)

Houve também a referência de Cora no Dossiê *Proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio da Humanidade* enviado a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) na busca pelo reconhecimento da cidade como Patrimônio da Humanidade, o que ocorreu no ano 2001. Demonstrando,

como em outro momento a figura de Cora Coralina foi reapropriada visando solidificar os argumentos que almejavam confirmar a singularidade da Cidade de Goiás, que justificaria o seu reconhecimento.

Portanto, tanto a personagem como o museu em sua homenagem são citados no documento com intuito de preservação deste local. Para tanto, a narrativa empregada remete a uma exaltação desta, utilizando trechos de seus textos e ocultando a má percepção dos vilaboenses com suas ações de jovem moça antes de se mudar para o estado de São Paulo, como afirma sua filha Vivência Tahan na obra “Cora coragem, Cora poesia” e citado acima.

Depois desse exílio voluntário, retorna à cidade materna, em 1956, da qual seu coração e sua alma nunca se afastaram. *“Quarenta anos decorridos! Outros tantos que iniciei o retorno, numa migração inconsciente e obscura, tenaz e muda, tendo a Serra Dourada como sigla, os morros por roteiro e as arestas da vida me demorando os passos, e sobretudo, e acima de tudo, o chamado ritual, agudo e poderoso da terra”*. Volta mais goiana do que antes e, se reintegrando a seu chão (...). Em 1989, quando Cora Coralina comemoraria 100 anos, a Casa Velha da Ponte (...) foi restaurada e, solenemente, entregue à comunidade vilaboense, tornando-se o mais importante centro cultural de Goiás. (Dossiê: *Proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio da Humanidade*, 1999)

Assim sendo, a imagem de Cora Coralina foi utilizada nessa concepção em momentos oportunos com intenções definidas antecipadamente. Como a criação do museu em sua antiga casa, a qual Delgado (2003, p. 20) confirma o “(...) interesse não é reproduzir ‘tudo como no tempo de Cora’, mas enquadrar o passado dentro dos limites da biografia que se quer oficializar” consequentemente, “A monumentalização perpetua algumas lembranças recorrentes e produz múltiplos esquecimentos” (Delgado, 2003, p. 20).

Outra ação realizada mais recentemente, diz respeito a instauração de uma trilha de longo percurso de aproximadamente 300 quilômetros

de extensão, com o nome de Caminho de Cora Coralina no ano de 2017. O caminho como o próprio site da trilha afirma, ter como pretensão despertar a “consciência ambiental, social, cultural nessas comunidades, bem como nos caminhantes, peregrinos e ciclistas”. Visto que, o caminho só pode ser feito em caminhada ou por meio de ciclismo, e percorrendo fazendas, povoados, parques ambientais pelo interior de Goiás, tendo como início ou fim a Cidade de Goiás a depender de onde se inicia o percurso.

Como de mesmo modo afirmado no site, a origem do traçado do Caminho de Cora Coralina, segue traçados de antigos caminhos de viajantes dos séculos XVIII e XIX, entre eles Luís da Cunha Menezes, Auguste de Saint’Hilaire e Johan Emanuel Pohl. Ao retomar figuras de séculos anteriores afim de fundamentar a existência deste caminho, conjuntamente com a figura de Cora Coralina personagem cultural relevante no cenário goiano. Considerando, o objetivo dos criadores do caminho de propiciar uma experiência cultural, ecológica e turística aos visitantes, a escolha do uso de Cora Coralina no nome do caminho se justificaria.

Todavia, Almeida (2020, p. 246) ao propor uma análise crítica em relação ao Caminho de Cora Coralina rebate a afirmativa anterior, expondo o uso intencional, porém desprovido de sentido válido para com esta personagem, visando uma maior visibilidade e simbologia goiana que a personagem acarreta.

Não houve interesse por parte dos planejadores e criadores do Caminho, em valorizar o turismo literário com a Cora Coralina a despeito de usar seu nome para nomear o Caminho. Além disso, seu uso descontextualizado do universo literário abre brechas para fortalecer seu nome em práticas de turismo associado aos esportes e a natureza. (Almeida, 2020, p. 246)

No mais, a presença de Cora Coralina no dossiê corrobora com as afirmações de Santos; Campos (2021) que a partir de ações de representantes e organizações da Cidade de Goiás possuíam a premissa de “(...) se forjar e se fortalecer uma identidade vilaboense, nas bases de um discurso que indica a cidade como berço da cultura goiana”, com a pretensão de obter o conhecimento órgãos estaduais, nacionais, e internacionais, o que realmente ocorreu. E da mesma forma, se percebe este intuito com a figura de Cora Coralina.

Considerações Finais

A presente pesquisa teve como objetivo analisar como referenciais feministas, pós-coloniais e decoloniais contribuem para uma compreensão ampliada da historiografia, particularmente ao examinar os usos da figura de Cora Coralina em construções identitárias e patrimoniais. Ao longo desta pesquisa, buscou-se demonstrar que a predominância de perspectivas eurocêntricas ainda constitui elemento estruturante de grande parte das produções acadêmicas, não apenas pela recorrência de teóricos europeus, mas sobretudo pela incorporação de um olhar ocidentalizado que tende a homogeneizar experiências e a desconsiderar especificidades culturais, raciais, territoriais e de gênero.

Nesse sentido, o recurso a epistemologias críticas, como as propostas pelo Movimento Feminista, pelos estudos Pós-coloniais e pela perspectiva Decolonial, revela-se fundamental para tensionar os limites da Historiografia tradicional. Essas abordagens permitem problematizar narrativas que, por muito tempo, marginalizaram temas como a história das mulheres, as experiências de populações racializadas e as vozes subalternizadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser. A crítica historiográfica, portanto, surge como

ferramenta para compreender as implicações políticas de se escrever a História e para propor alternativas metodológicas que rompam com paradigmas universalizantes.

A análise dos usos da memória de Cora Coralina exemplifica, de modo concreto, o potencial dessas abordagens. A poetisa goiana, cuja trajetória foi atravessada por marcadores de gênero, classe e territorialidade, tornou-se objeto de processos de monumentalização que evidenciam tanto seleções quanto apagamentos discursivos. A partir de referenciais feministas e decoloniais, é possível compreender como sua imagem pública foi construída, apropriada e ressignificada em diferentes contextos, bem como reconhecer sua obra como expressão legítima de uma epistemologia latino-americana, situada e marcada por experiências não hegemônicas.

Nesse quadro, a valorização da diversidade epistemológica torna-se condição essencial para uma Historiografia comprometida com a pluralidade das vozes e com o reconhecimento de saberes historicamente inferiorizados. Assim como argumenta Diniz (2021) ao defender o direito dos povos originários de narrar suas próprias histórias, por estarem “vivos e aqui”, entende-se que mulheres, populações racializadas e demais grupos subalternizados também devem ter assegurado o direito de produzir conhecimento, interpretar o mundo e inscrever suas experiências na História.

Em síntese, a incorporação de referenciais decoloniais e feministas amplia as possibilidades interpretativas da historiografia contemporânea, ao promover uma escrita histórica mais plural, crítica e sensível às múltiplas formas de existência. Trata-se, portanto, de um movimento teórico-metodológico fundamental para superar paradigmas eurocêntricos e promover a valorização das epistemologias diversas que constituem a complexidade da realidade latino-americana.

Referências

- ALMEIDA, Maria Geralda de. **O Caminho de Cora Coralina – Turismo literário ou marketing do turismo?** *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais*, v.9, n.1, p.237-249. 2020.
- ARRUDA, Angela. **Feminismo, Gênero e Representações Sociais**. In: NAVARRO-SWAIN, Tania (org.). *Feminismos: teorias e perspectivas*. Textos de História: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB. Vol 8, n.1 e 2 Brasília: UnB, 2000. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27805>
- BAHRI, Deepika. **Feminismo e/no pós-colonialismo**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, nov. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/DkgnY7FKCXXcwsYfdGvWktp/abstract/?lang=pt>
- DELGADO, Andrea Ferreira. **A invenção de Cora Coralina na batalha das memórias**. 2003. 498p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1593428>.
- DINIZ, Clarissa. **Vivos e aqui**. *Das Questões*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2021. DOI: 10.26512/das-questões. v11i1.37238. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37238>.
- DOSSIÊ: **proposição de inscrição da Cidade de Goiás na lista do Patrimônio da Humanidade**. Goiânia: Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: Fundação Cultural Pedro Ludovico Teixeira, 1999. 1 CD-ROM.
- FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- GONZALEZ, Lelia. (s.d.). **Por um feminismo afro-latino-americano**. (Cap. 9, Por um feminismo afro-latino-americano, p. 6-37). Rio de Janeiro: Editora Zahar. Disponível em: <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/06/feminismo-afro-latino-americano.pdf>
- GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais**: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global,

- Revista Crítica de Ciências Sociais* [online], 80 | 2008, posto online no dia 01 outubro 2012. URL: <http://journals.openedition.org/rccs/697> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/rccs.697>
- HALL, S. **Representation**: cultural representations and signifying practices. London: Sage, 1997.
- LE GOFF, Jacques & SCHMIT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Vol. 1. Bauru: EDUSC, 2006. p.168.
- MALDONADO-TORRES, N. **On the coloniality of being**. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2–3, p. 240–270, 2007.
- MATA, Inocência. **Estudos pós-coloniais** - desconstruindo genealogias eurocênticas. *Civitas*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27–42, jan.-abr. 2014. Disponível em: https://www1.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20161026130823.pdf
- MOSCOVICI, S. **Representações sociais**: investigações em psicologia social. 7. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.
- PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o debate**: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *Rev. História*, Franca, v. 24, n. 1, p. 77–98, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742005000100004&lng=en&nrm=iso. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-90742005000100004>.
- PRETTI, Marli Porto da Mota. **Cora Coralina: no entrelaçar da poesia e memória** “a procurar o perdido tempo que ficou pra trás”. 2015. Monografia (graduação) - Universidade Federal de Uberlândia. Instituto de História. Uberlândia, MG. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/20076/1/CoraCoralinaEntrelacar.pdf>
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. *Epistemologias do Sul*. Edições ALMEDINA. Coimbra, 2009. Disponível: <https://ayalaboratorio.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/quijano-anibal-colonialidade-do-poder-e-classificac3a7c3a3o-social.pdf>

SANTOS, B. de S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, p. 3–46, 2007.

SANTOS, J.; CAMPOS, A. **Memória, identidade e patrimônio na Cidade de Goiás**. Goiânia: UFG, 2021.

SCOTT, J. W. **Gender**: a useful category of historical analysis. *American Historical Review*, v. 91, n. 5, p. 1053–1075, 1986. (Obs.: *artigo original em inglês; mantido conforme ABNT.*)

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, colocado online no dia 01 dezembro 2012, consultado a 30 abril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1533> ; DOI: 10.4000/eces.1533

SPIVAK, G. C. **Can the subaltern speak?** In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (org.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271–313.

TAHAN, Vivência Brêtas. **Cora coragem, Cora poesia**. Global Editora, 1ª ed., 2015.

ENTRE A TERRA E O SAGRADO: A SANTIDADE VIVIDA DE PADRE PELÁGIO SAUTER

*Suely Moreira Borges Calafiori*¹

Introdução

A santidade constitui objeto de investigação complexo para a historiografia contemporânea, situado na confluência entre experiência religiosa, construção simbólica e memória social. Durante longos períodos, o conhecimento sobre os santos foi mediado por narrativas hagiográficas que privilegiavam a exemplaridade moral, o milagre e o sofrimento redentor, com finalidade eminentemente edificante. A partir do século XX, entretanto, a renovação metodológica da história, especialmente em diálogo com a história cultural, possibilitou compreender a santidade como fenômeno histórico, relacional e situado, no qual a comunidade participa ativamente da produção de sentido e da consolidação da reputação espiritual.

Com Jacques Le Goff (2013), torna-se possível afirmar que o santo não deve ser lido apenas como indivíduo virtuoso, mas como resultado de processos coletivos de reconhecimento capazes de expressar aspirações, tensões e necessidades de uma época. Essa chave interpretativa desloca a santidade do plano exclusivamente interior para o terreno da recepção social. A reputação de santidade, nesse quadro, depende de práticas reiteradas, de expectativas comunitárias e de dispositivos de legitimação simbólica que se sedimentam na duração.

¹ Doutoranda em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás).

A dimensão memorial revela-se decisiva. Maurice Halbwachs (2006) demonstrou que a memória individual se sustenta em quadros sociais que estabilizam o lembrar. Pierre Nora (1993), por sua vez, evidenciou que a modernidade produz lugares de memória destinados a fixar aquilo que se teme perder. Em termos metodológicos, reconhecer essa articulação implica admitir que santidade e memória caminham de forma inseparável: o reconhecimento comunitário exige transmissão, e a transmissão depende de rituais, narrativas e suportes materiais que atualizam o passado no presente.

No Brasil, e especialmente no Brasil Central, o fenômeno da santidade vivida adquire contornos específicos. A religiosidade popular, as romarias e a territorialização da devoção estruturam experiências coletivas que combinam tradição católica e reelaborações locais. Estudos como os de Ronaldo Vainfas (1997) e, mais recentemente, a análise histórica de Quadros e Gomes Filho (2023) sobre Padre Pelágio Sauter, permitem compreender esse campo religioso como dinâmico, no qual norma e prática se tensionam sem que a dimensão popular seja mero resíduo da ortodoxia. A devoção expressa-se por meio de narrativas de intercessão, promessas, agradecimentos e práticas corporais que organizam a vida religiosa e, frequentemente, antecedem o reconhecimento institucional.

É nesse horizonte teórico e histórico que se insere a trajetória de Padre Pelágio Sauter, missionário redentorista cuja atuação pastoral, desenvolvida em Goiás, foi progressivamente interpretada pela comunidade como expressão singular do sagrado. Este capítulo analisa a santidade vivida de Padre Pelágio como processo histórico e comunitário, observando de que modo práticas de proximidade, cuidado e mediação sacramental se articularam à construção de memória religiosa em Trindade. O objetivo não é afirmar ou negar a dimensão

sobrenatural atribuída pela devoção, mas compreender os mecanismos sociais e simbólicos que tornam possível o reconhecimento de santidade.

Entre a terra e o sagrado estabelece-se, assim, um espaço de mediação. A terra remete ao cotidiano concreto, aos corpos, às fragilidades e aos vínculos construídos na duração. O sagrado emerge como interpretação comunitária que reconhece, nesses gestos e experiências, sinais de transcendência. A categoria “santidade vivida”, adotada neste texto, designa precisamente essa interseção entre prática histórica e elaboração simbólica, permitindo examinar o fenômeno com rigor historiográfico, sensibilidade cultural e atenção às formas de memória que sustentam a devoção no Brasil Central.

Santidade como problema historiográfico: genealogia conceitual, memória social e construção cultural do sagrado

A santidade, enquanto categoria de análise histórica, não pode ser compreendida como conceito estático ou exclusivamente teológico. Trata-se de fenômeno cuja inteligibilidade depende da investigação das condições culturais, sociais e simbólicas que tornam possível o reconhecimento de determinados sujeitos como portadores de uma qualidade considerada extraordinária. Durante séculos, a narrativa sobre os santos esteve vinculada predominantemente à tradição hagiográfica, cujo propósito era normativo e edificante. A exemplaridade moral, o milagre e o sofrimento redentor estruturavam modelos de virtude destinados à imitação, mas raramente eram problematizados os mecanismos históricos que permitiam a legitimação dessas figuras.

A renovação historiográfica do século XX, particularmente com a consolidação da história cultural, promoveu deslocamento significativo

na compreensão do fenômeno religioso. Jacques Le Goff, em *História e memória*, ao examinar a santidade medieval, afirma que “o santo não é apenas um homem virtuoso, mas um produto social que responde às necessidades espirituais de uma coletividade” (LE GOFF, 2013, p. 281). Tal formulação desloca a santidade da esfera exclusivamente interior para o campo da recepção social. O santo não se constitui apenas por virtudes pessoais; ele se consolida a partir do reconhecimento coletivo que transforma trajetória individual em referência simbólica.

Esse reconhecimento está intrinsecamente ligado à memória. Maurice Halbwachs sustenta que a memória individual se mantém porque se apoia em quadros sociais que lhe fornecem estabilidade e coerência (HALBWACHS, 2006). Aplicada ao fenômeno da santidade, essa perspectiva evidencia que a reputação espiritual depende da permanência de narrativas compartilhadas. Não há santidade sem memória; não há memória sem comunidade.

Renata Cristina de Sousa Nascimento, ao analisar os processos de construção da memória religiosa no Brasil, demonstra que a recordação devocional não é simples repetição do passado, mas exercício ativo de ressignificação coletiva. A memória seleciona episódios, enfatiza determinados gestos e transforma experiências ordinárias em sinais extraordinários (NASCIMENTO, 2023). Esse mecanismo revela-se central para compreender a noção de santidade vivida.

No campo da história cultural, Roger Chartier argumenta que as representações não apenas refletem a realidade, mas participam da sua construção (CHARTIER, 2002). A santidade, enquanto representação social, emerge da articulação entre prática e interpretação. Um gesto pastoral só adquire estatuto simbólico quando interpretado como sinal de excepcionalidade.

Pierre Nora, ao discutir os “lugares de memória”, demonstra que a modernidade cria dispositivos simbólicos destinados a preservar aquilo que se teme perder (NORA, 1993). Igrejas, romarias, celebrações e túmulos tornam-se espaços nos quais a memória se cristaliza. A santidade, ao vincular-se a esses lugares, adquire permanência histórica.

Santidade, memória e construção simbólica

A compreensão da santidade vivida exige delimitação conceitual que ultrapasse leituras confessionais ou exclusivamente hagiográficas. No campo da História, a santidade constitui fenômeno social e simbólico que se constrói na interseção entre práticas religiosas, memória coletiva e reconhecimento comunitário. Não se trata de atributo espiritual intrínseco, mas de processo histórico de legitimação que envolve narrativa, territorialidade e institucionalização.

Le Goff demonstrou que a santidade medieval consolidava-se na tensão permanente entre reconhecimento popular e validação institucional. O santo não nasce santo; torna-se santo mediante percurso de atribuições simbólicas que envolvem testemunhos, relatos de virtudes e circulação narrativa antes mesmo da regulamentação eclesiástica (LE GOFF, 2013). A santidade é, portanto, construção histórica situada.

Michel de Certeau acrescenta dimensão decisiva ao compreender que as práticas ordinárias produzem sentidos que escapam às estruturas formais (CERTEAU, 1994). A santidade vivida não se constrói apenas por eventos extraordinários, mas sobretudo na repetição perseverante do cuidado cotidiano, reinterpretado pela comunidade como sinal de transcendência.

No contexto brasileiro, especialmente no interior do país, a santidade adquire contornos específicos. Ronaldo Vainfas evidenciou que o catolicismo brasileiro operou historicamente na tensão entre disciplina institucional e religiosidade popular (VAINFAS, 1997). Essa tensão produz terreno fértil para a emergência de figuras cuja autoridade se constrói na prática pastoral cotidiana.

A análise histórica recente de Quadros e Gomes Filho sobre Padre Pelágio Sauter demonstra que a consolidação de sua imagem pública esteve diretamente vinculada à convivência reiterada com a população goiana e à interpretação comunitária de seus gestos pastorais como sinais de excepcionalidade (QUADROS; GOMES FILHO, 2023). A santidade, nesse cenário, frequentemente antecede o reconhecimento institucional, sendo primeiro vivida e compartilhada pela comunidade.

Em pesquisa anterior (CALAFIORI, 2020), analisei a relação entre materialidade, relíquias e construção da fama de santidade, demonstrando que o corpo e os objetos associados ao sacerdote operam como mediações concretas da memória. Posteriormente (CALAFIORI, 2025), destaquei que a construção de um santo no interior brasileiro articula prática pastoral, reconhecimento comunitário e territorialização da devoção. No VI Seminário Internacional Mundos Ibéricos (2025), enfatizei ainda o papel das narrativas religiosas na consolidação da memória devocional.

Esse percurso investigativo evidencia amadurecimento conceitual: se inicialmente a ênfase recaía sobre a materialidade das relíquias, a presente reflexão desloca o foco para a categoria de santidade vivida, compreendida como experiência histórica situada.

Pierre Bourdieu contribui ao afirmar que a autoridade simbólica depende do reconhecimento coletivo (BOURDIEU, 1989). No interior

goiano, a prática pastoral reiterada acumulou capital simbólico que, ao longo do tempo, converteu-se em reputação de excepcionalidade.

Assim, esta fundamentação sustenta três eixos interpretativos:

A santidade como construção histórica e simbólica.

A memória religiosa como mecanismo de estabilização narrativa.

A prática pastoral cotidiana como núcleo da santidade vivida.

O deslocamento metodológico proposto consiste em não investigar apenas a santidade declarada, mas a santidade experimentada. Não se trata de analisar exclusivamente o processo canônico, mas o processo comunitário de reconhecimento.

Carlo Ginzburg, ao propor o paradigma indiciário, demonstra que pequenos vestígios podem revelar estruturas culturais mais amplas (GINZBURG, 1989). No campo da religiosidade, relatos aparentemente simples — uma bênção recordada, uma visita constante, uma palavra de consolo — funcionam como indícios que revelam processo mais profundo de legitimação simbólica.

O problema que orienta este capítulo pode, assim, ser formulado nos seguintes termos: de que modo a atuação pastoral de Padre Pelágio Sauter foi progressivamente reinterpretada como expressão singular do sagrado no contexto do Brasil Central? Quais mecanismos de memória, narrativa e legitimação permitiram a consolidação dessa imagem?

Responder a essas questões implica adotar perspectiva histórico-interpretativa que articule memória coletiva, representação cultural e prática pastoral. A santidade não será aqui tratada como atributo ontológico, mas como processo histórico de reconhecimento comunitário.

Santidade e história cultural do religioso: práticas, representações e legitimação simbólica

A consolidação da história cultural como campo historiográfico possibilitou abordagem mais sofisticada do fenômeno religioso, deslocando a análise da esfera exclusivamente institucional para o estudo das práticas, representações e formas de apropriação do sagrado no cotidiano. Se, em períodos anteriores, a história da Igreja privilegiava estruturas hierárquicas, decisões conciliares e biografias oficiais, a história cultural do religioso passou a interrogar os modos pelos quais sujeitos concretos experimentam, narram e reinterpretam o sagrado em sua vida ordinária.

Peter Burke observa que a história cultural preocupa-se menos com os acontecimentos isolados e mais com os sistemas de significados que estruturam a experiência social (BURKE, 2005). Aplicado ao campo religioso, esse deslocamento implica reconhecer que a santidade não é apenas categoria doutrinária, mas construção simbólica que responde a expectativas culturais específicas.

No contexto brasileiro, essa perspectiva revelou a complexidade da religiosidade popular. Ronaldo Vainfas destaca que a cultura religiosa no Brasil estruturou-se historicamente na tensão entre norma e prática, entre ortodoxia e elaboração local (VAINFAS, 1997). Tal tensão não constitui desvio, mas dinâmica constitutiva do catolicismo vivido. A santidade, nesse cenário, frequentemente emerge como expressão dessa negociação contínua entre disciplina institucional e experiência comunitária.

A análise histórica de Quadros e Gomes Filho sobre Padre Pelágio Sauter demonstra que, no Brasil Central, a devoção popular operou como espaço de produção de sentidos no qual experiências individuais foram reinterpretadas à luz de referências coletivas (QUADROS; GOMES

FILHO, 2023). A santidade, nesse contexto, não depende exclusivamente de reconhecimento formal, mas da capacidade de determinado sujeito encarnar valores considerados essenciais pela comunidade.

A história cultural permite compreender que o reconhecimento de santidade está profundamente vinculado às práticas cotidianas. Michel de Certeau afirma que as práticas ordinárias produzem significados que muitas vezes escapam às estruturas institucionais (CERTEAU, 1994). No âmbito religioso, isso significa que o cuidado pastoral, a escuta, a presença constante e a solidariedade concreta podem adquirir densidade simbólica extraordinária quando reinterpretados coletivamente.

A santidade vivida constrói-se, portanto, na repetição perseverante dessas práticas. Não se trata de evento isolado, mas de processo cumulativo. A comunidade observa, interpreta e narra essas práticas, atribuindo-lhes valor espiritual.

Roger Chartier ressalta que a circulação das representações depende de dispositivos sociais que garantem sua transmissão (CHARTIER, 2002). No caso da santidade, tais dispositivos incluem testemunhos orais, ex-votos, celebrações e romarias. Cada narrativa reafirma e amplia a percepção de excepcionalidade.

Danièle Hervieu-Léger, ao refletir sobre religião como cadeia de memória, argumenta que a tradição religiosa se sustenta por meio da transmissão simbólica que conecta passado e presente (HERVIEU-LÉGER, 2008). A santidade vivida integra essa cadeia ao funcionar como elo entre experiência concreta e tradição coletiva.

No Brasil Central, região marcada por forte presença de romarias e devoções territorializadas, a experiência da fé está profundamente associada ao território e à mediação sacerdotal próxima. Nesse ambiente, a figura do sacerdote disponível adquire centralidade

simbólica. A proximidade não é apenas circunstância pastoral, mas condição de reconhecimento.

A legitimação simbólica da santidade ocorre quando a comunidade identifica coerência entre prática e valor. A repetição constante de gestos de cuidado reforça a percepção de autenticidade. A experiência isolada pode gerar admiração momentânea; a narrativa reiterada transforma essa admiração em memória coletiva, e a memória consolida reputação.

Carlo Ginzburg fornece instrumento metodológico relevante ao propor que o historiador deve atentar para indícios aparentemente marginais (GINZBURG, 1989). No campo da religiosidade, pequenos relatos, uma visita recordada, uma palavra de consolo ou um gesto de acolhimento constituem sinais que revelam processo mais amplo de legitimação simbólica.

A análise da santidade no âmbito da história cultural do religioso exige atenção às especificidades regionais. No interior brasileiro, a vivência religiosa desenvolveu-se sob forte territorialização da devoção e intensa valorização da proximidade pastoral. Diferentemente de contextos urbanos altamente institucionalizados, o interior favoreceu relações mais diretas entre sacerdote e comunidade, condição decisiva para a construção da autoridade espiritual.

Essa autoridade pode ser compreendida à luz da noção de capital simbólico elaborada por Pierre Bourdieu. Determinadas figuras adquirem legitimidade não apenas por posição formal, mas pelo reconhecimento social reiterado de sua autoridade (BOURDIEU, 1989). No âmbito religioso, esse capital simbólico manifesta-se como confiança acumulada ao longo do tempo. A coerência entre discurso e prática transforma-se em critério de autenticidade.

A santidade vivida, nesse sentido, não é apenas construção narrativa; é também construção de autoridade moral. A presença contínua, a repetição perseverante de gestos e a disponibilidade constante produzem confiança. A confiança produz memória, e a memória consolida reconhecimento.

Metodologicamente, a análise desse processo exige atenção às formas de circulação narrativa. Ex-votos, testemunhos orais, registros escritos e celebrações funcionam como dispositivos de estabilização simbólica. Eles não apenas relatam eventos; produzem interpretação compartilhada e consolidam a reputação de excepcionalidade.

Ao articular prática cotidiana, circulação narrativa e autoridade simbólica, a história cultural do religioso oferece arcabouço consistente para compreender a santidade vivida como fenômeno histórico complexo. Ela emerge da interação contínua entre sujeito e comunidade, na duração da convivência e na sedimentação da confiança.

No contexto do Brasil Central, marcado por forte territorialização da devoção e valorização da proximidade pastoral, essa dinâmica adquire densidade particular. A santidade vivida de Padre Pelágio deve ser analisada como resultado da convergência entre capital simbólico acumulado, memória coletiva reiterada e legitimação comunitária prolongada no tempo.

Catolicismo no Brasil Central e interiorização da experiência religiosa: contexto histórico da santidade vivida

A compreensão da santidade vivida de Padre Pelágio Sauter exige inserção rigorosa no contexto histórico do catolicismo brasileiro nas primeiras décadas do século XX, especialmente no processo de interiorização da presença eclesial após a Proclamação da República. A separação entre Igreja e Estado, formalizada em 1890, impôs à

instituição católica a necessidade de reorganização estrutural e pastoral, redefinindo sua forma de atuação no território nacional.

José Oscar Beozzo observa que o período republicano inaugurou fase de reestruturação institucional marcada pela ampliação das congregações religiosas e pelo fortalecimento da disciplina clerical (BEOZZO, 1992). Esse processo, frequentemente denominado romanização, buscava alinhar o catolicismo brasileiro às diretrizes da Santa Sé, reforçando unidade doutrinária e centralização administrativa. Contudo, essa reorganização não eliminou a vitalidade da religiosidade popular, especialmente nas regiões interioranas, onde práticas devocionais mantinham forte autonomia simbólica.

No Brasil Central, a interiorização da fé católica ocorreu em meio a condições sociais específicas, como vastidão territorial, precariedade de infraestrutura, escassez de sacerdotes e intensa presença de devoções locais. Goiás desenvolveu forma particular de vivência religiosa, fortemente marcada pela romaria ao Divino Pai Eterno em Trindade, que estruturava calendários, deslocamentos e redes de sociabilidade.

A análise histórica de Quadros e Gomes Filho evidencia que o catolicismo goiano consolidou-se por meio da combinação entre tradição oficial e elaboração popular, criando ambiente no qual a experiência concreta da fé assumia centralidade simbólica (QUADROS; GOMES FILHO, 2023). A romaria não constituía apenas ato de devoção individual, mas evento estruturante da identidade regional e da memória religiosa compartilhada.

É nesse cenário que a presença das congregações missionárias, especialmente os redentoristas, assume importância estratégica. Fundada por Santo Afonso Maria de Ligório no século XVIII, a Congregação do Santíssimo Redentor tinha como carisma a missão junto às populações consideradas afastadas da vida sacramental. No

Brasil, os redentoristas desempenharam papel fundamental na organização de missões populares no interior, reforçando vínculos entre território, devoção e presença clerical.

As missões redentoristas caracterizavam-se por intensa imersão no cotidiano das comunidades: visitas domiciliares, confissões prolongadas, bênçãos individuais e acompanhamento espiritual sistemático. Diferentemente de modelo pastoral distante, a missão operava pela proximidade constante. Michel de Certeau demonstra que as práticas religiosas adquirem eficácia quando se inserem no cotidiano dos sujeitos (CERTEAU, 1994). A presença continuada do missionário criava vínculos duradouros que ultrapassavam o momento ritual.

Padre Pelágio Sauter insere-se precisamente nesse horizonte histórico. Sua atuação não pode ser compreendida fora desse contexto de interiorização missionária e valorização da proximidade pastoral. Em regiões onde o acesso a serviços públicos era limitado, o sacerdote frequentemente assumia funções que extrapolavam o campo estritamente sacramental, tornando-se conselheiro, mediador social e referência moral.

Essa configuração favorecia o acúmulo de capital simbólico. A autoridade espiritual do sacerdote era construída não apenas por ordenação clerical, mas pela convivência reiterada. A proximidade cotidiana produzia confiança, e a confiança consolidava reputação.

A reorganização do catolicismo brasileiro após a separação entre Igreja e Estado não pode ser compreendida apenas como processo administrativo. Ela implicou redefinição profunda da presença eclesial no território nacional. A expansão das congregações missionárias estrangeiras no Brasil, sobretudo em regiões consideradas periféricas, possuía dimensão estratégica de consolidação institucional (BEOZZO,

1992). Ao ocupar o interior, a Igreja reforçava sua presença simbólica em áreas onde o Estado ainda era frágil.

No caso de Goiás, a distância dos grandes centros urbanos favoreceu a permanência de práticas religiosas enraizadas na cultura local. A romaria ao Divino Pai Eterno consolidou-se como evento estruturante da identidade regional. Pierre Nora sustenta que determinados espaços tornam-se lugares de memória quando concentram significados que ultrapassam sua materialidade (NORA, 1993). Trindade pode ser compreendida nesse sentido, como polo simbólico de atualização da memória religiosa no Brasil Central.

A presença redentorista nesse território adquiriu dimensão estratégica. A congregação não apenas administrava o santuário, mas participava ativamente da construção da experiência devocional. As missões populares realizadas em povoados e comunidades rurais promoviam intensificação da vida sacramental e fortalecimento dos vínculos entre sacerdote e fiéis.

Ronaldo Vainfas observa que o catolicismo brasileiro operou historicamente na tensão entre disciplina institucional e práticas populares (VAINFAS, 1997). No interior, essa tensão era mediada pela figura do missionário, que precisava equilibrar fidelidade doutrinária e sensibilidade pastoral.

Nesse contexto, o papel social do sacerdote no interior republicano torna-se decisivo. Em regiões com escassez de médicos, advogados e autoridades civis, o padre frequentemente assumia funções de conselheiro familiar, mediador de conflitos e referência ética. Sua atuação penetrava no cotidiano social, ampliando sua autoridade simbólica.

Pierre Bourdieu argumenta que a autoridade se consolida quando reconhecida como legítima por aqueles que a recebem (BOURDIEU, 1989). No interior goiano, a autoridade sacerdotal era construída na

prática reiterada de cuidado. A presença constante em momentos de doença, morte, crise familiar ou dificuldade econômica criava vínculos afetivos profundos.

A santidade vivida emerge nesse terreno específico. Quando a comunidade observa coerência entre discurso religioso e prática cotidiana, inicia-se processo de reconhecimento que pode, ao longo do tempo, transformar reputação pastoral em reputação de excepcionalidade.

Michel de Certeau assinala que as práticas ordinárias produzem sentidos que escapam às estruturas formais e recriam continuamente a ordem simbólica (CERTEAU, 1994). Aplicada ao contexto missionário, essa reflexão evidencia que a santidade não nasce do extraordinário isolado, mas da repetição constante do ordinário reinterpretado como sinal de transcendência.

A trajetória de Padre Pelágio deve, portanto, ser situada nesse horizonte histórico específico. Sua atuação integrou-se ao cotidiano das comunidades, e a proximidade pastoral constituiu elemento estruturante de sua presença. Compreender esse contexto evita leitura anacrônica da santidade atribuída à sua figura, permitindo interpretá-la como resultado de processo histórico que articulou interiorização missionária, territorialização da devoção e construção prolongada de autoridade moral no Brasil Central.

A prática pastoral de Padre Pelágio Sauter: proximidade, cuidado e construção da autoridade espiritual

A compreensão da santidade vivida de Padre Pelágio Sauter exige deslocamento do plano exclusivamente estrutural para o exame atento de sua prática pastoral concreta. Se as seções anteriores estabeleceram o arcabouço historiográfico e o contexto religioso do Brasil Central,

torna-se indispensável observar de que modo sua atuação cotidiana foi progressivamente interpretada como expressão singular do sagrado.

A biografia redentorista escrita por L. C. Siqueira registra ministério marcado por intensa proximidade com populações vulneráveis, destacando a presença constante junto aos enfermos, aos pobres e às famílias em situação de fragilidade. Embora tal narrativa possua caráter edificante, interessa aqui examiná-la como fonte que revela expectativas morais e critérios de reconhecimento espiritual compartilhados pela comunidade religiosa. A ênfase na caridade, na humildade e na disponibilidade indica quais virtudes eram consideradas centrais na construção da autoridade pastoral.

No interior goiano das primeiras décadas do século XX, a escassez de serviços médicos e a precariedade das estruturas públicas faziam com que o sacerdote assumisse papel que ultrapassava o campo litúrgico. A visita ao enfermo não representava apenas administração sacramental; constituía gesto concreto de cuidado e reconhecimento da dignidade do sofrimento humano. O padre tornava-se presença que partilhava a dor.

Michel de Certeau observa que as práticas religiosas adquirem eficácia quando se inserem na trama do cotidiano e dialogam com necessidades concretas (CERTEAU, 1994). A atuação de Padre Pelágio insere-se nesse horizonte. Sua prática pastoral estendia-se às casas, aos leitos e aos caminhos percorridos para alcançar aqueles que não podiam deslocar-se. O deslocamento físico do sacerdote, sua presença corporal reiterada, produzia linguagem simbólica que reforçava a percepção de proximidade do sagrado.

O corpo do sacerdote não aparece apenas como suporte biográfico, mas como dispositivo de mediação. Mãos que abençoam, voz que consola, gestos repetidos de escuta e orientação tornam-se sinais

reconhecíveis de cuidado. A santidade vivida constrói-se por meio dessa corporeidade compartilhada. Não se trata de espiritualidade abstrata, mas de experiência encarnada.

Práticas pastorais e economia do cuidado no interior goiano

Para compreender a densidade simbólica atribuída à prática pastoral de Padre Pelágio, é pertinente situar sua atuação no interior de uma economia do cuidado marcada por escassez de serviços públicos e redes comunitárias intensamente interligadas. Nessa configuração, a visita ao enfermo operava como assistência e como reafirmação de pertencimento comunitário. A presença do sacerdote funcionava como mediação entre sofrimento e esperança, entre experiência concreta e horizonte escatológico.

A história cultural do religioso permite observar que o cuidado pastoral produz efeitos não apenas por sua intenção, mas pelo modo como é percebido e narrado. A interpretação comunitária converte gestos reiterados em sinais de autenticidade. Pierre Bourdieu afirma que a autoridade simbólica consolida-se quando reconhecida como legítima por aqueles que a recebem (BOURDIEU, 1989). No caso de Padre Pelágio, esse reconhecimento não derivou exclusivamente da ordenação clerical, mas da convivência reiterada e da coerência entre discurso e prática. A autoridade espiritual formou-se no acúmulo progressivo de confiança.

Do ponto de vista metodológico, a biografia redentorista de Siqueira pode ser lida como documento que organiza memória e expectativa moral. Ao historiador cabe examinar como essas virtudes narradas se tornam socialmente eficazes, isto é, como se convertem em repertório partilhado capaz de sustentar reputação de santidade.

Relatos de bênçãos, visitas e intercessões multiplicaram-se ao longo do tempo, compondo conjunto narrativo que sustentaria a reputação espiritual do missionário. Carlo Ginzburg ensina que o historiador deve atentar para indícios aparentemente discretos (GINZBURG, 1989). Esses relatos simples constituem sinais que revelam estrutura simbólica mais ampla de legitimação.

Importa destacar que a construção da santidade vivida não depende necessariamente de acontecimentos espetaculares. Muitas vezes, emerge da repetição perseverante de gestos ordinários reinterpretados como sinais de graça. A visita constante, a escuta paciente e a disponibilidade contínua tornam-se, na memória coletiva, marcas distintivas.

Renata Cristina de Sousa Nascimento observa que a memória religiosa seleciona e reorganiza experiências de modo a produzir coerência narrativa e continuidade simbólica (NASCIMENTO, 2023). No caso de Padre Pelágio, episódios de cuidado e intercessão foram progressivamente integrados a narrativa mais ampla de excepcionalidade.

A prática sacramental desempenhou papel relevante nesse processo. A administração da confissão, da unção dos enfermos e da bênção cotidiana reforçava a percepção de mediação espiritual eficaz. Em contexto no qual a presença sacerdotal era limitada, a constância dessa mediação adquiria significado ampliado.

A proximidade pastoral favorecia ainda construção de vínculo afetivo profundo. A confiança estabelecida entre sacerdote e comunidade ultrapassava o âmbito formal da paróquia. O padre era reconhecido como referência moral, conselheiro e intercessor.

Essa dimensão afetiva é decisiva para compreender a santidade vivida. Ela não se sustenta apenas em reconhecimento racional de

virtudes, mas envolve vínculo emocional que garante permanência memorial. A comunidade não apenas admira; ela confia e se reconhece na figura do mediador.

Jacques Le Goff observou que, em diferentes contextos históricos, a proximidade com o sofrimento humano frequentemente constitui elemento decisivo na construção da reputação de santidade (LE GOFF, 2013). Ainda que em cenário diverso, essa observação ilumina a centralidade da presença pastoral na consolidação simbólica da figura de Padre Pelágio.

A construção da reputação de santidade envolve dinâmica dupla: experiência concreta e elaboração narrativa. A experiência fornece matéria; a narrativa organiza, seleciona e transmite. Ao longo do tempo, essa transmissão estabiliza imagem de excepcionalidade.

No interior goiano, onde as redes de sociabilidade eram intensamente interligadas, a circulação oral desempenhava papel decisivo. Testemunhos de graças alcançadas propagavam-se para além da experiência individual, convertendo-se em patrimônio coletivo.

A santidade vivida de Padre Pelágio não deve ser compreendida como resultado imediato de acontecimento extraordinário, mas como efeito cumulativo da convergência entre cuidado corporal, mediação espiritual e reconhecimento comunitário prolongado. A autoridade simbólica que sustentou sua reputação formou-se na duração, na coerência reiterada entre gesto pastoral e expectativa comunitária.

A santidade vivida manifesta-se, assim, como fenômeno histórico situado na interseção entre prática corporal, sofrimento compartilhado, memória emocional e legitimação comunitária prolongada. Não se trata de evento isolado, mas de processo construído no tempo e reconhecido pela comunidade que o transmite.

Memória, romaria e consolidação devocional: a permanência simbólica de Padre Pelágio em Trindade

A consolidação da santidade vivida de Padre Pelágio não se encerra com sua atuação pastoral. Ela se projeta na memória coletiva e encontra na romaria e nas práticas devocionais espaço privilegiado de atualização simbólica. A memória religiosa não é simples conservação do passado; constitui prática ativa de ressignificação, sustentada por rituais, narrativas e lugares que mantêm viva a presença simbólica daquele reconhecido como mediador.

Pierre Nora, ao conceituar os “lugares de memória”, afirma que tais espaços emergem quando a memória deixa de ser espontânea e necessita de suportes materiais para se manter (NORA, 1993). Trindade, enquanto centro devocional do Brasil Central, pode ser compreendida como território simbólico onde se articulam devoção, identidade regional e continuidade religiosa.

Materialidades da devoção: ex-votos, testemunhos e a escrita do agradecimento

A permanência simbólica de Padre Pelágio em Trindade não se sustenta apenas na lembrança oral, mas também em materialidades devocionais que tornam visível a memória religiosa. Ex-votos, bilhetes, registros de agradecimento e testemunhos públicos atuam como suportes de transmissão, funcionando como evidências simbólicas de intercessão percebida como eficaz. Esses objetos e registros não apenas narram acontecimentos; estabilizam interpretações e organizam a experiência do crer.

Pierre Nora contribui ao indicar que a memória coletiva busca ancoragens quando percebe risco de dispersão (NORA, 1993). No caso das devoções regionais, as materialidades operam como arquivo

popular da fé, no qual experiências individuais são inscritas em repertório coletivo. Ao serem expostos, lidos, citados ou incorporados às práticas rituais, esses testemunhos ampliam a circulação da narrativa e reforçam a continuidade da devoção.

A categoria de cadeia de memória proposta por Danièle Hervieu-Léger ilumina essa transmissão intergeracional (HERVIEU-LÉGER, 2008). O testemunho registrado hoje converte-se em referência amanhã, conectando gerações por meio de tradição em movimento. A romaria, enquanto prática performativa, constitui ocasião privilegiada de atualização desse arquivo, pois agrega deslocamento, rito, narrativa e reconhecimento público.

Metodologicamente, Carlo Ginzburg sugere atenção às recorrências e aos indícios (GINZBURG, 1989). Quando determinados motivos retornam nos relatos, como a proximidade do missionário, sua prontidão em atender e a percepção de alívio espiritual, torna-se possível identificar gramática devocional que organiza a santidade vivida. Não se trata de comprovar o milagre, mas de compreender os mecanismos pelos quais experiências são interpretadas, repetidas e estabilizadas.

A romaria desempenha papel central nesse processo. Ela não representa apenas deslocamento geográfico, mas rito de reafirmação coletiva da fé. Ao reunir milhares de fiéis, estrutura enquadramentos de memória que, nos termos de Maurice Halbwachs, conferem estabilidade à recordação compartilhada (HALBWACHS, 2006). A memória torna-se performativa, pois é reencenada, atualizada e transmitida.

Nesse ambiente, a figura de Padre Pelágio permanece ativa não apenas como lembrança histórica, mas como presença simbólica atualizada. Testemunhos de graças alcançadas e relatos de intercessão continuam a circular, integrando experiência contemporânea a tradição consolidada.

Renata Cristina de Sousa Nascimento observa que a memória religiosa opera por contínua reelaboração narrativa, reorganizando experiências de modo a produzir coerência simbólica (NASCIMENTO, 2023). A figura do sacerdote missionário é reinterpretada à luz das necessidades contemporâneas da comunidade. A santidade vivida transforma-se, assim, em referência identitária.

A materialização da memória desempenha papel decisivo. Ex-votos, registros escritos e objetos devocionais não apenas testemunham agradecimentos, mas produzem evidência simbólica de intercessão percebida como eficaz. A repetição de determinados elementos narrativos revela consolidação de estrutura memorial, evidenciando sedimentação simbólica ao longo do tempo.

No caso de Padre Pelágio, a permanência de testemunhos de cuidado, bênção e intercessão indica que sua imagem ultrapassou dimensão biográfica e se inscreveu na memória coletiva regional. A santidade vivida converte-se, assim, em patrimônio simbólico.

A transmissão intergeracional constitui elemento decisivo dessa permanência. Pais relatam aos filhos experiências atribuídas à intercessão do sacerdote; avós recordam episódios vividos; comunidades mantêm narrativa que atravessa décadas. A tradição religiosa sustenta-se pela continuidade dessa cadeia de memória, na qual passado missionário e presente devocional se articulam.

A romaria reforça esse processo ao ampliar a circulação da narrativa e fortalecer coesão identitária. Ao caminhar, rezar e participar das celebrações, os fiéis reinscrevem no presente experiências do passado. A memória deixa de ser individual e assume caráter público.

Importa considerar que a permanência simbólica da santidade vivida produz efeitos no presente. A evocação da figura de Padre Pelágio

funciona como recurso interpretativo para a experiência religiosa contemporânea. Sua memória atua como mediação entre passado missionário e necessidades atuais da comunidade.

A santidade vivida não se encerra na biografia individual nem na memória privada. Sustenta-se na prática reiterada da lembrança, na ritualização pública e na territorialização da devoção. Trindade não é apenas cenário geográfico, mas dispositivo ativo de atualização simbólica, organizando calendários, fluxos de peregrinação e espaços de reconhecimento comunitário.

Entre a terra e o sagrado estabelece-se, assim, espaço de mediação. A terra representa o cotidiano concreto, o caminho percorrido, o leito do enfermo, a casa visitada e a dor partilhada. O sagrado emerge como interpretação comunitária que reconhece, nesses gestos e materialidades, sinais de transcendência.

A santidade vivida de Padre Pelágio constrói-se nessa interseção. Ela nasce da experiência concreta, sedimenta-se na memória coletiva e consolida-se na ritualização pública da devoção. Não é santidade imposta verticalmente, mas reconhecida no interior da comunidade que experimentou, narrou e transmitiu sua presença.

Entre a terra e o sagrado, sua trajetória evidencia que a santidade vivida constitui fenômeno histórico relacional, sustentado pela proximidade pastoral, pela confiança comunitária e pela permanência memorial que se materializa em ritos, objetos e narrativas compartilhadas no Brasil Central.

Considerações finais: a santidade vivida como categoria histórica no Brasil Central

O percurso analítico desenvolvido neste capítulo demonstrou que a santidade vivida de Padre Pelágio Sauter não pode ser reduzida a

narrativa edificante nem compreendida como simples consequência de eventual reconhecimento institucional posterior. Trata-se de fenômeno histórico relacional cuja inteligibilidade exige articulação entre prática pastoral concreta, memória coletiva, territorialização da devoção e legitimação simbólica construída na duração.

A genealogia conceitual apresentada evidenciou que a santidade, enquanto problema historiográfico, depende de processos sociais de interpretação. O reconhecimento de excepcionalidade espiritual não se impõe como dado ontológico imediato; consolida-se quando a comunidade identifica coerência entre gesto e valor, entre presença concreta e expectativa simbólica. A categoria de santidade vivida permite, assim, deslocar a análise do campo exclusivamente teológico para o plano das práticas, das representações e da construção social do reconhecimento.

A contribuição da história cultural mostrou-se fundamental para essa compreensão. As reflexões de Jacques Le Goff acerca da produção social da santidade, de Maurice Halbwachs sobre os quadros sociais da memória, de Pierre Nora acerca dos lugares de memória e de Roger Chartier sobre a construção das representações possibilitaram compreender que a reputação de santidade resulta de sedimentação narrativa sustentada por dispositivos coletivos de transmissão. A memória não apenas conserva experiências; ela organiza, seleciona e estabiliza sentidos, produzindo continuidade simbólica.

No contexto republicano do Brasil Central, marcado pela interiorização missionária e pela vitalidade da religiosidade popular, a santidade vivida encontrou condições históricas específicas para sua consolidação. A escassez de estruturas públicas, a centralidade da romaria e a proximidade entre sacerdote e comunidade criaram ambiente no qual a prática pastoral cotidiana adquiriu densidade

simbólica ampliada. A autoridade espiritual não derivou exclusivamente da ordenação clerical, mas da convivência reiterada e da confiança acumulada ao longo do tempo.

A atuação pastoral de Padre Pelágio revelou-se elemento estruturante desse processo. A visita ao enfermo, a escuta paciente, a administração constante dos sacramentos e a presença junto às famílias constituíram padrão reiterado de cuidado. Essa repetição produziu reconhecimento progressivo de coerência moral. A comunidade passou a interpretar tais gestos como sinais de mediação eficaz entre experiência concreta e horizonte transcendente.

A consolidação devocional posterior, particularmente no espaço da romaria em Trindade, demonstrou que a santidade vivida não se encerra na biografia individual. Ela projeta-se na memória coletiva e integra-se à identidade religiosa regional. A romaria atua como prática performativa que atualiza anualmente essa memória, reinscrevendo o passado no presente e fortalecendo a cadeia de transmissão intergeracional.

A categoria de santidade vivida revela-se, portanto, ferramenta analítica fecunda para o estudo da religiosidade brasileira. Ela permite examinar processos de reconhecimento comunitário sem reduzir a experiência religiosa a construção discursiva arbitrária, nem tratá-la como realidade inacessível à investigação histórica. O sagrado, nesse enquadramento, aparece como categoria interpretativa que emerge da interação entre prática social e atribuição simbólica.

Entre a terra e o sagrado estabelece-se zona de mediação histórica. A terra representa o cotidiano concreto, o território percorrido, a vulnerabilidade partilhada e a presença física que acompanha o sofrimento humano. O sagrado surge como interpretação comunitária que reconhece, nesses gestos, sinais de transcendência. A santidade

vivida constitui essa interseção dinâmica entre experiência e reconhecimento.

A trajetória de Padre Pelágio evidencia que a santidade, enquanto fenômeno cultural, constrói-se na duração, na proximidade pastoral e na memória compartilhada. A permanência simbólica de sua figura não se explica apenas por relatos de graças ou por reconhecimento institucional, mas pela capacidade contínua de produzir sentido coletivo no interior da religiosidade regional.

O estudo aqui desenvolvido contribui para ampliar o debate historiográfico sobre o religioso no Brasil ao propor abordagem que articula memória social, prática pastoral e construção cultural do sagrado. A santidade vivida, compreendida como processo histórico situado, demonstra a potência interpretativa da história cultural para abordar fenômenos que atravessam experiência, devoção e identidade.

Entre a terra e o sagrado, a trajetória de Padre Pelágio não se limita a biografia individual, mas inscreve-se como processo histórico de reconhecimento comunitário. É nesse espaço relacional que se compreende a força duradoura de sua presença na religiosidade do Brasil Central e a relevância da santidade vivida como categoria analítica para a historiografia contemporânea.

Referências

BEOZZO, José Oscar. **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, Peter. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CALAFIORI, Suely Moreira Borges. **Santidade e relíquias do Padre Pelágio Sauter (1878–1961)**. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2020.

CALAFIORI, Suely Moreira Borges. A construção de um santo no interior do Brasil: prática pastoral, reconhecimento comunitário e territorialização da devoção. In: **ANAIS do IV Fórum Goiano da Pós-Graduação em História**. Goiânia, 2025.

CALAFIORI, Suely Moreira Borges. Narrativa religiosa e memória devocional no Brasil Central. In: **CADERNO DE RESUMOS do VI Seminário Internacional Mundos Ibéricos**. Goiânia, 2025.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 2002.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas e sinais**: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Os sentidos do sagrado no Ocidente medieval: emoções, devoções e culto às relíquias cristãs**. Curitiba: CRV, 2023.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. Narrar o sagrado: o desafio hagiográfico. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, v. 20, p. 130-143, 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, 1993.

QUADROS, Eduardo Gusmão de; GOMES FILHO, R. **Padre Pelágio Sauter**: uma biografia histórica (1876-1961). Goiânia: Scala, 2023.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. Um museu do milagre? Perspectivas sobre os ex-votos do Divino Pai Eterno em Trindade (GO). **Silloges**, v. 5, p. 660-681, 2022.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. Os poderes do morto: sentidos do corpo de Padre Pelágio. **Mneme**, v. 12, 2011.

SIQUEIRA, L. C. **Vida e missão do Padre Pelágio Sauter**. Goiânia: [s.n.], [s.d.].

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

ENTRE ESCRITA E ORALIDADE: A PRODUÇÃO DA MEMÓRIA NA MEDIEVALIDADE SEGUNDO AS OBRAS *VISÃO DE TÚNDALO E VISÃO DE THURKILL*

*Sara Assis Corrêa*¹

Introdução

Desde a Antiguidade, a memória tem sido importante para a formação dos sujeitos, de modo que, na Idade Média a memória era essencial para o desenvolvimento dos saberes, do modo de viver, de agir, das práticas culturais, e sobretudo, das práticas religiosas daquela determinada comunidade. Sendo assim, a religião era um dos principais meios de difusão da memória que se sobressai no Medievo: a memória cristã.

Era na memória cristã que os medievos formavam seus sistemas de crenças e valores, baseando-se no calendário religioso, nos ritos litúrgicos, nas passagens bíblicas, na lembrança da vinda de Cristo e na expectativa da sua volta, bem como os meios de cumprir os ordenamentos da Igreja, praticar as virtudes e evitar o Inferno:

Desde o alvorecer da Idade Média, Alcuíno, que Carlos Magno encarregara de restaurar o sistema educativo da Antiguidade no Império Carolíngio, pode declarar a seu imperador que a memória é ré o "tesouro de todas as coisas"; todas as coisas: artigos de fé, caminhos virtuosos que levam ao paraíso, caminhos perniciosos que levam ao inferno. Pela memorização, são inculcadas, na base de "notas de memória", todos os saberes, habilidades, saber-crer, saber-viver que balizam a caminhada para a beatitude. (Ricoeur, 2007, p.78)

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão. Membro do BRATHAIR - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos da Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: saraa.correa15@outlook.com.

Sendo os membros eclesiásticos responsáveis pela guarda da memória cristã, bem como dos saberes e ritos, a escrita era produzida e acessada por eles, a fim de ser repassada através da oralidade para uma população que tinha pouco acesso a escrita e necessitava de ensino da moral cristã, e consequentemente, levava a moldagem da sociedade em uma identidade cristã:

Os religiosos eram “os guardiões do imaginário social eram, simultaneamente, guardiões do sagrado, associado com mitos e ritos” (Backzko, 1985, p. 300). Os mitos e ritos são fundamentais para a construção das memórias e identidades, apagando as diferenças entre os sujeitos históricos em relação aos grupos que os cercam e afirmando as suas identidades. (Messias, 2016, p.43)

As duas fontes de pesquisa consistem em narrativas visionárias que foram escritas por clérigos e consideradas verídicas, na qual relatam a história de homens que teriam conhecido o Além-Túmulo e mudaram as suas condutas de vida. Além disso, estas obras apresentam elementos cristãos da temporalidade e das localidades em que circularam, que levam a rememoração dos saberes cristãos, e portanto, da memória cristã.

Este texto tem como objetivo perceber a produção da memória no Medievo através das obras *Visão de Túndalo* e *Visão de Thurkill*, assim, manifestando a formação da doutrina cristã, e consequentemente, a doutrina vigente entre homens e mulheres na Idade Média.

A *Visão de Túndalo* foi escrita no século XII em latim, por um monge irlandês chamado Marcus, e algum tempo depois, traduzida para os idiomas vernáculos. Entre os séculos XIV e XV foi traduzida para o português por monges cistercienses, da qual utilizamos o códice 244, que foi escrito pelo Frei Zacharias de Payopelle do Mosteiro de Alcobaça, no Reino de Portugal. A outra fonte, a *Visão de Thurkill* foi escrita em

latim no século XIII por Roger Wendover, considerado o primeiro grande cronista da Abadia de São Albano, na Inglaterra. Utilizamos a tradução para o português de Ricardo Wotckoski, publicada em 2013, na *Brathair* - Revista de Estudos Celtas e Germânicos.

Desta forma, buscamos problematizar o papel da escrita e da oralidade na divulgação de narrativas visionárias, bem como seu papel na produção da memória e da cultura cristã medieval, visto que estas obras demonstram o uso da memória para a formação do modo de vida, cultura e religião da sociedade medieval.

A Construção da memória na Idade Média

Na Idade Média, a sociedade era composta por grupos sociais, mas segundo uma concepção ideológica clerical, consistia em apenas três grupos: sacerdotes, guerreiros e camponeses. Estes dividiam-se em suas funções se complementando: o primeiro grupo rezava e era responsável pelo ensino, o segundo lutava com a incumbência de proteger e governar sobre os demais, o terceiro trabalhava para sustentar os outros segmentos: “Um “povo triplo” compõe a sociedade: sacerdotes, guerreiros, camponeses. As três categorias são distintas e complementares, cada uma tem necessidade das duas outras. Seu conjunto forma o corpo harmonioso da sociedade [...]” (Le Goff, 2016, p.223).

No entanto, havia uma diferença dual na sociedade que consistia na sua divisão em dois grupos: clérigos e leigos. Enquanto os clérigos cuidavam da questão espiritual, do ensino da doutrina cristã, ritos e auxílio em como os medievos poderiam se salvar, os leigos eram responsáveis pelo trabalho secular, a proteção e o sustento por meio de seus dízimos, formando uma estrutura social em que ambos coexistem com o apoio do outro:

Os primeiros são, por "profissão", os mediadores obrigatórios entre os homens e Deus; por meio de preces, missas, liturgias, eles são indispensáveis aos leigos. Estes últimos os sustentam materialmente por meio dos frutos do seu trabalho (sobre os quais a Igreja recolhe o dízimo, em teoria a décima parte das colheitas), das esmolas que eles dão aos padres, das doações fundiárias e monetárias inscritas nos testamentos, da encomenda de missas *post mortem* rezadas pelo repouso da alma do testador e de seus parentes defuntos cuja memória é conservada pelos clérigos, principalmente, na realidade, pelos monges. (Schmitt, 2002, p.238)

Sendo a memória fundamental para a formação de identidades dos sujeitos, a memória no Medievo estava pautada na religião cristã, cuja detentora da autoridade religiosa era a Igreja Católica Romana, representada pelos clérigos. Assim, a maneira pela qual os clérigos passavam o ensino da religião cristã era a rememoração dos acontecimentos, trazendo a recordação para os homens e mulheres, que mesmo não havendo participado, sentiam um senso de pertencimento ao acontecido:

Há uma modalidade do ato de fazer memória que se dá como prática por excelência, a saber, a memorização, que importa distinguir rigorosamente da rememoração. [...] Com a rememoração, enfatiza-se o retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como tendo ocorrido antes do momento em que esta declara tê-lo sentido, percebido, sabido. A marca temporal do antes constitui, assim, o traço distintivo da recordação, sob a dupla forma da evocação simples e do reconhecimento que conclui o processo de recordação. (Ricoeur, 2007, p.73)

Desta forma, a doutrina cristã utilizava da lembrança de eventos ou trechos da Bíblia, de forma semelhante como ocorreu no judaísmo do Antigo Testamento, sobretudo no livro de Deuteronômio, escrito pela liderança do povo, Moisés, que ressaltou que a memória do povo hebreu deveria estar fixada na figura de seu Deus Yahveh, nas suas realizações e nos seus ordenamentos para que os hebreus fossem fiéis, e não seguirem outros deuses ou costumes de outras nações. (Le Goff, 1994)

Apesar de outras crenças e culturas estarem presentes no imaginário social dos medievos, a ideologia cristã se tornou dominante, fazendo com que a memória estabelecida fosse guardada pelos eclesiásticos e transmitida aos leigos, formando sua identidade e práticas culturais:

Cristianização da memória e da mnemotecnica, repartição da memória coletiva entre uma memória litúrgica girando em torno de si mesma e uma memória laica de fraca penetração cronológica, desenvolvimento da memória dos mortos, principalmente dos santos, papel da memória no ensino que articula o oral e o escrito, aparecimento enfim de tratados de memória (*artes memoriae*), tais são os traços mais característicos das metamorfoses da memória na Idade Média. (Le Goff, 1994, p.444)

É na memória de Jesus Cristo que a memória cristã se firma, sendo manifestada no calendário litúrgico com datas e festas comemorativas que se relacionam com a vinda de Cristo ao mundo. Como exemplo de prática litúrgica se tem a ceia, na qual se relembra a comunhão do corpo de Cristo, ou seja, a sua Igreja, de forma simbólica no pão, que representa o seu corpo e no vinho, que representa o seu sangue. Além disso, tem-se a presença dos testemunhos dos apóstolos, cujo propósito de vida foi relembrar os feitos e os ensinamentos de Jesus:

Mais historicamente, o ensino cristão apresenta-se como a memória de Jesus transmitida pela cadeia dos apóstolos e dos seus sucessores. Paulo escreve a Timóteo: "O que aprendeste comigo na presença de numerosos testemunhos, confia-o a homens seguros, capazes de, por seu turno, instruírem outros" [Carta segunda, 2, 2]. O ensino cristão é memória, o culto cristão é comemoração. (Le Goff, 1994, p.446)

Sendo assim, caberia aos cristãos seguirem a conduta e os ensinamentos de Cristo como forma de manter viva a memória e sua identidade como fiéis a Igreja Católica Romana, cujos membros do

grupo eclesiástico tinham acesso à escrita e eram responsáveis pela guarda do conhecimento produzido.

A escrita e a oralidade na produção da memória no Medievo

A cultura letrada ou também chamada de cultura erudita, era o saber produzido dentro do ambiente monástico. Os manuscritos eram escritos em latim e acessível apenas aos clérigos já que sua circulação era restrita aos ambientes religiosos. Por outro lado, havia a cultura popular ou também chamada de vulgar, que se tratava dos saberes passados entre os leigos e de forma oral nas línguas vernáculas, tornando-a mais acessível. O saber era passado em ambientes informais sendo baseado, sobretudo, em elementos do folclore e da mentalidade dos leigos:

De um lado, a cultura erudita, de elite, cultura letrada que pelo menos até o século XIII foi eclesiástica do ponto de vista social e latina do ponto de vista linguístico. Conscientemente elaborada (mas sem deixar, é claro, de ser tributária da mentalidade), era formalmente transmitida (escolas monásticas, escolas catedrálcias, universidades). Por isso, tendia a ser conservadora, a se fundamentar em autoridades. De outro lado, estava a cultura que já foi chamada de popular, laica ou folclórica, e que preferimos denominar “vulgar”, pois para os medievais esta palavra rotulava sem ambigüidade tudo que não fosse clerical. A cultura vulgar era oral, transmitida informalmente (nas casas, ruas, praças, tavernas etc.) por meio de idiomas e dialetos vernáculos. (Franco Júnior, 2001, p. 150)

Foi no século XII, que algumas produções religiosas se popularizaram, como os relatos visionários sobre homens e mulheres que teriam visitado o Além-Túmulo. Esses escritos eram produzidos por monges em mosteiros, considerados lugares iluminados, devido aos seus ocupantes estarem em oração e jejum constante, enquanto escreviam e copiavam manuscritos:

O grande período dessas viagens imaginárias é o século XII, chamado por Delumeau de a Idade do Ouro das viagens ao Além. Os mosteiros cluniacenses e cistercienses tiveram grande importância na elaboração e difusão do conteúdo dos manuscritos, que eram não somente para serem lidos nos ambientes monásticos, como também para serem transmitidos oralmente à população. (Zierer, 2015, p. 168)

Com uma produção em latim, pode-se perceber o carácter erudito do texto, entretanto, os elementos que remetem a cultura popular com folclore e imaginário popular, manifestam a proximidade com os leigos ao apresentar uma narrativa que destaca a memória cristã, ensina sobre a sua doutrina, mas que contém elementos populares que possam se aproximar da forma de pensar dos leigos:

O carácter erudito dos textos do corpus é evidente. Os seus autores são clérigos - a sua língua é o latim- e a maior parte deles está recheada de reminiscências e citações livrescas – em particular, da literatura apocalíptica judeo-cristã. Oriundos de um meio monástico, destinam-se, em primeiro lugar, a esse meio. Mas estão também próximos da cultura popular, como no-lo mostra o critério da presença de importantes elementos destes textos nos catálogos e repertórios do folclore. (Le Goff, 1994, p.134)

Com a presença da escrita e a sua disseminação por meio da oralidade, a fim de ser mais acessível aos medievos, a memória e a produção dos saberes do medievo se encontrava equilibrada nestas duas dinâmicas. (Messias, 2016) Embora se encontrassem em espaços divergentes, tinham o objetivo de trazer a memória cristã através do ensino de sua doutrina, que podem ser percebidas nas duas fontes utilizadas nesta pesquisa.

As narrativas visionárias como instrumentos de difusão da Cultura Medieval

A *Visão de Túndalo* tem início quando o cavaleiro Túndalo, de linhagem nobre e pecador por não seguir os mandamentos da Igreja,

tem sua alma retirada do corpo e levada para uma jornada pelo Além-Túmulo acompanhada por um anjo. O cavaleiro conheceu os três espaços do Além: Inferno, Purgatório e Paraíso.

Os dois primeiros locais são descritos como ambientes escuros com iluminação apenas do fogo que queima as almas. O ar é permeado pelo odor de corpos queimados e o som de gritos agonizantes, se tratando do destino das almas dos maus e onde elas eram punidas pelos seus delitos. O primeiro local foi o Purgatório, que surgiu no discurso cristão apenas no século XIII. A delimitação no relato não é bem definida, mas, segundo o anjo que guiava Túndalo, as almas daquele local ainda poderiam ser salvas, diferente das almas do Inferno:

[...] chegou o angeo, e tyroua dali [...]. O angeo confortoua enton e disselhe, anda e ueeras outras mayores penas [...]. Mais tu seras liure dellas pola misericordia de deus. Ca todas estas almas que tu aqui uisti, todas speran saluaçon, e outras que non uisti, pois anda e ueeras as que ia son julgadas pero nunca seeren sauas. (VT, 1895, p.109)

Neste espaço do Além, as almas sofrem suas penas para depois ainda ter chances de sair daquela situação. As almas dividem-se de acordo com as penas que sofrem pelos seus pecados, na qual Túndalo também foi penalizado ao lado de ladrões, fornicadores, glutões e luxuriosos.

Para Hilário Franco Júnior (2001), o surgimento do Purgatório estava atrelado às mudanças sociais da época na qual uma sociedade dual dividida entre nobres e camponeses, surgia o meio termo com uma classe intermediária, em detrimento dos dois espaços do Além-Túmulo, que com o nascimento do Purgatório, manifestava que havia as almas de pessoas que não era boas para o Paraíso, mas também não ruins para o Inferno:

Como no Ocidente medieval as coisas ocorriam “assim na Terra como no Céu”, segundo a principal oração cristã, as transformações da sociedade deram origem, na segunda metade do século XII, a um terceiro espaço não terreno, o Purgatório. Com este, amenizava-se o dualismo, adequava-se o imaginário às transformações sociais do período e completava-se a geografia do Além (Franco Júnior, 2001, p.193).

Depois Túndalo vai para o Inferno onde presenciou o Diabo sendo torturado por demônios, enquanto tortura algumas almas que permaneceriam para sempre naquele tormento. Em seguida, Túndalo saiu dos locais de punição e avistou o Limbo, descrito como cinzento e coberto por uma névoa. Era o lugar onde as almas de pessoas aguardavam preces e orações para entrar no Paraíso.

Chegando no último espaço, o Paraíso, o cavaleiro encontrou um ambiente com muita luz, um aroma agradável, belos jardins, aromas suaves e belas melodias cantadas pelas almas com o apoio de instrumentos musicais. Ali estavam as almas boas que seguiram os mandamentos da Igreja, e estavam divididas em muros de acordo com as suas virtudes. O Muro de Prata era destinado aos honrosos no casamento e aos caridosos. No Muro de Ouro se encontravam os mártires e monges, ou seja, pessoas que dedicaram suas vidas a Deus. O último muro, o Muro de Pedras Preciosas, era separado para os virgens e as virgens, considerados os mais puros, as nove Ordens de anjos e os apóstolos de Cristo.

Ao final da narrativa, Túndalo se arrependeu de seus erros, pediu para fazer sua confissão e doou todos os seus bens para os pobres, e partiu para testemunhar a palavra de Deus:

E o corpo abrio logo os olhos muy fortemente e coeçonde suspirar [...]. E fez sinal de conungar e conungou, e desy deu graças a nosso senhor deus. E partio tudo oque auia e deuo a pobres. E mandou poer o signal da cruz nos vestidos com que se vestio, e desi começou de noos contar quanto uira” (VT, 1895, p. 120)

Na outra fonte, a *Visão de Thurkill*, foi relatada a história de Thurkill, um camponês devoto de São Tiago, que foi convidado para realizar uma viagem ao Além-Túmulo. Ele preparou-se e sua alma foi acompanhada de São Juliano. No Além, as almas se encontravam em uma basílica para serem enviadas para seu lugar designado, Purgatório, Inferno ou Paraíso:

Quando entraram na parte principal da basílica, São Tiago juntou-se a eles. Usava uma mitra de sacerdote e, vendo o peregrino a quem enviara São Juliano, ordenou a este e a São Domingos, que eram guardiões do lugar, que mostrassem ao peregrino os lugares reservados ao castigo dos maus e as mansões dos justos. (Wotckoski, 2013, p.139)

As almas ruins eram escuras, as almas do Purgatório tinham manchas escuras e as almas boas eram claras, assim, quando mais pecadoras, mais aquela alma possuía deformações e manchas escuras. Thurkill viu as almas escuras e brancas que precisavam atravessar uma ponte no Purgatório, cuja principal característica era a passagem do fogo purificador. Ao final do percurso, a alma chegava ao Monte da Alegria e se salvava. Então, o viajante sentiu desconforto com a fumaça das almas de pessoas que não dizimaram, o que evidencia que sua falha era não entregar seu dízimo.

O próximo local era o Inferno onde as almas eram castigadas em quatro arenas com castigos específicos para os danados, entretanto, aos sábados as almas são reunidas em um anfiteatro e reencenam os seus delitos e depois eram flagelados pelos demônios que assistiam para seu divertimento, conforme o seguinte trecho: “As arenas eram circundadas por paredes escuras de ferro, perto das quais os demônios tinham seus assentos reservados. Como se estivessem assistindo a um espetáculo engraçado, riam das torturas infligidas aos miseráveis, lembrando-lhes de seus antigos crimes” (Wotckoski, 2013, p.142).

Quando se dirigiu ao Paraíso, Thurkill viu as almas que se reuniram próximo à entrada do local, semelhante ao espaço cinzento e nebuloso que Túndalo viu na sua visão. Desta forma, aquelas almas precisavam de orações e intercessões de seus amigos e familiares:

No quadrante sul, do lado de fora do templo, Thurkill viu um número infinito de espíritos, todos com suas faces voltadas para a Basílica. Ali intercediam pela ajuda de seus amigos em vida, o que permitiria seu acesso à basílica, pois quanto mais intercessões especiais recebessem, maior sua chance de ali entrar. Dentre os que ali estavam, Thurkill reconheceu muitos de seus amigos, bem como todos aqueles a quem conhecera em sua vida. (Wotckoski, 2013, p.146)

No Paraíso, o camponês viu belas mansões, almas reluzentes com coroas de ouro e que cantavam cânticos de alegria e adoração. Ao fim, Thurkill despertou em seu corpo, se comprometeu a entregar os díizimos corretamente e testemunhou para a sua Paróquia sobre o que viu, a pedido de São Juliano.

Assim, as duas narrativas manifestam a dualidade da construção do Além-Túmulo que herdou a geografia do Além da religião judaica, que consiste no *shéol*, lugar de morte eterna, e na morada de Deus. Outros elementos que podem ser destacados estão presentes na religião greco-romana, que contém o Hades, espaço de punição e os Campos Elíseos, destinado aos heróis. De modo semelhante, o Além-Túmulo na religião cristã medieval apresentou um local de punição para os maus e o céu para os justos, que viveriam com os santos e mártires da Igreja. (Le Goff, 1993)

Na tabela 1 os locais do Além-Túmulo nas duas narrativas estão esquematizados com as suas etapas e características:

Espaços do Além / Fontes	<i>Visão de Túndalo (Códice 244)</i>	<i>Visão de Thurkill</i>
Purgatório	Penas temporárias segundo os pecados capitais para almas arrependidas.	Travessia até o Monte da Alegria.
Inferno	Penas eternas segundo os pecados capitais.	Teatro dos pecados capitais das almas e quatro arenas de punição.
Paraíso	Muro de Prata, Ouro e Pedras Preciosas conforme os bons atos das almas.	Ruas brilhantes e belas mansões.

Tabela 1 - Espaços do Além-Túmulo na *Visão de Túndalo* e na *Visão de Thurkill*. Fonte: elaborada pela autora.

É na construção do Além-Túmulo nas duas narrativas, que podemos perceber o uso da memória artificial destacada por Paul Ricoeur (2007) como sendo resultado de técnicas para garantir a memorização daqueles elementos. Deste modo, nas narrativas os locais são descritos com muitos detalhes, assim, os ouvintes da história iriam memorizar os lugares, associando o Purgatório e Inferno a uma imagem negativa para ser evitada, e o Paraíso como um bom lugar que todos querem ir após a morte.

Nos locais de punição visitados por Túndalo e Thurkill, aquelas almas passam pelo processo de se recordarem de suas ações pecaminosas que os levaram a estar sofrendo aquelas duras penas. Podemos ressaltar na *Visão de Túndalo* quando ele precisou levar uma vaca que foi roubada de seu compadre, por uma ponte estreita, enquanto uma outra alma carregava um feixe de trigo que roubou:

E a alma quando uiu que auia de passar pola ponte disse ao angeo. Senhor se te prouuesse queria saber de quaaes he esta pena. Respondeu o angeo, esta ponte e estas penas sou daqueles que furtaron. Quer pouco quer muito. Mais non padecen todos yguaaes penas. Ca os que furtaron muito merecem mayores penas e mais. (VT, 1895, p.105)

Isto fica ainda mais evidente no Inferno da *Visão de Thurkill*, quando as almas precisam sempre serem lembradas dos seus erros e o motivo de se encontrarem naquele lugar para se apresentarem no anfiteatro, rememorando seus atos.

Nos dois relatos percebemos a felicidade das almas no Paraíso. Para Túndalo, os Muros dividem as almas de acordo com as suas virtudes e quanto mais santo, maior era o local de importância no Paraíso. Para Thurkill, os santos possuíam suas mansões no Paraíso, enquanto as almas puras cantavam melodias e comiam dos melhores alimentos.

Nas descrições e imagens dos espaços do Além-Túmulo podemos destacar a memória presente no ambiente que a todo momento leva as almas a lembrarem de suas ações, sejam boas ou ruins. Desta forma, relatos detalhados como as narrativas visionárias poderiam ensinar os medievos acerca de suas condutas por meio da rememoração dos locais do Além-Túmulo, a fim de manter viva a memória coletiva do cristianismo.

Segundo Paul Ricoeur “Ao mesmo tempo que a razão e a fé, a devoção recebe a sua parte com as imagens eloqüentes do Inferno, do Purgatório, do Paraíso, eles mesmos considerados como lugares de inscrição dos vícios e das virtudes, lugares de memória, no sentido mais expressivo da palavra” (Ricoeur, 2007, p.78).

Além disso, ambos os dois viajantes passaram pelo Limbo, local que antecede o Paraíso e que abriga as almas daqueles que precisam de preces para adentrar o Paraíso, porém, não são maus para serem mandados para os locais de punição. Sendo assim, tanto o anjo como o santo esclareceram que aquelas almas precisam de orações e preces de seus entes queridos.

Na doutrina cristã medieval, era necessário que os entes queridos realizassem missas e preces pelos mortos como um meio de garantir que suas almas fossem para o Paraíso. Entretanto, para Jacques Le Goff (1994), esta prática tinha origens na tradição judaica que rememorou os túmulos dos patriarcas, e no paganismo que cultuava os mortos:

Saída do culto antigo dos mortos e da tradição judaica dos túmulos dos patriarcas, esta prática conheceu particular relevo na África, onde a palavra se tomou sinônimo de relíquia. A comemoração dos santos tinha em geral lugar no dia conhecido ou suposto do seu martírio ou da sua morte. A associação entre a morte e a memória adquire com efeito e rapidamente uma enorme difusão no cristianismo, que a desenvolveu na base do culto pagão dos antepassados e dos mortos. (Le Goff, 1994, p.448)

As duas narrativas manifestam a prática de lembrar dos mortos e mantê-los na memória dos vivos, pois, assim como era importante que os mortos estivessem aos olhos de Deus, também era necessário manter a memória conservada na comunidade local, a fim de que suas boas condutas e sua fé cristã pudessem ser lembradas pelos outros.

Quando retornam aos seus corpos, tanto o cavaleiro como o camponês testemunham acerca do que viram como forma de espalhar a palavra de Deus. Os dois relatam suas histórias para membros da ordem eclesiástica, um monge e um abade, que escrevem em manuscritos, algum tempo depois foram relatadas oralmente para os leigos, de modo que fossem ensinados acerca da doutrina cristã de forma lúdica e acessível pelas autoridades religiosas:

No âmbito do ensino, que é apenas uma parte da paideia, como veremos, a recitação constituiu, por muito tempo, o modo privilegiado de transmissão, controlado pelos educadores, de textos considerados, se não fundadores da cultura ensinada, pelo menos de prestígio, no sentido de textos que têm autoridade. (Ricoeur, 2007, p.74)

Outra situação abordada quando estes homens voltam de suas viagens, é a mudança comportamental deles. Em Túndalo, a sua conduta mudou totalmente de um cavaleiro que não seguia os mandamentos da Igreja para um cristão que doou tudo que possuía para os pobres e testemunhou sobre Cristo. Por outro lado, Thurkill era devoto de São Tiago, ia para a igreja, mas não entregava seu dízimo corretamente devido a sua pobreza, fato este que mudou após sua jornada.

As narrativas visionárias possuíam o objetivo claro de serem manuais de comportamento cristão tanto nas descrições detalhadas dos elementos religiosos quanto nas condutas dos seus personagens que mudam, bem como o fato destes manuscritos serem considerados como verídicos. Deste modo, os homens e mulheres que obtivessem acesso a estas histórias aprenderiam como obedecer aos mandamentos da Igreja e ter um bom destino:

Os elementos didáticos de condutas comportamentais que conduzem ou frustram a salvação, no *Além*, caracterizam-se como um manual de ensinamento cristão. Pode-se constatar que a natureza dos pecados e das virtudes não foi um tema que passou despercebido no imaginário do *Alémmedieval*, tanto que há uma preocupação da pastoral em identificar e classificar as ações das almas para a pedagogia no combate aos vícios e à obediência de boas condutas para a salvação da alma (Oliveira, 2019, p.19).

É no ensino e na preservação da memória cristã que a doutrina se estabelece para a formação da cultura medieval, que balizada majoritariamente na religião, impactou o modo de vida, de sentir e de agir da sociedade do ocidente medieval.

Considerações finais

Neste texto se buscou perceber a produção da memória e dos saberes históricos nas narrativas visionárias *Visão de Túndalo* e *Visão de*

Thurkill, pois, sendo obras que retratam o modo de pensar da cultura vigente, manifestam o propósito pedagógico de suas produções por meio da escrita no meio monástico e a oralidade na passagem da memória cristã para homens e mulheres no Medievo.

Por meio de análises dos espaços dos Além-Túmulo, Inferno, Purgatório e Paraíso, se concebe as percepções das almas, tanto as castigadas pelos seus pecados, quanto as almas recompensadas pelas suas virtudes, na qual a memória é primordial para lembrá-las de suas atitudes e levar os ouvintes destes relatos a memorizarem os aspectos negativos e positivos do Inferno e Paraíso, respectivamente.

Além disso, são destacados os elementos que remetem à memória cristã, como os mandamentos da Igreja, os ritos e as práticas litúrgicas necessárias para garantir a salvação de homens e mulheres no Medievo. Através da menção a estes elementos, os medievos eram ensinados acerca de suas condutas, assim, produzindo os saberes necessários para o modo de agir, pensar e compreender a sua realidade nas perspectivas do cristianismo medieval.

Referências

Fontes

VISÃO DE THURKILL. Tradução de Ricardo B. Wotckoski. **Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos**, São Luís, (UEMA), v. 13, n. 2, 2013. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/750/693>.

VISÃO DE TÚNDALO (VT, 1895). Ed. F. M. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97120 (Códice 244).

Bibliografia

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade média: nascimento do ocidente**. 2. Ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE GOFF, Jacques. Memória. In LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994, p. 423-483.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Editorial. Estampa, 1993.

MESSIAS, Bianca Trindade. **Memória, educação e salvação cristã na Visão de Túndalo (séculos XIV e XV)**. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

OLIVEIRA, Solange Pereira. **A salvação como um itinerário no Além Medieval**: a viagem imaginária da Visão de Túndalo (Séculos XIV-XV). Tese de Doutorado em História. Niterói, RJ: Universidade Federal Fluminense, 2019.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e Leigos. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, v. I, p. 237-251.

ZIERER, Adriana. A Visão de Túndalo: da danação à salvação numa viagem imaginária medieval In: NOGUEIRA, Paulo (Org.). **O Imaginário do Além-Túmulo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval**. São Bernardo do Campo: Editora Metodista - FAPESP, 2015, v.1, p. 163-205.

FEITICEIRAS NO CAMINHO: REFLEXÕES SOBRE MEMÓRIA E O FOLCLORE ILHÉU NO CAMINHO BRASILEIRO SANTIAGO DE COMPOSTELA EM FLORIANÓPOLIS

*Raisa Sagredo*¹

Introdução

Florianópolis, capital catarinense, é conhecida internacionalmente pelo epíteto de “Ilha da Magia”, termo que popularizou-se no final da década de 1980 alavancado por setores hoteleiros, empresariais e políticos do Estado de Santa Catarina, em um contexto de construção de uma identidade que servisse a fins turísticos e comerciais. A alcunha, citada pela primeira vez na mídia em um jornal por um jornalista, é uma referência ao substrato folclórico presente na Ilha, de matriz principalmente luso-açoriana² – divulgado por esses setores então como exótico e peculiar –, e às belíssimas e numerosas paisagens praianas da cidade, culminando em uma magia com um duplo sentido. A Ilha da Magia, possuidora de um imaginário no qual habitam bruxas, lobisomens e demais seres fantásticos desde sua colonização no século XVIII, recebeu no ano de 2022 a outorga do reconhecimento do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, o primeiro da América reconhecido

¹ Doutora em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais (Meridianum/UFSC), do Grupo de Estudos entre Feminino e Masculino na Longa Duração (GEFEM/UFSC) e Vice-coordenadora do NUPEMBO – Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Magia, Bruxaria e Ocultismo. E-mail: raisawsagredo@gmail.com.

² Ao longo do século XVIII, Nossa Senhora do Desterro, atual Florianópolis, recebeu imigrantes dos arquipélagos dos Açores e da Madeira. Esses povos trouxeram consigo religiosidades, tradições e costumes próprios, alguns exemplos dessa cultura são as rendas de bilro, a pesca e o imaginário europeu relativo às bruxas e lobisomens. Vale ressaltar que, em prol dessa construção identitária, a presença dos povos originários e mais tarde, a presença africana, foram invisibilizadas na cidade, bem como no Estado de Santa Catarina.

pela própria Sé Compostelana. Há, portanto, dentro dessa nova rota, um encontro entre dois mundos: o de bruxas e o de santos.

Esse encontro aparece de forma marcante um trecho específico do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela – trecho este no qual nos debruçamos nesta análise. Trata-se da Trilha do Morro das Feiticeiras, assim chamada em função do Morro das Feiticeiras, uma das diversas toponímias que fazem referência ao substrato *bruxólico*³ de Florianópolis. Este artigo se propõe, então, a compartilhar as reflexões elaboradas a partir de uma pesquisa empírica local na trilha, identificando elementos e percebendo de que forma tensões e negociações de memórias estão se apresentando neste novo espaço. Para isto, percorremos a trilha ao longo de quatro anos, a fim de monitorar possíveis mudanças, que a final, foram encontradas, registradas e analisadas através do aporte da memória e as discussões trazidas por Aleida Assmann, e da categoria de turismo religioso construída por Sandra Carneiro.

A Trilha do Morro das Feiticeiras, a partir da criação do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, passa a ser um trecho dentro da rota compostelana brasileira, pois os 21 quilômetros do Caminho Brasileiro englobam a trilha em questão, que localiza-se na parte norte da Ilha, entre a Praia Brava e a Praia dos Ingleses. Possui 1,8 quilômetros de extensão, atingindo a altura de 107 metros, sendo considerada um trajeto de nível de dificuldade fácil, por ser o terreno predominantemente de terra batida e vários trechos com valas formadas pela passagem de água dos cinco riachos existentes ali. Tal

³ Termo utilizado pelo folclorista Franklin Cascaes (1908-1983) para designar elementos relativos às bruxas do universo folclórico de Florianópolis. O termo segue sendo usado por artistas de vanguarda, movimentos, e na literatura; portanto, nos apropriamos do termo como uma forma também de marcar a presença do folclorista e artista Cascaes, reconhecendo também sua agência criativa, pois a princípio o termo foi criado por ele.

trajeto estima o tempo de percurso em uma média de 45 minutos⁴ de caminhada em meio a árvores entrelaçadas a grandes pedras e arbustos altos, revelando a beleza úmida da Mata Atlântica.

O Caminho Brasileiro Santiago de Compostela foi idealizado por dois peregrinos, Mariana Mansur e Fábio Tucci, ambos jornalistas e peregrinos, e desenvolvido em 2017 em parceria com a ACACSC – Associação Catarinense dos Amigos de Santiago de Compostela. Foi oficialmente integrado ao Caminho de Santiago de Compostela europeu, com a proposta de ser um complemento do trajeto histórico de *A Coruña*, na Espanha. Desta forma, seus 21 quilômetros suplementam os 80 quilômetros da rota de *A Coruña*, totalizando então os 100 quilômetros necessários para a obtenção do certificado de peregrinação, conhecido como *la Compostela*. Vale mencionar que a criação deste Caminho Brasileiro insere-se em um movimento no qual vários outros trajetos, na América Latina estão sendo gestados e construídos, como é o caso do *Camino Mexicano de Santiago* (México), do *Camino Argentino de Santiago de Compostela* (Argentina) e mais duas rotas no Brasil: o Caminho o Caminho Gaúcho de Santiago (Rio Grande do Sul), o Caminho Iniciático de Santiago de Compostela (Paraná), por exemplo (Sagredo, 2025).

Se faz crucial mencionar que as bruxas da Ilha, dentro das crenças locais, desenvolveram-se simbolicamente enquanto antagonistas dos pescadores, como demonstrou a antropóloga Sônia Maluf em seu estudo de campo com moradores da Lagoa da Conceição, região da Ilha ligada fortemente às tradições de pesca e de renda de bilro, no ano de 1989. Curiosamente, Santiago, o apóstolo, teve no ofício de pescador sua primeira identidade, que foi, em um longo processo durante o Medievo,

⁴ O tempo de percurso é o tempo aproximado para percorrer o trajeto levando em consideração a referência de 2m/h de um adulto com preparo físico considerado “normal” e em condições de caminhada normais (sem chuva, por exemplo) (Zeferino & Carlson, 2005, p. 126).

transformando-se: de pescador, passando por apóstolo, peregrino e *caballero matamoros* na Idade Média ibérica e *caballero mataíndios* na Era Moderna (Rui, 2003). Porém, nosso intuito neste artigo não é problematizar historicamente as figuras protagonistas presentes na Trilha do Morro das Feiticeiras dentro do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, trabalho feito em *Entre Bruxas e São Thiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis* (2023), e sim analisar inicialmente os elementos encontrados na Trilha do Morro das Feiticeiras que evocam diferentes passados, debatendo sobre as tensões e negociações de memória a partir de elementos/sujeitos que encontramos monitorando a trilha nos últimos quatro anos.

Estes sujeitos são as figuras das bruxas no imaginário ilhéu, presentes nas toponímias do morro; a figura do próprio Santiago peregrino presente em uma capela em homenagem ao santo, inserida recentemente no meio da trilha; pessoas escravizadas em Florianópolis no século XIX que aparecem em documentação da época naquela região; e povos originários pré-coloniais que deixaram como vestígios sítios arqueológicos, como a Oficina Lítica

A partir das figuras de bruxas do folclore, de Santiago, de escravizados da Desterro do século XIX e dos povos originários pré-coloniais, propomos uma breve discussão sobre tensões e negociações de memória que estão ocorrendo no espaço específico da Trilha do Morro das Feiticeiras, que é englobada pelo Caminho Brasileiro Santiago de Compostela. Abordaremos as toponímias do trajeto; o processo de degradação da placa na entrada da Trilha do Morro das Feiticeiras, que identifica a mesma, em contraste com a nova placa do Caminho Brasileiro; e a nova capela em homenagem a Santiago localizada no meio da trilha.

Logo, nosso objetivo é mostrar cada um desses elementos e suas dinâmicas, compartilhando reflexões tecidas sobre turismo religioso e memória, pois entendemos que esses novos elementos estão gerando tensões de memória presentes no Caminho. Isto se deve ao fato de que o Caminho Brasileiro não é apenas um trajeto de continuidade europeu ou um “pedaço da Europa” no Brasil: é um trajeto constituído por diversidade, tanto de elementos locais populares como de elementos europeus, constituindo-se de um entrelaçamento de sujeitos e de temporalidades, como intentaremos demonstrar ao analisar cada item do trajeto específico da Trilha do Morro das Feiticeiras que é englobada pelo Caminho Brasileiro Santiago de Compostela.

Pesquisa empírica: bruxas, santos e outros sujeitos históricos no Caminho

Como destacamos em pesquisa anterior, “as toponímias dentro e ao redor do Caminho igualmente revelam essa presença marcante de um universo fantástico como parte integrada da cidade, presente em sua geografia” (Vasconcelos; Sagredo, 2025, p. 127). Com nosso foco para este estudo apenas no trecho do Morro das Feiticeiras, encontramos vestígios de diferentes sujeitos históricos de diferentes temporalidades, a saber: bruxas, santos, escravizados do século XIX e povos originários pré-históricos.

Primeiramente, detemo-nos sobre as bruxas, as grandes protagonistas do folclore ilhéu.

Dentro dessa trilha, porém saindo do trecho demarcado, encontra-se, um pouco escondida, a Caverna das Feiticeiras, chamada também de Toca da Feiticeira e Gruta da Feiticeira. Segundo espeleólogos, a caverna possui um grande salão denominado Caverna do Rei II, sendo também conhecida por esse nome (Tomazolli et al., 2012, p. 79-80). A caverna é

de fácil acesso, desviando-se da trilha principal demarcada em poucos metros antes da chegada na Praia dos Ingleses.

Outra toponímia interessante que faz referência ao universo bruxólico é a que diz respeito ao costão rochoso dessa região, que costeia o Morro das Feiticeiras, ou seja, por fora do Morro: a Ponta da Feiticeiras, nome como é popularmente conhecida a Ponta dos Ingleses Norte ou Costão Norte da Praia dos Ingleses.



Figura 1 – Ponta das Feiticeiras, Costão Norte ou Ingleses Norte. Climbing Florianópolis
<https://escalada.carlson.eti.br/ponta-das-feiticeiras/>.

Este costão se faz muito interessante em nossa discussão sobre memória, pois pesquisando mais a fundo sobre a toponímia Morro das Feiticeiras, descobrimos que o morro já era chamado assim pelo menos desde o século XIX. Além da confirmação documental da antiguidade do nome, o local foi palco de um fatídico episódio relacionado com o passado escravocrata do povoado de Nossa Senhora do Desterro – nome da cidade antes de chamar-se Florianópolis. O documento, datado de 1861 acerca de uma diligência policial, consiste em uma

correspondência do delegado José Maria do Valle – Chefe de Polícia de Desterro – ao Presidente da Província. Nessa fonte, encontramos uma referência ao Morro das Feiticeiras: a diligência objetivava capturar um escravizado que havia fugido de sua proprietária, uma viúva de um finado tenente, escravizado que estava escondido nessa localidade. Foi feita uma busca no Morro das Feiticeiras, mencionado dessa mesma forma no documento pelo Delegado. Para a surpresa de todos, ao chegarem no engenho das irmãs Anna Rufina e Maria Rufina, não encontraram o escravizado em questão, porém encontraram outro que igualmente estava foragido, chamado Benedicto. Este, ao ser abordado, tentou fugir do aprisionamento e se atirou de um penhasco. Em seguida, conforme narra o delegado, ao perceber que seria capturado e voltaria à vida de cativo, Benedicto sacou uma faca e rasgou o próprio ventre, morrendo pouco tempo depois⁵, episódio trágico que mostra o suicídio como arma de resistência frente à realidade da escravidão. As indagações elaboradas sobre esta fonte por Gabrielli Debortoli possibilitam vários caminhos para abordagem memorial da história de africanos e afrodescendentes em Desterro:

Ao mencionar o peculiar nome do local e trazê-lo como rota possível de um escravizado fugido, o que esta correspondência nos possibilita refletir sobre este ambiente? Será possível relacioná-lo como um local de acolhimento de escravizados, já que fora encontrado outro sujeito fugido nesta propriedade? (2018, p. 11).

Outro elemento encontrado é o próprio Santiago, que anteriormente se fazia presente apenas no próprio nome do Caminho. Pudemos identificar a presença de uma pequena capela dedicada a Santiago peregrino, colocada recentemente dentro da Trilha do Morro

⁵ARQUIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. N. 133 - Registro de Correspondência com a Presidência da Província - 1854-860.

das Feiticeiras: uma capela feita de pedras, de cerca de 40 centímetros, instalada sobre uma rocha, contendo uma imagem colorida do santo feita à mão. A capela foi colocada no ano de 2004, ou seja, é muito recente, tendo em vista que o Caminho Brasileiro foi criado em 2017.



Figura 2: Capela erguida em homenagem a São Thiago, peregrino, dentro da Trilha do Morro das Feiticeiras. Arquivo Meridianum, 2024.

Interessante perceber a ênfase no aspecto de peregrino que foi dada à imagem: o cajado, as vestes, o chapéu, as sandálias, parte da mesma identidade de Santiago enquanto peregrino, utilizando os mesmos elementos do que a imagem que se encontra no Caminho do Sol – rota ecumênica que possui a “Casa de Santiago” no final do trajeto. Sabe-se que a procedência dessa escultura é de origem na própria cidade de Santiago de Compostela, e que foi fixada ali por um bispo. No caso da imagem da pequena capela dentro da Trilha do Morro das Feiticeiras, não foi possível localizar seu autor nem tampouco quem colocou a capela e a imagem no local.

Por último, nos debruçamos sobre sujeitos históricos e seus vestígios que também carecem de visibilidade e valorização de patrimônio material, de forma geral: os povos originários pré-coloniais, ascendentes dos grupos indígenas do litoral catarinense. Estes são os vestígios encontrados no costão do Morro das Feiticeiras, relativamente perto da entrada da trilha, que acessado por quem percorre a Trilha costeando o morro, pelas rochas. O sítio arqueológico é chamado Oficina Lítica Praia Brava I (Amaral, 1995), código SC LF 31. O mesmo é pouco conhecido provavelmente em função do seu mau estado de conservação.



Figura 3: Sítio arqueológico Oficina Lítica Praia Brava I. Fonte: FLORIPA ARQUEOLÓGICA. Disponível em: <https://floripaarqueologica.com.br/mapa/>. Acesso em: 20 Dez. 2025.

A Oficina Lítica Praia Brava I localiza-se nesse costão sul da Praia Brava e contém “nove marcas de amoladores-polidores fixos com formato côncavo-convexo”, localizados em um dique de diabásio, e no relatório disponibilizado pelo Floripa Arqueológica:

As evidências estão muito erodidas devido à ação das marés e descamação do suporte rochoso, apresentando muitas quebras e rachaduras [...]. Duas outras possíveis evidências estão quase que totalmente erodidas, mal sendo possível identificá-las ou confirmar se de fato fazem parte do sítio, e outras podem estar soterradas pelo sedimento do morro que cai sobre o afloramento

rochoso, ou podem ter desaparecido com o passar do tempo. As evidências que restam estão bastante intemperizadas, com muitas quebras e rachaduras [...] o que faz com que o estado de conservação do sítio seja ruim.⁶

Este sítio não tem nenhuma sinalização no local. Por mais que, recentemente programas de incentivo culturais e políticas patrimoniais científicas ligadas à pesquisa estejam empenhadas no resguardo e monitoramento de sítios arqueológicos antigos como oficinas líticas e sambaquis, muitos são os sítios sem placas de identificação nem proteção. Além do mais, o próprio processo de colonização e cristianização foi tão violento que, gerações contemporâneas muitas vezes vivem sobre patrimônios pré-históricos sem sequer conhecê-los, sem contar as construções sobre sambaquis.

Elementos e memórias entre tensões e negociações

O caráter ecumênico e não mais exclusivamente cristão que caracterizava o Caminho de Santiago de Compostela no contexto medieval, uma das maiores rotas de peregrinação da época junto a Meca, Roma e à Jerusalém (França, Nascimento & Lima, 2017), é o que marca propagandas e discursos em torno do Caminho compostelano na contemporaneidade. Autoconhecimento, espiritualidade urbana, influências da Nova Era, ecoturismo e diferentes experiências se entrelaçam nessa rota. Isso nos leva a afirmar que o turismo religioso – categoria com que Sandra Carneiro analisa as rotas inspiradas em Santiago e a própria rota compostelana –, Compostela “possui um caráter global, buscando atrair para além de turistas cristãos do mundo todo, uma diversidade de credos em sua divulgação, como é possível perceber em seus sites e meios de divulgação” (Harz; Sagredo, 2023).

⁶ Página oficial do projeto Floripa Arqueológica. Disponível em: <https://floripaarqueologica.com.br/mapa/>. Acesso em: 20 Dez. 2025.

Este caráter global e não excludente, nos sensibiliza para identificar diversidades de elementos e substratos que coexistem nessa gigantesca rota. Como exemplo, podemos citar própria a Galícia, comunidade autônoma de Espanha, situada no noroeste da Península Ibérica, onde situa-se a Cidade de Santiago de Compostela, um dos destinos mais populares de Espanha. É conhecida internacionalmente pela rota de peregrinação, porém as histórias de milagres e os relatos do suposto descobrimento dos restos mortais do santo Thiago apóstolo no século IX pelo ermitão que avistou luzes na montanha não são os únicos elementos do fantástico/sobrenatural que existem na rota compostelana nessa região específica, ou seja, originária – chamada também de Caminho Primitivo. Junto com o fenômeno jacobeu na Europa, entrelaçam-se em território *gallego* outros elementos, como elementos deste imaginário, do qual destacamos as das *meigas*⁷.

Galicia es una tierra llena de misterio. Maltratado por el Atlántico, este estado autónomo español tiene una antigua cultura celta, una lengua derivada de los poetas líricos medievales, y una reputación por producir brujas. Es el hogar del último faro romano en funcionamiento, una de las trampas turísticas más antiguas del mundo, fuertes de las colinas de la Edad del Hierro e innumerables petroglifos crípticos (Beg, 2022, p. 44).

Citando estes breves exemplos, mostramos que a coexistência de elementos de diferentes matrizes se apresenta em solo europeu, mais especificamente, solo *gallego*. Tendo em vista que a rota do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis complementa a rota de A Coruña na Galícia, lançamos o seguinte questionamento: se a

⁷ A figura da *meiga* é relacionada à figura da bruxa, pois liga-se ao estereótipo de mulher velha, conhecedora de ervas, que pode por vezes curar, mas que na maioria dos casos relaciona-se ao pecado e ao mal. Segundo o *Diccionario de Dicionarios: Corpus lexicográfico da lingua galega*, a definição de *meiga* é a seguinte: “*bruja, muger astuta ó nécia que quiere hacer creer, para su provecho, que tiene comercio ó pacto con el demonio y que puede hacer mucho daño*” (Bretón de los Herreros, t. 5, p. 321 apud Vale, 2013, p.187).

diversidade de estratos temporais e de elementos de diferentes matrizes fazem parte das memórias, patrimônios materiais e imateriais da própria região de Santiago de Compostela, por quais motivos a diversidade cultural e temporal local está sendo invisibilizada no Caminho Brasileiro em Florianópolis? Essa é a pergunta que nos fazemos ao perceber, em nossa pesquisa de campo, a seguinte situação relativa às placas de sinalização da Trilha:



Figura 4: Montagem comparativa elaborada pela autora, da entrada da Trilha nos anos de 2019, 2023 e 2025. Fonte: Arquivo Meridianum.

O Caminho do Morro das Feiticeiras⁸, popularmente conhecido como Trilha do Morro das Feiticeiras, foi monitorado por nós desde 2023, e utilizando registro fotográfico contido no livro *Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: um Caminho na Ilha da Magia*, de Lígia Maria K. Becker (2019), conseguimos ver que no ano de 2019, as placas de identificação da Trilha do Morro das Feiticeiras estavam em ótimo estado de conservação e totalmente legíveis. Na montagem elaborada a seguir, pode-se perceber a gradual degradação das placas, incluindo o

⁸ O geógrafo **Augusto Cesar Zeferino** e o jornalista **Victor Emmanuel Carlson**, na obra *Trilhas e caminhos da Ilha de Santa Catarina*, diferenciam os termos “trilha” e “caminho”. Segundo eles, “trilhas e caminhos são, de certa forma, a mesma coisa, considerados alguns critérios, mas se apresentam diferentes, também, diante de outras observações [...]”. Trilhas são mais intuitivas, mais ‘rudes’ e ao mesmo tempo mais próximas da paisagem original [...]. Já os caminhos trazem a experiência do tempo, são mais suaves na sua totalidade [...]” (Carlson; Zeferino, 2005, p. 11).

posterior desaparecimento da placa superior da portada e o estado ilegível da placa informativa à esquerda da portada registrados em Dezembro de 2025. Percebemos, também, que a placa do Caminho Brasileiro segue intacta, pois é feita de um material diferente, de mais durabilidade – fato perceptível nas fotografias que atestam o quanto a placa segue inalterada até nossa última visita, até então, em Dezembro de 2025.

Esquecimento e lembrança no âmbito da cultura, é uma dicotomia impressindível em nossa reflexão, o que nos levou a pensar com Aleida Assmann nas formas de concepção e de utilização da memória na contemporaneidade. Assmann, na obra *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural* (2011), discute sobre a natureza da memória, demonstrando como as formas de recordar se definem culturalmente e como são mutáveis ao longo do tempo. Segundo a autora, memória não seria mais considerada como um vestígio ou um armazenamento; memória seria uma espécie de massa moldável, constantemente repensada e reformulada sob diferentes perspectivas a partir do próprio presente. Em suas reflexões, os locais físicos como museus, monumentos e memoriais não seriam apenas locais de memória, mas “esferas de comunicação e imaginação social que moldam a identidade coletiva” (Assmann, 2011).



2019

2023

2025

Fonte: BECKER, Ligia, 2019.

Fonte: Arquivos MERIDIANUM, 2023.

Fonte: Arquivo MERIDIANUM, 2023.

Figura 5: Montagem elaborada pela autora comparando a placa informativa sobre a trilha.
Fonte: Arquivo Meridianum.

Sendo assim, trazendo as reflexões de Assmann para nosso objeto de estudos, vemos a falta de demarcação e sinalização dos espaços de memória dentro da própria cidade de Florianópolis como algo problemático, pensando, no caso dos elementos presentes e invisibilizados no Morro das Feiticeiras, em dois pontos: a questão da oralidade e a do embranquecimento da História de Desterro. O primeiro é relativo às crenças populares, pois “a comunicação entre épocas e gerações interrompe-se quando um dado repositório de conhecimento partilhado se perde [...]. As anotações de nossos avós e bisavós só são legíveis nos termos das histórias de família recontadas oralmente” (Assmann, 2011, p. 17). As crenças nas bruxas são uma herança patrimonial oral, que era passada de geração em geração, e que foi (por medo de cair no esquecimento frente à Modernidade) eternizada nos contos e obras de arte de Franklin Cascaes. O segundo ponto relaciona-se aos sujeitos que foram subalternizados na História e cujo apagamento tem desdobramentos políticos e sociais.

A impressão que fica, frente a um marcante conservadorismo político, frente ao apagamento das placas e à falta de sinalização dessas outras memórias e patrimônios – do vestígio sambaquieiro⁹ dos antepassados dos grupos indígenas do litoral, do passado negro e escravocrata de Desterro, das bruxas maléficas, do Diabo, dos lobisomens e dos boitatás –, é que o pedaço de solo que liga o sul do Brasil com a Europa seria o único digno de ser eternizado, valorizado e lembrado.

Ainda sobre essa diversidade, a antropóloga Sandra de Sá Carneiro, explica que uma das principais forças de atração do Caminho de Santiago, reside em:

⁹ A população sambaquieira do litoral brasileiro foi a responsável pela construção tanto dos sambaquis – os montes de moluscos e de conchas acumuladas, que formavam relevos, em que habitavam e faziam sepultamentos – como das oficinas líticas no litoral catarinense.

“(...) sua permanente "recriação" e "reinvenção", capaz de incorporar a diversidade do campo católico e mesmo de ressignificá-lo como também de responder a outras demandas "religiosas" ou não, de diferentes agentes e instituições, que o transformaram no símbolo máximo da comunhão entre diferentes culturas, ao longo de sua história. O que lhe confere uma abrangência transnacional e multicultural” (2003).

Porém, se no trecho em questão do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela não há placas que indiquem toda a diversidade que comentamos – as oficinas líticas pré-históricas, o fato do Morro das Feiticeiras ter sido usado como local de fuga de escravizados e haver a possibilidade de ali ter existido um quilombo, conforme atesta a documentação de 1860, e as referências às bruxas do folclore ilhéu (que por sua vez, remetem ao Catolicismo popular e outras formas de religiosidades e crenças locais) –, essa abrangência e a diversidade de sujeitos que dividiram, seja fisicamente, seja simbolicamente, este espaço, estão sendo esquecidas pelo Poder Público. A tendência é que, sem a placa que nomeia o trecho como Trilha do Morro das Feiticeiras, novas gerações e novos moradores – principalmente com o *boom* imobiliário local – irão ignorar as histórias da região, e podendo tornarem-se mais suscetíveis a discursos excludentes e intolerantes que não se sustentam onde há consciência histórica.

Considerações Finais

Nos propusemos a compreender a dinâmica, até agora, entre os elementos ilhéus e ibéricos no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela. A pesquisa de campo permitiu que fossem identificadas múltiplas temporalidades e elementos populares que perpassam esse caminho, trajeto que passa pelas belíssimas Praia Brava e Praia dos Ingleses, no Morro das Feiticeiras. Os quase 2 quilômetros, trecho tão curto dos 21 quilômetros totais do Caminho Brasileiro Santiago de

Compostela acabaram por englobar elementos como oficinas líticas, o evocar das bruxas da cultura popular na toponímia deste espaço, e o próprio Morro das Feiticeiras como palco de uma triste história ligada com o passado da escravidão e com a morte, detalhada na fonte histórica, tragédia que é capaz de nos sensibilizar ainda mais para o capítulo sombrio da escravidão em nossa História, chamando nossa atenção para as estruturas de exclusão desse passado não tão distante que todavia reverberam em nosso tempo presente.

Tais memórias da escravidão moderna se fazem essenciais de serem lembradas, pontuadas, estudadas e trazidas à tona socialmente, principalmente no atual contexto do Estado de Santa Catarina, no qual o próprio Estado tem se posicionado contra as políticas públicas de cotas raciais, proibindo-as em instituições que recebem verba estadual. Este é o caso da recente Lei Estadual n. 19.722/2026, que foi sancionada pelo Governador Jorge Mello em 22 de Janeiro de 2026 sob a alegação – afirmação que, vale lembrar, não se sustenta historicamente –, de que Santa Catarina seria o Estado mais “branco” do Brasil.¹⁰ É necessário destacar que nossa discussão sobre memória e patrimônio no Caminho Brasileiro tem relação direta com tais discursos eurocêntricos que tentam branquear presente e passado.

A própria historiografia, durante décadas, negou que africanos e seus descendentes compunham uma significativa proporção da população do Estado e da cidade. Como afirmam Mamigonian e Vidal, “a ‘invisibilidade’ da presença de africanos e descendentes na memória

¹⁰ As notícias, que recentemente escandalizaram o Brasil, como é possível ver nas manchetes “SC diz ao STF que maioria branca no estado justifica fim das cotas raciais” no portal CNN (Boechat, 2026) e “SC defende fim de cotas dizendo ser o estado mais branco” na Folha de São Paulo (Bimbati, 2026), são consequência desse apagamento histórico que a população negra de Florianópolis sofre desde os tempos coloniais, apagamento que passou inclusive pela historiografia eurocentrada. Tal proibição foi considerada, até o momento, inconstitucional, tendo sido questionada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) e barrada pela Procuradoria Geral da União (PGR).

histórica não é prerrogativa de Santa Catarina; ocorre nos outros estados da região Sul e em vários países das Américas que receberam contingente significativo de africanos” (2021, p. 10). No entanto, pesquisas rompem com esse eurocentrismo e identificam em inúmeras fontes que escravizados e libertos tinham participação ativa na sociedade colonial.

Nos perguntamos, de forma incômoda, na certeza de que os ecos dos diferentes sujeitos do passado não podem e não devem ficar silenciados, o porquê da atitude de invisibilidade. Uma atitude que permite a existência de placas de nomenclatura ilegíveis e apagadas (no caso do Morro das Feiticeiras), quando existe um órgão municipal específico encarregado da manutenção da sinalização de trilhas na Ilha, e uma atitude de invisibilidade com relação ao passado escravocrata naquele lugar e com relação a outros espaços da cidade. Nos perguntamos, igualmente, por quais motivos esses espaços de memória relativa aos povos originários e à população negra carecem de visibilidade e valorização patrimonial.

Para muito além de sinalização por questões de segurança (com as informações básicas sobre tempo, extensão e grau de dificuldade do trajeto), as placas da Trilha do Morro das Feiticeiras sinalizam presenças, o nome retomando a própria história da colonização e o imaginário sobre bruxas trazido da Europa pelos imigrantes açorianos e madeirenses, que aqui se mesclou a elementos de matriz africana e indígena e gerou contos de bruxas que perseguem Sacis, e de boitatás que protegem a natureza junto a outros seres fantásticos. “A reinstalação, recuperação ou substituição da placa oficial da Trilha das Feiticeiras, atualmente apagada e ilegível” garante a “plena divulgação das informações históricas, culturais e patrimoniais relacionadas a local”. Eis o que consta em documento oficial enviado pelo Vereador

Camasão (PSOL) em 18 de Dezembro de 2025 para a Câmara Municipal de Florianópolis exigindo a manutenção da placa que nomeia a trilha.¹¹

O ponto do apagamento das placas é uma reivindicação e causa desconforto aos frequentadores, visitantes e nativos, estes últimos utilizando a nomenclatura “Trilha do Morro das Feiticeiras” há tantas gerações, remontando aos tempos coloniais. O local não pode ser lembrado apenas como um trecho qualquer do Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, pois é transpassado e contém em si diversas temporalidades, ecoando vozes de sujeitos que foram subalternizados ao longo da História: as bruxas que evocam a tradição do mal feminino e o passado misógino de demonização feminina, os escravizados de Desterro, pois o nome do morro que aparece em documentação antiga, fazendo referência à fuga de um escravizado no século XIX, fonte que nos permite questionar se o local era utilizado frequentemente como esconderijo ou possível quilombo; e os sujeitos mais antigos dali, as populações originárias, pré-coloniais.

Através da identificação das bruxas no Caminho Brasileiro, e problematizando esse apagamento, encontramos outros apagamentos de sujeitos que, além das bruxas, clamam também, por consciência histórica, reconhecimento e visibilidade. O Caminho Brasileiro Santiago de Compostela não deve ser uma celebração a um pedaço da rota europeia transplantada para o sul do Brasil como se este território fosse vazio; tal perspectiva apenas repetiria simbolicamente a tragédia

¹¹ O documento nº 02727/2025 foi protocolado pelo Vereador em questão após uma reflexão que envolveu História Pública: em uma das reuniões do grupo de estudos GEFEM/UFSC, aberto à participação da comunidade, foi debatido o texto *Entre Bruxas e São Tiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis*, e revisitamos, em uma atividade de extensão do grupo, a Trilha do Morro das Feiticeiras. Registramos o apagamento total das placas e Cristina Paegle, nativa e moradora da Ilha, contactou o Vereador para que fosse protocolado um processo na instância correspondente, pedido que ele atendeu prontamente por compreender a importância simbólica, social e cultural das placas nomeando o espaço.

histórica da colonização, que precisava apagar (e também demonizar) o Outro. Seria uma reatualização simbólica de “Santiago mataíndios”. Pelo contrário, se faz cada vez mais necessário e urgente a celebração dos entrelaçamentos, conexões, coexistências e convivências na sociedade contemporânea.

É preciso um olhar com perspectiva global, percebendo a diversidade e complexidade de elementos e de temporalidades, tanto na construção do Caminho de Santiago ibérico como em sua invenção no Brasil. Além do mais, relacionar os contos coletados pelo folclorista Cascaes no século passado, com espacialidades geográficas em que os próprios contos ocorreram ou que evocam e mencionam, por exemplo, é uma oportunidade riquíssima de aproximar turistas e moradores do patrimônio imaterial da Ilha. São crenças não apenas antigas, mas que seguem vivas em alguns sujeitos e regiões, em práticas de cura através das benzedeiras, nas artes através do impacto que Cascaes teve e segue exercendo sobre outros artistas. Não esquecer das bruxas de Florianópolis é uma atitude de manter viva a memória *bruxólica*. Relembrar as bruxas de Florianópolis é mostrar que a cultura popular tem força, é garantir que o epíteto de “Ilha da Magia” dado à cidade, que pertence ao povo, não seja esvaziado de seu sentido do fantástico. Há santos, bruxas, sujeitos históricos que foram escravizados e povos pré-coloniais andando por esse Caminho.

Referências

Fontes

ARQUIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. N. 133 - **Registro de Correspondência com a Presidência da Província** - 1854-860.

Bibliografia

- ASSMANN, Aleida. **Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.
- BECKER, Maria Ligia Knabben. **Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: um caminho na Ilha da Magia**. Florianópolis, SC: 2019.
- BEG, Mirza Tanveer Ahmed. **El espejo enterrado: La identidad céltica de Galicia**. Dissertation. Centre for Spanish, Portuguese and Latin American Studies. Jawaharlal Nehru University: New Delhi, 2022.
- BIMBATI, Ana Paula. SC justifica ao STF fim de cotas por ter maioria branca. PGR pede suspensão. **Uol Notícias**, São Paulo, 29 Jan. 2026. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2026/01/29/santa-catarina-responde-stf-fim-cotas-raciais-pgr-recomenda-suspensao.htm>. Acesso em: 30 Jan. 2026.
- BOECHAT, Gabriela. SC diz ao STF que maioria branca no estado justifica fim das cotas raciais. **CNN Brasil**, São Paulo, 30 de Jan. de 2026. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/sc-diz-ao-stf-que-maioria-branca-no-estado-justifica-fim-das-cotas-raciais/>. Acesso em 30 Jan. 2026.
- CASCAES, Franklin. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.
- CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. Novas Peregrinações Brasileiras e suas Interfaces com o Turismo. **Ciências Sociais e Religião**, Ano 6, Nº 6, Porto Alegre: Associação de Cientistas Sociais da Religião do Mercosul, p. 71-100, 2004.
- CLIMBING FLORIPA. Guia virtual de escalada. Disponível em: <https://escalada.carlson.eti.br/ponta-das-feiticeiras/>. Acesso em: 21 Jan. 2023.
- DEBORTOLI, Gabrielli. **Africanos em Desterro: sociabilidade e práticas religiosas de libertos na Ilha de Santa Catarina**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Porto Alegre, 2018.

FLORES, Bernadete. Franklin Joaquim Cascaes: do desejo de saber à representação do ser. In: **SÆCULUM Revista de História** [v. 26, n. 44]. João Pessoa, p. 1029, jan./jun. 2021.

FLORIPA ARQUEOLÓGICA. **Página oficial do projeto Floripa Arqueológica**. Disponível em: <https://floripaarqueologica.com.br/mapa/>. Acesso em: 20 Dez. 2025.

GINZBURG, Carlo. **História noturna: decifrando o sabá**. São Paulo: Scwarcz Ltda, 1991.

HARZ, Cauana. SAGREDO, Raisa. Entre Bruxas e São Tiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela. In: SASSO, Iasmim E.; SILVA, Carlos Roberto Da.; **Anais da XIII Semana Acadêmica de História UDESC**. VOL. 13, N.1 (2023). ISSN: 2316-8773, 2023.

HUTTON, Ronald. **Grimório das Bruxas**. Rio de Janeiro: Macabra Darkside, 2021.

MALUF, Sônia Weidner. **Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 1989.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti; VIDAL, Joseane Zimmermann (Orgs.). **História diversa: africanos e afrodescendentes na ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2013.

MICHELMANN, Alan Cristhian. **Franklin Cascaes, a divulgação turística de Florianópolis e a invenção da "Ilha da magia"**. TCC (Graduação em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

REGHIN, Santiago C. Antes reinar em Desterro do que servir na Europa: Possíveis aproximações entre magia e bruxaria na Europa moderna e na atual Florianópolis. In: **Revista Santa Catarina em História**. Florianópolis, v.12, n.1-2, 2018.

SAGREDO, Raisa. Caminhos de Santiago de Compostela ontem e hoje: turismo religioso em contexto global. In: SILVA, Taís Nathanny Pereira da; BERNARDES, João Victor N.; ROMUALDO, Wemerson dos Santos (Org.). **Sacralidades Medievais: relíquias, devoções e sensibilidades**. Goiânia: Tempestiva, 2025.

VALE, Alma López. Encuentros y desencuentros entre históricas y meigas: una revisión de los usos y abusos. **ETNICEX: Revista de Estudios Etnográficos de la APEA** – Asociación Profesional Extremeña de Antropología. Núm. 5, 185-20, 2013.

VASCONCELOS, Éderson José de; SAGREDO, Raísa. Caminho Brasileiro Santiago de Compostela: entrelaçando elementos antigos e temporalidades em um novo espaço. In: **Revista Diversidad de las Culturas. Revista Diversidad de las Culturas**. Vol. 5. Nº 2/2025, 118-136, ISSN: 2718-8310, 2025.

ZEFERINO, Augusto Cesar; CARLSON, Victor Emmanuel. **Trilhas e caminhos da Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Lagoa Editora, 2005.

FÉ, MORAL E CRÍTICA SOCIAL NO TEATRO DE GIL VICENTE

*Andreia Karine Duarte*¹

Introdução

O teatro produzido no final da Idade Média e no início da Modernidade constituiu-se como um importante espaço de manifestação das crenças, valores e tensões sociais do período. Em Portugal, esse contexto foi marcado por profundas transformações políticas, sociais e religiosas, nas quais a fé cristã e o sagrado continuaram a ocupar lugar central na organização da vida coletiva. Nesse cenário, o teatro assumiu um papel pedagógico e moralizante, funcionando como instrumento de reflexão sobre comportamentos, crenças e práticas sociais. É nesse ambiente de transição que se insere a obra de Gil Vicente, poeta e dramaturgo da corte portuguesa entre os séculos XV e XVI.

Gil Vicente (1465 - 1536) atuou durante os reinados de Dom Manuel I e Dom João III, produzindo peças que transitam entre os autos de devoção e as tragicomédias, nas quais o autor buscou promover uma restauração da fé cristã frente às mudanças sociais de seu tempo. Valem mencionar que suas obras articulam crítica social, religiosidade e teatralidade, revelando uma sociedade atravessada por tensões entre permanências medievais e novas dinâmicas sociais. Os personagens criados por Vicente – clérigos, nobres, camponeses e artesãos – representam tipos sociais recorrentes da época e funcionam como espelhos simbólicos da sociedade portuguesa.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão, membro do *Brathair* - MA.

Outrossim, a importância de Gil Vicente para a compreensão das sacralidades no tardomedieval reside justamente na forma como suas peças encenam valores fundamentais da mentalidade cristã, como a salvação, o pecado e a fé. Assim, ao criticar vícios, corrupções e comportamentos morais considerados desviantes, o autor não apenas denuncia práticas sociais, mas reafirma a necessidade da retomada de valores tradicionais ligados à fé cristã. Nesse sentido, o humor, a ironia e o simbolismo presentes em suas obras tornam-se recursos essenciais para transmitir mensagens morais e provocar a reflexão espiritual do público.

Aliado a isso, as peças vicentinas podem ser compreendidas como parte de um projeto mais amplo de reconstrução moral e social, uma vez que tinha o aval dos monarcas de Avis, seus principais financiadores e público. Com isso, representadas no espaço cortesão e dedicadas aos soberanos lusos, as obras de Gil Vicente dialogam com um ideal de ordem social fundamentado na religiosidade e na hierarquização dos grupos sociais. Tal perspectiva aproxima-se da concepção medieval da sociedade organizada em ordens, analisada por Georges Duby (1994), que destaca a centralidade da estrutura trifuncional como elemento organizador do imaginário social do período.

Diante disso, o artigo fundamenta-se em análise bibliográfica e textual do período assim, a principal fonte utilizada será a coletânea *As Obras de Gil Vicente*, organizada por José Camões (2002), composta por cinco volumes. Além disso, para este estudo, serão analisados os volumes I e II, que reúnem as peças vicentinas acompanhadas de notas críticas do editor. A referência das obras seguirá um modelo específico, indicando a obra, o volume, o verso e a página correspondente. Como suporte teórico, recorreremos a estudos historiográficos voltados para a cultura, a religiosidade e o imaginário medieval, com destaque para os trabalhos de Georges Duby (1994) e de Hilário Franco Júnior (2001), cujas

contribuições são fundamentais para a compreensão da sociedade, da sensibilidade e da religiosidade do medievo.

Por tudo isso, ao analisar as representações encenadas por Gil Vicente em alguns autos de devoção e tragicomédias, está proposta busca contribuir para a historiografia ao lançar novos olhares sobre as sacralidades medievais e suas permanências em perspectiva de longa duração, evidenciando o teatro como espaço privilegiado de expressão da fé, da moral cristã e das tensões sociais do período.

Contexto histórico-cultural: as transformações do tempo e a consolidação do sagrado

A transição entre a Idade Média e a Modernidade constituiu-se como um período marcado por profundas transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas. Tradicionalmente associada a um tempo de crise, a Baixa Idade Média tem sido reinterpretada pela historiografia recente como um processo complexo e plural, que envolveu rupturas e permanências estruturais. Com isso, autores como Jacques Le Goff (2013), Jérôme Baschet (2006) e Jean Delumeau (2009, 2003) destacam a necessidade de compreender esse período para além da noção de decadência, reconhecendo-o como momento de reconfiguração das sociedades europeias. Enquanto Johan Huizinga (2013) descreve o final do século XIV de forma pessimista, Baschet (2006) defende que a recessão do período representou uma etapa necessária para o surgimento de uma nova Europa moderna e renascentista.

Outrossim, a perspectiva da longa Idade Média, proposta por Le Goff (2013), permite compreender que os valores, mentalidades e estruturas sociais medievais se estenderam para além dos limites cronológicos tradicionais. Pois, o Renascimento, frequentemente interpretado como ruptura, deve ser compreendido sobretudo no

campo das artes, visto que muitas estruturas econômicas, políticas e religiosas permaneceram vigentes até o final do Antigo Regime (Le Goff, 2013). Nesse sentido, as transformações observadas nos séculos XV e XVI revelam um período de transição no qual coexistem elementos medievais e modernos.

Vale mencionar que a Europa Ocidental enfrentou, entre os séculos XIV e XV, sucessivas crises demográficas e econômicas, e o crescimento populacional anterior tornou-se insustentável, provocando escassez de alimentos, ocupação de terras marginais e desequilíbrio produtivo (Franco Jr., 2001). As alterações climáticas, aliadas à fome, agravaram a retração agrícola, cenário intensificado pela eclosão da Peste Negra em 1348, que dizimou cerca de 30% da população europeia (Baschet, 2006; Franco Jr., 2001). Além disso, a epidemia, compreendida como castigo divino, reforçou práticas religiosas de penitência e intensificou o medo social, manifestado na perseguição a grupos considerados responsáveis pelas calamidades, como judeus e pobres (Delumeau, 2009).

No plano religioso, a crise da cristandade ocidental foi aprofundada pelo Grande Cisma (1378-1417) e, posteriormente, pela Reforma Protestante no século XVI. A reação da Igreja Católica materializou-se na Contrarreforma e no Concílio de Trento, que reafirmaram dogmas e buscaram restaurar a disciplina moral e eclesiástica (Delumeau, 1994). Tais transformações evidenciam a centralidade do sagrado na organização social, bem como a tentativa institucional de preservar a ordem religiosa tradicional.

No entanto, apesar das mudanças culturais impulsionadas pelo Humanismo e pelo Renascimento, as estruturas sociais medievais permaneceram fortemente enraizadas, a sociedade continuou organizada segundo a lógica trifuncional – *oratores, bellatores e laboratores* – modelo legitimado pela Igreja e pelo imaginário social

(Duby, 1994; Le Goff, 2005). Essa organização, embora idealizada, orientou práticas sociais e políticas ao longo de séculos, mesmo diante das transformações econômicas e da mobilidade social crescente (Franco Jr., 2001; Mattoso, 1997).

Em Portugal, tais dinâmicas manifestaram-se de forma particular, no reino consolidouse no contexto da Reconquista e, a partir da Dinastia de Avis, fortaleceu-se politicamente por meio da centralização administrativa e da expansão ultramarina (Bellini, 1997, p. 3-6). Além disso, as navegações, o comércio colonial e o crescimento urbano contribuíram para o fortalecimento da burguesia e para alterações na estrutura social, ainda que a ordem hierárquica medieval permanecesse como referência ideológica (Franco Jr., 2001).

Durante os reinados de Dom Manuel I (1495-1521) e Dom João III (1521-1557), monarcas mecenas das peças de Gil Vicente, Portugal vivenciou um período de esplendor econômico e cultural, associado às riquezas provenientes das rotas comerciais orientais e das possessões ultramarinas (Martins, s.d.). A corte tornou-se espaço privilegiado de produção cultural, absorvendo influências humanistas e promovendo reformas educacionais e religiosas (Rodrigues, 1981; Saraiva; Lopes, 1979). Contudo, a crise moral e religiosa persistia, levando os monarcas a incentivar a reforma dos costumes e a moralização da vida social, processo no qual o teatro de Gil Vicente desempenhou papel relevante (Martins, s.d.).

Vale destacar que o reinado de Dom João III foi marcado por esforços de fortalecimento da fé católica, pela instalação da Inquisição em Portugal e pelo controle da vida religiosa e intelectual (Saraiva; Lopes, 1979; Bellini, 1997). Tais medidas evidenciam a tentativa de preservar a unidade religiosa e social diante das transformações do período, reforçando a centralidade do sagrado na vida cotidiana. Nesse

contexto, a literatura vicentina emerge como expressão cultural que articula crítica social, religiosidade e projeto moral, refletindo as tensões entre tradição e mudança.

Portanto, o Portugal dos séculos XV e XVI constitui-se como espaço privilegiado para a compreensão das sacralidades presentes no baixo medievo. Além disso, a permanência das estruturas sociais, aliada às transformações políticas e religiosas, conformou um cenário no qual a fé cristã permaneceu como elemento organizador da sociedade. É nesse ambiente que se insere a produção teatral de Gil Vicente, cujas obras refletem e interpretam as tensões morais, sociais e espirituais de seu tempo.

A fé como fundamento da moral social

Gil Vicente ocupa um lugar central na cultura portuguesa dos séculos XV e XVI por articular, em sua produção dramática, fé cristã, moral religiosa e crítica social, elementos fundamentais para a compreensão das sacralidades no final da Idade Média. Atuando como dramaturgo da corte durante os reinados de Dom Manuel I e Dom João III, Vicente produziu um teatro profundamente comprometido com as preocupações espirituais de seu tempo, sem abdicar do olhar crítico sobre os comportamentos sociais que ameaçavam a ordem cristã. Flávio Garcia acredita que “o teatro vicentino estava inscrito no projeto “espetacular” do expansionismo luso, pensado e executado pelos dinastas de Avis, [...] buscando espelhar a grandiosidade do reino, que passava a ser Império” (Garcia, 2006, p.30).

O chamado teatro de devoção vicentino caracteriza-se pela centralidade do sagrado como eixo organizador da vida social. Em autos como *O Auto da Barca do Inferno* (1517), *O Auto da Barca do Purgatório*

(1518) e *O Auto da Barca da Glória* (1519), Gil Vicente constrói cenas de julgamento das almas após a morte, nas quais a salvação ou a danação dependem diretamente da conduta moral adotada em vida. Nesses autos, a fé não aparece como mera formalidade ritual, mas como prática interior, vinculada à contrição sincera, à caridade e ao desapego aos bens materiais.

É importante mencionar que essa crítica social não se opõe à religião; ao contrário, funciona como instrumento pedagógico e moral, típico da mentalidade medieval. Assim, o teatro vicentino cumpre a função de educar pela alegoria, colocando em cena tipos sociais reconhecíveis pelo público e expondo suas faltas de forma cômica e satírica. O riso, longe de banalizar o sagrado, torna-se um meio eficaz de reflexão espiritual, permitindo que o espectador reconheça seus próprios desvios e seja conduzido a uma consciência moral mais apurada. Assim, o riso permitiria o dizer e o fazer o que antes poderia ser considerado condenável naquele espaço da corte, o que Bakhtin aponta como ser “uma das formas capitais pelas quais se exprime verdade sobre o mundo na sua totalidade, [...] somente o riso, com efeito pode ter acesso a certos aspectos extremamente importantes do mundo” (Bakhtin, 1987, p.57).

Nos autos da *Trilogia das Barcas*, a oposição entre o Bem (representado pelo Anjo) e o Mal (representado pelo Diabo) delimita claramente o campo moral da ação dramática. Tal estrutura reforça a concepção medieval de um universo ordenado segundo princípios divinos, no qual cada indivíduo é responsável por suas escolhas. Dessa forma, a permanência dessa mentalidade revela-se também na valorização dos humildes: o Parvo, no *Auto da Barca do Inferno*, e personagens populares do *Auto da Barca do Purgatório*, como o Lavrador, são tratados com maior indulgência, refletindo uma ética cristã de

inspiração franciscana, marcada pela defesa da pobreza e da simplicidade. Além das peças de devoção, a tragicomédia *Romagem dos Agravados* (1533) amplia essa crítica ao retratar uma sociedade em desequilíbrio moral, na qual diferentes ordens sociais expressam suas queixas. Nessa obra, Gil Vicente denuncia o desejo desmedido de ascensão social e a perda dos referenciais éticos tradicionais, compreendidos pelo autor como ameaças diretas à fé e à ordem cristã.

Dessa forma, o teatro de Gil Vicente revela-se como um espaço privilegiado de articulação entre sagrado, fé, pecado e crítica social. Suas peças funcionam como verdadeiros sermões dramatizados, nos quais a comicidade e a alegoria servem à edificação moral. Inserido em um contexto de transição entre o medievo e a modernidade, o dramaturgo reafirma valores tradicionais da cristandade ao mesmo tempo em que expõe as tensões sociais de seu tempo, tornando sua obra fundamental para a compreensão desse período transitório em Portugal.

Vale mencionar que a fé, nas obras vicentinas, aparece como elemento estruturante da ordem social cristã. No *Auto da Barca do Inferno* (1517), os Cavaleiros destacam-se como exemplos de fidelidade religiosa, sendo os únicos personagens a alcançarem diretamente a salvação. Assim, cada um deles carrega consigo “a cruz de Cristo” (ABI, II, p. 556), símbolo de seu sacrifício em defesa da fé e da Igreja. A presença desse objeto não apenas identifica a função social dos Cavaleiros, mas ressignifica sua trajetória como expressão de virtude cristã, associando martírio, fé e recompensa espiritual.

Desse modo, ao valorizar tais personagens, Gil Vicente reafirma a ideia de que a fé praticada de forma ativa e sacrificial garante a manutenção da ordem social desejada, aproximando-se do ideal medieval de cristão-modelo, cuja conduta deveria servir de referência à coletividade.

O pecado como ruptura com os valores cristãos

Em oposição ao ideal virtuoso, o pecado é apresentado como ruptura com os valores cristãos e, conseqüentemente, como fator de desordem moral. Essa ruptura se manifesta, sobretudo, entre membros do clero que, embora ocupem posições religiosas, adotam práticas incompatíveis com a fé que professam. No *Auto da Barca do Inferno*, o Frade cortesão encarna essa contradição ao chegar ao cais acompanhado de uma amante e demonstra surpresa diante de sua condenação:

Corpo de Deos consagrado pela fé de Jesu Cristo/ que eu nam posso entender isto eu hei de ser condenado?/ Um padre tam namorado e tanto dado a virtude (ABI, II, 395, p. 541).

Como se nota a fala do personagem evidencia a naturalização do comportamento pecaminoso naturalizado entre os religiosos, revelando um falso moralismo sustentado pela aparência de virtude. O silêncio reprovador do Anjo, que se recusa a acolhê-lo na barca da salvação, reforça a crítica social realizada por Gil Vicente à dissociação entre discurso religioso e prática moral, tais comportamentos desmoralizam a fé católica e os costumes virtuosos.

Pontua-se ainda que a crítica vicentina aos comportamentos desviantes revela um projeto claro de restauração da fé cristã. Em *Romagem dos Agravados*, por exemplo, Frei Narciso representa o religioso movido pela ambição e pela aparência de devoção, chegando a queimar palha para simular jejuns e privações:

E por parecer miselo/ e toda a corte em mi crea/ defumo-me c'o este zelo/ e faço o rosto amarelo/ com palha centea./ E tido isto padeci/ por haver haver algum bispado (RA, II, 597–601, p. 137).

Como se percebe ao expor tais práticas, Gil Vicente denuncia a instrumentalização da religiosidade como meio de ascensão social e

reafirma a necessidade de uma fé autêntica, alinhada aos valores tradicionais do cristianismo. Seu teatro, encenado na corte e dedicado aos soberanos portugueses, integra-se, assim, a um projeto político e religioso de reconstrução moral da sociedade, no qual o sagrado, a fé e a salvação ocupam lugar central.

Por isso, é necessário destacar que a salvação, nas obras de Gil Vicente, está condicionada à coerência entre fé e conduta moral. No *Auto da Barca da Glória*, para exemplificar mesmo com personagens pertencentes às camadas mais elevadas da sociedade, esses foram submetidos na história ao julgamento e condenação às suas ações em vida, ainda que salvos no último momento por um milagre. Tal construção dramática reforça o caráter pedagógico do auto, funcionando como advertência moral e reafirmação da misericórdia divina.

Ainda em *Romagem dos Agravados* (1533), a fragilidade da fé aparece associada às duras condições de vida dos camponeses. João Mortinheira, lavrador rústico, expressa sua revolta contra Deus ao relatar o cansaço extremo do trabalho no campo e os efeitos das intempéries naturais:

esta é forte canseira/ que me tira a devação de rezar inda que queira./ Ca
nam vou pera rezar/ [...] Porque pessoa agravada nam lhe rege a devação [...]
(RA, II, 80–113, p. 121–123).

Conforme a citação evidência a precariedade material, somada ao abandono administrativo e religioso, contribui para o enfraquecimento da fé e para o questionamento da ordem divina pontos que o teatrólogo Gil Vicente enfatiza repetidamente em suas peças de moralidade.

Considerações finais

O presente texto teve como objetivo analisar a presença da fé, do pecado e do sagrado em algumas peças de Gil Vicente, compreendendo

sua produção teatral como expressão das sacralidades medievais em um contexto de transição entre o final da Idade Média e o início da

Modernidade. A partir da análise das obras *Auto da Barca do Inferno* (1517), *Auto da Barca do Purgatório* (1518), *Auto da Barca da Glória* (1519) e *Romagem dos Agravados* (1533), buscou-se compreender como o teatro vicentino articula crítica social, moral cristã e religiosidade, reafirmando valores tradicionais em meio às transformações sociais do Portugal quinhentista.

Observou que às análises demonstraram que a fé ocupa papel estruturante na obra vicentina, não sendo apresentada apenas como prática individual, mas como fundamento da ordem social e moral. Tal concepção dialoga diretamente com a mentalidade medieval analisada por Duby (1994), segundo a qual a sociedade se organizava a partir de uma lógica sacralizada, na qual cada ordem possuía funções específicas legitimadas pela religião. Nesses autos vicentinos, a salvação aparece condicionada à coerência entre fé e conduta, enquanto o pecado surge como ruptura com os valores cristãos, especialmente quando associado à hipocrisia e à corrupção de membros da nobreza e do clero.

Nesse sentido, o sagrado, por sua vez, revelou-se como elemento organizador da vida coletiva, estruturando simbolicamente o julgamento das almas nas peças da Trilogia das Barcas. Assim, a clara delimitação entre o Bem e o Mal, característica do gênero da moralidade, reforça o caráter pedagógico do teatro vicentino, conforme aponta Freitas (2014), ao destacar que esse tipo de dramaturgia visa orientar moralmente o público por meio da alegoria e da exemplificação. Com isso, a estrutura repetitiva e processional dessas peças, observada por Teyssier (1982), contribui para reforçar a mensagem moral, conduzindo o espectador à reflexão contínua sobre suas próprias práticas e escolhas.

Ao mesmo tempo, a crítica social presente nas obras evidencia as tensões internas dessa ordem sacralizada, personagens como o Frade do *Auto da Barca do Inferno*, Frei Narciso e João Mortinheira, da *Romagem dos Agravados*, revelam os limites da vivência religiosa em uma sociedade marcada por desigualdades sociais, exploração econômica e fragilização da fé entre os grupos populares. Essas representações permitem compreender, como destaca Hilário Franco Júnior (2001), que a religiosidade medieval não era homogênea, mas atravessada por conflitos, ambiguidades e práticas contraditórias, refletindo o imaginário e as sensibilidades do período.

Dessa forma, a obra de Gil Vicente mostra-se fundamental para o estudo das sacralidades medievais, pois articula teatro, religião e crítica social em um mesmo projeto discursivo. Tais peças funcionam como verdadeiros sermões dramatizados, nos quais o riso, a ironia e a alegoria servem à edificação moral e à reafirmação da fé cristã como caminho para a ordem e a justiça. Sendo assim, representado na corte e dedicado aos soberanos portugueses, o teatro vicentino integra-se a um projeto político e religioso mais amplo, voltado à restauração de uma identidade social pautada em valores tradicionais e sacralizados.

Diante disso, como contribuição ao campo historiográfico e literário, este artigo reforça a importância do teatro vicentino como fonte privilegiada para o estudo da religiosidade, do imaginário e das mentalidades medievais. Ao dialogar com autores como Duby (1994), Freitas (2014), Teyssier (1982) e Franco Júnior, a pesquisa amplia as possibilidades de interpretação das obras de Gil Vicente, evidenciando seu papel na construção de discursos morais e religiosos no limiar da Modernidade. Assim, ao investigar as sacralidades presentes em sua produção dramática, este trabalho busca contribuir para novas leituras

sobre a permanência, a adaptação e a ressignificação do sagrado no final da Idade Média.

Referências

Fonte

VICENTE, Gil. **As Obras de Gil Vicente**, dir. José Camões. 5 vols. Lisboa, INCM, 2002.

Bibliografia

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais; tradução de Yara Frateschi Vieira - Ed. Hucitec, SP, 1987.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal**: Do ano mil à colonização da América: prefácio de Jacques Le Goff. Ed globo, 2006.

BELLINI, Ligia. **Tempo 7**: Notas sobre cultura, política e sociedade no mundo português do século XVI, 1997.

BERARDINELLI, Cleonice. Farsa de Inês Pereira. In: BERARDINELLI, Cleonice. **Gil Vicente: autos: organização, apresentação e ensaios**. Editora: Casa da palavra, Rio de Janeiro, 2012.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Vol I. Ed. Estampa, 1994.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Cia de Bolso, 2009.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo** – a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Bauru: EDUSC. 2 vol. 2003

DUBY, Georges. **História Social e Ideologia das Sociedades**. In: LE GOFF, Jacques e DUBY, Georges. As três ordens ou o imaginário do feudalismo. 2 Ed. Estampa, 1994.

FRANCO JR, Hilário. **A Idade Média - Nascimento do Ocidente**. 2. ed. rev. e ampl. - São Paulo: Brasiliense, 2001.

- FREITAS, Amanda Lopes. **Gênero moralidade**: uma análise de auto da alma e auto da barca da glória, de Gil Vicente (dissertação de mestrado) Viçosa Minas Gerais – Brasil, 2014.
- GARCÍA, Flavio. **Copilaçam de estudos vicentinos**. Coleção Monografias, Dissertações e Teses-Virtual nº1, publicações Dialogarts. Biblioteca. Rio de Janeiro. 2006.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**; tradução de Monica Stahel. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: economia e religião na Idade Média. 1924. Tradução. Rogerio Silveira Muoio; Hilário Branco Júnior. –São Paulo: Brasiliense, 3ª reimpressão, 2004.
- LE GOFF, Jacques **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LE GOFF, Jacques. **Uma longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- MACEDO, Rivair José. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil**: Reminiscências, Transformações, Ressignificações. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.
- MARTINS, Oliveira. **História de Portugal**. Ed. Vercial [S/A].
- MATTOSO, José. **A Monarquia Feudal**. Vol 2. Ed. Estampa, 1997.
- RODRIGUES, Manuel Augusto. **Do Humanismo à contrarreforma em Portugal**. Coimbra, 1981.
- SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. **História da literatura portuguesa**. 11ª.- edição, corrigida e actualizada. S. João Nepomuceno, NA 1200 Lisboa, [1979].
- SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.
- TEYSSIER, Paul. **Gil Vicente - o autor e a obra**. Tradução de Álvaro Salema. Livraria Bertrand, SARL, apartado 37. Amadora-Portugal. Biblioteca Breve 1ª edição, vol. 67. Lisboa: Portugal, 1982.

GÊNERO COMO DISPOSITIVO: MÍDIA E MASCULINIDADES

*Isabela Da Silva Carapina*¹

*Breno Matheus Oliveira Carvalho*²

*Kaio Bruno Rodrigues Ramos*³

Introdução

Este artigo parte da compreensão do gênero como relação social historicamente situada, tomando-o como objeto de análise a partir de sua operação enquanto dispositivo, o que implica deslocar o olhar do gênero enquanto identidade ou atributo individual para os mecanismos pelos quais ele se constitui, se estabiliza e produz efeitos normativos no interior das relações sociais, organizando hierarquias, regulando condutas e conferindo inteligibilidade a determinadas formas de existência social.

O referencial teórico adotado ancora-se no pensamento de Michel Foucault, particularmente em sua formulação do conceito de dispositivo, apresentada de modo mais preciso em *Microfísica do poder*. Ao definir o dispositivo, Foucault afirma:

“Por dispositivo entendo um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas; enfim, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer

¹ Autora do artigo, licenciada em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2022) e mestranda em História pela mesma instituição (2025–2027). E-mail: isabelacarapina@icloud.com

² Coautor do artigo, graduado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2022) e mestrando em História pela mesma instituição (2025–2027). E-mail: carvalhobmo@outlook.com

³ Coautor do artigo, licenciado em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (2024). E-mail: kbruno192@gmail.com

entre esses elementos. Entendo por dispositivo uma espécie de formação que, em um dado momento histórico, teve por função responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante” (Foucault, 1979, p. 244–245).

Essa definição é central para a análise, pois permite compreender o dispositivo como uma formação histórica atravessada por relações de poder, na qual saberes, práticas e instituições se articulam, produzindo efeitos normativos na regulação dos corpos e na conformação das masculinidades, o que viabiliza a articulação entre mídia e relações de poder.

Em diálogo com Connell (1995), tais masculinidades podem ser entendidas como construções sociais produzidas no interior dessas relações, organizadas de modo hierárquico e reguladas por normas que delimitam posições legítimas e subordinadas no campo do gênero.

Ao organizar representações e delimitar regimes de visibilidade, a mídia integra o funcionamento do dispositivo de gênero, conformando modos socialmente inteligíveis de ser masculino. As masculinidades, assim, configuram-se como efeitos regulados de operações discursivas hierarquizadas, uma vez que, como assinala Stuart Hall: “*representation is not a reflection of reality; it is one of the central practices which produces meaning*” (Hall, 1997, p. 15).

Do ponto de vista metodológico, trata-se de um estudo de natureza bibliográfica, desenvolvida a partir da seleção e análise de produções acadêmicas disponíveis nos Periódicos da CAPES, na base SciELO e no Google Acadêmico, com ênfase em estudos das ciências humanas e sociais que abordam gênero, poder, mídia e masculinidades. Esse percurso metodológico foi desenvolvido sob orientação da Profa. Dra.

Lúcia Rincon⁴, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, o que assegura o rigor teórico e a consistência analítica da pesquisa.

Dispositivo em operação

Para tornar exequível a análise do gênero enquanto dispositivo historicamente construído no âmbito da formação social, faz-se necessária a delimitação prévia de um conceito que não o confunda com a diferença sexual (*différence sexuelle*), nem o apreenda como mera abstração ou como simples tecnologia social de natureza exclusivamente discursiva. Tal distinção segundo Carapina (2022), é fundamental para evitar leituras biologizantes ou reducionistas que obscurecem o caráter histórico, político e relacional do gênero.

Nessa direção, a definição de gênero formulada pela historiadora norte-americana Joan Scott (1995) organiza-se a partir de duas proposições analíticas centrais, pelas quais o conceito é consolidado simultaneamente como categoria de análise e como construção social historicamente situada, definidas da seguinte forma: (1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas **diferenças percebidas entre os sexos**; (2) o gênero é uma forma primária de dar **significado às relações de poder** (Scott, 1995, p.86, grifo nosso).

No horizonte teórico delineado pela autora, o gênero emerge como produto de processos históricos que instituem, regulam e tornam inteligíveis as distinções entre o feminino e o masculino, operando por meio de condições materiais, referenciais culturais, relações de poder e mecanismos normativos de ordenamento social. Tal formulação de

⁴ Professora adjunta da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa registrado no CNPq, Políticas Educacionais e Gestão Escolar e da Rede de Pesquisa registrada na FAPEG, Estado, Instituições e Políticas Educacionais.

Scott (1995) afasta-se de qualquer pretensão essencialista e inscreve o gênero no campo das práticas sociais que produzem diferenças, hierarquias e posições no interior das formações históricas concretas.

Compreendido nessa dinâmica, o gênero não se limita a um sistema simbólico de significações, mas opera como um dispositivo historicamente situado, capaz de articular saberes, práticas institucionais, representações simbólicas e processos de subjetivação.

Como dispositivo, o gênero organiza normas, regula corpos e produz hierarquias no interior das relações de poder, conferindo inteligibilidade e estabilidade provisória às formas sociais de diferenciação e dominação. Essa concepção encontra ressonância direta na teoria foucaultiana, segundo a qual os dispositivos constituem arranjos estratégicos por meio dos quais o poder se exerce de forma imanente às práticas sociais.

Conforme argumenta Foucault (1979), o dispositivo articula saber e poder no ordenamento social, operando sobre os corpos e os sujeitos por meio de leis, normativas jurídicas, discursos institucionais e práticas administrativas que estruturam campos de possibilidade e delimitam regimes de verdade. O poder, nessa perspectiva, não se localiza em indivíduos, instituições isoladas ou instâncias soberanas, tampouco se concentra em estruturas centralizadas; ao contrário, opera como uma rede de relações saber-poder, distribuída de maneira difusa, relacional e capilar no conjunto da vida social.

Assim, o poder não se detém nem se acumula, mas se exerce e se atualiza continuamente nas práticas sociais, nos discursos, nos atos de governamentalidade e nos efeitos produzidos sobre os corpos e as condutas. Trata-se de uma dinâmica produtiva, e não meramente repressiva, na qual os dispositivos desempenham papel central ao

organizar comportamentos, normalizar identidades e estabilizar, ainda que provisoriamente, determinadas configurações sociais.

Assim, conforme o encadeamento teórico proposto por Scott (1995), o gênero se mostra eficaz enquanto um meio operativo para consubstancializar o valor de sentido de poder, uma vez que, ordenamento das relações sociais respondem de modo dialético às próprias dinâmicas históricas que as constituem.

Por razões metodológicas, o dispositivo de gênero é aqui isolado analiticamente, sem que isso implique fragmentação da realidade social. Tal recorte constitui um procedimento heurístico que permite apreender com maior precisão os mecanismos de regulação que operam na articulação entre gênero, mídia e masculinidades, bem como a incorporação de racionalidades como racismo, misoginia e sexismo, que atravessam e densificam seu funcionamento.

De modo análogo, o dispositivo de gênero é concebido como uma formação histórica que se estabiliza provisoriamente, operando de maneira imanente às práticas sociais e produzindo efeitos concretos sobre corpos, comportamentos e relações sociais. As identidades de gênero, nesse sentido, não se configuram como categorias abstratas nem derivam de determinações biológicas, mas como construções históricas e sociais, engendradas em relações de poder específicas.

Com o objetivo de tornar visível essa articulação analítica, apresenta-se, a seguir, um esquema interpretativo que sintetiza o funcionamento do gênero enquanto dispositivo:

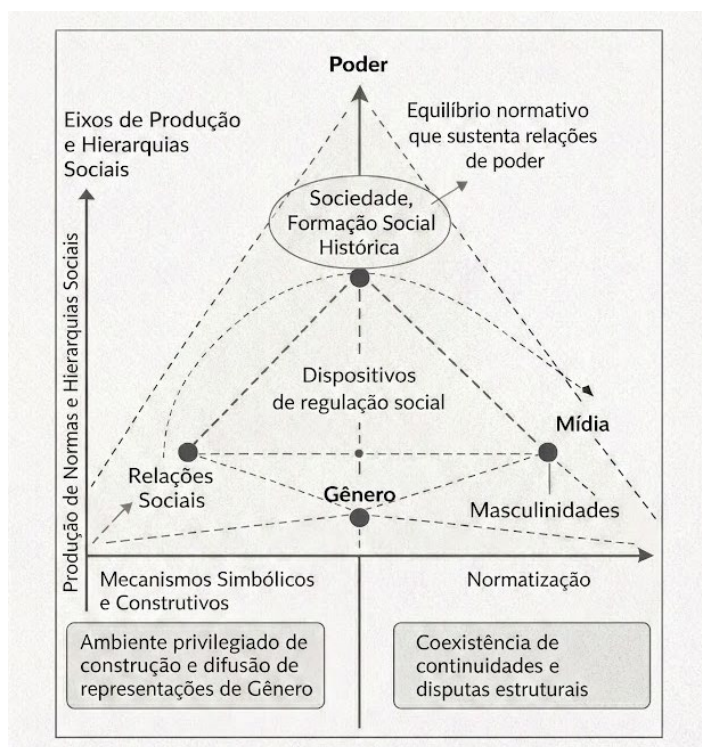


Figura 11 - Dispositivo de Gênero. Fonte: Carapina (2025)

A representação gráfica não cumpre uma função meramente ilustrativa, mas conceitual, na medida em que explicita os eixos de regulação, os campos de circulação e as instâncias estratégicas que organizam a produção de normas e a hierarquização das masculinidades no interior das relações sociais.

Tomando a mídia televisiva como exemplo, enquanto prática institucional e espaço privilegiado da vida cotidiana, observa-se como o dispositivo de gênero se materializa na produção e difusão de normas, expectativas e modelos de conduta, contribuindo para a naturalização das hierarquias sociais. A Figura 1 sintetiza graficamente essa operação ao apresentar o poder como princípio organizador do dispositivo,

estruturando as correlações de força que atravessam a formação social histórica e conferem inteligibilidade às normas de gênero.

Nesse esquema apresentado na Figura 1, a formação social histórica concentra os saberes que legitimam e estabilizam o dispositivo; as relações sociais constituem o campo de circulação cotidiana dessas normas; e a mídia atua como instância privilegiada de difusão e naturalização, convertendo padrões normativos em representações hegemônicas e regimes de visibilidade.

As masculinidades emergem nesse arranjo como efeitos regulados do dispositivo, produzidas e hierarquizadas segundo padrões historicamente situados. A Figura 1 evidencia o papel dos saberes sociais e das práticas midiáticas na produção e difusão das normas de gênero, bem como o fechamento provisório do dispositivo em torno de um equilíbrio funcional às hierarquias vigentes, revelando-o como uma formação histórica dinâmica voltada à regulação de corpos, condutas e posições sociais.

Em termos conclusivos, conforme argumenta Zanello (2018), os dispositivos produzem subjetividades ao mesmo tempo em que organizam os processos de subjetivação dos sujeitos. Assim, em Foucault (1979), o dispositivo exerce um papel estratégico na dominação, não como imposição externa ou violenta, mas como efeito imanente das relações de poder que atravessam e estruturam o tecido social.

Mídia, discurso e regimes de visibilidade

A compreensão das representações midiáticas pressupõe o afastamento da noção segundo a qual os meios de comunicação se limitariam a refletir passivamente a realidade social. Ao contrário, a mídia opera como um espaço estratégico de produção de sentidos, no

qual imagens, narrativas e discursos são selecionados, organizados e redistribuídos por procedimentos que regulam o que pode ser dito, visto e legitimado socialmente.

Como assinala Foucault, “em toda sociedade, a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos” (FOUCAULT, 1996, p. 9), evidenciando que tais processos não são neutros, mas atravessados por relações de poder e por interesses econômicos, políticos e culturais que participam ativamente da normalização do social.

É nesse quadro que as masculinidades podem ser apreendidas não como expressões individuais ou identidades autônomas, mas como efeitos regulados do dispositivo de gênero em funcionamento. Segundo Ramos (2024), as representações midiáticas contribuem para essa regulação ao reiterar modelos normativos, estabelecer hierarquias simbólicas e definir fronteiras entre o aceitável e o desviante.

Assim, tal operação encontra respaldo na análise de Foucault (1980) segundo a qual o poder não atua de forma repressiva apenas, mas produtiva, fabricando sujeitos, condutas e saberes. Nesse sentido, ainda que atravessadas por disputas e deslocamentos discursivos, as masculinidades midiaticamente produzidas tendem a reproduzir continuidades estruturais que asseguram a permanência das normas de gênero e das relações de poder no interior da vida social.

Segundo Afonso (2025), as realidades sociais representadas pela mídia, sobretudo nas telenovelas, não podem e não conseguem abarcar todos os aspectos da vida real, por mais verossímeis que possam parecer. Ao contrário, com o intuito de atingir o maior público possível, a TV utiliza-se de representações banalizadas e estereotipadas que empobrecem a realidade e reforçam uma visão de mundo que apenas diz respeito às classes dominantes.

Entretanto, a influência exercida pela mídia televisada não consiste em simples transmissão de informações, os meios de comunicação também influenciam na aquisição do conhecimento dos indivíduos por meio da educação informal, que ocorre de forma paralela à educação formal escolar (Afonso, 2005, p. 40). Portanto, pode-se compreender que a influência exercida pelos meios de comunicação é significativa, moldando não somente os valores, os princípios e a cultura dos grupos marginalizados, mas também sua educação, haja vista que está presente em quase todos os lares brasileiros.

Nesse sentido, considerando a influência exercida pelos meios de comunicação na formação de valores e percepções sociais, a noção de representação torna-se fundamental para entender a trama das dinâmicas sociais, uma vez que ela participa ativamente de sua constituição, não se limitando apenas por descrevê-la.

Conforme argumenta Chartier (2011, p.22), a forma como os indivíduos e as coletividades se percebem e são percebidos no interior das relações sociais é mediada pelas representações simbólicas, que acabam por transformar a própria definição dos grupos sociais. Segundo Bourdieu (2007 apud Chartier, 2011, p.22), as representações exibidas pelos indivíduos e grupos englobam tanto o seu modo de ser percebido quanto as imagens que projetam e incorporam socialmente. Sendo assim, é possível pensar o papel da mídia e da televisão como formadores de opiniões e disseminadores de representações sociais, fundamentais para a construção da cultura de massa, que refletem e moldam a realidade.

Partindo desse pressuposto, e considerando o papel das representações na construção social dos grupos, observa-se que, em uma sociedade como a brasileira, que até meados do século XX associava homens homossexuais afeminados à prostituição (Green, 2022 p. 77) e,

através de discursos religiosos, jurídicos e médicos, à imoralidade e à depravação (Green, 2022 p. 91), é notório que uma significativa parte dessas construções simbólicas foi incorporada e reproduzida nas representações de homens gays por parte da mídia televisada.

Essa permanência de construções simbólicas negativas encontra, nas narrativas midiáticas, um de seus principais espaços de atualização e circulação. Para Ramos (2024), a presença de personagens homossexuais nas telenovelas brasileiras aumentou gradualmente ao longo dos anos 2000, refletindo as tensões e desafios enfrentados pela sociedade brasileira em relação à diversidade sexual, entretanto, a forma como são retratadas ainda padece de profundidade e autenticidade.

As masculinidades gays são frequentemente retratadas de maneira afeminada e cômica, limitando a diversidade de expressões e contribuindo com imagens estereotipadas, ancorando-se no preconceito e na visão distorcida presente no imaginário popular (Gilard; Matheus, 2016 apud Ramos, 2024, p. 45).

Essas dinâmicas podem ser observadas de modo concreto em personagens específicos das telenovelas brasileiras. A título de exemplo, destaca-se o personagem Crodoaldo Valério, da novela “Fina Estampa”, exibida entre 2011 e 2012, que apresentava trejeitos excessivamente afeminados e marcado por uma construção caricata. De forma semelhante de acordo com Ramos (2024), o personagem Félix, da novela Amor à vida, embora fosse casado com uma mulher, apresentava comportamento afeminado de modo exagerado, e mantinha uma relação extraconjugal com outro homem, configurando-se igualmente como uma representação atravessada por estereótipos.

Essa estratégia de representar a homossexualidade masculina apenas como ligada à feminidade e ao comportamento engraçado cumpre o objetivo da mídia de evitar a rejeição por parte do grande

público, que é majoritariamente conservador, concomitantemente em que, supostamente, se mostra inclusiva para com a comunidade LGBT.

Como dito anteriormente, os meios de comunicação pertencem exclusivamente à classe dominante (é uma propriedade privada de um pequeno grupo), e como tal obedece aos seus interesses e aos interesses do sistema capitalista de produção no qual está inserido, tendo como primeira função a obtenção do lucro (Afonso, 2005, p. 41).

Em termos finais, as masculinidades produzidas no campo midiático não emergem como expressões livres da experiência social, mas como formas reguladas que administram a diferença sem desestabilizar a norma. A aparente inclusão opera, muitas vezes, como estratégia de contenção, ao tornar a dissidência inteligível apenas quando enquadrada em estereótipos socialmente aceitáveis. Inserida na lógica do capital e orientada por interesses dominantes, a mídia contribui para a reprodução de hierarquias simbólicas e para a manutenção das normas de gênero, confirmando seu papel central na regulação da vida social.

Masculinidades como efeitos regulados do dispositivo de gênero

As masculinidades contemporâneas devem ser compreendidas como construções relacionais, historicamente situadas e atravessadas por disputas simbólicas que envolvem gênero, raça, sexualidade, classe e outros marcadores. Longe de constituírem identidades fixas ou essências naturais, as masculinidades se organizam como posições ocupadas pelos sujeitos em determinados contextos sociais, sempre em relação a outras masculinidades e, sobretudo, em oposição ao feminino. Por isso, em diálogo com Bordieu (2012), essa compreensão rompe com leituras universalizantes do masculino e permite analisar as

hierarquias internas entre os próprios homens, bem como os mecanismos sutis e explícitos de manutenção do poder patriarcal.

Nesse sentido, a noção de masculinidade hegemônica, formulada inicialmente por Connell (1995) e posteriormente revisitada por Connell e Messerschmidt (2013), permanece central para compreender como determinados modelos de masculinidade se tornam normativos e legitimadores da dominação masculina. Não se trata de um perfil empírico que descreva a maioria dos homens, mas de um ideal cultural que opera como parâmetro regulador, organizando expectativas sociais, práticas cotidianas e discursos institucionais. A masculinidade hegemônica, portanto, exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela, ainda que não a incorporem plenamente, legitimando ideologicamente a subordinação das mulheres e de masculinidades dissidentes.

Essa hegemonia não se sustenta apenas por meio da coerção direta, mas principalmente pela internalização de disposições sociais que orientam modos de agir, sentir e desejar. Bourdieu (1983; 1994) denomina esse processo de incorporação simbólica como *habitus*, isto é, um sistema de disposições duráveis e transponíveis que naturaliza hierarquias sociais. No campo das masculinidades, o *habitus* masculino atua na produção de comportamentos associados à virilidade, ao controle emocional e à rejeição de tudo aquilo que possa ser identificado como feminino.

As masculinidades também podem ser compreendidas a partir das contribuições de Foucault (1979), acerca do poder e da governamentalidade, para o autor, o poder não está circunscrito às instâncias institucionais, mas se exerce de forma difusa, atravessando as relações sociais e participando ativamente da constituição dos sujeitos, das normas e das formas de viver. Nesse sentido, a

masculinidade hegemônica pode ser entendida como um efeito de dispositivos de poder que regulam corpos, afetos e condutas, definindo o que é aceitável ou desviante no campo do gênero.

A produção do “homem normal” ocorre, assim, por meio de práticas discursivas, técnicas de vigilância e regimes de verdade que atravessam a escola, a família, a mídia e o trabalho. Segundo Foucault (2008), esses dispositivos não apenas impõem limites externos, mas operam na autogestão dos sujeitos, levando os próprios homens a regularem seus comportamentos em nome de uma masculinidade socialmente reconhecida,

Welzer-Lang (2001) contribui para essa análise ao evidenciar o papel da ritualização das práticas masculinas nos espaços de homosociabilidade⁵, ambientes como pátios escolares, clubes esportivos, bares e outros espaços tradicionalmente masculinos funcionam como verdadeiras pedagogias do gênero, nas quais os meninos aprendem, desde cedo, que ser homem implica negar o feminino, competir com outros homens e demonstrar potência física e sexual. Esses espaços, denominados pelo autor como “casa dos homens”, operam como instâncias privilegiadas de reprodução da masculinidade hegemônica.

A masculinidade, nesse contexto, não pode ser entendida como uma identidade individual isolada, mas como uma posição relacional que se afirmar por contraste. Para Welzer-Lang (2001), Homens que não performam adequadamente os códigos da masculinidade dominante tendem a ser associados pejorativamente às mulheres ou aos homossexuais, considerados seus equivalentes simbólicos na hierarquia

⁵ Espaços de homosociabilidade referem-se a locais de convivência, lazer e consumo frequentados majoritariamente por pessoas do mesmo gênero ou orientação sexual (LGBTQIA+), cruciais para a construção de identidades, socialização e segurança. Fonte: Vilaça (2025)

de gênero. Associação essa que revela como a misoginia e a homofobia estruturam o campo das masculinidades.

Essas dinâmicas tornam-se ainda mais complexas quando atravessadas pela raça. Fanon (2008) já apontava que não existe uma experiência universal do ser homem: enquanto ao homem branco é permitido simplesmente “ser homem”, ao homem negro é exigida uma conduta específica, marcada por estereótipos raciais e expectativas de hipervirilidade. Connell (1995) observa que homens negros, em contextos marcados pelo racismo estrutural, estão mais expostos à violência letal, evidenciando como raça e masculinidade se articulam na produção de vulnerabilidades específicas.

A partir dessa perspectiva, o conceito de imagens de controle, desenvolvido por Patricia Hill Collins (2019), torna-se fundamental para compreender como estereótipos racializados sobre homens negros funcionam como dispositivos de dominação simbólica. Tais imagens não apenas desumanizam, mas também delimitam as possibilidades de vivência da masculinidade negra, restringindo a expressão da sensibilidade, do cuidado e da afetividade.

No campo da sexualidade, a heterossexualidade compulsória atua como um imperativo social que regula desejos e práticas. Borges e Spink (2009) afirmam que esse regime heteronormativo estabelece a heterossexualidade como natural e obrigatória, relegando outras orientações ao campo do desvio e da anormalidade. Homens gays, sobretudo aqueles que não performam masculinidades viris, tornam-se alvos preferenciais de estigmatização e violência simbólica.

A metáfora do “armário”, amplamente discutida por Sedgwick (2007), permanece atual ao evidenciar como o silêncio, a invisibilidade e a camuflagem da sexualidade funcionam como estratégias de sobrevivência frente à homofobia. O armário não é apenas uma escolha

individual, mas uma estrutura social que regula quem pode existir publicamente e sob quais condições.

Diante dessas transformações, emerge com frequência o discurso da chamada “crise da masculinidade”. Embora amplamente difundida, essa noção deve ser problematizada. Medrado e Lyra (2008) alertam que a ideia de crise pode obscurecer a dimensão relacional do gênero, sugerindo um colapso do masculino que não se confirma empiricamente. No entanto, apesar da aparente crise, pode-se perceber que os estereótipos e a masculinidade hegemonia ainda se fazem presentes nos veículos midiáticos.

Nessa perspectiva, Michael Kimmel (1998; 2017) problematiza a noção de “crise da masculinidade” ao argumentar que tais discursos emergem, historicamente, em momentos de ampliação de direitos de grupos subalternizados, como mulheres e populações LGBTQIA+. Segundo o autor, o que se nomeia como crise é, muitas vezes, a perda de privilégios antes naturalizados.

No âmbito das representações midiáticas, a mídia deve ser compreendida como um espaço ativo de produção e hierarquização de sentidos. Ao organizar narrativas, imagens e discursos sobre gênero, segundo Thompson (1995), contribui para a naturalização de determinadas formas de masculinidade em detrimento de outras, preservando hierarquias simbólicas sob linguagens renovadas.

Mesmo quando mobiliza discursos de diversidade e inclusão, a mídia tende a reproduzir assimetrias de poder ao legitimar certas masculinidades e marginalizar outras. Como observa Spink (1997), os meios de comunicação reconfiguram os espaços de interação e produção de sentido, contribuindo para a permanência do poder masculino por meio de representações adaptadas, mas estruturalmente desiguais.

Portanto, as masculinidades em disputa não indicam necessariamente a superação do patriarcado, mas revelam suas estratégias de adaptação simbólica. Ademais conforme assinalam Connell e Messerschmidt (2013), O poder masculino permanece operante, ainda que sob novas roupagens discursivas.

Por fim, ao adotar uma perspectiva interseccional, conforme proposto por Crenshaw (2002), torna-se possível compreender que as masculinidades são produzidas a partir do entrecruzamento de múltiplos marcadores sociais, deslocando o olhar de uma masculinidade abstrata para experiências concretas, plurais e historicamente situadas.

No contexto contemporâneo, as masculinidades também são atravessadas pela racionalidade neoliberal, que valoriza a competitividade, o desempenho e a autossuficiência. Conforme analisa Dardot e Laval (2016), o neoliberalismo produz sujeitos empresariais de si, responsáveis individualmente por seu sucesso ou fracasso. No caso dos homens, essa lógica intensifica exigências de produtividade, controle emocional e performance, reforçando ideais de masculinidade associados à eficiência e à invulnerabilidade.

Essa racionalidade contribui para a reconfiguração da masculinidade hegemônica, que passa a incorporar discursos de autocontrole, meritocracia e empreendedorismo, sem, contudo, romper com estruturas patriarcais. Ao contrário, essas novas formas de masculinidade reforçam desigualdades ao responsabilizar individualmente os sujeitos por condições socialmente produzidas.

Conclusão

Em Foucault não há essências nem finalidades transcendentais, mas uma geologia histórica dos acontecimentos, na qual o social se constitui por estratos móveis de poder, saber e materialidade. Carapina, I.S (2025).

Longe de se limitar a destinos naturais ou a leituras reducionistas, a perspectiva foucaultiana mantém-se em um horizonte operante de análise, na medida em que compreende o gênero como uma construção social e cultural historicamente situada e, portanto, passível de resignificação. Nesse enquadramento, o gênero não se apresenta como determinação fixa ou imutável, mas como um campo de disputas no qual se inscrevem práticas, discursos e relações de poder que podem ser tensionados e reconfigurados.

Tal compreensão permite projetar o gênero para além dos limites da normatividade vigente, abrindo a possibilidade de sua reinscrição crítica em processos orientados à produção de igualdade social, não como efeito automático do discurso, mas como resultado de transformações estruturais nas relações sociais.

Assim, as masculinidades produzidas no campo midiático não emergem como expressões livres da experiência social, mas como configurações normativamente administradas que incorporam a diferença sem desestabilizar a ordem vigente. A aparente inclusão opera, com frequência, como estratégia de contenção, ao tornar a dissidência inteligível apenas quando enquadrada em repertórios simbólicos socialmente aceitáveis. Inserida na lógica do capital e orientada por interesses dominantes, a mídia contribui para a reprodução de hierarquias simbólicas e para a manutenção das normas de gênero, reafirmando seu papel central na regulação da vida social.

Desse modo, as masculinidades analisadas revelam-se como efeitos de dispositivos sociais, discursivos e midiáticos que produzem normas, exclusões e formas específicas de sujeição. A permanência da masculinidade hegemônica, ainda que reconfigurada por discursos de diversidade e pela racionalidade neoliberal, evidencia a capacidade adaptativa do patriarcado. Raça, sexualidade e classe aprofundam essas

assimetrias, produzindo experiências masculinas desiguais e hierarquizadas. Assim, questionar essas estruturas implica deslocar o olhar do indivíduo para os regimes de poder que sustentam tais modelos de masculinidade.

Referências

- AFONSO, Lúcia Helena Rincón. **Imagens De Mulher E Trabalho Na Telenovela Brasileira (1999-2000): A Força Da Educação Informal E A Formação De Professores/AS** - São Paulo: Anita Garibaldi; Goiânia: ed. Da Universidade Católica de Goiás, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de uma teoria da prática**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Oeiras: Celta, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. Tradução de Mariza Corrêa. Campinas: Papirus, 1994.
- CARAPINA, Isabela da Silva. **A voz latino-americana de Mercedes Sosa: uma análise de gênero e raça através de perspectivas decoloniais**. 2022. 93 f. Monografia (Licenciatura em História) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2022.
- Disponível em: <https://repositorio.pucgoias.edu.br/jspui/handle/123456789/4559>. Acesso em 13 jan. 2025.
- CHARTIER, Roger **Defesa E Ilustração Da Noção De Representação** Fronteiras: Revista de História, vol. 13, núm. 24, julho-diciembre, 2011, pp. 15-29.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CONNELL, R. W. **Masculinities**. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1995.

CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241–282, 2013.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171–188, 2002.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977–1978)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GREEN, James N. **Além Do Carnaval: A Homossexualidade Masculina No Brasil Do Século Xx**. - 3. ed. - São Paulo: Unesp, 2022.

HALL, Stuart. **Representation: cultural representations and signifying practices**. London: Sage/Open University, 1997.

KIMMEL, Michael. **A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas**. In: ADELMAN, Miriam; SILVESTRIN, Cátia (org.). *Gênero plural*. Curitiba: UFPR, p. 103–117, 1998.

KIMMEL, Michael. **Homens (de verdade): como a masculinidade tóxica está adoecendo os homens**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

- MEDRADO, Benedito; LYRA, Jorge. Produzindo sentidos sobre masculinidades: uma proposta metodológica. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 20, n. 3, p. 419–426, 2008.
- RAMOS, Kaio Bruno Rodrigues. **A homovivência masculina no Brasil do século XXI: avanços políticos e a questão midiática**. Monografia (Licenciatura em História) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2024.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, jul./dez. 1995.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. **A epistemologia do armário**. Tradução de Plínio Dentzien. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- SPINK, Mary Jane. Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano. In: SPINK, Mary Jane (org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano**. São Paulo: Cortez, p. 41–61, 1997.
- THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 1995.
- WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460–482, 2001.
- ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação**. Curitiba: Appris, 2018.

IRRADIAÇÕES CISTERCIENSES: A EXPANSÃO DA ORDEM DE CISTER EM PORTUGAL A PARTIR DO MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE ALCobaça (SÉC. XI-XV)

Leonardo Alves de Figueiredo ¹

Inspirados pelas palavras de Cristo no evangelho que diz: “...qualquer um de vós que não renuncia a tudo o que tem, não pode ser meu discípulo.” (Lc 14,33) Muitos homens e mulheres se colocaram em movimento para encontrar uma vida de isolamento que demonstrasse a sua renúncia a tudo por amor a ele. Com a descriminalização do cristianismo pelo édito de Milão na segunda década século IV e depois com a sua institucionalização com o edito de Tessalônica, no fim do mesmo século, o cristianismo ganha aos poucos poder temporal e econômico, expandindo também o seu poder simbólico², indo na contramão do movimento de assetas.

São Bento de Núrsia (480-547) tornou-se um dos maiores difusores do modelo de vida monástica a partir de sua reforma, que culminou na criação da célebre “Regra de São Bento”. A ação do monge deveu-se ao aumento do poder temporal da Igreja e à preocupação do alto clero com os bens obtidos, o que o chocou quando visitou Roma e motivou o seu movimento de conversão conforme, entre outras fontes, atesta Frei Bernardo de Britto³(1569-1617), que escreveu uma nova biografia de São Bento. O movimento dos eremitas do deserto converteu-se na vida dos

¹ Graduando em História pela PUC-GO

² Conceito de Pierre Bourdieu exposto da seguinte forma: “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” (BORDIEU, 1989).

³ Cronista-Mór do reino de Portugal e da Ordem de Cister, além de abade do Mosteiro de Alcobaça e demais funções que vem com esse cargo.

claustrós e passou a inspirar diversas comunidades em toda a Europa Ocidental.

Vários homens ou mulheres isolados em uma casa e guardados pelos princípios de celibato, pobreza e obediência a ordem e, por consequência, a uma liderança dentro da comunidade (abade/abadessa) cria uma fórmula que incorpora o *ora et labora* de São Bento, criando o mosteiro convencional que se tornou popular por toda a Europa cristã e que deu forma ao comportamento de tantos cristãos que viam nessas pessoas figuras de santidade. Uma das ordens mais populares em toda a Europa a partir do século X foi a ordem dos monges de Cluny, que teve origem com a fundação na França de um mosteiro na região de mesmo nome.

A ordem de Cluny com sua austeridade no segmento da regra de São Bento e sua associação com o poder temporal, como viria a ser comum no período medieval, eclodem no momento de uma transição de uma era de sofrimentos para a Europa medieval para um período mais otimista na virada do ano mil (DUBY, 2022). O movimento de ascensão dos clunienses se faz em período marcado pelo aparecimento ordens inspirados em São Bento a fim de fazer reformas em toda a Europa:

Havia, em primeiro lugar, a multidão dos monges, todos "filhos de São Bento", mas sujeitos, na verdade, a formas cada vez mais variadas da primitiva lei beneditina: mundo dividido e vibrante, incessantemente equilibrado entre a pura ascese e as preocupações mais terrestres impostas pela gestão de uma rica fortuna, ou até mesmo pela humilde obsessão com o pão cotidiano. (BLOCH, 2019, p. 318)

A ordem dos monges de Cluny se tornou importante porque, precedendo a reforma gregoriana, já buscava aumentar o poder temporal da Igreja, colocando o poder espiritual acima de tudo dentro

da Europa Medieval. O espaço dos mosteiros se transforma por um processo de sacralização maior nessa mesma época; uma “especialização do sagrado”. Os mosteiros se tornaram guardiões das relíquias sagradas, que são partes dos corpos ou pertences pessoais dos santos, com o poder de realizar milagres, afinal de contas a Igreja é o corpo de Cristo (1Cr 12,27).

Os ritos funerários recebem maior papel dentro da vida monástica e começam a inspirar a vida secular, uma vez que os mosteiros se tornam o local de sepultamento não só dos próprios monges, mas, também dos nobres, seus benfeitores (LAUWERS, 2015). Na popularização das práticas de inumação dos nobres dentro dos espaços dos mosteiros e igrejas, não se poderia mais separar a salvação das almas da ação de inumação monástica aos olhos dos nobres do século XII em diante, a depois disso “..não houve mais diferença entre a igreja e o cemitério...” (ARIÉS, 2012, p.43).

Além do poder sobre a espiritualidade da cristandade, os mosteiros passam a exercer poder temporal e econômico, decorrente da confiança dos nobres e reis que legaram aos bispos e abades o domínio sobre porções consideráveis de terra (BLOCH, 2019) e ainda os monges se tornam fiadores das dívidas da coroa:

Durante o período - séculos XI-XII - em que os judeus já não bastam para desempenhar o papel de credores que até então assumiram e os comerciantes cristãos ainda não os substituíram, os mosteiros fazem o papel de "estabelecimentos de crédito". (LE GOFF, 2024, p. 73)

Entretanto, o que não poderia deixar de se notar é a contradição nascida do acúmulo do poder que essas instituições detinham diante das normas monásticas austeras originais de São Bento de Nursia. Tal incompatibilidade com a vida monástica não passou despercebida dentro da ordem de Cluny, e no século XI, liderados por São Roberto de

Molesme, surge a ordem de Cister, que busca reformar a regra dos clunienses e trazê-la mais próximas dos que eles consideravam a verdadeira Regra de São Bento. Os novos monges adotaram o hábito branco em oposição ao hábito preto dos clunienses (LE GOFF, 2024) e também como sinal de purificação.

A expansão dessa nova ordem pela Europa se deu gradualmente, atingindo principalmente a península ibérica, mas, a forma como isso se deu é muito debatida ainda hoje pelos historiadores portugueses. O Frei Bernardo de Britto, que foi cronista mór da ordem de Cister, escreve que a chegada a instalação da ordem no reino de Portugal foi por obra de um milagre, que leva a fundação do mosteiro de São João de Tarouca, conforme sua crônica:

Visivelmente se lhe representou diante dos olhos os glorioso Batista na fôrma que comumente se pinta na Igreja, dizendolhe entre outros colóquios d'alma, que para remédio de muytas, a quem a falta de doutrina trazia alheos do caminho da salvação, convinha mandar ás mais remotas partes de Hispanha alguns de seus religiosos, aos quaes mostraria a divina misericórdia o lugar que tinha escolhido para se fundar hum mosteiro... (BRITTO, 1720, p.109)

Segundo o Frei Bernardo de Britto, o mosteiro fundado foi o de São João de Tarouca e o rei de Portugal, na época ainda brigando pelo título de soberano do antigo condado portugalense, teria acolhido com grande alegria a nova ordem e lhe cedido terras abundantes. A visão de uma entrada da ordem em Portugal para fundar suas casas em locais onde não havia nada é muito questionada. Desde a década de 50 o Monsenhor Miguel de Oliveira “(1897-1968) critica essa data, ele afirma a impossibilidade da chegada da ordem nessa época e contesta a

⁴ Historiador e sacerdote português, membro da Academia Portuguesa de História e fundador da revista *Lusitania Sacra*.

participação do padre São Bernardo (1090-1153), que é tão utilizado como agente ativo da atuação da ordem de Cister na Europa, pelo Frei Bernardo de Britto.

A visão do cronista sobre a sua ordem e sobre a sua terra, do qual também era cronista mór, é evidentemente maravilhosa e cheia de uma representação de heroísmos pelos reis de Portugal contra a tirania dos seus inimigos ambiciosos castelhanos e dos infieis muçulmanos que os buscam dominar. A visão de uma santidade incorruptível também aparece nos abades, bispos e monges da ordem de Cister, sempre guiados pelo padre São Bernardo. Tudo é muito simples do ponto de vista da crônica sobre a chegada da ordem em Portugal, sobre a fundação de cada mosteiro, quem foram seus abades e afins, mas, as pesquisas mais recentes contestam as informações do Frei Bernardo de Britto.

Vale ressaltar que o período que coincide com a chegada da ordem em Portugal é justamente na chamada “reconquista”, quando os reinos ibéricos, em especial Portugal liderado por Dom Afonso Henriques (1109-1185), filho do conde Henrique, estava em guerra contra os muçulmanos. O papel das ordens na expansão desses reinos é profundamente importante, principalmente a Ordem de Cluny (LE GOFF, 2024), que havia encontrado terreno fértil nas práticas cristãs dentro da península ibérica para se instalarem, práticas essas que remontam ao período do império visigótico (FADIGAS, 2018).

Todo o contexto que a ordem de Cister encontra na península é propício para sua expansão. Os pré existentes mosteiros de Cluny servem como focos de suas reformas na ordem e se convertem em mosteiros de Cister. Muito provavelmente os cistercienses que vieram a Portugal reformaram o mosteiro de São João de Tarouca e o tornaram a primeira casa da ordem em Portugal (MARQUES, 2018).

O contexto de rápida expansão da ordem é incerto até o surgimento da abadia de Santa Maria de Alcobaça que se instala na região de Leiria, nas terras de Santarém, conquistadas por Dom Afonso Henriques em 1147 das mãos dos muçulmanos. A vitória do nobre português é creditada pelo Frei Bernardo de Britto a intercessão do padre São Bernardo de Claraval, o que teria levado Dom Afonso a também pedir ao abade que intercedesse por ele em favor de sua nomeação como rei de Portugal em detrimento do rei de Leão que o queria apenas como conde e vassalo do reino (BRITTO, 1720).

Ao padre São Bernardo de Claraval é colocada muita influência sobre o papa Inocêncio II (1180-1143), de quem ele teria recebido a conexão para a legitimidade de sua ordem em detrimento de Cluny por meio da *Carta Caritatis*⁵ após defender o papa contra o antipapa Anacleto:

Juntos os Prelado do Reyno, se tratou do Estado Ecclesiastico, & se condenou, & anathemizou o Antipapa Anacleto, & seus sequazes, sendo em todas as Sessoes do Concilio o principal voto, & por quem se regulavão todos os mais, de nosso Padre São Bernardo, a quem o Papa deo assento entre os Bispos com favores tão extraordinários... (BRITTO, 1720, p. 141).

Unindo sua vitória em Santarém à nomeação de Dom Afonso Henriques como rei de Portugal, o soberano retribuiu a ajuda com a doação do Couto de Alcobaça, em 1153, à Ordem de Cister, além de ter se tornado vassalo da Abadia de Claraval (BRITTO, 1720). Entretanto, o cronista não teria apenas inventado, mas "antes aumentado" (OLIVEIRA, 1953, p. 338) os detalhes da fundação do Mosteiro de Alcobaça. Tais acréscimos tornaram os eventos, na visão de Frei Bernardo, mais místicos e dignos de aventura, embora a realidade tenha sido mais política.

⁵ Documento papal que serviu como primeira constituição normativa da ordem de cister

Diferente dos primeiros mosteiros da ordem no território português, o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça teria sido uma fundação original de Cister. A crônica relata que o espaço para a construção do mosteiro teria vindo em visão ao Padre São Bernardo, bem como dos anteriores, mas os detalhes da história levam o padre Miguel de Oliveira a acreditar que o mosteiro teria sido de construção original. A ideia de que no documento de doação da terra não havia menção a nenhuma igreja no espaço entre os castelos de Leiria e de Óbidos (OLIVEIRA, 1953).

O interesse do Padre São Bernardo na nova abadia é grande e ele diz querer fazer até mesmo uma réplica de Claraval dentro do reino de Portugal e quando questionado sobre isso ele diz: “A causa (irmão meu) porque mais vigilancia ponho nesta empreza, que nas outras, he, porque as mais abbadias offecerão-mas sem trabalho, & esta ganhey-a eu com muyto.” (BRITTO, 1720, p. 323). Todo esse interesse, entretanto, se daria mais como uma expressão do poder que se alcançaria sobre o território.

A instalação do mosteiro de Santa Maria de Alcobaça no território recém conquistado de Santarém era, na verdade, muito proveitoso para o rei, uma vez que os monges serviriam como fixadores das fronteiras e influências do reino português daquelas terras (FADIGAS, 2028).

Nas buscas pelo território relatados pelo Frei Bernardo de Britto, os monges teriam ido junto de Dom Afonso I e seu irmão bastardo, Dom Pedro (?-D.1185), mas, teriam errado o local e se instalado primeiro em Chaquedra e depois ido ao local certo, onde os nobres teriam dado início aos trabalhos de construção do mosteiro. Para o cronista, a veracidade da fundação pela pedra que lá estaria “[...]Se acabou na era de Christo de 1152. como consta das memorias antigas, que hoje ha em Alcobaça, & de huma pedra que está á entrada da Igreja, vindo da claustra [...]” (BRITTO, 1720, p. 326). O nome da abadia se daria em homenagem a nossa senhora,

pois o dia do início das obras teria sido a dois de fevereiro de 1148, data em que se celebra o dia da purificação da Virgem Maria. O Frei Bernardo de Britto relata que o fim das obras do mosteiro foi em 1186 e que ele teria sido consagrado em 1222 pelos bispos de Coimbra e de Lisboa. As informações do cronista são, entretanto, falhas, pois o período de episcopado e vida de dom Edgas e de dom Álvaro, bispos de Coimbra e Lisboa, respectivamente, teriam sido deslocados para caber dentro da crônica. Os historiadores portugueses, desde a década de 50, já haviam publicado estudos sobre a incerteza dessas datas e afirmado que o mosteiro teria sido terminado em 1222 e consagrado em 1252 (COCHERIL, 1959).

A Abadia, ao contrário do que faz parecer o cronista, sofreu muitas alterações em sua estrutura física, em certos momentos de seus estudos, o P. Maur afirma diversas interrupções e recomeços das obras em diversas partes das estruturas e das plantas (COCHERIL, 1959). A abadia teria recebido recursos para isso em diversos momentos, algo que não seria novidade dentro do contexto já explorado dos mosteiros medievais.

A abadia, muito provavelmente, não foi tão habitada nas primeiras décadas após a consagração, mas, teria ganhado fôlego e seguido em grande crescimento. Um diferencial das abadias da ordem de cister era o seu processo de filiação, o que viria a garantir a maior estabilidade da ordem, pois a abadia-mãe teria o poder e a missão de fiscalizar as suas abadias-filhas e garantir o cumprimento das normas monásticas (MATTOSO, 2012).

Certamente a abadia de Alcobaça teria ganhado relevância ao ponto de haver necessidades de algumas mudanças em sua estrutura de governo. O couto de Alcobaça havia se expandido e as terras eram férteis. O rei D. Afonso V (1438 - 1481), no século XV teria buscado

ampliar a influência real sobre o mosteiro já muito poderoso nessa época, substituindo a eleição dos abades pela nomeação pessoal do rei (FADIGAS, 2018), entretanto isso não seria incomum, antes uma ação corriqueira entre os monarcas: “confirmado pela prática carolíngia, a ideia segundo a qual cabia aos reis “designar” os bispos acabou convertendo-se em máxima” (BLOCH, 2019, p. 321).

O domínio dos reis portugueses, que aos poucos consolidaram seu poder sobre a ordem de cister, não a manteve menos forte, antes, ampliou a sua influência. O frei Bernardo de Britto relata que os abades de alcobaça tinham muito poder sobre o reino e suas estruturas administrativas. A influência tão grande dos relatos de cronista devem ter um olhar crítico sobre as descrições dessa influência, mas não são incompatíveis com os estudos dos historiadores Marc Bloch e Jacques Le Goff sobre os mosteiros, já apresentados nesse estudo.

Mesmo entre os historiadores portugueses a influência de Alcobaça é confirmada, sendo tido como a abadia que guardou os documentos principais sobre a ordem no reino. O frei Bernardo de Britto atribui a abadia uma grande quantidade de inumados dos panteões regios:

Foy este Mosteyro muy venerado dos Reys Portugueses, pela admiravel observancia, & rigor Monastico, que havia nelle, & para serem participantes das orações, & sacrificios dos Religiosos, se mandavaõ alli sepultar, como foraõ D. Afonso II. neto delRey D. Afonso Henriquez, chamado por sobrenome O Gordo, que faleceu no anno de 1224. Dona Urraca sua mulher, filha delRey D. Affonso de Castella o IX. D. Afonso o III. seu filho, que primeyro foy conde de Bolonha... (BRITTO, 1720, p. 332-333)

Um dos fatores de grande influência e de sobrevivência da Ordem como centro de poder religioso e simbólico em Portugal deve-se à já apresentada crença na sacralização dos mosteiros e igrejas; o elevado

número de nobres sepultados na Abadia de Santa Maria de Alcobaça demonstra a proeminência dessa instituição.

Em uma era da morte domada⁶, o Homem medieval não poderia passar desta vida para a outra sem o auxílio do sacerdote. Os nobres, sempre cercados por monges, padres e bispos, não poderiam (neste último suspiro e mesmo depois dele) descansar sem o auxílio destes. Tendo em mente o purgatório e a possibilidade da salvação, não poderiam partir sem entregar seus bens aos responsáveis pelas orações, aos “porteiros” do além-túmulo: os monges.

Os corpos mantidos dentro dos mosteiros justificavam o apoio dos nobres, pois: “As famílias patronais continuam a protegê-los. lugar de sepultura. Deve-se manter a ideia de que asseguram a intercessão pelos defuntos” (MATTOSO, 2012, p. 63). O mosteiro ainda continuou a receber os corpos dos nobres falecidos por um bom tempo, o que não poderia deixar de renovar, se não sua influência temporal, ao menos sua utilidade.

Apesar dos rituais de inumação exercerem grande parte desse poder simbólico, por meio da crença na vida após a morte nos moldes católicos, não seria esse o único meio de influência relatado pelo cronista sobre o mosteiro de Santa Maria de Alcobaça. O cronista ainda relata:

Os Abades de Alcobaça eraõ personagens no Reyno de tanta importancia, que nada se movia sem seu conselho, & se lhe deferia mais que a nenhum outro Prelado de Portugal [...] he officio annexo ao cargo abbacial de Alcobaça ser juntamente Esmoler mór delRey, & o Cantor mór do Convento he Chantre da Capella Real [...] (BRITTO, 1720, p. 333)

⁶ “Uma lida que implica providências para morrer, com descrição de extensas, um conceito sintetiza, “depoja-se de suas armas. O descanso do guerreiro.” (ÁRIES, 2012, p. 12)

Os cargos que associam o abade à Coroa são diretos. O próprio Bernardo de Britto exerceu essas funções na condição de monge do mosteiro, mas não apenas estas, pois também foi o Cronista-Mor da Ordem e do próprio Reino de Portugal. O fato de Britto relatar tais eventos de um posto tão elevado denota que, de fato, a Ordem de Cister exerceu poder administrativo dentro do reino, cabendo ressalvas apenas a trechos de seus relatos de caráter mais hagiográfico e exagerado.

Na condição de Esmoler-Mor do Rei, o abade de Alcobaça detinha poder econômico para além dos rendimentos de suas terras do Couto. Ele participava do controle de parte dessas riquezas e de sua distribuição em nome do soberano. Certamente, não era sem propósito a escolha real pelos abades: sua condição de detentores de vastas terras e de representantes da caridade cristã conferia-lhes predileção junto ao monarca.

Em decorrência das doações de nobres falecidos, inumados que confiavam suas almas às orações monásticas, o mosteiro ampliou significativamente suas posses. Frei Bernardo não deixou de mencionar em sua crônica as grandes porções de bens que garantiam à abadia altos rendimentos, certamente fruto de doações: “Era senhor no espiritual & temporal [...] Tem em suas terras 4 portos de mar, muy frequentados de embarçaens, duas fortalezas, cujas Alcaydias móveis prové, com outras Capitaes, & Officais de guerra [...]” (BRITTO, 1720, p. 334).

Os relatos que o cronista apresenta são o reflexo da extensão do poder simbólico para o econômico. A força espiritual dos monges era transformada em memória para os nobres e a população do reino ao guardarem não apenas os corpos, mas, também os relatos da vida e dos feitos das pessoas ali sepultadas. Os monges tinham o poder sobre a identidade do reino e sobre a história de seus heróis.

Os feitos dos abades de Alcobaça são, em grande, contestados por historiadores portugueses já mencionados, mas, não podem deixar de levar em conta a veracidade, embora exagerada, de alguns relatos específicos do cronista (FADIGAS, 2018).

O tempo da “reconquista” é marcado pelo sentimento de se colocar, por meio da força e da guerra, a vontade de Deus, ao permitir que os cristãos, seus filhos, vençam os infieis muçulmanos, sendo assim, a legitimidade das ações dos cavaleiros que partiam para a batalha transcendem os interesses puramente políticos e atingem áreas mais sensíveis da vida humana: a fé. Sendo a Igreja uma fonte de legitimidade das incursões de conquista, não poderia deixar de deter seus exércitos de monges: as ordens religiosas. O frei Bernardo de Britto também menciona em sua crónica algo ainda muito importante, pois, além do poder espiritual e temporal sobre terras e demais bens eles tiveram sobre o seu comando uma ordem militar e exércitos, mostrando isso ao dizer que o abade: “Visitava antigamente a Ordem dos Cavaleyros de Christo, fundada pelos proprios abades de Alcobaça & presidida em seus capitulos [...]” (BRITTO, 1720, p. 334).

Até a reforma do rei João III (1502-1557) de Portugal, que busco retirar o poder militar dos abades, os abades de Alcobaça encontravam em suas mãos o controle de forças militares, que segundo os relatos de Bernardo e Britto, chegaram a auxiliar o rei, como corroborado por ele:

D. João Dornelles, que na batalha de Aljubarrota deo soldo, & mantimentos ao Exercito Portuguez, & mandou 11 bandeiras de vasallos seus, debayxo da capitânia de hum seu irmão, que no dia da batalha fizeram cruel estrago nos inimigos, por cujo respyto ElRey mercé ao Mosteyro de muitos despojos havidos na batalha, entre os quaes foy aquella Caldeyra celebrada por sua grandeza, que hoje em dia se conserva no próprio Mosteyro (BRITTO, 1720, p. 334)

As medidas de João III (1521-1557) e Afonso V não são apenas ações isoladas ou sem importância, são, na verdade, o reflexo de um confronto em um emaranhado de contradições que cercam a Idade Média. O poder temporal e o espiritual se confundiam com frequência e os reis buscavam dominar o espiritual, assim, como a Igreja buscava dominar o temporal (BLOCH, 2019). Além de revelarem as contradições e questões próprias da cristandade medieval, as medidas dos monarcas de Portugal revelam o poder de influência de Alcobaça que só poderia ser minado se de fato existisse. Os abusos dos abades de Santa Maria de Alcobaça também revelam as suas contradições, pois, vemos os abades se tornarem senhores feudais, em relação tal com o povo da região que chegaram a haver reclamações ao rei (FADIGAS, 2018).

A filiação das abadias com Santa Maria de Alcobaça é também uma revelação da influência dessa instituição. O cronista cita diversas abadias, mas, algumas chegaram a contestação em tempos modernos e se chegaram a oito abadias-filhas de Alcobaça, sendo elas: Santa Maria de Tamarães, Santa Maria de Seiça, Santa Maria de Bouro, Santa Maria de Fiães, Santa Maria de Maceira-Dão, Santa Maria de Estrela, São Paulo de Alma e Santa Maria de Ermelo (OLIVEIRA, 1953). A grande quantidade de filiações dá testemunho do poder e influência da abadia, sendo em certo momento uma nova sede da ordem, em especial quando Claraval começa a perder força na França.

Considerações Finais

A influência da Abadia de Santa Maria de Alcobaça consolidou-se como o resultado de um processo contínuo de avanço e recuo da instituição frente ao poder que se centralizava na Coroa portuguesa. Desde a sua fundação no século XII até o século XV, a abadia expandiu

sua influência territorial e política, sofrendo tentativas de contenção apenas quando a monarquia buscou fortalecer sua autoridade sobre as instituições do reino. Tais medidas, no entanto, não extinguiram a relevância do mosteiro, que preservou sua autoridade espiritual e simbólica mesmo após perder parcelas de seu poder temporal. A história da abadia, portanto, é indissociável da formação do próprio reino português, constituindo um processo significativo que perdurou por séculos e permeou os âmbitos religioso, administrativo e territorial.

Embora a crônica de Frei Bernardo de Britto tenda a envolver a fundação do mosteiro em uma narrativa mística, atribuindo sua origem a visões e intervenções milagrosas, a análise historiográfica contemporânea, fundamentada em autores como Miguel de Oliveira e outros, demonstra que a instalação da ordem no Couto de Alcobaça respondeu a objetivos que mesclam o político a intenção espiritual.

A doação das terras em 1153 por Dom Afonso Henriques uniu os interesses de expansão da Ordem de Cister à necessidade da monarquia de fixar fronteiras em regiões recentemente conquistadas aos muçulmanos, como o caso de Santarém. Além de garantir a ocupação do solo, a presença cisterciense servia como instrumento de legitimação da soberania do primeiro rei de Portugal perante os reinos vizinhos, como Leão, e perante a Santa Sé.

O poder exercido pelos abades de Alcobaça, que acumulavam prerrogativas de conselheiros reais, esmoleres-mores e chantres da Capela Real, evidencia que a instituição transcendeu o rigor do isolamento claustral para atuar como um centro administrativo e econômico de primeira ordem. Atuando como instituição de crédito e gestora de vastas propriedades férteis, a abadia funcionou como base de sustentação para a autoridade monárquica durante sua fase de consolidação e permaneceu como tal mesmo em períodos de maior

centralização na pessoa do rei. Essa proeminência era reforçada pela função de panteão régio, onde a inumação de monarcas e nobres garantia aos monges o papel de guardiões da memória dinástica e mediadores da salvação espiritual, transformando o capital simbólico da ordem em poder político, econômico e prático.

Referências

Fonte

BRITTO, Bernardo. *Chronica De Cister*. Lisboa, 1720.

Bibliografia

ARIÉS, Philippe. **História da Morte no Ocidente**. ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BÍBLIA. Bíblia Sagrada: tradução oficial da CNBB. 6. ed. Brasília, DF: Edições CNBB, 2021. 1776 p.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL, 1989. cap. 1, p. 7-16.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. ed. 1. São Paulo: Edipro, 2019.

COCHERIL, Maur. Abadias cistercienses portuguesas: inventário e cronologia das abadias do séc. XII. **Lusitania Sacra**, Lisboa, v. 4, p. 61-92, 1959.

DUBY, Georges. **O Ano Mil**. ed. 1. Coimbra: Edições 70, 2022.

FADIGAS, Leonel. **Poder e território nos Coutos de Alcobaça**. In: CONGRESSO INTERNACIONAL MOSTEIROS CISTERCIENSES, 2., 2018, Alcobaça: [s. n.], 2018. 26 p.

LAUWERS, Michel. **O Nascimento do Cemitério**: lugares sagrados e terra dos mortos no ocidente medieval. ed. 1. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. ed. 7. São Paulo: Vozes, 2024.

MATTOSO, José. O monaquismo medieval português. In: **MONASTICON: História e Memória**. Livro do VII Encontro Cultural de São Cristóvão de Lafões. São Cristóvão de Lafões: Associação dos Amigos do Mosteiro de São Cristóvão de Lafões, 2012. p. 51-65.

MARQUES, Maria Alegria Fernandes. O Cister ibérico e as suas peculiaridades: o reino de Portugal. Três rostos para uma obra. In: CONGRESO MONASTERIO DE PIEDRA, UN LEGADO DE 800 AÑOS, 2018, Nuevalos. **Actas** [...]. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2018. p. 83-108.

OLIVEIRA, Miguel de. **Origens da Ordem de Cister em Portugal**. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1953.

PESSOA, Petrucio L. A. **Ubi Corpus Meum Sepelire Iubeo**: o culto dos mortos nos mosteiros cistercienses (1185-1367). 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015.

LAS NAVAS DE TOLOSA 1212 – JIHAD CRISTÃ? A PERSPECTIVA GLOBAL DA GUERRA MEDIEVAL

*Éderson J. de Vasconcelos*¹

Introdução

Os Almôadas (palavra derivada do árabe al-muwahhidün, que significa crentes na unidade de Deus) constituíram um movimento, fundado por Ibn Tumart e iniciado em 1120, nos calvários do Atlas, com o objetivo de questionar os Almorávidas, cuja interpretação do islã havia sido deturpada (HENRY, 1990, p. 57). Segundo Fierro:

El movimiento almohade, en si mismo fruto de unas condiciones locales, debe también ser entendido como parte de un proceso continuo dentro del mundo islámico por limitar la fragmentación de la doctrina musulmana y controlar la producción y reproducción locales del conocimiento islámico (FIERRO, 2006, p. 457-476).

Sabe-se que Ibn Tumart nasceu por volta de 1075, na região do atual Marrocos, e deve ter sido de família abastada, uma vez que teve condições de estudar no oriente, “pois seu pai ostentava o título de amghar, no sul do Marrocos, designado chefe de aldeia ou de cabila. Além disso, teve condições para instruir se e completar seus estudos no Oriente” (NIANE, 2010, p. 22). No caminho para Marrakech, Ibn Tumart passou por Salé, cidade localizada no noroeste marroquino. Nesse lugar, ele se recusou a fazer o pagamento do tributo cobrado pela capital

¹Bolsista CAPES. Sob a orientação da medievalista Dra. Aline Dias da Silveira. Doutorando em História Global pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Membro do grupo de pesquisa Meridianum (Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais) e Ihsan (Islã: História e Sociedade em Análise – UFRJ). Doutorado Sanduiche na Universidade Autónoma de Madrid (UAM) sob orientação do Professor Dr. José Santiago Palacios Ontalva. É membro da Associação Brasileira de Estudos Medievais (Abrem). Licenciado e Mestrado em História pela Universidade Federal de Alfenas (Unifal-MG). E-mail de contato: ederson_vasconcelos@hotmail.com.

almorávida. Esse fato o levou a travar um debate com o emir almorávida Ali Ibn Yusuf sobre questões ideológicas do Islã, principalmente pautado em linha de sucessão dos califas e em divergências presentes entre sunitas e xiitas. Ibn Tumart saiu-se vitorioso do debate. Há um elemento da doutrina tumartina que, para Niane, se desviava nitidamente das posições sunitas: é a crença em mahdi (o guia impecável), que é guiado por Deus. As tradições relativas ao mahdi remontam ao Profeta, a quem se atribui hadith, que anuncia a vinda de um restaurador, de um redentor, pertencente à família do Profeta. Para os sunitas o mahdi só deveria surgir às vésperas do fim dos tempos para restabelecer e aplicar a verdadeira religião. Para os xiitas é um imã oculto que deve reaparecer e governar pessoalmente por direito divino (IDEM, p. 26). O entendimento teológico de Ibn Tumart era crítico quanto às interpretações distintas do islã, pois “os almorávidas, que se mantinham alinhados formalmente a doutrina sunita (...) [enquanto] os Almôadas defendiam formas religiosas próprias, não reconheciam a legalidade dos poderes estabelecidos e advogavam o retorno as fontes originais do Islã. Aproximavam-se (...) do xiismo” (GUIMARÃES, 2013, p. 63).

Devido a tais divergências teológicas Ibn Tumart foi ameaçado de morte. Porém, apesar das discordâncias, ele conseguiu o apoio de um dos membros da corte almorávida, Yintan Bem Umar, e graças a isso foi para Aghmat, atualmente no sul do Marrocos, “a referida viagem ao Oriente tem sido apresentada como o momento crucial para modelar a personalidade de Ibu Tumart, bem como para justificar as opções ideológicas de todo o movimento Almôada” (ALMEIDA, 2014, p. 9). O posicionamento xiita de Ibn Tumart facilitou o desenvolvimento e a prática da Jihad contra os cristãos e também contra os muçulmanos pertencentes aos Almorávidas, pois ambos eram vistos como não

praticantes da verdadeira fé referente ao Islã. Para os Almôadas, apenas eles possuíam uma interpretação pura do Islã e, portanto, todas as outras interpretações, tanto do Alcorão quanto da Bíblia, estavam equivocadas, porque feitas por homens detentores de vários pecados. Por isso, a Jihad deveria acontecer. Em suma, os Almôadas acreditavam no estabelecimento de um novo império que, guiado por uma doutrina islâmica verdadeira, se fundaria na Península Ibérica. Para isso deveriam ser feitas guerras, até mesmo contra os próprios habitantes muçulmanos da península, por não serem considerados fiéis da verdadeira religião.

O que fica evidente é que, tanto entre muçulmanos quanto entre cristãos, o confronto bélico em nome de Deus estava presente e, para tanto, a guerra deveria acontecer. O historiador Jean Flori apresenta a relação entre Jihad e Guerra Santa da seguinte maneira:

Tanto la yihad como la guerra santa y cruzada constituyen, pues, una guerra sacralizada destinada a asegurar la soberanía a su Dios, y los creyentes la dominación sobre los territorios así conquistados. En los casos, el cumplimiento de esa acción armada es loable: procura lícitamente bienes materiales tomados al enemigo y también recompensas espirituales y la corona del martirio a quienes mueren en el combate a mano de los infieles (FLORI, 2003, p. 348).

Por meio da citação, entendemos que tanto a Guerra Santa quanto a Jihad foram formas de tratar acontecimentos importantes para cristãos e muçulmanos. O poder estava sempre ligado à doutrina religiosa e, por isso, a motivação e a legitimação dos confrontos bélicos receberiam sempre apoio das religiões.

Unlike the Prophet who fought the pagan tribes, Ibn Tūmart was fighting against other Muslims. Also, the power and extent of Almoravid power was even more encompassing than the localized power of the Quraysh in the city-state of Mecca. The Almoravids were rulers of an empire, an empire of wealth, of trade and sophisticated cities from Spain to Ghana. They had the Almohads surrounded.

Initially, at least, Ibn Tūmart would need as much fervency from his followers as he could get to break the spine of Almoravid domination. Ibn Tūmart needed to call his people to war and reveal God's promise of rewards to those who sacrificed their lives to the cause of true Islam. (FROMHERZ, 2010, p. 185).

Por essa perspectiva, podemos compreender como a proposta e o desenvolvimento do conceito de Jihad se tornou fundamental para os Almôadas, uma vez que eles tinham como necessidade derrotar um grandioso império muçulmano, Almorávidas. Desta forma, a batalha era o único modo de demonstrar a superioridade e também afirmar que eles, os Almôadas, eram realmente o povo escolhido por Alá. Ibn Tumart havia tentado desenvolver sua doutrina ao utilizar a Jihad como fundamento do seu ensinamento. Ele apoiava-se na conduta dos primeiros seguidores do Profeta Maomé e, assim, demonstrava as raízes do movimento dos Almôadas.

In his chapter on jihād Ibn Tūmart provides almost no original commentary. Rather, he stitches together a collection of authoritative ḥadīth describing Muḥammad the Prophet's promise of heavenly reward to those who fought in battle against the enemies of Islam. Perhaps Ibn Tūmart found the parallels too obvious for comparison. He had already listed the sins of the Almoravids. The chapter on jihād merely added more legitimacy to Ibn Tūmart's cause. Most crucially, it motivated his followers with the promise of heavenly reward, a promise coming directly from the words of the Prophet Muḥammad. Even the way he selects and edits the ḥadīth changes their meaning and significance; and when Ibn Tūmart refers exclusively to the saying of the Prophet Muḥammad and the accomplishments of the first Muslims, he subtly creates an original form of Almohad jihād to rally the tribes against the Almoravids, the rebels of God. (FROMHERZ, 2010, p. 185 - 186)

A batalha de Alarcos, 1195

A derrota sofrida, em Alarcos, pelos cristãos contra os Almôadas foi fundamental para o desenvolvimento do processo que resultou nas Navas de Tolosa, batalha ocorrida em 1212 entre as forças cristãs,

comandadas por Alfonso VIII de Castela, e os próprios Almôadas, ou seja, “la batalla de Alarcos representa una página de derrota en la historia de la Reconquista. Supuso, como veremos, un grave retroceso y un profundo peligro para los reinos cristianos” (MARTÍNEZ VAL, 1962, p. 89).

As causas que deram origem a batalha de Alarcos começaram, em 1177, com a conquista de Cuenca por Alfonso VIII. Tal conquista resultou em grande avanço cristão sobre o território mouro. Com o objetivo de expandir suas jurisdições e defender as localidades conquistadas em seu reinado, Alfonso VIII decidiu fundar a vila de Alarcos, localizada ao norte do rio Guadiana. Com isso, essa vila passava a oferecer certa ameaça à segurança de muitas fortificações e cidades muçulmanas. Os motivos do confronto de Alarcos foram os seguintes:

A chegada e implantação dos novos senhores de Al-andalus não provocou, no imediato, um desequilíbrio de forças assinalável, por um lado porque os almôadas depararam com importantes focos de resistência entre as comunidades muçulmanas peninsulares e, por outro, porque os exércitos dos reinos cristãos não deixaram nunca de exercer, embora com resultados práticos nem expressivos, uma intensa pressão sobre a fronteira meridional. Porém, esta pressão não obedeceu nunca a uma estratégia concertada entre as coroas castelhana, leonesa – separadas em duas entidades autónomas na sequência da morte de Alfonso VII – aragonesa, navarra e portuguesa, mas sim próprio de cada um desses reinos, que não raras vezes, encontraram nos muçulmanos os aliados ideais para combater as pretensões territoriais e as tentativas hegemônicas dos seus vizinhos cristãos. (...) ainda assim, a espaço, os reinos cristãos formaram também alianças entre si, com vista a uma oposição mais efetiva ao inimigo muçulmano. Assim foi, por exemplo, em 1183, com Castela e Leão a assinaram um tratado de paz com vista a uma conjugação de esforços contra os almôadas; ou em 1184, quando portugueses e leoneses se uniram para fazer frente ao exército do califa Abu Yaqub Yusuf I, al-Sahid, que cercava Santarém; ou no verão de 1195, quando os reinos de Leão, Navarra, Portugal e Castela se aliaram para fazer frente a uma grande ofensiva conduzida pelos muçulmanos em retaliação pela construção, por Alfonso VIII, do

castelo de Alarcos, na fronteira sul (MONTEIRO; MARTINS; AGOSTINHO, 2015, p. 117).

É possível perceber como os Almôadas vão se organizando diante dos reinos cristãos ibéricos, os quais, por sua vez, se organizaram com receio da expansão territorial moura. Dessa forma, para aumentar ainda mais as tensões, o monarca decidiu povoar tais localidades com cristãos, gerando, assim, um desconforto entre mouros e cristãos. Segundo José María Martínez Val, “Castilla crecía ante los demás reinos cristianos y aspiraba a configurar una esfera de dominio que convirtiese su soberanía en verdadera hegemonía española” (MARTÍNEZ VAL, 1962, p. 92).

Para impedir o avanço cristão, o califa Abu Yusuf Ibn Yakub declarou, em 1195, a Guerra Santa, visando defender os interesses muçulmanos na península. Com tal atitude um enorme agrupamento militar se dirigiu para a vila de Alarcos, e a cercou; Alfonso VIII, por sua vez, convocou suas forças em Toledo (MARTÍNEZ DÍEZ, 1995, p. 144). Entretanto, foi derrotado. A Crónica latina de los reyes de Castilla relata esse fato da seguinte forma:

Ardían en deseos de guerra con los sarracenos, cometándola con los familiares y dándole muchas vueltas en su mente, y ya no le podía agradar otro afán que la milicia y el uso de las armas (...) permanecía fijo en lo profundo de la mente del rey lo que nunca de élla se había borrado: el infortunio que había padecido en la guerra de Alarcos. Muchas veces recordaba en su espíritu aquel día, teniendo deseos de vengarse del rey marroquí, y sobre ello rogaba muchas veces al Señor. (...) Así pues, el Espíritu del Señor irrumpió en el rey glorioso y lo revistió de la fortaleza de lo alto y así llevó a la práctica lo que durante mucho tiempo había pensado. Confiando en la misericordia de nuestro Señor Jesucristo, declaró la guerra al rey marroquí e inmediatamente entró con su hijo en tierras de dicho rey por la parte de Murcia, pero como tenía pocos hombres no pudo causar mucho daño a los moros. (...) el rey marroquí Abdelmon IV, hijo del que vino a Alarcos, oído que el rey de Castilla le había declarado la guerra, se indignó. Lleno de furor, como hombre valeroso y belicoso, impaciente por costumbre, reunió gran cantidad

de soldados de a pie y a caballo, abrió sus tesoros, dio a los suyos unas pagas muy espléndidas –pues entonces el reino marroquitano florecía en prudencia y riquezas – y pasó el estrecho con una multitud de hombres de guerra (CLRC, 1984, p. 23, 24).

Ao avaliarmos as causas da derrota cristã em Alarcos, encontramos, na Crónica latina, duas causas principais para a justificativa de tal catástrofe: a primeira faz referência à grandiosidade das forças Almôadas, que eram muito maiores do que as de Castela, e a segunda diz respeito à covardia atribuída pelo cronista às forças Almôadas, cujo ataque inesperado contra a frente armada de Castela, causou surpresa e desconcerto nos cristãos, que buscaram se defender com grande desordem, dando ensejo à vitória dos Almôadas. Para Antonio Sánchez Jiménez, a derrota em Alarcos foi um grande acontecimento e, por isso, constitui parte da memória registrada pelos cronistas medievais. Segundo ele, isso ocorreu porque tal relação pode ser entendida da seguinte forma: “Las tácticas usadas en la enorme batalla que siguió fueron fundamentales en el desarrollo de la misma, e impresionaran la imaginación medieval durante muchos años” (JIMÉNEZ, 2001, p. 24).

Nos relatos referentes à batalha, presentes nas fontes que utilizamos, os cronistas buscaram apresentar a guerra como um evento surpresa e covarde, organizado pelos Almôadas. Na Primera crónica general de España, relata-se o seguinte:

Almohades et leuantosse esses príncep con grand muchadumbre, et enlleno las campannas dell Andaluzia con voces de muchas guisas: et las yentes eran turcos, alarraues, africanos et eziopianos de amas las Eziopias, et almohat que es ya otra yent, et de los Montes Claros uinieron en la hueste de aquel Mazemut, et ell andaluç de tierra de Guadalqueuir a su mandado ueno alli. Et passo ell el mar Terreno et ell estrecho de Seuilla. (...) Alarcos et la faz de la sua sanna contral regno de Toledo. Los llanos de Tolosa despoio de suspastos, et enssancho en los senderos de los pennedos con hunnas de caualllos, et con la grand muchadumres

seco los reyes. (...) Et desde se ayutaron amas las huestes, lidiaron, et fue uençada la hueste de los cristianos, et el noble rey Alffonso sacado de la batalla por fuerça de los suyos, et por la noble sabiduría de los suyos, et por noble sabiduría de los suyos fue el saluo et libre de muerte et de prisión aquel dia . Aun gano el moro después de la batalla unos castiellos. (...) Alarcos, el rey de los almohades, de quien diximos ya, ueno de cabo et çerco Toledo et a Maqueda a Talaures; más pero non pude prender ninguna dellas, pero desbarato a Sancta Olalla et a otros logares que non eran çercados; et yndossedelli presso Plazençia et a Sancta Cruç et a Montange et a Trugiello; et tronsse dalli con orgullia et soberuia pora su tierra (PCG, p. 681-682).

Ao analisarmos as justificativas apresentadas na Crónica latina e na Primera crónica, nos deparamos com diferentes relatos quanto às causas da derrota no confronto de 1195, como, por exemplo, a grandiosidade do exército muçulmano, o auxílio de exércitos de diferentes localidades e o fato de Alfonso VIII ter sido surpreendido. Independentemente das causas legitimadoras da derrota, vale destacar a posição de Alfonso VIII, que, mesmo derrotado e sendo nobre rei, participou ativamente do confronto, dando exemplo de boa conduta de um bom governante. Diante disso, cabe ressaltar que a derrota em Alarcos propiciaria anos depois a reorganização das forças de Castela e cristãs contra os Almôadas, gerando a união entre os reinos cristãos, para lutar contra o inimigo comum. Esse processo é narrado na Primera crónica em diferentes momentos. Em trabalho recente dos historiadores Díez e Ruiz, a derrota de Alarcos é apresentada como um confronto em que realmente as ideologias bélicas, tanto cristãs, quanto muçulmanas, estavam presentes. Segundo os historiadores:

El tercer califa almohade Abū Yūsuf Ya 'qūb (r. 580/1184-595/1198), reaccionando ante la presión cristiana y sobre todo del rey castellano Alfonso VIII (r. 1158-1214), proclamó en 585/1189 el yīhād en Al Andalus, y no se limitó a recurrir a su ejército, sino que convocó a los voluntarios. Averroes (m. 595/1198) – quien formaba parte de las elites político-religiosas almohades – predicó el yīhād en la mezquita de Córdoba y se mostró partidario de una guerra agresiva en sus escritos. Poco

después, Abū Yūsuf Ya 'qūb tomará el título de al Manşūr por su victoria en la batalla de Alarcos (591/1195) contra el rey de Castilla. Antes de esa batalla, el cadí Abū 'Alī b. Ḥayyāy predicó un elocuente sermón, exhortando a todos a hacer la guerra santa con la más pura y ardorosa intención. Al recibir la noticia de la victoria, Averroes se prosternó en la mezquita en acción de gracias (DÍEZ; RUIZ, 2014, p. 63).

Maribel Fierro citada anteriormente demonstra a importância da Jihad para os muçulmanos. Tal como em Alarcos, ela também foi proclamada por ocasião da batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212. Ambos os confrontos apresentaram objetivos relativamente semelhantes. Segundo José Rivair Macedo, a batalha das “Navas”:

Tratou-se de uma reação político-militar capitaneada por Alfonso VIII após a derrota sofrida em 1195 na Batalha de Alarcos, quando as tropas castelhanas foram surpreendidas, cercadas e desbaratadas pelos almóadas, conduzidos pelo emir al-Yaqub. O que estava em causa era a hegemonia sob os territórios da região da Mancha, integrado, entre outras, pelas comunidades de Alarcos, Oreto, Salvatierra, Las Navas de Tolosa, Alcaraz, Almadén, e cujo centro populacional mais importante e a cidade de Calatrava. Zona de fronteira ao sul do reino castelhano, a Mancha constituía por isso mesmo área estratégica da maior importância e seu controle determinaria as possibilidades efetivas de avanço ou recuo político-militar muçulmano ao cristão (GUIMARÃES, 2013, p. 72).

Como podemos notar, as pretensões políticas, militares e ideológicas estiveram presentes em ambas as batalhas, Alarcos e Las Navas de Tolosa.

O confronto de 1212: Las Navas de Tolosa

A batalha de Las Navas de Tolosa é considerada uma das mais relevantes para o processo de Reconquista cristã, devido aos resultados dessa batalha e às suas influências na história medieval ibérica. O historiador Francisco García Fitz a descreve assim:

El 16 de julio de 1212, un ejército cruzado encabezado por Alfonso VIII de Castilla y reforzado con la presencia de Pedro II de Aragón y de Sancho VII de Navarra se enfrentaba en las estribaciones de Sierra Morena a un contingente islámico dirigido por el califa almohada, Abu Abd Aliah Muhammad al-Nasir e integrado por fuerzas norteafricanas y andalusíes. Aquel choque campal acabaría conociéndose como la batalla de Las Navas de Tolosa y sería muy pronto considerado como un acontecimiento decisivo para la expansión territorial de los reinos cristianos y el definitivo retroceso de al-Andalus, como un hito que marcaría un punto de inflexión en las relaciones entre musulmanes y cristianos en la Península Ibérica. Desde muchos puntos de vista, aquél fue un suceso que rompió los moldes de la cotidianidad para pasar a formar parte del “selecto club” de los acontecimientos extraordinarios. El propio hecho – la batalla – resultaba excepcional en un mundo en el que la guerra se hacía, habitualmente, a base de incursiones devastadoras o de cercos de castillos y ciudades. Pero, además, tanto los comportamientos de los protagonistas como las dimensiones de las fuerzas y las magnitudes de los recursos empleados convertían a Las Navas en una operación única en su género al menos en el contexto hispánico: nunca se había buscado tan conscientemente la batalla como instrumento para dirimir un conflicto armado, ni se habían confrontado tal cantidad de hombres ni movilizados tantos medios (GARCÍA FITZ, 2008, p. 9).

O conflito de 1212 importa pelo fato de: a) após a vitória, os cristãos terem obtido a hegemonia sobre o território ibérico; b) ter ocorrido a união de várias forças, constituídas por cruzados oriundos da França e homens armados provenientes dos reinos ibéricos de Castela, Navarra, Aragão e Portugal; c) ter impedido o avanço do império Almôada sobre a península. Esses aspectos são mais bem compreendidos quando procuramos as causas de Las Navas de Tolosa na Crónica latina, na qual aparecem da seguinte forma:

aquel llanto, por la misericordia y virtud de nuestro Señor Jesucristo, que ayuda a los suyos en las oportunidades y tribulación, se convirtió al año siguiente en gozo. En verdad que por cierto presagio el citado castillo se llamó SALVATIERRA, pues el Señor a través de aquella fortaleza salvó la tierra toda de dos maneras, puesto que la llegada del rey marroquí en aquel año no dañó en ningún otro lugar, pudiendo haber causado mucho daño. Además, la toma de Salvatierra fue la principal causa de la guerra gloriosa que se llevó a cabo al año siguiente en Navas

de Tolosa, en la cual por virtud de la Cruz de Cristo fue vencido el rey marroquí. Tocado, pues, en su corazón por el dolor, el rey glorioso puso su alma en su mano y, tras aconsejarse con su hijo y con don Diego y con el arzobispo de Toledo y otros principales del reino, se acordó que al año siguiente, poniendo su esperanza en Dios, lucharían contra el rey marroquí, a no ser que él se opusiera. (...) Se debilitó el corazón del rey, los príncipes y nobles de la tierra se quedaron atónitos, enmudecieron los plebeyos de las ciudades y se aterrorizaron los sabios considerando que la ira de Dios había decretado asolar la tierra. En ningún lugar cesaron los llantos: los más viejos rociaron sus cabezas con ceniza, todos se vistieron de saco y cilicio, las vírgenes todas desfallecieron y la faz de la tierra casi cambió profundamente (CLRC, 1984, p. 25).

Nesse fragmento, fica evidente a organização para as lutas em Las Navas de Tolosa, o modo como a mentalidade dos protegidos de Cristo era compreendida e como tal vitória foi recebida pelos cristãos. Já para os Almôadas, tal luta foi um golpe fatal, embora as fontes cristãs não demonstrem a influência dessa derrota muçulmana, a historiografia atual aborda-a. Allen Fromherz (2010, p. 69) assim entende Las Navas de Tolosa: “Se não fosse pela estagnação e eventual derrota dos Almôadas em Las Navas de Tolosa, em 1212, o sonho de Ibn Tumart de um califado muçulmano reunido, estendendo-se de Magrebe à Pérsia, poderia ter sido realizado”. A derrota dos muçulmanos não teve ressonância apenas no mundo ibérico, tal fato causou a ruína do movimento Almôada. Nesta batalha também é possível verificar o posicionamento referente às ideologias bélicas em ambos os grupos religiosos envolvidos no confronto. García Fitz (2008, p. 390) apresenta tais ideologias da seguinte maneira:

Desde luego, quienes se encontraron frente a frente en Las Navas disponían de una serie de recursos ideológicos que, a la altura de las primeras décadas del siglo XIII, tenían a sus espaldas un largo rodaje, estaban bien aquilatados y gozaban de prestigio y un amplio consenso en el seno de las respectivas sociedades: nos referimos a las nociones de “guerra justa”, “guerra santa”, “Cruzadas” o “reconquista” en el lado cristiano, y la yihad entre los musulmanes. (...) Tales principios constituyen ejemplos paradigmáticos de ideologías militares

puestas al servicio de la movilización, el enfrentamiento bélico y la destrucción del otro. En ambos casos, aquéllas se conforman como un sistema de representaciones, de imágenes, percepciones y nociones que presentan a dos sociedades enfrentadas de una forma global y totalizadora, profundamente marcada por la confrontación y la violencia, y en las que la guerra se concibe como el cauce de contacto habitual, e vece el único aceptable en términos ideológicos, entre una y otra.

Recentemente, o confronto de 1212 tem ganhado destaque por medievalistas, mas também por africanistas. Isso porque Las Navas de Tolosa completou, em 2012, oitocentos anos de história. Devido às comemorações do triunfo muitas publicações foram organizadas referentes à batalha, tendo diferentes interpretações historiográficas e distintas investigações históricas. Com base em alguns desses estudos, e com o uso de nossas fontes, foi possível levantar uma série de questionamentos referentes aos fatos de 1212: O que motivou a guerra? Como a Crónica latina e a Primera crónica enxergam a relação entre Guerra Santa e Justa nos conflitos contra os muçulmanos? E, por último, por quais motivos tal guerra foi fundamental para o que atualmente compreendemos como Reconquista ibérica?

Las Navas de Tolosa podem ser entendidas como um dos principais conflitos para o processo de Reconquista, devido a alguns fatores preponderantes. Em 1212, ocorreu, em virtude dessa guerra, a união de alguns monarcas cristãos como Pedro II, de Aragón, Sancho VII, de Navarra, Afonso II, de Portugal e, ainda, de forças oriundas de diferentes territórios cristãos, principalmente de origem francesa. A reunião de forças é apresentada pela Crónica latina:

Rey de Castilla y del rey de Aragón, el noble rey de Castilla sufragada suficientemente los gastos a todos los que habían venido de Poitou y de Gascuña y de la Provenza y de otras partes y al mismo rey de Aragón. (...) Todo el clero del reino de Castilla, atendiendo a la necesidad del reino, había concedido en aquel año la mitad de todos sus réditos al rey. (...) Deseosos pues, todos de la próxima

guerra se apresuraban a levantar los campamentos, pero los de Poitou y otros ultramontanos ni tenían caballos aptos para la guerra ni jumentos para llevar los bagajes necesarios en la expedición, a todos los cuales el noble espíritu del glorioso príncipe, que derrochaba oro como agua, proporcionó con esplendidez lo necesario. (...) por mandato de los reyes, tanto los nobles como el pueblo salieron armados al campo como si ya tuvieran que luchar contra los enemigos. Terribles en verdad parecían las filas ordenadas de los campamentos; nunca tantas y tales armas de hierro se habían visto en tierras hispánicas. Los próceres son convocados a junta; en tienda del rey de Castilla, el rey de Aragón y el rey de Navarra – que entonces ya estaba presente, aunque llegó con pocos soldados –, los arzobispos toledanos y narbioniense. Diego López, noble vasallo del rey glorioso, y otros magnates de uno y otro reino se reúnen para deliberar qué podía hacerse en tal circunstancia. (...) El rey marroquí afirmó que él era poderoso para luchar contra todos los que adoraban el signo de la Cruz (CLRC, 1984, p. 30-32).

De acordo com o relato, constatamos a união cristã contra os Almôadas, bem como de diferentes grupos sociais, tal como camponeses e arcebispos, os quais participaram direta ou indiretamente do confronto de 1212.

A campanha cristã tinha dois principais objetivos, impedir o avanço dos Almôadas, possuidores de um enorme exército, e desejar a luta contra o inimigo em seu território, o que colaborou para a ida de cristãos de outras partes à Península Ibérica. O confronto, cruzada declarada pelo papa, foi fundamental para isso.¹⁹ Para José Rivair Macedo, as participações de cristãos de diferentes localidades europeias dão conta da importância de Las Navas de Tolosa.

representou um marco decisivo na luta pela Reconquista da Península Ibérica aos muçulmanos, assinalando o recuo imediato muçulmano e, paulatinamente, seu enfraquecimento enquanto força política-militar organizada na Europa mediterrânica. Em perspectiva estrutural, esse sucesso militar garantiu as demais lideranças da Cristandade o afastamento da ameaça virtual de uma penetração islâmica para todo o continente a partir do Sul (GUIMARÃES, 2013, p. 50).

A importância da união dos diferentes agrupamentos cristãos também é abordada por García Fitz (2013). Para ele, a história do “ano de Las Navas” teria três eixos interpretativos, independentes de perspectivas geopolíticas. As três categorias apresentadas por García Fitz são: a) o medo do avanço dos muçulmanos, ou melhor, a chegada dos Almôadas no território europeu, pois conquistaram o norte da África; b) a união de cristãos de diferentes localidades para combater os maometanos; c) e as formações da identidade cruzadista em diferentes localidades europeias, no caso ibérico a mentalidade da Reconquista já era presente. Apoiando-nos em García Fitz, acreditamos que esses três grandes temas tiveram uma repercussão “internacional” porque afetou o conjunto da cristandade ocidental e representou uma preocupação comum que, naquele período, se estendeu por todo o território europeu (OJEDA, 2013, p. 187). Para atestar as prerrogativas, recorreremos à crônica, que apresenta os preparativos de Alfonso VIII para o confronto contra os Almôadas em Las Navas de Tolosa.

Et porque de dia en dia cresce mas la cuenta de las yentes que uinien, et trayen en sus cuerpos las sennales de la cruz del Sennor, esto es que uinien ya cruzados a la batalla, et porque em las angosturas de la çipdad non fuessen ellos apremiados, ell noble rey Alffonso, querendo pensar de la por dellos, dioles fuera de la çipdad en la ribera del rio Taio huertas et huertos et otros uergeles del deleycte en que tomassen solazes et sabores (...) Et en tod esto penssaua dellos el rey don Alffonso en sus espensas de quanto auien mester. Et all ochauo dia después de la fiesta en que la cristiandad onrra sanctidad del dia en que Nuestro Sennor Dios enuio el su Spirito Sancto sobre los apostolos por firmar la ley de la su cristiandad (PCG, p. 689).

O que se manifesta no fragmento é exatamente o apoio de outros grupos cristãos. Vale ressaltar também o suporte atribuído, na batalha, às forças divinas. Ainda na crônica, em outro momento, verifica-se a presença de uma mentalidade a fim de conquistar os territórios

muçulmanos. Para demonstrar suas raízes ibéricas, os cristãos recorreram ao seu passado visigodo na Península Ibérica. Segundo a Primera crónica:

La III Gallia dixieron a outra tierra de los françeses que dizen Gallia Gotica, et quiere dezir Gallia Gotica: “Galia la de los godos”, que es una tierra de França de la Gasconna que ganaron los godos quando uinien entrar la Espannas, et dixieronle por ende Gallia Gotica, esto es “Francia la de los godos”. (...) Gallia Gotica, que lieua este nombre de la conquista de la su yent que la conquirieron, esto es de los godos que la conquirieron et la assennorearon a su tiempo. (...) Ellos con la cruçada que tenie guisada pora uenir a esta batalla, et mato delos ereges, que yuan contra los cristianos con enuida de los bienes de Jhesus Crispto et de la su ley, tantos en Narbona et en Beders et en Carcaxona que dalli adelant nunqua fue ninguno osado de tener razón de la creencia de la eregia (PCG, p. 690).

Como podemos perceber, fica bem claro o uso do passado visigodo, quando eram os senhores da península, e a relação com o cristianismo. Também se manifesta a importância do apoio, segundo eles, dado por Deus às guerras conduzidas pelos cristãos.

A partir da Crónica latina, pode-se constatar que o reino de Leão também participou do confronto de Las Navas de Tolosa. No entanto, o envolvimento foi indireto, pois tal reino cedeu apenas recursos e soldados para a participação na batalha. A historiografia, contudo, apresenta outra causa para a não participação do reino de Leão. Segundo García Fitz, após o confronto de Alarcos, Leão conquistou algumas localidades que pertenciam a Castela, gerando assim um desconforto entre as duas coroas, que só foi solucionado com uma intervenção papal e também com o casamento entre a filha do rei de Castela e o monarca de Leão (GARCÍA FITZ, 2008, p. 133-134). Ressalta-se ainda que “a menoridade de Afonso foi perturbada por lutas internas e pela intervenção do vizinho reino de Navarra nos assuntos castelhanos. Essa interferência culminou em 1195 num ataque conjunto

a Castela por parte de Navarra e Leão, mas que Afonso pôde frustrar com êxito” (LOYN, 1990, p. 26).

Durante o seu reinado, inicialmente houve uma série de confrontos entre os reinos cristãos da península. Aparentemente, sua afinidade com o reino de Aragão sempre foi boa, visto que Castela e Aragão firmaram o Pacto de Cazorla em 1179, cujo objetivo central foi a demarcação de futuras fronteiras entre os dois reinos, para que entrasse em vigor assim que o processo de Reconquista tivesse fim.

Dessa forma, dada a participação direta ou indireta de todos os reinos cristãos ibéricos, fica evidente a preocupação com o avanço dos Almôadas. Tendo como base a Crónica latina e Primera crónica, pudemos entender que os cristãos daquele contexto compreendiam os confrontos armados como guerra santa e justa. No caso específico do território ibérico, constata-se a presença de uma mentalidade cruzadista que visava se defender, se proteger e conquistar territórios que, outrora cristãos, naquele momento era domínio muçulmano.

Munidos da indagação sobre o tratamento dos conflitos contra os Almôadas, pudemos averiguar, na Crónica latina e na Primera crónica, que em ambas as batalhas, Alarcos, em 1195, e Las Navas de Tolosa, em 1212, o objetivo principal da frente cristã não era recuperar os territórios, mas, na verdade, impedir o avanço dos Almôadas. Mesmo com a mentalidade cruzadista presente no campo de batalha e com uma identidade cristã voltada para a guerra, a preocupação daqueles homens medievais ibéricos era exatamente com a defesa e a manutenção do território. Neste sentido, a conquista de novas localidades era algo que poderia acontecer, embora não fosse prioridade.

Referências

- ALMEIDA, Néri de Barros. Ibn Tumart e a formação do movimento almôada. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 1–18, 2014.
- CLRC – **CRÓNICA LATINA DE LOS REYES DE CASTILLA**. Edição e estudo de Luis Charlo Brea. Madrid: Akal, 1984.
- FIERRO, Maribel. **El movimiento almohade**. In: FIERRO, Maribel (org.). *Historia de al-Andalus*. Madrid: Marcial Pons, 2006, p. 457–476.
- FIERRO, Maribel. **La doctrina almohade**. In: FIERRO, Maribel; GARCÍA FITZ, Francisco; RODRÍGUEZ, José María (org.). *Almohades: problemas y perspectivas*. Madrid: CSIC, 2006, p. 457–476.
- FLORI, Jean. **Guerra santa, jihad, cruzada: violência e religião na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- FLORI, Jean. **La guerra santa: la formación de la idea de cruzada en Occidente**. Madrid: Trotta, 2003.
- FROMHERZ, Allen James. **The Almohads: The Rise of an Islamic Empire**. London: I.B. Tauris, 2010.
- GUIMARÃES, Marcelo de Souza. Os Almôadas e a construção da guerra santa no Ocidente islâmico medieval. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, v. 6, n. 16, p. 55–75, 2013.
- HENRY, François. **Les Almohades**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- HENRY, François. **L'Islam et l'Occident médiéval**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- JIMÉNEZ, Antonio Sánchez. **Alarcos 1195: la batalla olvidada**. Ciudad Real: Biblioteca de Autores Manchegos, 2001.
- MARTÍNEZ Díez, Gonzalo. **Alfonso VIII, rey de Castilla y Toledo (1158–1214)**. Madrid: Marcial Pons, 1995.

MARTÍNEZ VAL, José María. ***La batalla de Alarcos***. Madrid: Instituto de Estudios Manchegos, 1962.

MONTEIRO, João Gouveia; MARTINS, Miguel Gomes; AGOSTINHO, Mário Jorge Barroca. ***Portugal em guerra na Idade Média***. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

PCG – **PRIMERA CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA**. Edição de Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Gredos, 1955.

MILAGRES NOS CAMINHOS DE SANTIAGO: UMA ANÁLISE DO LIVRO II DO CODEX CALIXTINUS

*Luiz Ricardo Bueno Pinheiro*¹

Durante a Cristandade Medieval, a peregrinação a lugares considerados santos movimentava um intenso fluxo de fiéis em busca do auxílio das relíquias sagradas. Essa prática não apenas expressava a devoção religiosa, mas também desempenhava um papel fundamental na formação da sociedade medieval, contribuindo para a consolidação de valores espirituais e culturais.

Segundo a tradição, logo após a ascensão de Cristo, Tiago Maior começou a pregar na Judeia e em Samaria, indo posteriormente para a *Hispania* onde começou a espalhar e pregar a palavra de Deus, já que não era uma região ainda cristianizada. Mas Tiago não obteve tanto êxito em suas pregações e só ganhou nove seguidores.

Quando Tiago retornou para a Judeia ele continuou as suas pregações, mas acabou sendo levado por Abiatar, um sumo sacerdote ao Rei Herodes Agripa que ordena sua decapitação. Segundo a tradição a decapitação ocorreu no dia 25 de março e após sua morte, dois de seus seguidores reuniram seus restos mortais em um barco que não tinha leme, e juntos entregam o sepultamento de Tiago ao auxílio divino, sendo conduzidos por um anjo até a Galícia aonde ao desembarcarem enfrentam um serie de desafios para que pudessem sepultar o corpo do Apostolo.

Diz João Beleh, que escreveu um cuidadoso relato de sua traslação, que depois da decapitação de Tiago certa noite seus discípulos, com medo dos

¹ Estudante da Pontifícia Universidade Católica de Goiás do curso de História-Licenciatura, Bolsista PIBIC/CNPQ e orientando da Prof. Drª. Renata Cristina de Sousa Nascimento. Contato: lrbpinheiro2014@gmail.com.

judeus, pegaram o corpo e o colocaram num navio. Como este não tinha leme, entregaram o sepultamento à divina providência. O anjo do Senhor os conduziu à Espanha, à Galícia, ao reino da rainha Loba, cujo nome era adequado à vida que levava. O corpo foi desembarcado e colocado sobre uma grande pedra, que como se fosse de cera milagrosamente converteu-se em sarcófago. Depois os discípulos foram até Loba dizendo: "O Senhor Jesus Cristo envia a você o corpo de seu discípulo para que acolha morto aquele que não quis acolher enquanto vivo" Contaram-lhe a seguir o milagre de terem chegado até ali sem leme e pediram um lugar conveniente para a sepultura. (VARAZZE, 2003)

Este relato acerca do apóstolo fortalece a tradição que é na cidade de Compostela² onde estaria sepultados seus restos mortais e de seus dois seguidores. Estas narrativas são essenciais para a criação de um Caminho de Peregrinação até Compostela, e posteriormente vão surgindo os diversos relatos de milagres atribuídos a São Tiago. A ideia de que São Tiago esteve na Galícia em vida fortalece a tradição e a peregrinação a cidade de Compostela.

O Santuário tinha o dever de proteger e defender essa relíquia, esse patrono tinha sua fama divulgada e conhecida por ter poderes junto a Deus e o poder de interceder por seus fiéis, quando solicitassem seu auxílio. E nesses auxílios e ajudas eram feitas as autorias de milagres que eram posteriormente registrados em um Livro, já que eram nesses lugares que ocorriam a peregrinação. Os milagres acabam por popularizar o lugar santo e influenciar a sua peregrinação e assim atrair mais fiéis e peregrinos aos locais santos, e dando mais credibilidade e visibilidade a aquela cidade e a relíquia ali venerada.

Na cidade de Compostela isso não era diferente, já que o Santuário continha um importante livro acerca dos milagres, a qual será analisado

² Do latim "Campus Stellae" (Campo de Estrelas) – Segundo a tradição medieval um eremita teria visto uma chuva de estrelas indicando o local onde estavam os restos mortais de São Tiago (Santiago), dando origem ao nome Santiago de Compostela.

neste artigo. O Livro II do *Codex Calixtinus* ou também conhecido como *Liber de miraculis* do *Codex Calixtinus* é o mais antigo registro das narrativas hagiográficas, e essas narrativas popularizam muito a peregrinação no Caminho a Compostela.

Os milagres atribuídos a São Tiago aconteciam no Caminho até a cidade ou mesmo antes do peregrino começar sua jornada, ou até mesmo após já ter retornado para a sua casa logo após ter feito a visitação às relíquias. Ao analisarmos os milagres, podemos notar que cada milagre contém um aprendizado ou até mesmo um aviso, e em todos São Tiago presta o auxílio ao seu fiel em alguns milagres ele age juntamente com outras figuras santas.

Os milagres são fenômenos que não são naturais, têm caráter súbito e excepcional numa perspectiva religiosa. Os milagres eram textos para a promoção do santuário, destacando muitas vezes a especialidade do santo, ou seja, seu poder de intercessão junto a Deus (MELO NETO, 2010, p. 52)

Os milagres são concebidos através das ações, interseções e ajudas a qual o Santo presta ao seu fiel que lhe pede auxílio naquele momento ou não necessariamente dessa forma, mas também pode ser concebido a um fiel que está passando por um perigo, ou até mesmo foi enganado por alguém e nisso aquele Santo específico vem em seu “socorro” e assim lhe é concebido o milagre.

A autoria dos milagres era atribuída aos santos, que por sua proximidade com Deus tinham o poder de interceder e até mesmo atuar em favor daqueles que merecessem. Na Idade Média, o desejo de viver uma vida espiritual e de estreitar os laços com o sagrado era amplamente valorizado pelos fiéis. Neste contexto as narrativas de milagres tinham o seu papel na vivência religiosa e podendo ser considerados elementos da experiência espiritual do homem medieval.

Nesse contexto os milagres eram vistos como uma forma de comunicação entre o sagrado e o profano. Segundo Le Goff, o sobrenatural e o miraculoso são próprios do pensamento cristão, e se enquadram na noção de *mirabilis*, termo latino que designava algo maravilhoso e digno de admiração. Tratava-se, portanto, de eventos extraordinários, cuja origem era atribuída ao divino. Já o conceito da *mirabilia* que se referia a características extraordinárias que desafiavam a lógica cotidiana e estava relacionado a associação divina de santos, relíquias ou até mesmo a visitação a locais sagrados. A ideia de *mirabilia* está fortemente ligada ao imaginário medieval.

Esses termos eram bastante usados na literatura hagiográfica e nos relatos de milagres que descreviam as manifestações e ações do poder divino e sobrenatural que se uniam em um só em prol do fiel ou do peregrino e acabavam por causar admiração dos fiéis, daí vem a palavra em latim *res mirabiles* que significa *coisas admiráveis*, já que os milagres eram considerados como algo admirável e maravilhoso aos olhos.

Os *mirabilia* não se limitam a coisas que o homem admira com os olhos, perante as quais arregalamos os olhos, mas há origem esse referência á vista que me parece importante, pois é todo um imaginário que se pode ordenar em volta desse apelo a um sentido, o da vista, e de uma série de imagens e metáforas visuais (Le Goff, 1994, p.46).

No Livro II do *Codex Calixtinus*, os *miracula* (milagre) acabam por se fundir com a *mirabilia*, já que os relatos não apenas enfatizavam a intervenção direta de São Tiago, mas também destacam aspectos importantes e maravilhosos que acabam por despertar uma admiração e reforçar a fé dos peregrinos.

A respeito de Compostela, essas narrativas de milagres não serviam apenas para serem registradas no seu Livro que ficavam localizados no santuário, ou serem tratados apenas como eventos

sobrenaturais. Eles continham a funcionalidade de consolidar e firmar uma autoridade atribuída ao culto Jacobeu.

E importante falar sobre o que vem a ser uma hagiografia, é uma escrita sobre a vida as virtudes e os feitos de um santo e seus milagres. Entendo aqui as hagiografias também como memória biográfica-comunicativa, pois os textos foram escritos para serem lidos em voz alta. (Nascimento, 2021, p. 131) Essas transcrições continham o propósito de divulgar seus santuários, inspirar a devoção e fortalecer a fé e legitimar o culto aos santos e relíquias, de inspirar a peregrinação de fiéis aquele local sagrado, por isso eram textos para serem lidos em voz alta fazendo assim com que o fiel ao escutar remetesse aquela memória sacra. Não devemos tratar as hagiografias apenas como textos biográficos, mas de narrativas dotadas de um caráter envolvente, emocional e sagrado que eram destinados a comunicar uma experiência espiritual e edificando a fé dos tanto dos leitores como dos ouvintes.

Neste período, a tradição hagiográfica desempenhou um papel fundamental na construção da identidade religiosa e social das comunidades cristãs, ajudando a consolidar os locais de peregrinação e a autoridade da igreja. A hagiografia de São Tiago contribuiu não apenas para a construção da memória e do culto em torno do santo, mas também para a formação e popularização do culto a São Tiago.

A hagiografia foi importante para a construção de uma memória religiosa já que ela delegava um critério de autenticidade, construindo uma historicidade de recordação. Uma memória. A memória tinha um papel considerável no mundo social, cultural e no mundo escolástico e, bem entendido, nas formas elementares da historiografia. (LE GOFF 1996, p.449.)

As narrativas visavam perpetuar a memória do santo e assim poder reforçar o culto local, a memória coletiva era, portanto, parte do processo

de canonização. No Livro dos Milagres do *Codex Calixtinus*, os relatos de curas e das intervenções de São Tiago são uma forma de consolidar a importância de Compostela para a Cristandade Medieval. Assim ela se perpetuava por intermédio da memória já que os milagres são memórias vividas e não apenas memórias escritas. Para Nora, a história se faz a partir do estudo dos lugares de memória coletiva, sejam eles topográficos, simbólicos ou funcionais, mas sem perder de vista os estados, os meios sociais e as comunidades com experiências históricas ou gerações levadas a constituir seus relatos e narrativas em função dos diferentes usos que fazem da memória todos eles verdadeiros lugares de memória, lugares dos criadores da memória coletiva. Os Caminhos a Santiago de Compostela são lugares de memória vivida. Todavia a memória tinha um papel considerável no mundo social (LE GOFF, 2023, p.411.)

Em relação a autoria dessas narrativas hagiográficas nem sempre é possível identificá-las. Existem alguns tipos de texto hagiográfico dentre eles os *Livros de Milagres*, os *Martirológicos*, *Passionários*, *Itinerários de Peregrinos*. Os devotos procuravam um clérigo de um santuário, e a ele narravam as bênçãos recebidas por intermédio do santo.

Nos Livros de Milagres os devotos narravam aos clérigos de um determinado santuário (centros de peregrinação), as bênçãos recebidas por intermédio do santo. Os hagiógrafos garantiam através de sua escrita a dimensão transcendente, milagrosa de seu biografado. São obras de conteúdo catequético e político-religioso. Uma escrita moralizante, edificante e emotiva. (Nascimento, 2021, p.131.)

No *Codex Calixtinus* no Livro II a qual foi designado a registrar os milagres atribuídos a São Tiago, existem a narrativa hagiográfica de vinte dois milagres que foram considerados autênticos pelo Papa Calixto, já que segundo a tradição dezoito desses milagres foram escritos

por ele. Para que uma narrativa de milagres seja considerada verídica e necessário o aval de uma das autoridades respeitáveis da igreja.

A respeito de Compostela a hagiografia acabou por contribuir com a valorização e a credibilidade tanto da cidade como do Caminho, onde os peregrinos faziam a rota para prestar homenagens as relíquias de São Tiago. O culto as relíquias de São Tiago Maior foi fortalecido por uma tradição hagiográfica que o apresentou como um apóstolo e missionário, um pescador, um guerreiro e um poderoso intercessor de fiéis.

Os milagres também se colocavam a serviço da propaganda de um patrono e sua sede. (Maleval, p.44, 2005) A escrita hagiográfica de Santiago fundamentou seu culto justificou os motivos das peregrinações e fortaleceu a cidade de Compostela como um grande centro cristão, atraindo peregrinos de toda a Europa Medieval.

O *Liber Sancti Jacobi -Codex Calixtinus* é um documento histórico, literário, litúrgico e musical já que ele contém uma das mais antigas composições polifônicas da Europa do século XII. Foi escrito em Latim entre os anos de 1160-1170, alguns historiadores acreditam que sua autoria provém de mais de um autor, embora sua autoria moral seja atribuída ao Papa Calixto II. Ele foi escrito e compilado na Catedral de Compostela tendo a supervisão do arcebispo Diego Gelmírez. O *Codex* acaba por consolidar a importância de Compostela como um grande centro de peregrinação cristã, estando junto de Roma e Jerusalém dentro dos centros de maior peregrinação cristã do medievo. O *Codex Calixtinus* é uma importante fonte para o estudo da espiritualidade e cultura medievais e do culto as relíquias de São Tiago.

Foi escrito, em latim, possivelmente entre os anos 1160-1170, com matéria precedente, de várias procedências e autorias, embora sua autoria moral seja atribuída ao Papa Calixto II. Seu exemplar mais completo, dos vários

existentes, se encontra no Arquivo da Catedral de Santiago, elaborado em fino couro de vitela. (CASARES, 1999, p.24)

O *Codex* é dividido em cinco partes, também chamados de Livros e contém um Apêndice que tem a função de esclarecer dúvidas a respeito do culto de São Tiago e a peregrinação, mas também fica claro que o livro tem a função de enaltecer a glória do culto compostelano.

O primeiro Livro vem a apresentar os ofícios litúrgicos específicos, para as várias festas em homenagem a São Tiago. A segunda parte é atribuído a coleção dos 22 milagres de São Tiago que supostamente aconteceram em vários lugares da Europa ou na rota da peregrinação. Esses milagres são considerados verídicos por autoridades eclesíásticas. O terceiro Livro revela a narrativa do traslado das relíquias de São Tiago a Compostela.

O quarto livro contém várias lendas carolíngias, as cruzadas de Carlos Magno que luta para a libertação do santo sepulcro apostólico. O quinto Livro é um Guia Medieval do Peregrino, nele está a descrição do Caminho até a cidade, e da cidade até a basílica.

A primeira parte apresenta os ofícios litúrgicos específicos para as várias festas em louvor a S. Tiago, com as peças cantadas nos ofícios e missas – um significativo número de composições monódicas para as diferentes partes da missa e do ofício e numerosos conductus, prosas, farsas etc., formando um conjunto dotado de grande variedade e riqueza melódica.

A segunda coleciona 22 milagres de São Tiago acontecidos em vários lugares da Europa e na rota de peregrinação à Terra Santa, considerados fidedignos por autoridades eclesíásticas. A terceira acolhe narrativas sobre a transladação do seu corpo para Compostela.

A quarta, chamada de Livro do Pseudo-Turpin, uma vez que falsamente atribuído ao Arcebispo de Reims (748-794), compõe-se de várias lendas carolíngias, relacionadas à ‘cruzada’ de Carlos Magno para a libertação do Santo Sepulcro apostólico.

E a quinta é um Guia Medieval do Peregrino, e como tal procede à descrição do Caminho, da Cidade e da Basílica. (MALEVAL, p. 20, 2005).

Como mencionado anteriormente, nas catedrais que abrigavam relíquias de santos, era comum a presença de autoridades eclesásticas incumbidas de ouvirem os relatos de milagres dos fiéis e peregrinos. Esse mesmo processo ocorreu com o culto a São Tiago, cujo conjunto de milagres foi preservado no Livro II do *Codex Calixtinus*, isso contribuiu para consolidar sua autoridade espiritual e reforçar o papel do santuário de Compostela como centro de peregrinação. Na introdução o Papa Calixto registra que foram tantos milagres que seria impossível registrar todos. Porque se fossem escritos todos os milagres que dele ouvi em muitos lugares da boca de muitos, faltariam às minhas mãos e ao meu afã mais pergaminhos que exemplos seus. (*Liber Sancti Jacobi*, p.159, 1998, Traduzido.)

Portanto 22 milagres foram selecionados para estarem no *Codex Calixtinus*, o Livro de Milagres era um manuscrito que tinha a função de ser lido em voz alta seja nos refeitórios ou nos dias festivos de Santiago. Já que essa narrativa sendo lida em voz alta e interpretada ali todos poderiam ver as maravilhas de Santiago e entender os ensinamentos e lições que aquele milagre estaria trazendo ao fiel que o escutava. Era sempre frisado ao término da narrativa que os milagres são uma obra realizada pelo senhor e é maravilhoso aos nossos olhos. Aqui podemos ver o conceito de *mirabilis* que faz parte do conceito do que é um milagre.

O *miraculum* é um *mirabile*, mas nem todo *mirabilie* é um *miraculu*. Isso significa que todo milagre é uma ação maravilhosa, mas nem tudo aquilo que vem a ser maravilhoso, pode ser necessariamente considerado um milagre. No *Codex* é possível ver que ele abre um caminho para o reconhecimento dos milagres de autoria de São Tiago.

No *Codex* o *miraculum* nos é apresentado como um sinal da santidade de São Tiago, e essas narrativas de milagres ajudam e acabam por divulgar e enaltecer a função intercessora do apóstolo e o seu poder

sobre as forças humanas e materiais. O *Codex Calixtinus* além de ser um principal meio de divulgação das peregrinações a Compostela e da credibilidade do santo, acaba por reforçar a imagem de Santiago como um patrono dos fracos, dos injustiçados e dos peregrinos, em alguns milagres descritos no *Codex* e possível se notar que São Tiago pune aqueles que não são bons ou tentam enganar os peregrinos.

Segundo Singul (2018), os Caminhos de Compostela eram caminhos terrestres que no período medieval serviam para conduzir a uma espécie de paraíso que viria a ser a cidade de Compostela, já que os peregrinos se dirigiam em rumo ao Ocidente, mas também havia um paralelo de uma via estelar existente no céu noturno, assim considerando que esses caminhos seriam uma cosmovisão medieval, que era constituída por um caminho de almas guiadas pelo próprio apóstolo São Tiago com destino ao Paraíso (Catedral), sendo assim esses caminhos de peregrinação criavam uma dimensão de psicopompo do grego *psychopompós*, que seria um “guia de almas” sendo que São Tiago seria esse guia, podemos assim dizer que os Caminhos de São Tiago são um sagrado em meio ao profano, por isso ao estar nos Caminhos o peregrino já estaria tanto na presença do milagre, de seu autor e do divino.

En la Edad Media, el camino terrestre que conduce hacia el Paradisus de la ciudad de Santiago dirige a los peregrinos hacia Occidente, en paralelo a una vía estelar trazada en el cielo nocturno, que para la cosmovisión medieval conformaba un camino de almas guiadas por el apóstol Santiago con destino al Paraíso; una dimensión psico pompa de posibles raíces pitagóricas, que mantuvo su vitalidad en el folclore galaico-portugués. (SINGUL, 2018, p.63).³

³ Na Idade Média, o caminho terrestre que conduz ao *Paraíso* da cidade de Santiago dirigia os peregrinos rumo ao Ocidente, em paralelo a uma via estelar traçada no céu noturno, que para a cosmovisão medieval constituía um caminho de almas guiadas pelo apóstolo Santiago com destino ao Paraíso; uma dimensão psicopômica de possíveis raízes pitagóricas, que manteve sua vitalidade no folclore galego-português. (SINGUL, p. 63, 2018.)

Sendo assim a crença e a tradição de que São Tiago seria alguém capaz de agir e prestar seu auxílio ao seu fiel tanto no mundo real, mas também no mundo espiritual. Isso fica claro ao se ler e analisar as narrativas de milagres, citando um exemplo de um milagre em que São Tiago salva um fiel do inferno, o pegando na queda e o levando de lá para junto da Virgem, nesse milagre São Tiago tem também o poder de ressuscitar alguém.

São narrativas breves, em torno de um fato extraordinário, relacionado com o culto de um santo, em santuário bem determinado, referido a um beneficiário identificável, sincero e agradecido, que exprime o seu reconhecimento manifestando publicamente a graça recebida perante uma autoridade (religiosa e/ou notarial) e perante os peregrinos do santuário (através da narrativa ou da oferta de testemunhos exteriores). (NASCIMENTO, 1993, p.460.)

Os milagres do *Codex Calixtinus* não se limitam apenas ao Livro II, onde estão os 22 milagres narrados e escritos simbolicamente ao Papa Calixto, mas os milagres também estão presentes em outras partes (livros) do *Codex*.

Nessas hagiografias existem dois tipos de personagens os que são seres sobrenaturais e as figuras comuns. No quesito de seres sobrenaturais nós temos Deus, os anjos, o próprio São Tiago, alguns santos, Maria e o Diabo. É nas figuras comuns temos os pecadores, ou seja, os peregrinos. É importante ressaltar que sempre em que se lê essas narrativas de milagres existe uma lição para ser aprendida e divulgada.

Os textos e as narrativas de milagres podem ser analisadas através do conceito de outro gênero textual além da hagiografia, o *exemplum*. Esse gênero pode ser caracterizado por uma historieta edificante, na maioria das vezes para uso dos pregadores, que gostam de introduzir exempla nos seus discursos para que os ouvintes assimilem melhor uma lição salutar. (Le Goff, 2010, p. 141).

Nos 22 capítulos do Livro II se apresentam os milagres que são atribuídos a São Tiago, que pela sua intercessão junto a Deus, ele vem em socorro e auxílio do seu fiel. A partir de algumas narrativas, é possível perceber que se atribuía ao peregrino uma sensação de segurança desde o momento em que decidisse realizar a peregrinação a Compostela. A crença era de que, tanto ao se tomar essa decisão, o peregrino já passava a estar sob a proteção e o amparo de São Tiago, que o guardaria dos perigos ao longo do caminho e garantiria sua vitória diante das adversidades. Essa noção lhe conferia um sentimento de tranquilidade e confiança ao peregrino, fortalecendo ainda mais sua devoção e disposição para enfrentar os desafios da jornada.

Além disso em alguns milagres podemos ver que São Tiago *pune* aqueles que trapaceiam, enganam ou roubam o peregrino, que já está ou iria realizar a peregrinação e sempre essa pessoa sofre uma punição que tem uma ação tanto indireta como direta de São Tiago, então além de trazer a segurança ao fiel de que ele estaria protegido dos perigos no Caminho, todos deveriam tratar bem os peregrinos porque aqueles que agissem de mal fé por assim dizer poderia sofrer o julgamento de São Tiago.

Quando o fiel se encontrava na presença de São Tiago ele estaria tanto na presença de Deus, mas também do milagre que já ocorreu, ou irá ocorrer ou até mesmo está ocorrendo. Essas narrativas auxiliaram a construir a espiritualidade do homem medieval, já que no medievo a presença de signos e símbolos era importante.

O objetivo dessa inclinação do *Liber Sancti Jacobi* pelos milagres de auxílio tem a ver com a sua condição de propaganda e promoção do santuário, e o intuito de convencer a seus peregrinos de que poderão contar com a proteção de São Tiago para superar os perigos dos caminhos até Santiago de Compostela (Lacarra, 2005, p. 286).

Podemos dizer que alguns dos milagres descritos no *Codex* se encaixam no quesito de auxílio. Os peregrinos são beneficiados com a proteção e a salvação por intermédio de São Tiago em situações de perigo ou enfermidades antes, durante e pós realização do Caminho a Compostela. Ou também o auxílio aos peregrinos que foram trapaceados por pessoas de má índole ou até mesmo enganadas pelo próprio Diabo. Podemos ver isso nos milagres 6, 10, 12, 16, 18 e 21.

Este milagre é de São Tiago e foi exposto pelo Papa Calixto. No século XI, um conde de São Gil, chamado Pôncio, foi a Santiago com seu irmão em peregrinação. Ao entrar na basílica encontraram o oratório onde jaz o corpo do Apóstolo fechado. Rogaram ao sacristão que abrisse a porta para poderem fazer as orações da noite diante do sepulcro. Porém, era costume as portas do oratório ficarem fechadas desde o pôr do sol até o amanhecer. Os irmãos se retiraram tristes para a hospedaria. Como estavam muito desejosos de fazerem suas orações no oratório, convocaram os demais peregrinos que se hospedavam no mesmo local, para eles acompanhá-los até a igreja, pois se fosse da vontade de São Tiago, as portas do oratório se abririam. E assim aconteceu, uma vez que ao clamor de seus peregrinos as portas do oratório se abriram milagrosamente. “Isto foi realizado pelo Senhor e é maravilha aos nossos olhos”. (LIBER SANCTI JACOBI, 1998, p.372-373.)

Neste milagre podemos perceber que São Tiago jamais fecha as portas aos seus peregrinos, ele é um bom anfitrião. A temática desse milagre e sobre a hospitalidade com os peregrinos, pode-se tirar a lição desta narrativa e de que sempre se deve ser um bom anfitrião e hospitaleiro com os peregrinos que chegaram até a Basílica de Compostela, já que chegar até lá é uma grande vitória. Existe uma versão de São Tiago que é conhecida como *Santiago peregrino*, por esse motivo ele sabe os desafios e percalços enfrentados pelos peregrinos durante o caminho, por isso a hospitalidade e as portas abertas de sua casa que é o Santuário.

Também encontramos descritos milagres em que a ressurreição de fiéis realizadas pelo intermédio de São Tiago, mas somente quando o fiel é merecedor de tal graça e teve a intercessão do Apóstolo. Podemos ver isso nos milagres 3, 5 e 17.

Perto da cidade de Lyon, na França, havia uma aldeia na qual morava um jovem chamado Geraldo que, formado pelo peleteiro, vivia do honesto trabalho de suas mãos e sustentava a sua mãe viúva. Amava fervorosamente São Tiago, a cujo sepulcro costumava ir todos os anos para fazer sua oferenda. Não tinha mulher, e, vivendo só com sua velha mãe, levava uma vida casta. Mas depois de algum tempo de continência, vencido enfim uma vez pelo prazer da carne, fornicou com uma juvenzinha. Na manhã seguinte, tendo já preparado a sua peregrinação, empreende a viagem a Santiago, na Galiza, com dois vizinhos seus, levando consigo um burro. Assim caminhando, fizeram juntos e satisfeitos várias jornadas. Mas o diabo, invejoso da pacífica e boa companhia, se aproximou disfarçado em figura humana, de aparência honesta, dizendo ao jovem que era São Tiago, e que estava muito triste porque ele havia fornicado com uma mulher às vésperas de sua peregrinação, e desde então não se arrependeu disso, nem quis confessar, e mesmo assim se pôs a caminhar com seu pecado, como se sua peregrinação fosse agradável a Deus. O Diabo, então, aconselhou ao jovem que cortasse o órgão com o qual pecou, para que pudesse se livrar totalmente de sua culpa e receber a purificação. No entanto, o jovem retrucou que se ele cortasse suas partes, provavelmente iria morrer e assim seria um suicida, o que seria condenável por Deus. Mas o Diabo insistiu e disse a ele: “oh tonto, que pouco sabes do que pode convir à tua salvação. Se de tal forma morreres, sem dúvida sobrepujarás a mim, porque castigando tua culpa serás mártir. Oh se fosses tão sábio que não duvidasses em matar-te a ti mesmo, eu viria no mesmo instante com uma multidão de companheiros meus e receberia contente a tua alma para que permanecesse comigo”. “Eu”, acrescentou, “sou o apóstolo São Tiago que cuido de ti, faz como hei dito se queres reunir-te comigo e achar remédio para tua culpa” (Codex Calixtinus, 2014, p. 365-366). Após estas palavras, o sensível peregrino se animou a levar a cabo o ato, e pela noite, quando seus companheiros dormiam, tomou uma faca e amputou-se das partes viris. O pobre jovem perdeu muito sangue e acabou morrendo. No outro dia foi encontrado morto por uma família, e está não sabendo com certeza a quem atribuir a sua morte, chamou os vizinhos e levaram-no à igreja para enterrarem-no, depositando-o à porta, enquanto preparavam a cova,

porque continuava expelindo sangue. Porém, sem demorar muito, o morto retornou a si e se sentou no leito fúnebre. E ao presenciarem isso os presentes fugiram, gritando aterrorizados. Aos gritos acudiam as pessoas alarmadas, perguntando sobre o que ocorrera e ouviram dizer que um morto havia retornado à vida. E tendo as pessoas se aproximado dele, contou na frente de todos, com palavras desembaraçadas, o que lhe havia ocorrido, acrescentando que seu espírito foi arrebatado sem compaixão e levado pelo Diabo. No entanto, fora socorrido por São Tiago que o defendera e o levava a julgamento junto à Virgem Santíssima. Assim, por intercessão de São Tiago, a Virgem percebera que o jovem tinha sido enganado pelo Diabo e resolveu que ele deveria retornar ao corpo. Ouvindo isto, os moradores se regozijaram profundamente e em seguida levaram-no a sua casa e tiveram-no consigo três dias dando-o a conhecer, por Deus haver nele feito coisa tão insólita e admirável por mediação de São Tiago. Porque suas feridas sararam rapidamente, ficando só cicatrizes em seu lugar. E no lugar das partes lhe cresceu a carne como uma verruga... (LIBER SANCTI JACOBI, 1998, p. 367-371).

Neste milagre é ressaltada a importância da penitência, disciplina e da obediência é um aviso sobre o comportamento do espírito de devoção do peregrino diante do início de sua jornada de fé, exemplo, jejum, confissão, abstinência sexual entre outros. No milagre XVII podemos encontrar outras figuras religiosas além de São Tiago, nessa narrativa estão presentes o diabo e a Virgem Maria. Além dessas figuras podemos ver o ato da ressurreição realizada pelo Santo.

O maravilhoso medieval permite conceber a ressurreição por intercessão de São Tiago como algo miraculoso, já que nada é impossível para Deus nos milagres, pois extrapolam aos fatos da realidade humana. O próprio diabo é concebido por esse universo sobrenatural criado pelo homem medieval. Ele é um ser que também pode realizar ações, que para o homem são impossíveis.

No milagre XVII, o peregrino acaba por ser enganado pelo Diabo que se apresenta na forma do Apóstolo e acaba por influenciar que ele cometa o suicídio, mas o mesmo é salvo realmente por São Tiago a qual

o leva para uma Assembleia a qual o Santo seria seu advogado, e fica decidido por Maria de que ele retornaria ao seu corpo e viveria uma vida mais casta. Nesse milagre vemos a figura de São Tiago como alguém que e salvador e protetor já que é ele quem intercede pela alma do seu fiel, no julgamento ele se apresenta como um advogado a quem ele intercede pelo peregrino.

Descritos no Livro II, podemos encontrar os milagres de salvação por intermédio de São Tiago que salva cristãos que foram presos em cativeiro pelos inimigos que são representados por sarracenos. O fiel ao clamar pela salvação do Apóstolo, lhe é atendido e então salva o fiel da prisão. Podemos ver isso nos milagres 15 e 19. E a salvação dos guerreiros que estão em uma batalha contra os *infiéis* em grande parte estão quase perdendo a batalha, mas ao clamar pela salvação de São Tiago ele vem em socorro, é participa e ajuda durante a batalha assim garantindo a vitória dos cristãos. Como está descrito nos milagres 1, 7, 11, 14 e 20. Essa figura que vem em socorro do cristão quando está preso ou em uma batalha contra os mouros acabou se tornando uma das versões do Apostolo chamada de *Santiago Mata Mouros* muito reverenciada no período das Cruzadas. Também temos o milagre de agradecimento a São Tiago como descrito no milagre 8.

O bem-aventurado São Tiago Apóstolo que, no fervor da fidelidade, foi o primeiro entre os apóstolos a suportar a dor do martírio, afadigou-se para extirpar pela raiz, com inumeráveis provas milagrosas, a aspereza dos povos que rejeitam a doutrina de sua santa pregação. E ele que, no deserto desta vida material, foi com a ajuda divina autor de tantos milagres, agora, depois de haver enxugado suor de seu trabalho com o pano da recompensa na felicidade eterna, certifica-se mais abundantemente nas manifestações de sua virtude sobre aqueles que não deixam de rogar-lhe, fazendo-lhe urgentes petições. Por isto vamos expor, para ensinamento à posteridade, certo milagre dele, de cuja veracidade nos inteiramos. Quando em tempos do rei Afonso em terras de Espanha tornava-se cada vez mais áspero o furor

dos sarracenos, certo conde chamado Ermengol, vendo a religião cristã oprimida pela força dos moabitas, se lançou, rodeado da força de seu exército, a debelar a crueldade daqueles, ao que tudo indicava em uma luta vitoriosa; mas, exigindo-o assim nossos merecimentos, foi vencida sua tropa e deu-se o contrário do triunfo. Com o qual, ferocidade inimiga, aumentada com exaltação do orgulho dum cativo, levou com torreta a cidade de argeosa, tão espontaneamente que após saírem tornaram a restabelecer rito de sua anterior união... (LIBER SANCTI JACOBI, 1998, p. 338-339).

Existem no *Codex Calixtinus* narrativas de milagres de fiéis que são salvos pelo Santo em momentos específicos de perigo ou outra situação, mas também a narrativa e a figura de um apóstolo que estará lá para lutar as batalhas de seus fiéis. A narrativa do milagre I, provavelmente tenha acontecido durante o século XI, durante o reinado do Rei Afonso VI, rei de Castela e Leão. Um dos homens que foi salvo pelo Apóstolo realiza a peregrinação até Compostela e lá ele divulga a graça que São Tiago ao auxiliou a alcançar, isso ocorre durante a festa de trasladação, comemorada no dia trinta de dezembro. As narrativas dos milagres em alguns pontos são bem parecidas e por se tratar de um texto de devoção ou adoração ele vai possuir as características de uma oração ou louvação, são textos e narrativas que honram e engratecem a Deus e São Tiago. Além dessas categorias de milagres descritos no Livro II, e possível também encontrar os milagres de castigo e de perdão. Nos milagres de castigo estão as narrativas acerca daqueles que não cumprem as promessas a São Tiago como está descrito no milagre 4 e 9.

E o milagre de perdão, que são os fiéis que cometeram graves pecados, mas se arrependeram, e por intermédio e intercessão do Santo são perdoados de seus pecados ou de algum específico ao chegar na Basílica de Compostela como descrito no milagre 2. Na categoria de milagres de punição estão descritos aqueles homens que recebem por São Tiago uma grave punição por agirem contra as virtudes de Deus,

como descrito no milagre 13. É interessante que nos milagres existe uma narrativa a acerca da importância de saber fazer o pedido completo a São Tiago para que não se tenha problemas, assim como podemos ver no milagre 22.

O Livro II do *Codex Calixtinus* está compilado as narrativas de milagres de autoria atribuída a São Tiago que foram feitas para o peregrino jacobeu, nessas narrativas são “comprovadas” as existências de Deus e as intercessões e ações que São Tiago realiza na vida tanto dos peregrinos como dos fiéis. No Livro II também podemos ver que existe um maravilhoso medieval em que seres divinos e malignos, extrapolam a realidade, e acabam por colocar em prova a fé e a devoção do peregrino, que é a personagem principal destas narrativas. O peregrino e a figura central dessas narrativas de milagres presentes no Livro II já que é a partir dele que se realiza os milagres e a partir dele que essas narrativas são construídas. Um milagre é um feito maravilhoso em que se quebra a ordem natural das coisas (DIAZ, 1999, p. 418).

A partir das narrativas de milagres pode se perceber que o poder de Deus, segundo a visão medieval, está sobre todas as coisas. E os milagres e uma demonstração visível da capacidade divina, ou seja, uma narrativa que reafirma a existência de Deus e de que ele age na vida do homem.

É através dessas narrativas de milagres em que se construiu e popularizou todo um caminho de peregrinação e de perpetuação da memória e do culto a São Tiago, além de fortalecer a tradição na Galícia. E são através dos milagres que a relíquia que ali é venerada se populariza também, por isso essas narrativas de milagres são tão importantes para o período medieval.

Os milagres são lições de fé, em que podemos dizer que o peregrino, a figura central da narrativa dos milagres do Livro II ele serve de

exemplo para os demais fiéis, que ao escutarem essas narrativas se sentem comovidos de alguma forma, essas narrativas sempre vão sempre trazer uma lição moralizante e de fé.

Referencias

LIBER SANCTI JACOBI “CODEX CALIXTINUS”. Traduccion por A. Moralejo, C. Torres y J. Feo. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2014

MALEVAL, Maria do Amparo (edição). **Maravilhas de São Tiago. Narrativas do Liber Sancti Jacobi (Codex Calixtinus)**. RJ: UFF, 2005

FRANÇA, S. S. L; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. de S; LIMA, M. P. **Peregrinos e Peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

IOGNA -PRAT, D. **Construir lo sagrado y edificar la sociedad en el Occidente medieval (500-1500)**. In: **Construir lo sagrado en el arte medieval: reliquia, espacio, imagen y rito**. Aguilar de Campo, Palencia, n. 32, p. 13-26, 2016

LE BRETON, David. **Antropologia das Emoções**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs**. Curitiba: CRV, 2023

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **As Santas Relíquias: tesouros espirituais e políticos**. In Revista Diálogos Mediterrânicos. Curitiba (UFPR), Número 6 – junho/2014

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. (2021). **Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico**. Revista Diálogos Mediterrânicos, (20), 130–142.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **A Popularização do Caminho de Santiago no Brasil. O Fenômeno jacobeu como permanência**. SP: Paco Editorial, 2025

ROSA, Maria de Lurdes. **Sagrado, Devoções e Religiosidades**. In: MATTOSO, J. (dir.). História da Vida Privada em Portugal. A Idade Média. Lisboa: Círculo de Leitores, 2011. p. 376-401.

- RUCQUOI, Adeline. **Mille Fois à Compostelle. Pèlerins Du Moyen Âge**. Paris: Les Belles Lettres, 2021
- SINGUL, Francisco. **História Cultural do Camiño de Santiago**. Vigo: Editora Galáxia, 1999.
- LE GOFF, Jacques e outros. **História e memória**. Editora UNICAMP. São Paulo. 2003.
- VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea: vidas de santos**. Tradução de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DIAS, Karine Grazielle. **O Codex Calixtinus: milagres e maravilhas no século XII**. 2017.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Tradução de [Nome do Tradutor, se disponível]. [S.l.]: Jorge Zahar Editor, 1995.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa do. **Narrar o Sagrado: O Desafio Hagiográfico**. Revista Diálogos Mediterrânicos, n. 20, p. 130-142, 2021.
- VIDOTTE, Adriana; RUI, Adailson José. **Caminhos físicos, Imaginários e Simbólicos: O culto a São Tiago e a peregrinação à Compostela na Idade Média**.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **Las peregrinaciones y la peregrinación a Santiago**. Actas do V Congresso de Arqueologia Medieval Española: Valladolid, 22 a 27 de março de 1999, vol. 1, 2001, pág. 417-422.

NO LIMITE DO IMPÉRIO: A BATALHA PELA FRONTEIRA SUL

*Christiane Figueiredo Pagano de Mello*¹

Em abril de 1679, ao assumir o governo do Rio de Janeiro, D. Manoel Lobo já trazia um plano de governo: após tomar de posse, D. Manoel se deslocaria até o Rio do Prata para fundar uma colônia devidamente fortificada, junto às ilhas de São Gabriel. Consolidada no fim de 1679, a colônia recebeu o nome de Santíssimo Sacramento. Ao mesmo tempo, um decreto do Príncipe Regente D. Pedro II, com a intenção de garantir a execução das ordens régias, transformou o Rio de Janeiro na sede do governo geral das capitanias do Sul, deixando estas capitanias sujeitas àquela jurisdição, "*sob o fundamento de não ser possível, sem essa subordinação, executarem-se as ordens reais*" (FELISBELLO, 1912:254). Além disso, no Regimento de 7 de janeiro de 1679, as atribuições do Rio de Janeiro já haviam aumentado consideravelmente, deixando o Governo do Rio com maior autonomia² em relação ao Governo-Geral da Bahia .

A Colônia americana atravessava um momento economicamente crítico, com a crescente perda de mercados sofrida pelo açúcar brasileiro, principalmente após a expulsão dos holandeses, em 1654. Com a fundação de um estabelecimento fixo na orla do rio do Prata, incrementando a vida econômica da Colônia, a Coroa portuguesa visava

¹ Professora Associada do Departamento de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- UNIRIO

² D. Manoel Lobo, responsável pela fundação da Colônia do Sacramento, foi o primeiro governador do Rio de Janeiro autorizado a administrar as capitanias do Sul "*com relativa autonomia em relação ao Governo-Geral da Bahia*". [Coaracy, Vivaldo. *O Rio de Janeiro no Século XVII*, R.J., José Olympio, 1965, p.202.]

superar a grave crise³ que ameaçava sua economia (HOLANDA, 1976:343). Dessa forma, o intento de Portugal com a fundação de Sacramento se inseriu, segundo Sergio Buarque de Holanda, em “*um amplo programa que visava a valorizar a colônia americana. A ruína progressiva da principal fonte de riqueza do Brasil era tão alarmante nesses tempos, que se impunha, cada vez mais, o inventário, o aproveitamento e a multiplicação de todas as possibilidades atuais e latentes na colônia*” (IDEM).

O objetivo econômico português era retomar o comércio platino, bastante rentável no período dos Felipes (1580-1640), interrompido após a Restauração de Portugal, em 1640, com terríveis consequências tanto para a economia da Colônia, especialmente a do Rio de Janeiro, como para a da Metrópole. A resolução régia de estabelecer a Colônia do Sacramento na margem direita do Prata, também atendia às antigas e recorrentes solicitações da Câmara do Rio de Janeiro, que planejava revigorar suas já tradicionais relações comerciais com as províncias do domínio espanhol (BICALHO, 1997:198) através da criação de um entreposto no estuário platino. Ponto estratégico situado perto de Buenos Aires, um dos principais portos de saída da prata castelhana, a Colônia do Sacramento também deveria atuar como base de apoio para a exploração, parcial que fosse, da ambicionada prata de Potosi.

Por causa do direito de *asiento*, que vigorou até a Restauração de seu Reino, Portugal podia vender apenas um número limitado de escravos para a América Espanhola. Entretanto, segundo Boxer, o *asiento* constituía-se, na verdade, em “*uma brecha através da qual*

³ Holanda, Sérgio Buarque, “A Colônia do Sacramento e a Expansão no Extremo Sul” *In História Geral da Civilização Brasileira*, Tomo 1, SP, Difel, 1976, p. 343-344. Segundo o autor, o açúcar brasileiro sofria a concorrência nos mercados britânicos do açúcar de Barbados desde 1640 e desde 1660. A partir de 1699 a produção de Barbados se intensifica, acarretando um acentuado declínio da exportação do açúcar brasileiro. A baixa continuaria nos anos seguintes, quando o açúcar das Antilhas inglesas impediu o brasileiro de entrar na Grã-Bretanha e em toda a Europa Setentrional.

prosperava cada vez mais um intenso contrabando no tráfico de escravos de Angola e do Brasil com o Rio da Prata (BOXER, 1973:90). Grande parte do metal esvaía-se através do comércio ilegal, fosse devido à importação de um contingente de escravos além do permitido pelo direito de *asiento*, fosse com as mercadorias de todo gênero contrabandeadas à bordo dos navios negreiros. Os moradores das províncias do Prata se abasteciam com o contrabando por preços inferiores aos cobrados pelo comércio oficial de Castela, em “*flagrante violação das ordens régias e do monopólio comercial espanhol*” (IDEM:92).

A Capitania do Rio de Janeiro tinha papel de destaque nessas transações comerciais: “*sua posição meridional lhe conferiu condições excepcionais de trânsito entre as possessões espanholas do estuário do Prata e os enclaves negreiros na África*” (BICALHO, 1997:185). Dos negros que chegavam ao Rio de Janeiro provenientes da África, grande parte era destinada ao contrabando para o Vice-Reino do Prata. Além dos escravos, o contrabando incluía vários artigos europeus que entravam na região platina através do porto de Buenos Aires, de onde saía a prata de Potosi destinada aos comerciantes do Rio de Janeiro e de Lisboa.

Entretanto, se a fundação e manutenção da Colônia do Sacramento em 1679 eram de fundamental importância estratégica para a reativação do comércio português na região platina, também eram evidentes os sérios prejuízos que o estabelecimento português representava aos interesses comerciais da Coroa de Castela. De fato, os espanhóis logo invadiram a Colônia do Sacramento: em 1680, ainda durante a construção, a fortaleza foi tomada de assalto e destruída pelas tropas espanholas sob o comando de D. José de Garro, governador de Buenos Aires. As ruínas só foram devolvidas a Portugal em 1683, após o *Tratado Provisório* de 1681, estabelecido entre o Regente D. Pedro e o Rei Carlos II da Espanha, até que pudessem chegar a uma conclusão final daquela

disputa à luz do Tratado de Tordesilhas. No entanto, como observa Ferrand de Almeida, embora o *Tratado Provisório* de 1681 proibisse o comércio português e castelhano em Buenos Aires, por mar e por terra,

na realidade, porém, os estímulos econômicos e a convergência de interesses venciam com frequência as imposições e ameaças da lei. Não eram só os habitantes da Colônia e de Buenos Aires, os mercadores do Rio de Janeiro ou de Lisboa: até alguns governadores procuravam fazer o seu negócio (ALMEIDA, 1973:80).

Além de chamar a atenção para os interesses econômicos determinantes na Colônia de Sacramento, Ferrand de Almeida aponta outros interesses da Coroa de Portugal naquela região, que diziam respeito a questões geopolíticas: a dilatação de seus domínios americanos; no caso em estudo, o extremo sul da América. Para o autor, a fundação da Colônia do Sacramento seria “o resultado de um conjunto complexo de fatores econômicos e políticos” (IDEM:153).

Ferrand inicia sua argumentação demonstrando a tradição então presente na cartografia e na literatura histórica e geográfica portuguesa, anterior ao período da fundação da Colônia, que já projetava a fixação meridional do Brasil no rio Prata. Considerado pelos portugueses como a fronteira do Brasil ao sul, o Rio do Prata representava o limite definidor da divisão política entre os dois Reinos (IDEM:156), mas tinha esse valor contestado pelos espanhóis, que viam na presença portuguesa uma séria ameaça ao domínio na região platina, reputada como território espanhol.

Na perspectiva da manutenção e ampliação das fronteiras ao sul do território luso-americano, o empreendimento da Colônia do Sacramento tornou-se um obstáculo para a estratégia política espanhola de expansão pela margem direita do Prata, sendo uma “*permanente ameaça aos interesses de Sua Magestade Católica*”, por estar “*justamente no eixo vital da*

penetração espanhola” (IDEM:158). Os portugueses haviam de se antecipar aos castelhanos na posse efetiva daquelas terras, e se apressar no estabelecimento desse posto avançado e solitário, a Colônia do Sacramento, porque “se fossem esperar que a colonização portuguesa ao longo do litoral atingisse o Prata para então estabelecer aí uma fortaleza seria correr sério risco de atraso relativamente aos espanhóis, que entretanto poderiam fixar-se na banda oriental” (IDEM, p.156).

O empenho da política portuguesa em fundar e manter a Colônia do Sacramento, marco-limite a definir uma fronteira ‘ideal’ de divisão política, pode ser compreendido como pensava Capistrano de Abreu: “a melhor maneira de afirmar e sustentar direitos estava em levá-los ao extremo, certo é que a nova povoação ia ficar isolada, a grande distância das bases brasileiras, com as quais só poderia manter difíceis comunicações” (ALMEIDA, 1973:156).

Para a total consolidação da posse da Colônia pelos portugueses - que envolveu intensas disputas diplomáticas entre as Cortes Ibéricas -, era preciso tornar Sacramento um reduto muito bem fortificado e guarnecido, tanto para a defesa de ataques espanhóis, como para convertê-la em ponto de irradiação da conquista portuguesa do imenso território ao redor.

Eram urgentes a restauração das ruínas deixadas pelos espanhóis em 1680, a construção de uma nova e mais robusta fortaleza, e um melhor guarnecimento da praça militar da Colônia com tropas suficientes para sua defesa. Nos anos subseqüentes à segunda fundação de Sacramento, o Rio de Janeiro foi a base de sustentação da ação militar na região platina, conservando a Colônia com seus próprios recursos. Em decorrência da situação se tornar cada vez mais onerosa para o Rio de Janeiro, esta Capitania teve as defesas de sua barra em constante desfalque de mantimentos e de guarnição (ALMEIDA, 1973:83).

Devido à precária situação militar, não foram poucos os governadores do Rio de Janeiro que remeteram constantes queixas e advertências à Coroa sobre o perigo ao qual a cidade estava exposta. Em 1692, o Governador Paes de Sande observou a tendência da política régia em priorizar as exigências militares da Colônia do Sacramento em detrimento das necessidades da Capitania do Rio de Janeiro, uma praça que se encontrava constantemente desfalcada "*dos melhores soldados e oficiais*" (AHU, Avulsos, Cx.27, Doc.6107) por causa das frequentes demandas da Colônia, ficando com a defesa perigosamente prejudicada "*por serem os soldados poucos e muitos deles inúteis*". O governador chama a atenção para a fundamental importância estratégica da Capitania do Rio de Janeiro, advertindo que sua defesa não deveria ser negligenciada, porque de sua "*conservação dependia a de todas as mais capitanias que V. Mg.^{de} tem no Brasil da parte do Sul*".(IDEM)

Com as solicitações do governador negadas, a situação militar da cidade do Rio de Janeiro só tendia a se agravar. As demandas de soldados para a Colônia do Sacramento eram incessantes devido ao alto índice de deserção, em razão das péssimas condições de vida e do reduzido e atrasado soldo recebido pela tropa – quando recebido. Contudo, essa política do Conselho Ultramarino, segundo Vivaldo Coaracy, foi mantida por muitos anos, com a Capitania do Rio de Janeiro sendo responsável por grande parte da manutenção de Sacramento (COARACY, 1965:201).

No entanto, se os constantes recrutamentos militares realizados na Capitania do Rio de Janeiro para as tropas de Sacramento fragilizavam a capacidade defensiva da cidade contra possíveis ataques externos, é possível verificar que o mesmo recrutamento funcionava como agente de saneamento social. Através do recrutamento, as comunidades locais puderam ‘eliminar’ elementos indesejáveis, "*por serem danosos aos Povos*" ou "*perniciosos nas terras onde assistem*" (AHU,

Cx. 12, Doc. 2369-2370), classificados também como "*vagabundos*", eles foram convertidos em soldados e levados para a defesa da longínqua Colônia do Sacramento, sempre tão sedenta de tropas.

Em 1700, o governador da Colônia do Sacramento, Sebastião da Veiga Cabral, acusou o Governador do Rio de Janeiro de enviar soldados impróprios para o serviço militar naquela praça "*por se fazerem estes daquela gente a que ali chamam pés-rapados*"; o Governador do Rio, Arthur de Sá e Menezes, respondeu ao colega dizendo não haver qualquer impropriedade nos *pés-rapados* ou *vagabundos* que os impedisse de servir como soldados. Assim, afirmava "*que os socorros da Infantaria que vão para aquela Praça são pés-rapados, não posso duvidar que assim lhes chamem e este nome lhes não tira a serventia de soldados*."(IDEM).

A Defesa da Praça do Rio de Janeiro: As Invasões Francesas e a Paz de Utrecht

A situação política entre as Coroas de Portugal e Espanha tornou-se ainda mais crítica em 1701, com o início da guerra pela sucessão do trono da Espanha, um conflito que se prolongou por treze anos. Após a morte de Carlos II, que não tinha descendentes e legou por testamento cetro e coroa a Felipe de Bourbon, neto de Luiz XIV, o trono espanhol veio a ser disputado, a despeito do documento real, entre o herdeiro Felipe e o arquiduque da Áustria, Carlos. Holanda, Áustria e Inglaterra - esta última, a potência mais representativa - eram contrárias à coroação de Felipe de Bourbon, e formaram a Grande Aliança "*com o objetivo mais amplo de acabar com a hegemonia francesa na Europa*" (MACEDO, s/d:225).

Contudo, a guerra ultrapassou os limites europeus. Como bem sintetiza Fernando Novais sobre os conflitos que marcaram as relações internacionais durante a Época Moderna, a Guerra de Sucessão da Espanha representou "*a disputa pela exploração colonial – e, pois, a*

posição das colônias no quadro do equilíbrio das potências – vai adquirindo importância crescente, para assumir, enfim, no século XVIII o papel de elemento primordial deflagrador das hostilidades e consagrador das preponderâncias. Dessa forma, “A concorrência colonial se entrelaçava com as questões européias e esse entrelaçamento foi se acentuando no correr da segunda metade do século XVII, engendrando tensões que se generalizaram nos conflitos da guerra de Sucessão da Espanha” (NOVAIS, 1983:32).

A participação de Portugal na Guerra de Sucessão da Espanha era inevitável, mas oscilava entre o apoio à França e à Inglaterra. O dilema é bem analisado e expresso por Fernando Novais, que observa as conseqüências das possíveis posições de Portugal frente ao conflito iminente: *“Inglaterra ou França, salvar a preservar os domínios ultramarinos pondo em risco a sobrevivência da metrópole européia ou abandonar as colônias, aderindo à aliança continental para preservar Portugal” (IDEM:29).* No entanto, a corte de Lisboa logo verificou que *“os interesses representados pela união da Espanha com a França por meio de uma dinastia comum tinham muito pouco de tranquilizadores tanto para a fronteira peninsular como para a defesa das rotas e do tráfego comercial português.” (MACEDO, S/D:237).* Assim, a preservação dos interesses continentais portugueses, e principalmente dos ultramarinos, estaria melhor garantida através do acordo com a Inglaterra:

Todo um novo conjunto de medidas aceites pela Grande Aliança tendia a favorecer os interesses marítimos e comerciais de Portugal, em troca das vantagens comerciais, políticas e estratégicas que ele mesmo representava. É neste contexto que se inserem os tratados de Methuen, um de natureza política e diplomática, outro comercial, mas complementares, na intenção de reter Portugal do lado do bloco atlântico (idem).

Em maio de 1703, ao assinar os tratados de Methuen, Portugal reiterou a aliança política e comercial com a Inglaterra, assegurando a

intervenção portuguesa na guerra a favor de Carlos da Áustria. Fazendo parte da Grande Aliança, Portugal estava comprometido, perante Inglaterra e Holanda, a expulsar os Bourbons da Espanha.

A situação exigia da Coroa portuguesa uma atenção especial a seu próprio território, inclusive os domínios ultramarinos que, em razão da Guerra de Sucessão da Espanha, poderiam ser atacados a qualquer momento. E efetivamente, a Espanha invadiu a Colônia do Sacramento em outubro de 1704, e a França investiu contra o Rio de Janeiro em 1710 e 1711.

Apesar dos reforços que iam sendo sucessivamente enviados do Rio de Janeiro para a Colônia do Sacramento, a inferioridade com relação às tropas da Espanha era evidente. A Colônia resistiu bravamente até março de 1705, quando foi tomada pelos espanhóis e novamente destruída. Somente em 1713, após muitas batalhas, Inglaterra e França acenaram com a trégua, definindo posições através do Tratado de paz de Utrecht. Por um lado, Felipe V de Bourbon é reconhecido no trono espanhol, consolidando a aliança hispano-francesa; por outro, *“as vantagens comerciais pertencem à Inglaterra, que nos tratados de Utrecht se reserva o asiento para abastecer em escravos as Índias de Castela: Espanha, como Portugal, era pois obrigada a mercadejar com as vantagens da exploração do ultramar, para garantir a independência da metrópole e preservar o Império”* (NOVAIS,1983:26). D. João V, Rei de Portugal, tratou das negociações de paz com os bourbons, organizadas sob a égide da Inglaterra, e que devolveram a Colônia do Sacramento a Portugal em outubro de 1716.

As invasões francesas ao Rio aconteceram seis anos após a invasão da Colônia do Sacramento pelos espanhóis. A cidade do Rio de Janeiro era conhecida por toda a Europa pela riqueza proveniente do ouro das Minas, e sofreu duas invasões de corsários franceses: na primeira, ocorrida em 1710, a cidade foi vitoriosa, mas na segunda, em 1711, capitulou.

Gomes Freire de Andrade a Estratégia político-militar

De 1733 a 1763, o Rio de Janeiro foi administrado por Gomes Freire de Andrade, Conde de Bobadela, sob a patente de Capitão-General e Governador da Capitania. No terceiro ano de governo, a tensão entre as Cortes de Madri e Lisboa motivaram o Capitão-General a sugerir à Coroa portuguesa uma estratégia político-militar de unificação bélica, como outrora sucedera. A proposta era integrar todo o litoral sul à administração do governo do Rio de Janeiro para melhor organizar a defesa no sul do Estado do Brasil: *"seria conveniente estar subordinada a esta Capitania toda a marinha até a Colonia por ser esta a cabeça que em qualquer novidade socorre as partes que o necessitam."* (FELISBELLO, 1912:585). Aceito por Lisboa, este pensamento estratégico levou à incorporação de todas as Capitânicas do Sul à jurisdição do Rio de Janeiro, sob o comando de Gomes Freire. Portanto, as Capitânicas de Minas Gerais e de São Paulo também foram subordinadas ao Rio de Janeiro. A Colônia do Sacramento e as Capitânicas subordinadas da Ilha de Santa Catarina e do Rio Grande de São Pedro, também carentes de especial atenção devido às ameaças espanholas, já se encontravam sob jurisdição do Rio.

Pensando em uma melhor defesa contra possíveis investidas dos espanhóis, que se prefiguravam com o reinício das tensões entre as Coroas Ibéricas, Gomes Freire assumiu o total controle político-administrativo da região sul, mantendo um rígido domínio sobre os governos a ele subordinados e, principalmente, centralizando em si a decisão de maior importância estratégica: a militar.

Contudo, a Colônia do Sacramento sofreu mais dois ataques, o segundo deles resultou em rendição. E a despeito dos planos políticos-militares de Gomes Freire, Sacramento foi conquistada pelas forças espanholas sem que estas encontrassem maiores resistências.

Apesar da paz de Utrecht, em 1713, a pressão espanhola não havia cessado. Após um período de relativa tranquilidade na Colônia do Sacramento e nos demais domínios portugueses, novas crises entre as Coroas trariam novos estremecimentos em 1735. Logo que a crise se desencadeou, por causa de um incidente com um diplomata de Portugal em Madri, a Coroa portuguesa advertiu os governadores do Brasil "*sobre a prevenção com que devião estar todos os portos do Brasil*" - a fim de rechaçar uma eventual invasão - "*e com muita mais razão no do Rio de Janeiro por ser o mais importante de todos elles*" (AHU, Cx. 39, Doc. 9133-9143).

Em 1750, o Tratado de Madrid cedia à Espanha a Colônia do Sacramento, sem a qual "*a coroa espanhola não teria o domínio da bacia da Prata*" (Serrão, 1980:172). Em compensação, Portugal recebia o território denominado Siete Pueblos, onde se localizavam os aldeamentos jesuíticos com suas vastas *estâncias*, territórios de criação de gado na margem oriental do rio Uruguai, que impuseram o deslocamento das tribos de cerca de 30.000 índios para a outra margem. Entretanto, as comissões destinadas a aplicar o Tratado dos Limites – a portuguesa tinha como primeiro e principal comissário Gomes Freire – não conseguiram o imediato deslocamento de todos os povos. As dificuldades deflagraram a chamada Guerra Guaranítica, quando os índios se coligaram para melhor combater os exércitos português, comandado por Gomes Freire, e espanhol, a cargo do governador de Buenos Aires. Após duas desgastantes campanhas, e a rendição dos povos que haviam se rebelado, "*nada, porém indicava que a zona ficaria pacificada o que, aliado a dificuldades surgidas nas demarcações dos limites foi protelada a entrega da Colônia do Sacramento*." (IDEM) Reconhecendo os inconvenientes da situação, ambas as Coroas assinaram o Tratado de Pardo em 1761, anulando os compromissos firmados pelo Tratado de Madrid em 1750.

Em 1761, as condições na Europa também estavam sendo alteradas pela celebração do Pacto de Família, em que os vários Bourbons reinantes na Europa se comprometiam a defender mutuamente seus Estados. Apesar das dificuldades, ao longo de todo o período em que a Europa testemunhava o desencadear de sucessivas guerras na disputa pela hegemonia entre potências rivais na exploração colonial, ou seja, toda a primeira metade do Setecentos, a diplomacia portuguesa conseguiu manter a neutralidade. Até a formação do Pacto de Família, em 1761, o consulado pombalino havia conseguido manter a mesma linha política, eximindo-se do confronto generalizado, principalmente durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763). De fato, com o envolvimento da Espanha na guerra, Portugal logo foi intimado pela aliança franco-espanhola a permitir que tropas dos Bourbons se instalassem nos portos lusitanos, a fim de impedir um possível desembarque inglês. A recusa de Portugal em colaborar com o Pacto de Família teria como provável consequência a invasão de seus domínios pelas duas grandes nações aliadas (NOVAIS, 1983:45-48).

Forçada a sair da posição de neutralidade na fase final da Guerra dos Sete Anos, a Coroa portuguesa teve o inevitável confronto com seu próprio despreparo para um conflito de dimensões européias. Havia uma defasagem militar de meio século, devido ao afastamento português dos teatros bélicos desde o término da Guerra de Sucessão da Coroa de Espanha. Quando o governo do Conde de Oeiras fixa o alinhamento diplomático com a Grã-Bretanha, logo solicita o imprescindível auxílio para organizar a resistência militar contra a aliança franco-espanhola. A aquisição dos meios materiais indispensáveis para a preparação das ações bélicas e o próprio apoio dos dirigentes militares portugueses viriam através da aliança política com o Rei de Inglaterra, expressa na permanente abertura dos portos aos

navios britânicos. A dimensão mais visível dessa colaboração foi a presença do Conde Reinante Guilherme de Schaumburg Lippe, militar prussiano já consagrado por sua carreira, que comandou a urgente reorganização de um exército português que permanecia na retaguarda do sistema militar europeu, visivelmente inadequado para a guerra daquele tempo.

Um ano após os Estados Ibéricos se estabelecerem em campos opostos na Guerra dos Sete Anos, a Coroa espanhola, consciente de sua força militar, ordenava a D. Pedro de Cevallos, governador de Buenos Aires, o ataque à Sacramento. E na primeira investida espanhola, em dezembro de 1762, a Colônia de Sacramento foi subjugada sem maiores resistências. A notória fragilidade defensiva portuguesa na região meridional era cada vez mais evidente, e *“a marcha castelhana de recuperação do território perdido seria interrompida apenas com a chegada tardia do Tratado de Paris”*. Em abril de 1763, dois meses após a assinatura do Tratado de Paz entre França/Espanha e Inglaterra, do qual Portugal também participou, o exército espanhol invadiu o Rio Grande de São Pedro. O único argumento do Governador Cevallos para justificar a invasão e ocupação foi afirmar que a Espanha nada havia comunicado sobre a adesão portuguesa ao convênio de Paris (GOULIN, 1999:45).

Durante quase trinta anos de governo, Gomes Freire esteve por longas temporadas ausente do Rio de Janeiro, atendendo às demandas político-militares e administrativas da vasta região Sul que estava sob sua gerência. Ele tentou submeter um rígido controle aos governos subordinados, outorgou a si próprio a exclusividade na decisão de determinadas matérias, como as de caráter militar, mas a sua administração no governo do Rio foi bastante prejudicada, porque *“tinha outras preocupações além de administrar a cidade do Rio de Janeiro, sendo mais relevantes e sérias a da Nova Colônia do Sacramento e a das*

Minas Gerais" (FERREZ, 1972:87). A tomada da Colônia do Sacramento, em 1762, e a invasão do Rio Grande, no ano seguinte, pelas tropas de Cevallos, demonstraram "*a precariedade do sistema de defesa ao Sul do Estado do Brasil*", encontrando-se "*o Sul completamente despreparado diante da eficiência da ação espanhola com sua superioridade numérica*" (BELLOTTO, 1979:42). Assim, as enormes dificuldades de administrar em conjunto toda a Repartição Sul ficaram evidentes, inclusive sob o ponto de vista da estratégia político-militar no extremo sul, uma das grandes prioridades do governo de Gomes Freire.

Referências

Fontes

AHU, Cx. 12, Doc. 2369-2370 - "Carta do Governador Arthur de Sá e Menezes para a Coroa, acerca da reclamação do Governador da Colonia do Sacramento sobre o recrutamento dos soldados, RJ, 26/5/1700".

AHU, Cx. 21, Doc. 4715-4716 - "Consulta do Conselho Ultramarino sobre a informação do Governador do RJ acerca da forma como estavam organizados os terços de Auxiliares e de Ordenanças. Tem anexa a respectiva informação do Governador Luiz Vahia Monteiro. Lisboa, 27/8/1725".

AHU, RJ, Avulsos, Cx 35, doc 8238-8240 - "Informação do Governador Luiz Vahia Monteiro sobre o que se devia observar a respeito do governo dos auxiliares e das ordenanças daquela Capitania, RJ, 6/8/1729".

AHU, RJ, Avulsos, Cx 40, doc 9367-9379 - "Carta do governador Luiz Vahia Monteiro para o Coronel Manuel Pimenta Tello, sobre serviços relativos a fiscalização dos descaminhos do ouro, RJ 17/12/1730".

Bibliografia

ALMEIDA, Luís Ferrand, **A Colonia do Sacramento na Época da Sucessão de Espanha**. Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1973.

- ABREU, J. Capistrano, **Ensaio e Estudos (Crítica e História)**, 3ª série, RJ, 1938,
- BELLOTTO, Heloísa Liberalli. **Autoridade e Conflito no Brasil Colonial**: O Governo do Morgado de Mateus em São Paulo (1765-1775), SP, Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1979
- BICALHO, Maria Fernanda. **A Cidade e o Império**: O Rio de Janeiro na Dinâmica Colonial Portuguesa. Séculos XVII e XVIII. Tese de doutorado. USP, 1997
- BOXER, C.R., **A Idade de Ouro do Brasil** – Dores de Crescimento de uma Sociedade Colonial, SP, Cia. Editora Nacional, 1963.
- COARACY, Vivaldo. **O Rio de Janeiro no Século XVII.**, R.J., José Olympio, 1965.
- CORCINO, Medeiros dos Santos, **O Rio de Janeiro e a Conjuntura Atlântica**, Ed.Expressão e Cultura, RJ, 1993.
- FREIRE, Felisbello. **História da Cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunaes, 1912.
- HOLANDA, Sérgio Buarque, **“A Colônia do Sacramento e a Expansão no Extremo Sul”**
In História Geral da Civilização Brasileira, , Tomo 1, SP, Difel, 1976.
- MACEDO, Borges de. **História Diplomática Portuguesa**. Constantes e Linhas de Força, Lisboa, Instituto de Defesa Nacional, s/d.
- NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)**, SP, Hucitec, 1983.
- SCHWARTZ, Stuart. **Segredos Internos**: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835, SP, Editora Schwarcz LTDA, 1985.

O ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A FORMAÇÃO DOCENTE

*Sufia Gomes Dantas*¹

Introdução

A universidade pública oferece diversos programas para a melhoria da qualidade de ensino de seus discentes, a exemplo de extensões, pesquisas e cursos, com o objetivo de auxiliar as disciplinas obrigatórias de cada curso a construir o pensamento crítico e a profissionalização de cada aluno. Um desses programas é a monitoria acadêmica, no qual um aluno mais velho auxilia o professor na realização da disciplina e na orientação dos alunos inscritos nela. Dessa maneira, esse programa atua diretamente na experiência do aluno-pesquisador e na formação docente.

O processo de seleção - cujas vagas como monitor bolsista e voluntário variam a cada ano - para a monitoria do curso de História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) - Campus I é relativamente independente, pois cada professor decide a melhor maneira de selecionar os monitores. Para a triagem dos monitores da disciplina de História Medieval I, foi exigida uma Carta de Apresentação, que somada ao CRA e as notas das disciplinas de Medieval I e II, estabeleceria uma média em que os candidatos, que demonstraram interesse no SIGAA, seriam classificados. Todo o processo é público e tem o resultado disponibilizado na própria plataforma.

¹ Graduada em Licenciatura em História. Universidade Federal da Paraíba. Integrante do Grupo de Estudos Medievais (*Gradalis*). E-mail: sufia.dantas@gmail.com

Levando em conta as competências listadas por Flávia Caimi em seu artigo “O que precisa saber um Professor de História” (2015), o docente coordenador pretendia debater com as monitoras sobre a importância da História e os motivos pelos quais e as maneiras como se ensina a disciplina. Além de refletir sobre a responsabilidade social e compromisso ético-político da História, para que possam utilizar as interpretações historiográficas, visões de mundo e memórias sociais para organizar o conteúdo a partir da realidade encontrada. Com esse intuito, as ações conduzidas por todos envolvidos no projeto visavam inserir os monitores nas atividades pedagógicas do Ensino Superior e contribuir com o desenvolvimento intelectual das turmas.

As atividades atribuídas para a monitoria exigiam a interação direta das monitoras com os alunos das turmas matriculadas na disciplina e com o professor, que deveria orientá-los sobre a prática docente universitária: postura, desafios e possibilidades, assim como sobre as novas maneiras de transmitir o conhecimento, a exemplo das chamadas “novas mídias”. Assim como era esperado que lessem a bibliografia básica das aulas e ajudassem no debate de sala de aula, incentivando os alunos a debaterem os textos dentro e fora de sala de aula. Para tal, era necessário proatividade dos monitores no sentido de querer aprender e ensinar, que era garantido pela autonomia e compromisso dos mesmos com o plano.

Deve ser informado que a disciplina de História Medieval I é obrigatória, do segundo semestre do curso, e conta com, em média, 40 alunos(as) matriculados(as) de forma regular, mas tem uma continuação no terceiro período do curso com História Medieval II, ocupando no total de dois semestres na grade do curso. Isso facilita trabalhar com várias narrativas sobre o período medieval, como a questão do gênero,

da raça e as artes, e abordar várias regiões para além da Europa, como a África, Península Arábica e Ásia.

Isso é essencial para a formação de futuros professores, que, ao se verem diante da complexidade e diversidade que constituem o período, são capazes de constituírem uma consciência histórica e pensarem em meios de aplicar esses conhecimentos na educação básica, incentivando seus futuros alunos a interpretarem o mundo a partir de experiências diferentes de si (BOVO, 2019). Ou seja, a presença do ensino de História Medieval em dois semestres do curso colabora para a aprendizagem histórica.

O plano de curso da disciplina História Medieval I da UFPB tem como objetivo introduzir discussões importantes sobre o período estudado, as diferentes historiografias e como a Idade Média é utilizada pelo imaginário social a partir da leitura dos textos “obrigatórios” e da análise de documentos. Sendo assim, o curso é dividido em temas que facilitam as discussões, por exemplo “Idade Média no Cinema e nos Jogos”; “Idade Média no Ensino de História”; “Idade Média: Uma Idade das Trevas?”; e “Uma Idade Média Global”. Ao possibilitar o contato dos alunos com os temas propostos e a bibliografia, o docente responsável pela matéria incentiva as discussões: Como a Idade Média é apresentada? Como ela é utilizada no nosso tempo e em tempos de fanatismo religioso, violência endêmica e polarização política? Quais as alternativas para enfrentar os preconceitos e más utilizações desse período?

Assim, as monitoras e o docente responsável pretendiam aproximar os alunos da medievalística brasileira e estrangeira e fomentar a vontade deles em saber mais sobre a área e até mesmo se tornarem futuros medievalistas. Afinal, a presença de medievalistas na Paraíba ainda é bastante escassa - ainda que o medievalismo venha crescendo bastante no Brasil -, tendo apenas o *Gradalis* como principal

exponente do estado, e o incentivo na área é importante para a formação de novos professores e pesquisadores, que podem ajudar a difundir os Estudos Medievais para outras instituições paraibanas.

Por fim, antes de irmos para a experiência em si, deve-se deixar registrado que ao final da vigência desta monitoria, nos períodos de 2024.2 e 2025.1, o Plano Pedagógico do Curso de Licenciatura em História passou por uma reformulação e deve sua grade curricular alterada, em que as disciplinas de Antiga e Medieval - antes cada uma com duas disciplinas obrigatórias - sofreram cortes de carga horária, passando a constar em apenas um semestre cada da totalidade do curso. Esta autora e outros colegas de curso acreditam que o corte torna ainda mais difícil o ensino da história “não-brasileira” e desmobiliza ainda mais o interesse dos alunos por essas áreas, prejudicando, assim, a formação de futuros professores de maneira efetiva.

A experiência da monitoria

As monitoras tinham como principal responsabilidade auxiliar no aprendizado dos discentes e no sucesso das avaliações propostas pelo professor. As três avaliações da disciplina eram uma prova escrita somada a uma análise de livro didático; um seminário a partir das temáticas apresentadas em sala de aula; e a escrita de um artigo. Em todas elas, a presença das monitoras foi essencial para o bom sucesso dos alunos, mas principalmente nos seminários e na análise do livro didático.

Através de consultas pelo WhatsApp e encontros presenciais, dúvidas como onde encontrar livros didáticos disponíveis, sugestões de leituras para a montagem dos seminários e questões sobre os critérios de avaliação puderam ser esclarecidas. Dessa maneira, foi possível ter um contato maior com a responsabilidade de um docente universitário,

pois também elas ajudaram na avaliação dos seminários, explicando para os alunos em que pontos eles poderiam melhorar e quais particularidades requerem um pouco mais de atenção de suas partes, como por exemplo o uso de citações e a presença das referências.

Além disso, graças ao foco da disciplina na desmistificação da Idade Média, as monitoras aprenderam novas práticas de ensino e tecnologias que podem auxiliá-las no ensino. Afinal, a Idade Média ainda é uma época que carrega muitos preconceitos e possui uma má reputação com seu imaginário fantasioso, difundido pelo senso comum. Isso contribui para que seja considerada um período apolítico e seja apropriada por grupos radicais, de ideais preconceituosos e de extrema-direita, que veem nela um passado glorioso a ser resgatado.

Nem tudo está perdido, é claro. Há muito tempo a ideia da “Idade das Trevas” - construída pelos renascentistas, difundida pelos iluministas e perpetuada por livros e manuais didáticos, filmes e livros - vem sendo combatida por historiadores de todos os cantos do mundo. As publicações na área de Ensino de História Medieval vêm crescendo a cada ano, o que demonstra um fortalecimento do campo e o entendimento de sua importância, possibilitando ensinar sobre esse período a partir de várias perspectivas como gênero e raça com várias metodologias e materiais pedagógicos à disposição.

Isso é essencial para combater a apropriação da Extrema-Direita e a disseminação de seus ideais, principalmente pelas redes sociais, conforme explicam Nilton Mullet Pereira e Marcello Paniz Giacomoni:

A despeito dos avanços da historiografia e no ensino da história medieval nas escolas, um uso pouco elaborado e demasiado perigoso do medievo invade o nosso tempo, desde a política até as redes sociais. O elemento central de boa parte dessas narrativas é uma Idade Média Ocidental que seria sinônimo de um Ocidente cristão que combateu e impediu o avanço muçulmano para o interior da Europa. Desse modo, volta-se para o medievo

a fim de se resgatar uma origem da civilização branca, cristã, masculina e ocidental, em oposição a tudo o que consideram ofensivo a esse estilo de vida: o islã, as mulheres, os gays, lésbicas, transsexuais, negros, indígenas, etc. De todas as Idades Médias possíveis, retorna exatamente aquela ressaltada e construída pelo renascimento e pelo iluminismo: violenta, obscurantista, intolerante. (PEREIRA; GIACOMONI, 2019)

Assim, com isso em mente e pensando na formação de futuros professores, as monitoras orientaram os alunos dos períodos iniciais a pesquisarem sobre cada temática pensando criticamente. A partir das leituras sugeridas e que eles próprios pesquisaram, seminários muito interessantes foram apresentados, em que questões fundamentais e pesquisas instigantes foram mostrados, como o seminário “Idade Média e redes sociais” em que os alunos apresentaram vários *tweets* que mencionam a Idade Média e a Idade das Trevas.

Por fim, as monitoras foram encarregadas de lecionar sobre um conteúdo relacionado à disciplina na última aula do curso. Elas deveriam planejar a aula pensando em uma linha historiográfica que jogassem apropriada, assim como, trazer uma metodologia de ensino ativa, que incentivasse os alunos a participarem da aula e aprenderem o conteúdo com mais facilidade. Pois, entende-se que a monitoria tem como papel principal aproximar os discentes da responsabilidade docente e despertar neles o interesse de continuar na carreira acadêmica. Afinal, o professor universitário atua na formação de futuros professores de história regularmente e, para os futuros professores, cada experiência conta.

A aula “Idade Média Global através da História da Alimentação”

Partindo do conceito de uma “Idade Média Global” e da História da Alimentação, as monitoras planejaram uma aula em que os alunos teriam contato com diferentes culturas medievais e como elas

interagiam entre si a partir de seus costumes alimentares. A Idade Média Global basea-se em noções como diversidade e inclusão, buscando conexões em lugares além da Europa, principalmente entre a Afro-Eurásia, já que não se pode considerar a América, que ainda não havia tido um contato contínuo com o chamado “Velho Mundo”.

Escrever a História globalmente não é fácil, principalmente quando se trata da Idade Média. Conhecer outros idiomas, outras regiões e culturas não é fácil, ainda mais quando são de difícil aprendizado e não tão conhecidas do público mundial, como é o caso da China ou Japão feudal, ou porque falta acesso a fontes desses lugares ou elas nem mesmo existem. Então, por que trabalhar com algo tão difícil quando se é tão simples trabalhar com os mesmos lugares que já conhecemos?

Porque conhecer e compreender outras regiões e culturas a partir de seus próprios fundamentos é lutar contra uma visão idealizada de suas histórias, é entender como esses lugares tiveram realidades próprias, que conviveram entre si e com os outros. (WICKHAM, 2024, p.11). Claro, a História Global não é apenas isso e nem está sendo afirmado que todo historiador deveria ser um historiador global. Não há nada de errado em estudar apenas uma região, mas conhecer outras realidades que podem ter coexistido com o objeto de estudo, pode, certamente, ajudar a entendê-lo melhor.

Assim, a História Global trata, sobretudo, de relações. Chris Wickham traz três maneiras de se escrever a partir dela. A primeira seria escrever uma história única, partindo desde a China até a “Ascensão do Ocidente”, mas desse modo é deveras complicado por se tratar de comunidades tão diferentes entre si e porque segue uma linha evolutiva tendo como seu auge o Ocidente. A segunda é o estudo das interconexões, sobretudo as culturais, que podem mostrar que a Idade

Média, por mais que não fosse um período de viagens de longa distância, tinha sim trocas culturais e econômicas a partir de viajantes como Marco Polo ou Ibn Battuta e de descobertas materiais. E a terceira é a comparação, que pode ajudar a compreender duas sociedades individuais e suas particularidades, a exemplo das suas estruturas de poder.

Além disso, a História Global também combate o extremismo de supremacistas brancos ao dar voz a outras comunidades para além da europeia branca e cristã. Com o crescimento da extrema-direita e discursos de ódio, ela se torna uma resposta à apropriação racista do período. Pois, argumenta que a diversidade e inclusão existiram em todos os tempos da História - mas não da maneira como concebemos certos conceitos, a exemplo do racismo - e desafia a ideia tradicional que se tem do medievo. Dessa forma, ela também é um convite a diversidade atual a entrar nesse campo e até mesmo seguir a carreira acadêmica, pois “o trabalho com a diversidade é útil quando se torna o modo de ver, quando é ele próprio que nos ajuda a ver o racismo que, de outra forma, permaneceria oculto dentro da instituição – neste caso, os estudos medievais” (LOMUTO, 2020, p. 508).

Pensando nesses aspectos da História Global, as monitoras procuram por algum conteúdo que pudessem utilizar e que fosse interessante para todos envolvidos no processo. Por fim, após a leitura do artigo “O Mediterrâneo Medieval Muçulmano na Formação dos Professores de História” da professora Aline Dias da Silveira, a História da Alimentação foi acordado como o ponto central da aula.

Abordar a História da Alimentação em sala de aula foi uma experiência nova para ambas, porém incrivelmente fascinante. Pois, esse campo não é se trata apenas de estudar como os alimentos foram produzidos, preparados e comidos, mas também de como o ato de comer

se desenvolveu em diferentes culturas. Esse ato pode trazer à luz enfoques como o religioso, o econômico, o cultural, o biológico e o social.

Afinal, por mais que os hábitos alimentares pareçam estáticos diante do agora, eles se desenvolvem e mudam em um tempo mais lento, o longo tempo de Braudel. Por exemplo, os gregos da Antiguidade comiam deitados, enquanto desde a Idade Média os ocidentais abandonaram essa posição em favor de comerem sentados, possibilitando o uso da faca e a alimentação a partir de grandes assados (FLANDRIN, MONTANARI, 1998, p. 16). Assim, o estudo das mudanças desses hábitos e de seus contextos envolve a correlação de inúmeros fatores, entre eles o modo de preparo disponível, os alimentos facilmente disponíveis e os alimentos que poderiam ser trocados entre sociedades.

Este é outro fator que a História da Alimentação ajuda a compreender, como a troca entre culturas e/ou religiões mudou determinados padrões de consumo. Nas leituras utilizadas para a preparação da aula, o principal foco era demonstrar como a cultura árabe muçulmana e a judia influenciaram o cotidiano alimentar da Península Ibérica, em especial a Espanha. Por exemplo, um ponto essencial foi como as rotas marítimas, como suporte de abastecimento mudaram a forma como a nobreza ibérica consumia frutas, ao introduzir as frutas citrículas, o açúcar e as especiarias, todos alimentos vindos da Ásia (AMATUZZI, 2018).

E ainda, como muçulmanos, cristãos e judeus coexistiam dentro do mesmo espaço, ou seja a interconexão entre as três religiões abraâmicas. Afinal, eram os açougues judeus que faziam mais sucesso entre a população por terem uma carne de mais qualidade e limpa diante dos açougues cristãos, ao ponto do governo espanhol decretar períodos em que eles não podiam ser abertos para evitar que os

açougues cristãos fechassem as portas (DOLADER, 1998). Assim, essas leituras se encaixam na História Global ao terem como foco a conexão entre populações, evidenciando essas trocas culturais entre continentes.

Então, as monitoras levaram esses pontos em consideração ao planejarem em conjunto a aula que seria lecionada. O planejamento dela foi dividido em duas partes: aula expositiva e aula interativa, e o seus principais objetivos eram mostrar uma forma de ensinar a Idade Média Global de uma forma que ainda não havia sido ensinada nas aulas convencionais do curso e nem pelos seminários e incentivar o debate sobre o uso de experiências interativas em sala de aula. As duas monitoras se responsabilizaram em lecionar a aula, dividindo o conteúdo entre si.

Para começar, as monitoras, munidas de todo o equipamento - *data show*, notebook e *slides* - e com as suas ansiedades sobre ministração momentaneamente esquecidas, entraram em sala de aula e começaram a lecionar. Sem fugir do padrão da aula expositiva, o conceito de História da Alimentação foi explicado assim como sua aplicabilidade em sala de aula, sendo discutida as teorias e as conexões feitas entre as comunidades já citadas acima. Para a felicidade das monitoras, a aula foi um sucesso, os alunos se mostraram interessados em discutir sobre as relações feitas no medievo e como a troca cultural influenciou os hábitos alimentares desse período, questionando sobre os costumes da época e como aplicar esses conhecimentos em sala de aula.

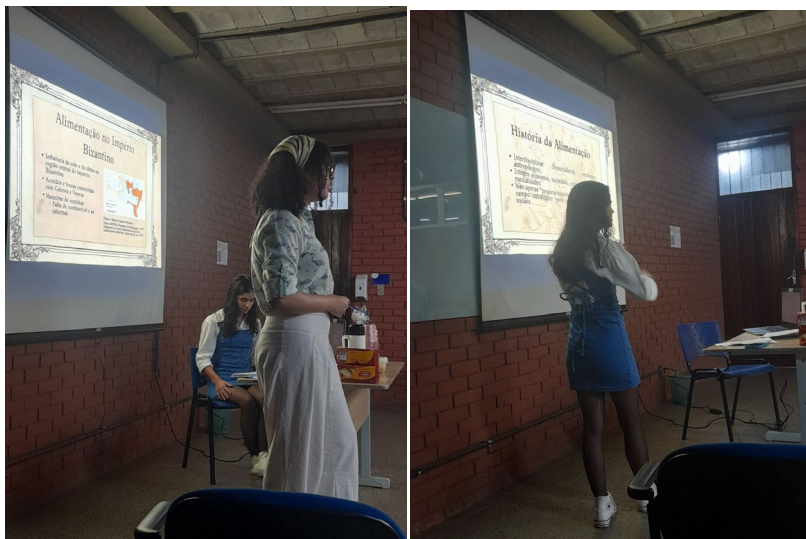


Figura 01 - Apresentação da primeira parte da aula na UFPB, 2025. Fonte: Acervo pessoal.

Para a segunda parte da aula, as monitoras utilizaram o que a professora Aline Dias da Silveira chama de “experiência sensível”. Os propósitos dela são: modificar o ambiente de sala de aula, tornando-o mais convidativo e solidário ao processo de aprendizagem; usar o princípio multidimensional na educação, acionando a experiência sensorial e emotiva; e mostrar como é gratificante utilizar outras metodologias além das tradicionais dentro de sala de aula (SILVEIRA, 2019, p. 536). Assim, trouxeram uma nova sensação para dentro de sala de aula e permitiram que os discentes participassem ativamente do processo de aprendizagem.

Considerando o tema da aula, a sensação que elas escolheram trabalhar foi o paladar. Para facilitar a experiência foi pedido aos alunos que trouxessem panos e almofadas para sala de aula. Assim, após a aula expositiva, os alunos, as monitoras e o professor coordenador afastaram as carteiras da sala e espalharam os panos e almofadas pelo

chão, para que todos pudessem sentar em círculo. Em seguida, as monitoras distribuíram as comidas para todos.

Para esse momento da aula, as monitoras prepararam chá de menta, coalhada seca temperada (com azeite de oliva e páprica) e homus (uma pasta de grão-de-bico temperada com azeite de oliva, alho, suco de limão, pimenta-do-reino e páprica) para serem degustados junto a torradas. Alguns dos alunos, ao perceberem que seria a última aula, trouxeram lanches de casa e colocaram-nos sobre a mesa para que pudessem ser degustados também.



Figura 02 - As monitoras distribuindo as comidas para os alunos enquanto explicavam o processo de fazer cada uma delas, 2025. Fonte: Acervo pessoal.

Após estarem todos devidamente sentados, as monitoras explicaram qual era o propósito daquela dinâmica e pediram para os alunos falarem um pouco sobre o que eles estavam achando da experiência. Logo, a conversa engendrou para a Educação e como eles

próprios poderiam utilizar aquela metodologia para outros assuntos. O grupo conversou sobre como o ensino de História poderia ir além do tradicional e discutiu sobre as alternativas para tal, desde filmes, jogos e séries, até experiências imersivas que poderiam ser feitas.

Porém, por se tratar de uma aula numa sexta feira a noite, alguns alunos já haviam ido para casa e o que havia restado da turma já estava bem cansado, então todos passaram a conversar sobre o período que chegava ao fim, quais haviam sido suas impressões e o que esperavam do próximo. As monitoras, por estarem alguns períodos à frente, tentaram dar conselhos sobre o que esperar dos professores e se puseram à disposição caso alguma dúvida surgisse na disciplina de História Medieval II, em que não há monitores.



Figura 3 - Professor coordenador, as monitoras e alguns dos alunos da turma de Medieval 1, 2025. Fonte: Acervo pessoal.

Por fim, cumprindo a última obrigação da monitoria, além da entrega do relatório final, as monitoras apresentaram suas experiências no Encontro de Iniciação à Docência (ENID) da UFPB. Lá, elas explicaram como havia sido o processo de planejamento da aula e como havia sido auxiliar o professor em duas turmas de Medieval I, além de reafirmar a importância do projeto e do ensino de História Medieval para a formação de professores de História. No momento da apresentação, houve um grande interesse pelo projeto e várias pessoas, entre alunos e professores, de vários campos de estudo vieram saber mais sobre ele.

Muitos perguntaram sobre a História Global, que contrasta com o que aprenderam na escola ou até mesmo nos próprios cursos de nível superior, como é o caso dos cursos de Letras e Filosofia, e ficaram interessados na ideia de uma aula imersiva, como a que foi feita. Já outros ficaram mais interessados em que o ensino de História Medieval, da forma que foi mostrada, poderia contribuir politicamente contra o extremismo que está crescendo cada vez mais mundialmente, e por mais que o projeto realizado não tenha tido uma visão política, as monitoras foram capazes de explicar sobre.

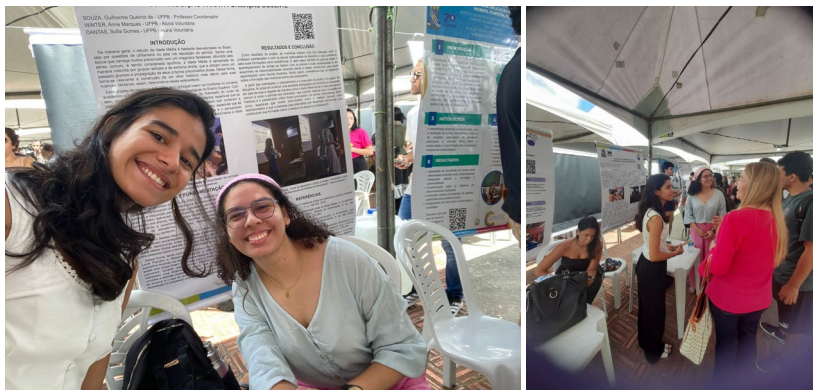


Figura 3 - As monitoras apresentando no Encontro de Iniciação à Docência (ENID) da UFPB, 2025. Fonte: Acervo pessoal.

Conclusões Finais

Destaca-se que as obrigações acadêmicas foram cumpridas de acordo com o Plano de Trabalho do Professor Coordenador Guilherme Queiroz de Sousa. Assim como, as monitoras realizaram a frequência mensalmente pelo sistema da UFPB, enviando o relatório mensal de atividades como leitura de textos, acompanhamentos de discentes, reuniões com o professor e o planejamento da aula lecionada, ao final, as monitoras elaboram o Relatório Final. As monitoras também informaram ao professor coordenador sobre as dificuldades encontradas pelos alunos a fim de contribuir com o processo de ensino e aprendizagem da disciplina, refletindo sobre as dificuldades encontradas e possíveis ações a serem tomadas quando se tornarem docentes.

Assim como, os resultados dessa monitoria foram muito importantes para a formação docente das monitoras, por terem participado da construção do conhecimento e desenvolvimento da consciência histórica. A cultura histórica é uma prática social que insere toda forma de pensamento histórico, sendo seu objetivo a identidade histórica, ou seja, permite às pessoas perceberem o mundo para além das experiências de si mesmas.

Dessa forma, a monitoria atuou de forma similar, pois permitiu que o docente, o monitor e os alunos aprendessem juntos, trazendo também experiência e conhecimento para a vida acadêmica e docente. Mostrando ser possível discutir sobre a questão de relações entre sociedades e suas trocas culturais, econômicas, sociais, religiosas e políticas. Por fim, percebe-se a importância da monitoria para a formação ampla dos alunos de Licenciatura e a importância do ensino de História Medieval para a formação de futuros professores e a consciência histórica de todos.

Referências

- AMATUZZI, Renato Toledo Silva. A influência árabe na medicina e cozinha medieval aragonesa. **Revista Mosaico**, [s. l.], v. 11, p. 159-167, 2018
- BOVO, Claudia R. Por que Idade Média? Dos motivos de se ensinar História Medieval no Brasil. In: TORRES FAUAZ, Armando (org.). **La Edad Media en perspectiva Latinoamericana**. Heredia: Editorial Universidad Nacional, 2018, p. 257-278.
- CAIMI, Flávia Eloisa. O que precisa saber um professor de História? **História & Ensino**, Londrina, v. 21, n. 2, p. 105-124, 2015.
- CARNEIRO, Henrique. **Comida e Sociedade**: Uma história da alimentação. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- DOLADER, Miguel Angel Motis. **A alimentação judia na Idade Média**. In: FLANDRIN, Jean Louis; MONTANARI, Massimo (org.). História da Alimentação. 6. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. cap. 21, p. 275-290.
- FLANDRIN, Jean Louis; MONTANARI, Massimo. **Introdução**. In: FLANDRIN, Jean Louis; MONTANARI, Massimo (org.). História da Alimentação. 6. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 15-21.
- KISLINGER, Ewald. **Os cristãos do Oriente**: regras e realidades alimentares no mundo bizantino. In: FLANDRIN, Jean Louis; MONTANARI, Massimo (org.). História da Alimentação. 6. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. cap. 19, p. 243-258.
- LOMUTO, Sierra. Becoming postmedieval: The stakes of the global middle ages. **Postmedieval: a journal of medieval cultural studies**, Springer Nature, v. 11, ed. 4, p. 503-512, 2020.
- PEREIRA, Nilton Mullet; GIACOMONI, Marcello Paniz. A Idade Média imaginada: usos do passado medieval no tempo presente. **Café História**: história feita com cliques, 2019.
- SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: Estudos e propostas epistemológicas. **Roda da Fortuna**: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019.

WICKHAM, Chris. Cómo estudiar y escribir la historia global medieval: problemas y posibilidades. In: **L SEMANA INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MEDIEVALES**, 2024, Estella-Lizarra. ¿Qué Edad Media hoy? [...]. [S. l.: s. n.], 2024. p. 11-30.

O INFERNO EM CENA: TEATRALIDADE, INVERSÃO SOCIAL E O IMAGINÁRIO DO PODER NA *VISÃO DE THURKILL* (1206)

Ricardo Marques de Jesus ¹

Introdução

A *Visão de Thurkill* (no original *Visio Thurkilli*) é um texto latino Medieval do início do século XIII que registra a visão do Além-túmulo supostamente vivenciada por um camponês chamado Thurkill (ou Thurchill) em 1206, na Inglaterra. Este texto trata-se de um dos vários exemplos do gênero que convencionou-se chamar *Literatura de viagens ao Além-túmulo*², muito popular na Idade Média para fins de instrução moral, exortação à penitência e propagação de doutrinas eclesiásticas.

Como dito anteriormente, a narrativa traz a história de Thurkill, um camponês que vivia em Essex. Neste artigo, usaremos a tradução da fonte feita por Ricardo Boone Wotckoski, publicada na Revista Brathair (Revista de Estudos Celtas e Germânicos) em 2013. Para a tradução da visio, Wotckoski se valeu da versão em latim de Roger Wendover, cronista da abadia de Saint Albans, que inseriu a narrativa da *Visão de Thurkill* na obra *Flores Historiarum* (Wotckoski, 2013, p. 138).

¹ Doutorando em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes (PPGHIS/UFMA), bolsista FAPEMA, orientando da Profa. Dra. Adriana Zierer (UEMA). Membro do Brathair (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos).

² Medievalistas como Jérôme Baschet (2006), Eileen Gardiner (1989) e Giuseppe Ledda (2016) concordam que tais textos podem ser classificados como um gênero literário, pois apresentam semelhanças narrativas e, sobretudo, estruturais. Segundo esses autores, nos textos desse tipo (tidos como relatos verdadeiros), um indivíduo tinha sua alma desprendida do corpo (por uma doença grave ou aparente morte) e vagava pelo Além-túmulo na companhia de um guia espiritual; ao final, a alma retornava ao corpo, e o indivíduo narrava o que havia ocorrido e o que vira (Baschet, 2006, p. 391; Ledda, 2016, p. 411; Gardiner, 1989, p. XII).

Segundo os comentários Sandra Pietrini (2014) sobre a narrativa, podemos dizer que: “*Scritta intorno al 1206, la Visio Thurkilli ci è pervenuta in quattro manoscritti, di cui solo due completi*” (Pietrini, 2014, p. 338). Ao falar da fonte, Pietrini diz que os castigos do Inferno são descritos em grandes detalhes e a veracidade da fonte é atestada por um narrador “anônimo e culto” que “de alguma forma” garante sua autenticidade (Pietrini, 2014, p. 338-339). No entanto, Claude Carozzi (1994) sustentou que existem pelo menos quatro manuscritos datados dos séculos XIII e XIV que transmitem o texto completo. O historiador francês escreveu que no prólogo da narrativa de alguns dos manuscritos, o redator da *visio* cita outros textos de viagens ao Além, como: *Diálogos* de Gregório Magno, *O Purgatório de São Patrício*, *A Visão de Túndalo*, textos do monge Eysham e de um outro monge de Streflur e Vaucelles (Carozzi, 1994, p. 512).

Tomando como base o conceito de poder formulado por Georges Balandier, especialmente em *O poder em cena* (1980), é possível afirmar que o Inferno presente na *Visão de Thurkill* (entendido aqui como uma espécie de inovação no gênero, como será discutido posteriormente) configura-se como um espetáculo que transforma o abstrato (a justiça divina) em algo visível e impactante. Por meio de imagens que evocam medo, admiração e submissão, esse espetáculo reforça a autoridade transcendente, funcionando, assim, como um poderoso mecanismo de controle social.

Neste trabalho, busca-se analisar de que maneira a noção de poder se mostra indispensável tanto na construção do espetáculo infernal quanto na representação do sofrimento das almas. O teatro do Além teatraliza a justiça divina, consolidando a ordem moral cristã medieval: o temor do castigo eterno e a inversão hierárquica no Além-túmulo atuam como instrumentos eficazes de regulação social e de afirmação do poder soberano de Deus.

Para discutirmos esses elementos, o texto será dividido em três momentos. No primeiro, trataremos do Inferno medieval, abordando seu imaginário, concepção e características gerais presentes em textos e na iconografia. No segundo momento, analisaremos a associação desse imaginário infernal, tal como apresentado na *Visão de Thurkill*, com o conceito de poder em Georges Balandier. Por fim, discutiremos como os elementos de teatralidade e de inversão social servem para cimentar o poder e a justiça divinos, a partir da perspectiva dos redatores.

O Inferno Medieval

O conceito de Inferno na Idade Média cristã não era estático, mas evoluiu como um espaço de punição eterna para os pecadores, profundamente integrado à *literatura de viagens ao além-túmulo* ou *literatura visionária*, citando rapidamente antes. Segundo o medievalista francês Georges Minois (2023) as *Escrituras Bíblicas* eram bastante vagas ao tratarem dos lugares “infernais” e seus sofrimentos. Assim, os textos ditos “apócrifos” de estilo apocalíptico, escritos sobretudo entre os séculos II e IV, foram os responsáveis por preencher tais lacunas (Minois, 2023, p. 60). Giuseppe Ledda (2016) parecer partilhar de tal tese ao afirmar que: “A Bíblia oferece, portanto, algumas alusões sobre o Além, mas não exposições amplas e completas, que, pelo contrário, podemos encontrar nos apocalipses apócrifos” (Ledda, 2016, p. 545). Ledda destacou pelo menos três textos dos primeiros séculos de nossa era que tratam sobre o Além-túmulo e que ajudaram os medievais a pensarem no destino após a morte: *Quarto Livro de Esdras*, o *Apocalipse de Pedro* e o *Livro de Henoch* (Ledda, 2016, p. 545).

No verbete “Além”, da obra *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, Jacques Le Goff (2017) trata das características gerais do

Inferno no imaginário cristão. Segundo o medievalista, o Inferno é um lugar de fogo eterno que consome os danados, de onde emanam fumaça enegrecida e uma vermelhidão horrível. Nesse espaço de lamentos, ouvem-se gritos e ruídos tenebrosos. O odor também desempenha papel fundamental, sendo descrito como um fedor pútrido. Quanto à paisagem, Le Goff sintetiza seus elementos como montanhas, vales profundos, rios e lagos fétidos, repletos de répteis e monstros. Por fim, o historiador francês destaca o caráter fragmentado do Inferno, no qual as diferentes categorias de danados são separadas e castigadas de acordo com os pecados cometidos em vida (Le Goff, 2017, p. 34).

De acordo com a popularização e circulação de relatos textuais e da iconografia no período Medieval, pode-se afirmar que o imaginário do Inferno se consolidou entre os séculos XII e XIII como parte de uma geografia escatológica mais complexa. Nesse contexto, o fogo eterno e os tormentos físicos representavam a justiça divina, ao mesmo tempo em que o Purgatório emergia como um espaço intermediário de purificação dos pecados veniais. Essa evolução refletia transformações sociais mais amplas, como o crescimento urbano e a necessidade de mecanismos de salvação acessíveis aos leigos.

Segundo afirmou Tamara Quírico (2011), se tratando da tradição iconográfica do Medieval, o Inferno compreendido como um lugar de danação eterna se alimentou do imaginário do Juízo Final desde o século X. Dessa maneira, até o século XV, as imagens dos castigos infernais foram se desenvolvendo tomando um destaque cada vez maior (Quírico, 2011, p. 4). Para Daniel Lula Costa (2014), o cristianismo buscou estabelecer dicotomias ao representar o destino eterno das almas após a morte. No caso do Inferno, esse espaço espiritual foi compreendido como uma “realidade objetiva”. Assim, por meio da interiorização e da racionalização de sua existência, as ações dos indivíduos que

partilhavam o imaginário cristão do Além-túmulo passaram a ser orientadas pelas estruturas do pós-morte. Em outras palavras, explica o autor, a crença no Inferno influenciou as escolhas e a consciência humanas (Costa, 2014, p. 2). “O Além é, então, uma realidade presente, contemporânea: mundo dos vivos e mundo dos mortos coexistem simultaneamente” (Baschet, 2006, p. 389).

Para Eileen Gardiner, essas visões e o próprio gênero literário foram influenciados por outro tipo de literatura: os textos penitenciais, que tiveram grande importância, sobretudo, na tradição celta antiga. Segundo a medievalista norte-americana, os textos penitenciais eram espécies de “livros de mão” que orientavam os confessores em seus processos de penitência nas comunidades (Gardiner, 1989, p. XIII). Ao examinar a iconografia dos pecados e do Inferno no Medievo, Tamara Quírico também menciona os penitenciais como uma influência relevante na concepção do sofrimento infernal:

De fato, nos *Libri paenitentialis*, desde seu surgimento no século VI, costumava-se aplicar a chamada cura pelo contrário, que se baseava em um antigo provérbio: “curem-se os contrários com os seus opostos”. Assim, por exemplo, se o penitente havia cometido o pecado da gula, que fizesse jejum; se havia praticado a luxúria, que buscasse a castidade (Quírico, 2011, p. 11).

Outro medievalista francês, Jérôme Baschet, nos ajuda a pensar nessa associação de castigos de acordo com as faltas ao argumentar que “[...] o Inferno funciona essencialmente como uma incitação à confissão” (Baschet, 2006, p. 399). Nesse caso, o uso dos penitenciais, aliado às imagens de sofrimento do Inferno, tinha o potencial de moralizar e de levar os fiéis a tomarem os cuidados necessários para proteger suas almas da privação eterna de Deus, evitando serem lançados nos espaços espirituais de sofrimento.

De fato, em nossa fonte primária, *Visão de Thurkill*, o Inferno funciona não apenas como um espaço de revelação dos pecados, envergonhando os condenados, mas também como um lugar que os força a encenar e reencenar os vícios praticados em vida, os quais os conduziram ao destino eterno de suplícios.

Claude Carozzi, em *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine* (Ve-XIIIe siècle) (1994), destaca que essas descrições enfatizavam a corporalidade dos tormentos, mesmo para almas separadas do corpo, visando educar o leitor sobre os perigos dos vícios como avareza, luxúria, violência e usura. As punições eram frequentemente públicas e exemplares, com almas nomeadas ou identificáveis para reforçar o impacto moral.

Eileen Gardiner, em *Visions of Heaven and Hell Before Dante* (1989), compila e analisa as principais visões pré-dantescas (considerando que a o poema *Divina Comédia* seja o ápice e culminância deste tipo literário), incluindo a *Visio Tnugdali* (1149) ou *Visão de Túndalo* (versão portuguesa) (sécs. XIV ou XV), onde o cavaleiro pecador túndalo, guiado por um anjo, percorre um Inferno com vales tenebrosos, mares refletos de monstros, poços de tormento, uma fornalha gigante e um lago de gelo, influenciando fortemente a topografia posterior. Gardiner inclui em sua obra outros exemplos como a *Visio Fursei* (séc. VII), a *visão de Drythelm*, presente na obra do monge Beda (*História Eclesiástica*), a *Visio Wetti* (séc. IX) e a própria *Visio Thurkilli*. Nesses relatos, há uma constância em um Inferno com elementos cotidianos³ refletidos nos suplícios e enfatiza a necessidade de sufrágios (Gardiner, 1989).

³ Tamara Quírico explica que as imagens do Inferno utilizavam elementos do cotidiano dos medievais em busca de não ser uma “realidade” tão distante. Conforme explica: “Visando possivelmente a uma facilidade de reconhecimento por parte dos fiéis que se deparassem com as cenas infernais, foi necessário que as figurações do Inferno, embora imaginadas e irreais, partissem sempre da realidade deste mundo” (Quírico, 2011, p. 9-11).

A associação estreita com a *literatura de viagens ao além-túmulo* torna o Inferno não apenas um local de danação, mas um instrumento pedagógico. Carozzi mostra como essas narrativas circularam amplamente em manuscritos, sermões e compilações, reforçando a doutrina do Purgatório nascente (Le Goff) e preparando o terreno para a síntese do florentino Dante Alighieri (1265-1321) no poema *Divina Comédia* (1304-1321), onde o Inferno ganha nove círculos estruturados em forma de cone investido e uma geografia precisa inspirada nessas visões anteriores. Gardiner ressalta que essas obras anteriores a Dante fornecem o substrato essencial para entender a religião medieval vivida, com seu medo do julgamento e esperança na intercessão.

Assim, o Inferno medieval, longe de ser mera fantasia, integrava-se ao Imaginário Cristão como espaço de justiça divina e advertência ética, disseminado principalmente por meio das narrativas visionárias que permitiam ao fiel "viajar" ao além-túmulo sem morrer. Essa tradição literária, rica em fontes latinas e vernáculas, influenciou profundamente a cultura ocidental, da pregação mendicante à iconografia das catedrais e aos autos em peças teatrais, como foi o caso de Gil Vicente (1465?-1536?) e suas peças encenadas na corte portuguesa do século XVI, de de D. Manuel I (1495-1521 e D. João III (1521-1557)⁴.

O Imaginário do Inferno Medieval e o Conceito de Imaginário do Poder de Georges Balandier: O Caso da *Visão de Thurkill*

O imaginário do Inferno na Idade Média ocidental constitui uma das construções simbólicas mais poderosas e duradouras da cultura do período. Como visto anteriormente, longe de ser mera fantasia punitiva, o Inferno medieval era um espaço topográfico moralizado, repleto de

⁴ Uma de suas peças teatrais de maior importância trata-se da chamada *O Auto da Barca do Inferno*.

suplícios personalizados segundo o princípio do contrapasso, onde o castigo refletia o pecado cometido. Rios de fogo e enxofre, pontes estreitas suspensas sobre abismos, fornalhas devoradoras, vermes que roem eternamente, serpentes torturadoras e demônios zombeteiros formavam um espetáculo de horrores corporais aplicados às almas, mesmo separadas do corpo.

Eileen Gardiner destacam que o imaginário infernal se difundiu principalmente por meio da literatura visionária ou de viagens ao além-túmulo. Textos como a *Visio Pauli* (séculos IV–V), a *Visio Tnugdali* (1149), a *visão de Drythelm* em Beda ou a *Visio Wetti* (século IX) compartilham uma estrutura comum: um visionário é guiado por um anjo ou santo⁵ através de um mundo subterrâneo hierarquizado, onde os tormentos são públicos, exemplares e proporcionais aos pecados (luxúria, avareza, usura, violência, díizimos não pagos, etc).

É precisamente nesse ponto que o imaginário do Inferno pode ser iluminado pelo conceito de imaginário do poder desenvolvido por Georges Balandier em *O poder em cena* (1982). Para Balandier, o poder não se exerce apenas pela coerção física ou institucional, mas principalmente pela encenação simbólica (Balandier, 1982, p. 6), pelo teatro político e pelo domínio do imaginário. O “grande ator político” comanda o real através do imaginário: rituais, mitos, espetáculos e representações simbólicas que produzem ordem social, legitimam autoridade e mascaram o arbítrio (Balandier, 1982, p.6). O poder é, portanto, performance simbólica.

⁵ No nosso caso, o responsável por guiar Thurkill pelos espaços do Inferno, Purgatório e Paraíso é São Juliano, o hospitaleiro que se apresenta ao camponês da seguinte forma: “[...] *eu sou Juliano, o hospitaleiro, e fui enviado em teu favor, para te revelar, por meios divinos, certas coisas ocultas aos homens carnaís; portanto, retorna a tua casa e prepara-te para uma viagem* (Wotckoski, 2013, p. 139).

Aplicado ao contexto Medieval, o Inferno funciona como um grandioso palco do poder divino e eclesiástico. Deus aparece como soberano supremo, os demônios como carrascos executores, os santos como intercessores privilegiados e a Igreja como mediadora indispensável dos sufrágios (missas, orações, esmolas). A descrição detalhada dos tormentos cria um espetáculo aterrorizante que legitima a ordem social e religiosa: o fiel deve obedecer aos preceitos eclesiásticos (pagamento de dízimos, confissão, penitência) para evitar a danação eterna. O imaginário infernal reforça, assim, o monopólio eclesial sobre a salvação e a morte.

É nesse quadro teórico que a *Visão de Thurkill* ganha relevância especial em nossa análise. Escrita em latim simples por um redator provavelmente ligado à abadia cisterciense de Coggeshall (atribuída tradicionalmente a Ralph de Coggeshall, monge cronista), o texto registra a visão de um camponês de Essex chamado Thurkill, guiado por São Julião Hospitaleiro durante dois dias (Lorenzini, 2019, p. 154).

Sobre quem seria o redator da visão, Carozzi adota uma posição cautelosa e alinhada com a tradição historiográfica dominante: ele considera que o texto foi redigido pelo já citado Ralph de Coggeshall, abade cisterciense da abadia de Coggeshall (Essex, Inglaterra) entre 1207 e 1218, mas sem afirmar categoricamente, pois o autor do texto se apresenta como anônimo. A atribuição a Ralph é considerada "provável" ou "geral" entre os estudiosos, baseada em argumentos como: proximidade geográfica (Coggeshall fica perto de Stisted, vila de Essex, local da visão), menção a um monge de um convento cisterciense próximo (possivelmente o próprio de Coggeshall), e cruzamentos com o *Chronicon Anglicanum* de Ralph, que inclui referências a visões semelhantes (Carozzi, 1994, p. 514-515).

Dessa forma, Carozzi acredita que a narrativa de Thurkill e sua visitação ao Além era conhecida na região onde o relato foi colhido. Assim, o historiador pontua que: “*Coggeshall étant très près de Stisted, il est probable que le récit y a été connu assez tôt. Mais on ne peut savoir exactement au bout de combien de temps il a été mis par écrit*”(Carozzi, 1994, p. 515). Ou seja, a proximidade geográfica parece ter facilitado o registro escrito do relato *post-mortem*. Apesar desta discussão, para Ricardo Boone Wotckoski (2013) não há como precisar a versão inicial desta *visio* ou mesmo quantas cópias circularam entre os habitantes da Bretanha (Wotsckoski, 2013, p. 138).

Conforme escreveu Giuseppe Ledda (2017), a *Visão de Thurkill* representa o esgotamento do gênero de textos sobre viagens ao Além. Segundo o medievalista italiano: “Neste século (séc. XIII) e no século seguinte não se assistirá tanto a elaboração de novos textos, mas a um trabalho de vulgarização e de divulgação ampla de textos produzidos nos séculos precedentes” (Ledda, 2017, p. 591). Ainda assim, Ledda destacou os elementos novos presentes na *visio* em questão: a apresentação do julgamento das almas através do peso e a “verdadeira novidade”, a representação de um inédito teatro infernal (Ledda, 2016, p. 414). “O público do espetáculo é formado pelos diabos que aplaudem divertidos, e os outros danados estão sentados em cadeiras incandescentes” (Ledda, 2016, p. 414).

Sobre o primeiro elemento, Adriana Zierer (2013) disse se tratar de heranças da Antiguidade, desse modo, ressalta Zierer: “Uma interessante reminiscência das culturas antigas é que na *Visão de Thurkill* os pecadores são pesados numa balança, assim como no Juízo Final o arcanjo Miguel após a ressurreição dos mortos irá pesá-los neste objeto” (Zierer, 2013, p. 114). No relato, o momento é descrito em uma ocasião em que o apóstolo Paulo e um demônio se encontram, o

primeiro dentro de uma basílica, enquanto o segundo do lado de fora dela. Assim, em um muro que separava os dois, é dito que: “[...] *foi fixada uma escala pendurada sobre algo **semelhante a uma balança**. Metade da escala ficava do lado de fora, de frente ao diabo. **O apóstolo tinha dois pesos**, um maior e um menor, reluzentes como ouro. Já o diabo, dois pesos enferrujados e sujos*” (Wotskoski, 2013, 141). (Grifos nossos).

A narrativa culmina na descrição de um Inferno com elementos cotidianos refletidos nos suplícios (tormentos relacionados a díizimos incompletos, negligência com os mortos, pecados comuns da vida rural e urbana). Thurkill revela publicamente o destino de almas específicas, pede missas pelos parentes e enfatiza a necessidade de intercessão eclesial (Wotskoski, 2013, p. 145).

A *Visão de Thurkill* constitui, portanto, uma perfeita encenação do imaginário do poder blandieriano: o camponês simples funciona como testemunha “ingênua” e autêntica, cuja visão é tornada pública na igreja local, transformando-se em espetáculo comunitário. São Julião, santo da hospitalidade, legitima a narrativa; o Inferno é apresentado como teatro moral onde o poder divino se revela em toda sua justiça implacável; e a Igreja emerge como instituição indispensável para mitigar os castigos por meio dos sufrágios.

Ao revelar nomes de vivos e mortos, Thurkill reforça o controle social e a autoridade pastoral local⁶. Gardiner reforça o compromisso dos redatores com o público, a edificação de seu grupo social ou mesmo

⁶ Aqui nos parece oportuno recorrer também a outro conceito de imaginário, desta vez do filósofo e historiador das ideias polonês Bronisław Baczko. Segundo este estudioso: “Um dos caracteres fundamentais do facto social é, precisamente, o seu aspecto simbólico. Na maioria das representações coletivas, não se trata da representação única de uma coisa única, mas sim de uma representação escolhida mais ou menos arbitrariamente a fim de significar outras e de exercer um comando sobre as práticas” (Baczko, 1985, p. 306). Neste caso, a escolha do Inferno como arena, os jogos teatrais, a definição de Thurkill como protagonista da *visão*, o santo como guia e as descrições detalhadas dos castigos não são aleatórias. Elas servem a propósitos já mencionados anteriormente neste texto.

da comunidade no geral ao afirmar que: “*If the visionary was a monk, and the vision was written down within a religious community for the edification of the community, the sins emphasized would most likely be those that violated a monastic rule*” (Gardiner, 1989, p. XVII). Nesse sentido, nesse tipo de texto a mensagem é construída diretamente para impactar e fazer refletir uma determinada comunidade ou camada social.

Em síntese, o imaginário do Inferno medieval, longe de ser apenas teológico, operava como poderoso instrumento de poder simbólico. Através das narrativas visionárias como a *Visão de Thurkill*, a Igreja medieval encenava sua autoridade, convertendo o medo do além em obediência no aquí. Balandier nos ajuda a compreender que esse “teatro do Inferno” era essencial para manter a ordem social e religiosa numa sociedade onde o poder se exercia, sobretudo, pelo domínio do imaginário coletivo.

Teatralidade e Inversão social da *Visão de Thurkill*

A teatralidade e a inversão social no Inferno da *Visão de Thurkill* representam elementos centrais que tornam essa visão do Além-túmulo particularmente marcante dentro da literatura visionária medieval. Diferente de visões mais elaboradas topograficamente como a *Visio Tnugdali* (apesar da confusão entre Inferno superior e inferior e suas funções), a *Visão de Thurkill* destaca cenas de suplício que assumem uma forma explicitamente teatral, transformando o castigo em um espetáculo performativo e invertido. Sobre esses elementos, na fonte podemos ler o seguinte:

Do lado de dentro havia um grande número de arenas com cadeiras enfileiradas, construídas com aros de ferro fundido e totalmente cobertas de pregos. Nelas sentavam-se pessoas de diferentes condições sociais e de ambos os sexos, que eram perfuradas pelos pregos abrasados e presas por

todos os lados por barras de ferro. O número de cadeiras e de pessoas era tão grande que ninguém poderia contá-las. As arenas eram circundadas por paredes escuras de ferro, perto das quais os demônios tinham seus assentos reservados. Como se estivessem assistindo a um espetáculo engraçado, riam das torturas infligidas aos miseráveis, lembrando-lhes de seus antigos crimes (Wotckoski, 2013, p. 142).

Nesse momento da narrativa, o camponês Thurkill, juntamente com São Juliano e São Domingos (este último juntando-se aos viajantes posteriormente), presencia os jogos teatrais dos demônios com as almas dos condenados. Um elemento interessante é o fato de Thurkill adentrar esse espaço às escondidas, pois o demônio responsável por conduzir os santos anteriormente citados havia lhes dito que: “[...] *não podereis trazer este rústico junto, pois, em seu retorno ao mundo dos vivos, revelará nosso teatro e os nossos castigos secretos, resgatando, assim, muitos de nossos servos*” (Wotckoski, 2013, p. 142). Esse trecho revela a importância do testemunho nesse gênero textual: o fato de o viajante afirmar que viu e ouviu aquilo que relatou confere autenticidade aos eventos descritos.

Como citado antes, em uma das passagens chave, os pecadores são forçados a reencenar seus pecados em forma de peças teatrais ou representações dramáticas. Eles repetem seus atos culposos diante de um "público" demoníaco, com demônios atuando como diretores, atores e espectadores zombeteiros. Na *visio* são descritas as torturas e encenações de pelo menos oito categorias de pecadores: a tortura do homem orgulhoso, a tortura de um sacerdote, a tortura de um soldado (Wotckoski, 2013, p. 142-143), a tortura de um homem da lei, a tortura de um casal de adúlteros, a tortura dos caluniadores, a tortura de ladrões e incendiários e a tortura dos maus comerciantes (Wotckoski, 2013, p. 144-145).

É interessante notar que boa parte dos pecadores citados fazem parte de estratos sociais elevados da sociedade e ao mesmo tempo, não

são destacados a punição de camponeses. Essa encenação não é mera punição física ou psicológica, mas uma encenação teatral do poder: o pecador revive publicamente sua avareza, luxúria ou negligência com dízimos, transformando o pecado em performance repetitiva e ridicularizada.

Sandra Pietrini, em seu estudo sobre o espetáculo da crueldade na *Visão de Thurkill*, pontua que o teatro, condenado como espaço de entretenimento pelos tradições da Alta Idade Média, torna-se instrumento de justiça divina no além: os demônios "dirigem" o espetáculo, os pecadores são atores involuntários, e o visionário (Thurkill) atua como espectador privilegiado que deve relatar o "drama" aos vivos (Pietrini, 2014, p. 348). *“La dignità umana viene annullata attraverso la lente deformante del teatro, sorta di specchio derisorio che pone in evidenza il carattere ridicolo, meschino e nefasto di azioni che di per sé non hanno niente di comico”* (Pietrini, 2014, p. 357)

Essa teatralidade se entrelaça diretamente com a inversão social. Nas sociedades medievais do século XIII, as relações feudo-vassálicas ou mesmo as presentes no contexto citadino, comunas e guildas, assegurava uma hierarquia rígida. No Inferno da *Visão de Thurkill* porém, ocorre uma inversão temporária de papéis sociais. Os poderosos ou hipócritas da terra (incluindo clérigos negligentes ou ricos avaros) são rebaixados a atores patéticos, ridicularizados por demônios inferiores. “São sobretudo os gananciosos, os avaros, os fornicadores, os glutões, os preguiçosos e os orgulhosos que encontramos nesses infernos” (Minois, 2023, p. 66).

Pecados cotidianos de camponeses (como dízimos incompletos) são punidos, mas o foco recai sobre a repetição humilhante, invertendo a dignidade social: o que era "alto" na terra (status, riqueza) torna-se baixo e risível no espaço para os defuntos. Matthias Galler (2010), em

sua análise das transformações de vida e morte nas visões medievais do outro mundo, observa que no Inferno da *Visão de Thurkill* é elaborado um reflexo distorcido da vida terrena, criando uma lógica de "mundo ao contrário" onde os pecados são expostos publicamente para fins didáticos (Galler, 2010, p. 18).

Pode-se dizer, ainda, que a teatralidade e a inversão social operacionalizadas no Inferno servem também não somente ao caráter da justiça divina mas, em um sentido mais extremo, ao elemento vingativo presente nos textos desse gênero. Nesse sentido, segundo afirmou Jacques Le Goff (2017): “A reflexão dos vivos sobre o além me parece, no entanto, mais inspirada pela necessidade de justiça do que pela aspiração à salvação” (Le Goff, 2017, p. 317). O trecho em destaque se alinha com o que cravou Baschet, quando o medievalista francês afirmou que: “[...] se a pena principal do inferno é a privação de Deus, a recompensa dos eleitos refere-se, em parte, à satisfação de ver os tormentos dos danados” (Baschet, 2006, p. 401). Por fim, Sandra Pietrini parece concordar com os autores anteriormente citados ao argumentar que, desde Tertuliano (160–220), foi reservado ao cristão ideal o papel de espectador, que se deleita em ver os malfeitores punidos e envergonhados de maneira pública e plácida (Pietrini, 2014, p. 343).

A união dos dois elementos aqui trabalhados, teatralidade como punição e inversão como justiça moral, serve a fins pastorais claros. O Inferno não é apenas amedrontador, mas espetacular e didático: o "teatro demoníaco" faz os pecados visíveis e ridículos, incentivando penitência, pagamento de dízimos e sufrágios pelos mortos. Diferente da *Divina Comédia* de Dante (onde a inversão é mais estruturada em círculos morais), aqui a teatralidade é mais popular e grotesca, ecoando

talvez elementos do folclore local inglês⁷. O redator enfatiza a "simplicidade" de Thurkill para autenticar a visão, mas o conteúdo revela uma crítica implícita à hipocrisia social: no Além, as máscaras caem, e a hierarquia terrena é virada do avesso.

Considerações finais

A análise desenvolvida neste trabalho demonstra que o Inferno Medieval não constitui uma mera construção teológica punitiva, mas uma poderosa estrutura simbólica integrada ao Imaginário cristão do período, especialmente entre os séculos XII e XIII. Ao longo da discussão, observou-se como o conceito de Imaginário do poder, formulado por Georges Balandier, contribui para a compreensão da *Visão de Thurkill* como um exemplar narrativo no qual se manifestam o poder divino e o poder eclesial.

O texto transforma o Inferno em um “grande palco”, no qual a vontade de Deus reina como soberana absoluta (ainda que a figura do próprio Deus esteja de modo aparentemente omissa), os demônios executam a justiça como carrascos zombeteiros, e a Igreja media a salvação por meio da intercessão. A narrativa articula-se à noção de inversão social e, embora represente um certo “esgotamento” do gênero visionário, o relato extracorpóreo de Thurkill destaca-se pela novidade da medição das almas por meio de uma balança, pela teatralização do Inferno e pela crítica implícita às diversas camadas sociais. Assim, o Inferno não se configura apenas como espaço de crueldade e desordem destinado às almas dos mortos, mas como um instrumento de poder simbólico, voltado à moralização e à reflexão dos vivos.

⁷ Segundo Jacques Le Goff (1984), antes de tudo devemos considerar a dimensão popular dos relatos sobre o Além tendo em vista que antes de serem escritos eles circulavam oralmente pelas pessoas da época (Le Goff, 1984, p. 28).

Referências

Fonte Primária

VISÃO DE THURKILL. Tradução de Ricardo Boone Wotckoski. In: **Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos**, 2013, p. 138-147. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/750>.

Bibliografia

BACZKO, Bronislaw. “A imaginação social” In: Leach, Edmund et Alii. **AnthroposHomem**. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985

BALANDIER, Georges. **O poder em Cena**; Brasília: Editora de Brasília, 1982.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

CAROZZI, Claude. **Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)**. Roma: École française de Rome, 1994. (Collection de l'École française de Rome, 189).

COSTA, Daniel L. A Instituição do Inferno Medieval. In: *X Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, 2011, Maringá. **Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais**, 2011.

GALLER, Matthias. **Transformations of life and death in medieval visions of the other world: a response to Fritz Kemmler. Connotations**, [S.l.], v. 20, n. 1, 2010, p. 1-19. Disponível em: <http://www.connotations.de/wp-content/uploads/2018/04/galler02001.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2026.

GARDINER, Eileen (ed.). **Visions of heaven and hell before Dante**. New York: Italica Press, 1989.

LEDDA, Giuseppe. “A literatura do Além: viagens e visões”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote: Milão, 2017, p. 591-595.

- LEDDA, Giuseppe. “A literatura visionária e a representação do Além”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: bárbaros, cristãos e muçulmanos. Introdução à Idade Média**. 4. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote; Milão, 2016, p. 545-549.
- LEDDA, Giuseppe. “Visões do Além”. In: ECO, Umberto (org.). **Idade Média: Catedrais, cavaleiros e cidades. Introdução à Idade Média**. 2ª. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote; Milão, 2016, p. 411-415.
- LE GOFF, Jacques. “Além”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**, São Paulo: Editora Unesp, vol I, 2017, p.25-40.
- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- LE GOFF, Jacques. The learned and popular dimensions of journeys in the otherworld in the Middle Ages. In: KAPLAN, Steven L. (ed.). **Understanding popular culture: Europe from the Middle Ages to the nineteenth century**. Berlin; New York: Mouton Publishers, 1984. p. 19-37.
- LORENZINI, Sara. **La figura della guida nelle visioni mediolatine dell'aldilà**. 2019. Tese (Laurea Magistrale in Lettere Moderne) – Università degli Studi di Milano, Milano, 2019.
- PIETRINI, Sandra. Nell’inferno del teatro: lo spettacolo della crudeltà nella ‘Visio Thurkilli’ di Ralph of Coggeshall. **Mirabilia**, 2014, p. 1-18, Disponível em: https://www.academia.edu/24872318/Nellinferno_del_teatro_lo_spettacolo_dell_a_crudelt%C3%A0_nella_Visio_Thurkilli_di_Ralph_of_Coggeshall. Acesso em: 24 de março de 2026.
- QUÍRICO, Tamara . A iconografia do Inferno na tradição artística medieval. **Mirabilia Journal**, 2011, p. 01-19.
- ZIERER, Adriana Maria de Souza. A Visão de Túndalo no Contexto das Viagens Imaginárias ao Além Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo. **Notandum (USP)**, v. 32, 2013, p. 101-124.

O INJUSTO ROUBO DE MINHA LIBERDADE: O DISCURSO DA CORRUPÇÃO NA CRÔNICA DE BELLO SAXONICO

*Fabrizio Luciano de França*¹

A guerra Saxônica e seu cronista

Certamente, bravíssimos homens, vocês não permitirão que isso lhes seja feito (...) Se os escravos, que foram comprados por dinheiro, não suportam as ordens injustas de seus senhores, por que vocês, que nasceram em liberdade, tolerariam esse ato com um espírito pacífico?²

O trecho acima é um excerto do famoso discurso do duque Oto da Bavária (1020-1083), um dos principais líderes da revolta saxônica do século XI. O trecho, supostamente proferido pelo duque em uma colina para todos os importantes senhores da Saxônia, foi escrito por Bruno de Merseburgo, na crônica *De Bello Saxonico*. Segundo o cronista, esse discurso foi a fagulha necessária para acender de vez a fogueira da rebelião contra o Rei Henrique IV (1050-1106), do Sacro Império Romano Germânico, e que deu início a Guerra Saxônica, conflito esse que levou vários príncipes a romperem seus juramentos com o rei.

A Revolta Saxônica diz respeito a um conflito que ocorreu entre 1073 e 1088 na região da Saxônia, do Sacro-império Romano Germânico. A revolta possui dois momentos fortemente marcados. O primeiro deles ocorre aproximadamente entre 1073 e 1075, e inicia-se após Oto perder seus direitos senhoriais sobre a Bavária depois de uma suposta tentativa

¹ Mestrando em História Medieval pelo PPGHIS/UnB e colaborador no grupo de pesquisa De Corruptione (UnB).

² BACHRACH, Bernard S.; BACHRACH, David S. (trad.). *The Saxon War*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press. 2022, p. 56.

de assassinato contra o rei. Oto, então, teria aliado-se a Magnus (1045-1106), outro duque saxão da casa Billung, e levantado um poderoso exército para guerrear contra o rei, atacando primeiramente os territórios reais na Turíngia (Robinson, 2004).

O segundo momento da revolta vai de 1076 a 1088, e ocorre após o Papa Gregório VII absolver os vassalos de seus juramentos para com o rei e marcar Henrique IV com o anátema, impedindo-o, formal e juridicamente, de comungar com a Igreja. Após essa atitude inédita de Gregório VII a revolta toma uma dimensão muito mais profunda, tanto na sua configuração simbólica, com o rei expulso da cristandade, quanto pela reconfiguração de novas alianças, visto que boa parte dos bispos germânicos acabam por abandonar o rei após a ação do papa (Robinson, 2004).

É seguro dizer que a guerra saxônica irrompe em um momento de crise no Império Germânico. Entre o período de 1062 e 1065, e por meio de um golpe, as rédeas do império não foram conduzidas diretamente pela dinastia sálica, mas por um grupo de poderosos bispos e senhores da região germânica. O relato mais extenso que se tem registro sobre esse golpe é dado por Lamberto de Hersfeld, em seus *Anais*³. Lamberto explica que Anno, Arcebispo de Colônia, sequestrou o jovem Henrique IV para aliená-lo de sua mãe, a Imperatriz Inês, e assim poder controlar o império com seus aliados. Inês então é forçada a se retirar da política imperial durante esse período, retornando à corte apenas em 1064 (Robinson, 2004). O sucesso de um golpe tão ousado indica que o grupo que articulou essa ação possuía apoio de uma parcela considerável da aristocracia germânica, e os aristocratas já possuíam poder suficiente para executá-lo.

³ Usei como consulta a tradução do latim para o inglês dessa fonte. ver: ROBINSON, Ian. S (trad.). *The Annals of Lampert of Hersfeld*. Manchester University Press: Manchester, 2015. pp. 80-82.

Dessa forma, os senhores saxões experimentaram uma liberdade sem precedentes entre 1056, com a morte de Henrique III, e 1065, com a maioridade de Henrique IV. Mantendo laços muito próximos com a regência, foi possível à aristocracia saxônica recuperar uma série de territórios antes sob o controle da dinastia sálica. Quando Henrique IV se casa com Bertha de Savóia (1051-1087) e assume a maioridade, em 1066, o rei começa uma política de reivindicação desses territórios e tensiona as relações até então estabelecidas com a nobreza saxônica. Essas tensões chegaram ao ápice entre 1070, com a revogação dos direitos senhoriais de Oto da Bavária, e 1073, com o conflito aberto com os aristocratas saxões. É no ataque à essas liberdades que as acusações de corrupção contra o rei surgem.

Essa tensão política pode ser percebida por meio da análise narrativa de um dos principais relatos sobre a guerra saxônica, isto é, a crônica da guerra saxônica, de Bruno de Merseburgo. Bruno era um monge beneditino da região da Saxônia, portanto foi diretamente afetado pela política impulsionada pelos aristocratas germânicos durante o período da regência. Não é coincidência que Bruno foi também pupilo do arcebispo Werner de Magdeburgo (?-1084), um dos principais líderes dos revoltosos durante o conflito.

O discurso de Bruno é profundamente anti-imperial, construindo uma imagem de Henrique IV como um corrupto. O texto relata uma corrupção moral que surge na sua menoridade e que gradualmente transforma-se em corrupção patrimonial, quando o jovem rei casa-se e assume a idade adulta. Essa mudança na “natureza” da corrupção parece coincidir com o período em que o rei também assumiu o controle político do Império. Aqui, faço um importante apontamento de trabalho.

As acusações de corrupção que recaem sobre Henrique IV são necessariamente moduláveis para que o discurso possa trazer significado a uma prática política que visa o convencimento. Em outras palavras, o discurso da corrupção está atrelado à ação política dos agentes como uma estratégia pela reconfiguração das balanças políticas; é evocado com a intenção de deslegitimar um oponente político e ao mesmo tempo naturalizar os contornos do que é um governo legítimo. É por isso que, ao observar as fontes históricas, percebo que os momentos de crise ou de ebulição política também parecem ser os momentos que mais registram acusações de corrupção.

Minha sugestão é que vejamos o aumento dos discursos sobre corrupção não necessariamente como indícios da imoralidade dos agentes políticos acusados, mas como fruto de uma intrincada competição aristocrática que se desenvolve em um período de profunda ebulição política, isso é, da morte de Henrique III, em 1056, até o ápice do conflito entre Henrique IV e o Papa Gregório VII, em 1084. A partir de agora buscarei demonstrar, por meio das fontes selecionadas, como isso parece ter sido operacionalizado.

Da corrupção moral à corrupção patrimonial

Durante as primeiras páginas na crônica do Monge Bruno nada aparece sobre a corrupção patrimonial de Henrique IV. O foco do cronista é demonstrar a iniquidade moral do jovem rei, ao apontar que “Henrique tinha duas e até três concubinas ao mesmo tempo”⁴ e que, “ao saber que alguém possuía uma filha jovem e bonita, ou até esposa, ele ordenava que essa fosse trazida à força até ele, caso não conseguisse

⁴ BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, pg.36

seduzi-la”⁵. Por fim, Bruno escreve que o rei teria inclusive dado sua irmã, a abadessa Adelaide de Quedlinburg (1061-96), para ser abusada por outro homem enquanto o rei assistia⁶.

Trago esses exemplos para demonstrar como a corrupção de Henrique em um primeiro momento parece profundamente associada a uma moral sexual. Isso pode ser explicado por dois motivos. O primeiro deles é o uso político que Bruno faz da fracassada tentativa de divórcio proposta por Henrique IV ao Papa Alexandre II (1015-1061). Em 1069, Henrique IV tentou divorciar-se de sua recente esposa, Bertha de Savóia, causando tensões com grupos reformadores no Império. A família de Bertha era poderosa em exércitos e terras, e a mãe da rainha, Adelaide de Turin, possuía profunda influência nos círculos reformadores em Roma (Robinson, 2004). Além disso, o apoio da família Savoia-Turin à política reformadora deve ter sido um importante fator para a oposição do Papa ao divórcio⁷. Assim, Bruno usa da memória coletiva dessa tentativa fracassada de divórcio para dar corpo a uma imagem de corrupção moral e sexual de um adversário político.

O segundo motivo, mais importante para esse trabalho, é que Henrique IV parece ter exercido pouco ou nenhum controle político significativo durante a sua menoridade. O controle do Império era exercido pela regência, um grupo de poderosos e influentes aristocratas que, após o golpe contra a imperatriz Inês e o infante Henrique, conseguiram alienar a dinastia Sálica do governo efetivo sobre o

⁵ Ibid.

⁶ BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, pg.39.

⁷ Outro aspecto que vale a pena citar sobre o casamento entre Henrique IV e Bertha de Savóia é que esse parece ter sido uma estratégia de Henrique III para criar um contra-peso à influência da casa Canossa-lotaríngia no noroeste da Itália. Busquei explorar um pouco sobre a relação de conflito dessa casa com a dinastia Sálica no segundo capítulo de minha monografia: FRANÇA, Fabrizio Luciano de. Entre as Veredas da Justiça: A transformação senhorial e a corrupção clerical na corte de Henrique IV (1065-1106). Link de acesso: <https://bdm.unb.br/handle/10483/35342>.

Império (Robinson, 2004). É por isso que a corrupção de Henrique IV antes da guerra saxônica é sobretudo moral e sexual. As acusações de corrupção patrimonial surgem posteriormente na crônica e coincidem cronologicamente com a sua política de reivindicação sobre os territórios saxônicos.

Assim, embora o cronista Bruno construa desde as primeiras páginas de sua crônica uma imagem de Henrique IV como um corrupto, não é possível ao cronista imputar a Henrique IV uma corrupção patrimonial que se demonstre antes de Henrique tomar efetivamente as rédeas do governo imperial e iniciar sua política de reivindicação de territórios. Por isso, de forma coerente, Bruno monta uma narrativa onde a corrupção moral e sexual do rei transforma-se posteriormente em uma corrupção patrimonial. A natureza definidora da corrupção precisa mudar para que o discurso dê sentido às práticas dos agentes históricos, para que o significante possa ser preenchido pelos significados que circunscrevem atos muito concretos.

Demonstrarei isso rapidamente com um caso entre o bispo Sigefredo de Mainz (?-1084) e os senhores da região da Turíngia. Em 1062, Sigefredo de Mainz tentou impor o pagamento de dízimos para sua Igreja aos senhores laicos da Turíngia. Quando Oto de Meisen sucedeu seu irmão, William, parte de sua devida herança consistia em benefícios (*beneficia*) controlados pelo Arcebispado de Mainz. Sigefredo entregaria esses benefícios ao Marquês apenas se ele promettesse pagar dízimos pelos seus territórios na Turíngia e convencesse a nobreza a fazer o mesmo⁸. O bispo buscou suporte do Papa Alexandre II e nos propósitos da reforma em restaurar os direitos ancestrais das Igrejas. O marquês

⁸ A nobreza turíngia e até mesmo alguns camponeses possuíam isenção do pagamento de dízimos desde o século IX, exceto aqueles que possuísem terras diretamente do rei, do arcebispado ou das abadias de Fulda e Hersfeld. Para mais informações ver: ROBINSON, Ian S. 2004, p. 63-65.

da Baixa Lusatia, Dedi (1104-1075), casou-se com a viúva de Oto, que havia morrido em 1067, e reivindicou também os territórios ligados ao arcebispado de Mainz. Dedi tentou instigar os Turíngios a se rebelarem contra o rei após obter a mesma resposta que Sigefredo havia dado a Oto cinco anos antes.

Tudo apontava para uma rebelião contra o rei na região da Turíngia, mas o que aconteceu foi justamente o contrário. Os Turíngios ofereceram ajuda ao rei contra o marquês rebelde, Dedi, em troca da proteção de seus direitos de propriedade. Rapidamente Henrique pôde controlar a situação e capturar o marquês, privando-o de uma parcela significativa de suas posses e bens (Robinson, 2004). Assim, um poderoso marquês sentiu-se injustiçado pelas ações do governo imperial e tentou instigar uma rebelião contra o rei, sendo completamente mal sucedido. O rei recebeu apoio justamente daqueles que Dedi tentou instigar.

A situação em 1067 foi muito diferente da revolta de Oto da Bavária, em 1071. Nesse caso, Oto da Bavária revoltou-se contra o rei após ter seus direitos sobre o ducado da Baviera revogados pelo rei Henrique IV. Aliando-se ao duque saxão Magnus, da casa Billung (1045-1106), Oto conduziu uma revolta aberta contra o monarca mas foi rapidamente derrotado. A revolta ganhou forças novamente em 1073, após o rei não demonstrar um afrouxamento em sua política de reivindicação na região da Saxônia. Oto, então, teria discursado para os senhores da Saxônia e convencido-os a se revoltarem. Além disso, os príncipes rebeldes conseguiram o juramento da nobreza Turíngia para somar forças contra Henrique IV.

O motivo da revolta de 1062 e de 1073 possuem razões semelhantes. Na primeira, o rei aliou-se a um bispo que intentou revogar a isenção pelo pagamento de dízimos que os Turíngios possuíam; na segunda, o

rei usurpou a prerrogativa de Oto de reivindicar seu território na Bavária. Ambas as revoltas dizem respeito a questões patrimoniais, mas apenas durante a segunda revolta foi possível obter o apoio da nobreza Turíngia. A partir da maioria de Henrique IV, o rei passa a possuir mais poder para conduzir a política imperial. Uma de suas primeiras ações é iniciar a reivindicação de seus territórios herdados dentro da Saxônia e, com isso, movimentar a malha política que se estabelecia antes entre a aristocracia, alterando a correlação de forças já estabelecida dentro do império. Só quando o rei passa a ser mais ativo na política imperial e tensionar a relação com poderosos senhores locais é que se torna possível transformá-lo em um tirano, acusá-lo de corrupção, e com isso obter o apoio dos outros nobres para iniciar uma revolta contra o rei.

Henrique IV não se torna corrupto repentinamente, mas a partir de uma mudança na correlação de forças, fruto de uma inversão na política do Império. É no seio de uma intensa competição aristocrática que os turíngios aliam-se aos saxões. A corrupção patrimonial da qual Bruno de Merseburgo escreve faz parte de uma disputa pelo significado social de ações concretas, qual seja, a política de reivindicação dos territórios reais na Saxônia. É na medida desse novo contexto de disputa que, em uma leitura retrospectiva, as definições da corrupção do rei também mudam.

Bellatores e Oratores: da interdependência na competição aristocrática pelo patrimônio

Durante a revolta, os rebeldes tomaram um duro golpe do grupo menos esperado: dos camponeses saxônicos. Em 1074, Henrique IV chegou a uma trégua com os rebeldes e prometeu atender a algumas exigências, como passar menos tempo na Saxônia e desocupar certas

fortificações na região (Robinson, 2004). Entre essas fortificações estava a de Harzburg, que tinha importância capital pela sua proximidade da cidade de Goslar. Os camponeses da cidade, sofrendo o jugo da presença real na região, não puderam esperar a desocupação do forte e invadiram as instalações, destruindo tudo em seu caminho. Não satisfeitos com a destruição da propriedade real, os camponeses exumaram e profanaram os corpos do irmão mais novo do rei, Conrado, e de seu primogênito, Henrique, que havia morrido prematuramente⁹.

A ação escandalosa dos camponeses saxônicos serviu a um propósito prático para Henrique IV, ao tirá-lo do isolamento político. Durante o início da revolta, o rei parece ter conseguido quase nenhum apoio de seus vassalos e outros senhores de regiões próximas. A invasão do forte e a profanação dos cadáveres da família real causaram um sentimento de simpatia generalizada para com o rei (Robinson, 2004). Henrique convocou seus vassalos para Bamberg, onde conseguiu o apoio de duques importantes do sul da Alemanha. Com o apoio certo, os ventos da vitória soprariam a favor do monarca.

No jogo de xadrez, era a vez dos líderes da revolta movimentarem as peças do tabuleiro. Sua jogada apelava para a diplomacia e o convencimento. Rapidamente os senhores saxões escreveram cartas e as enviaram aos quatro cantos do reino germânico, justificando os motivos da revolta e buscando uma nova negociação com o rei. Entre esses, estava o arcebispo de Magdeburgo, Werner (?-1078). O importante eclesiástico enviou uma carta a Sigefredo de Mainz, que nesse período era aliado do rei. Bruno de Merseburgo transcreve a carta de Werner

⁹ Esse caso com interpretações controversas é narrado em detalhes em um número significativo de fontes e de historiografias. Ver: ROBINSON, Ian S., p.98; BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 66.

para a crônica da guerra saxônica e coloca na boca do arcebispo as seguintes palavras:

Ele [o rei] procurou sempre os meios para nos oprimir de novas formas, para tirar os nossos bens e dá-los aos membros da sua própria família. O rei não agiu por nossa culpa, exceto talvez porque os homens do rei tinham pouco ou nada de seu e viam a nossa terra como particularmente frutífera.¹⁰

O uso do substantivo família não deve nos causar confusão nesse contexto. “Família”, aqui, faz referência a uma rede de servos do rei, cujo juramentos sacramentavam essa servidão como uma forma de serviço pessoal que exigia, necessariamente, recompensas simbólicas e materiais. Família aqui não diz respeito a uma união sanguínea, mas a uma relação de poder vertical entre o rei e seus dependentes.

Sendo mais específico, ao falar da família do rei, Werner parece estar se referindo aos *ministeriales* de origem Suábica que levaram a cabo a política de reivindicação de territórios na Saxônia, sendo na maioria das vezes responsáveis pelos fortes contestados pelo rei. Os *ministeriales* ocupavam um lugar semelhante ao da baixa nobreza militar e atuavam como castelões e administradores, mas sem possuir os privilégios da nobreza vassálica. Em suma, apesar de sua forma de servidão carregar um status matizado, eles não eram homens livres¹¹. São os *ministeriales* suábios que estão sendo denunciados como a família do rei que leva a depredação da riqueza dos príncipes saxônicos.

O contraste entre liberdade e servidão aparece constantemente na Crônica Saxônica. O Rei Henrique IV é representado muitas vezes como um usurpador de liberdades do povo saxônico que macula a ordem

¹⁰ BACHRACH, B.; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 77.

¹¹ Para uma análise mais detalhada do status servil dos *ministeriales* ver: ARNOLD, B. Servile retainers or noble knights? The medieval ministeriales in Germany. *Reading Medieval Studies*, XII. 1986.

distribuindo terras de homens livres para seus servos suábios¹². Assim, os líderes da revolta saxônica surgem como defensores da liberdade do povo, mas essa liberdade parece comunicar algo de muito concreto na narrativa proposta por Bruno. Para perceber isso, voltemos ao discurso de Oto da Bavária, proferido para todos os senhores importantes da Saxônia. Em determinado momento, o duque teria dito:

Portanto, não peguei em armas contra o rei, mas sim contra a injustiça e contra o injusto roubo de minha liberdade, não contra minha pátria, mas pela minha pátria e pela minha liberdade (...). Esforcem-se e protejam em nome de seus filhos a herança que receberam de seus pais. Não permitam que a preguiça e a indolência de vocês façam com que seus filhos se tornem escravos de estrangeiros.¹³.

Aqui, me parece que a liberdade diz respeito à manutenção de direitos hereditários sobre o controle fundiário na Saxônia. A servidão imposta pelo rei sobre o povo saxônico ganha contornos a partir da tomada dos territórios que pertenceram à ascendência desses senhores e os direitos garantidos por essa mesma ascendência. Quando Bruno evoca a liberdade e a servidão, nesse texto, há um significado muito concreto sendo mobilizado e compartilhado com o povo saxônico¹⁴. A injustiça do rei, que provoca a servidão dos saxões, é fruto da recuperação de territórios controlados pelos saxões e a distribuição desses territórios entre os servos do rei, homens estrangeiros e não livres.

Em vez de empossar os castelos aos vassalos da nobreza da terra, Henrique IV concedeu o usufruto a um grupo apartado dos laços locais e daquelas mesmas redes já consolidadas desde a morte de Henrique III.

¹² BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 56-58

¹³ Ibid, p. 57.

¹⁴ Aqui, busco ir ao encontro de um trabalho fundamental que articula a noção particular de liberdade para os saxônicos: LEYSER, Karl. From saxon freedoms to the freedom of Saxony: the Crisis of Eleventh Century in: Leyser, Karl. Communications and power in medieval Europe: the gregorian Revolution and Beyond, ed. Timothy Reuter. London: Hambledon, 1994.

Os Suábios eram uma presença administrativa e militar alienada dos costumes locais e seus gestos de reciprocidade e laços de dependência. Ainda, os Suábios eram servos ocupando o lugar de senhores livres, a partir de uma injustiça praticada pelo rei.

São muitas as referências ao controle e distribuição ilegítima de recursos que o rei faz com as riquezas da Saxônia, seja na transcrição do famoso discurso de Oto I que deu início a guerra: “(...) o rei não tomará seus bens aos poucos, mas tirará tudo de uma vez e depois entregará sua propriedade a estranhos”¹⁵, seja ao narrar as perdas dos príncipes saxões no decorrer da guerra: “pois o rei distribuiu as propriedades dos nossos cativos aos seus sicofantas”¹⁶; o que aparece é a tomada injusta e a dilapidação patrimonial como marca fundamental da corrupção do rei.

Saltemos para o ano de 1075. Nas margens do rio Unstrut, perto de Langensalza, na região da Turíngia, ocorreu uma batalha “excepcionalmente selvagem”¹⁷. A estratégia do rei havia dado certo. Para contornar o numeroso exército dos rebeldes, o rei marchou incessantemente para chegar rapidamente ao campo de batalha e tomar vantagem da geografia do local (Robinson, 2004). O exército real sai vitorioso, mas a batalha cobra um preço alto: muitos nobres aliados de Henrique caíram em batalha. Ao entrar na cidade, o exército do monarca teria pilhado tudo em seu caminho. Pior que isso, nas palavras do monge Bruno:

Se os pagãos tivessem nos conquistado, não teriam infligido maior crueldade aos derrotados. Não foi vantajoso para as mulheres se refugiarem

¹⁵ BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 56.

¹⁶ Ibid., p.94.

¹⁷ Geralmente denominada de batalha de Langensalza, em: BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 81.

nas igrejas ou levarem seus bens para lá (...). O inimigo violou as mulheres nas igrejas, mesmo que elas tivessem se refugiado nos altares, satisfazendo sua luxúria à maneira dos bárbaros e depois queimando as mulheres junto com as igrejas.¹⁸

No trecho selecionado, a destruição das propriedades eclesiásticas em terras saxônicas ganha preeminência novamente. A destruição do patrimônio dos senhores saxões é o que dá contorno à injustiça do rei. Ainda, há uma outra dimensão de análise a partir das palavras de Bruno: o exército do rei aparece como bárbaro; as ações desses homens na região conquistada é digna apenas de pagãos. A crueldade é tamanha que os príncipes saxões têm de implorar ao rei para poupar os derrotados lembrando-o que são todos irmãos em Cristo¹⁹. Em outra carta narrando o mesmo evento, Werner acusa seus bispos irmãos de instigarem as ações mais devastadoras contra a Saxônia:

E se houvesse apenas laicos em seu exército, talvez eles tivessem poupado as igrejas e a propriedade eclesiástica. Mas como muitos sacerdotes também estavam presentes no exército, eles não pouparam nada que fosse sagrado (...). O que deveriam, então, homens laicos fazer quando viam que os bispos consentiram ou até mesmo instigaram tais ações?²⁰

Ao ultrapassar o limite inegociável do consentimento e da instigação ao paganismo perpetrado pelo exército do rei; ao não repreender os homens que saqueavam e destruíam igrejas e propriedades eclesiásticas, os bispos aliados do rei são excluídos da cristandade pelo Arcebispo de Magdeburgo. A eles cabe o lugar simbólico reservado aos bárbaros. Os pastores que falham em guiar suas ovelhas não merecem se sentar à mesa da cristandade, muito menos dos eclesiásticos.

¹⁸ BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p.83.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 89

Aqui, a corrupção parece relacionada à destruição deliberada da propriedade eclesiástica. A destruição e o incêndio proposital de igrejas figura como um pecado maior nesse contexto²¹. Assim, apesar de haver um intenso intercâmbio entre propriedades laicas e eclesiásticas nesse período²², os próprios agentes históricos desenham uma divisão estratégica na defesa desse patrimônio e a anunciam discursivamente quando parece necessário. Os bispos e arcebispos da saxônia são parte concorrente na competição aristocrática.

Gostaria de dedicar algum tempo de reflexão à figura dos bispos. Bruno diz que apenas quatro dos bispos saxônicos permaneceram ao lado dos seus conterrâneos, esses sendo os bispos de Magdeburgo e Merseburgo, ambos de nome Werner; o bispo de Halberstadt, Bucardo; e o bispo de Paderborn, Imade. Apesar de, nas palavras de Bruno, a revolta saxônica defender os interesses do povo saxônico como um todo, ela também parece convergir para a defesa dos interesses práticos de uma família específica. Werner e Bucardo eram membros da família *Steusslingen*, uma família de Suábios da baixa nobreza que ganhou maior proeminência quando Anno, irmão de Werner, passou a ser arcebispo de Colônia, em 1056 (Robinson, 2004). Assim, em tempo em que ambos os bispos, tio e sobrinho, lideraram uma revolta contra os *ministeriales* suábios, eles também possuíam as mesmas origens estrangeiras.

Os bispos acusados por Werner são os outros da Saxônia que não se aliaram aos quatro bispos. Nesse período, o próprio Sigefredo de Mainz é um deles. É possível que boa parte não se revoltou contra o rei por estarem satisfeitos com os benefícios dados a eles pelo sistema da

²¹ Em outra carta da crônica saxônica Werner teria escrito: "It is also worthy of your wisdom to consider (...) how great a sin it is to devastate the properties of the church (...)" in: *Ibid.*, p. 87.

²² Deixo de exemplo o caso de Sigefredo de Mainz, explorado das páginas 4 a 6 desse mesmo trabalho e também o caso do Arcebispado de Bremen e a família Billung, explorado das páginas 17 a 22.

Igreja Imperial, um sistema que permitia imperadores e poderosos senhores laicos nomear bispos e abades às igrejas sob seus territórios²³. Esse sistema era particularmente vantajoso tanto para os bispados, pois essas nomeações eram acompanhadas de generosas doações conhecidas como benefícios (*beneficium*)²⁴ e vinculadas ao posto de bispo; como para os senhores laicos, que a partir da doação, possuiriam relações mais estreitas com a família do bispo nomeado. Durante os anos que vão de 1000 a 1100, grandes propriedades foram conferidas aos postos episcopais, e durante o reinado de Henrique IV um total de cinquenta e quatro propriedades parece ter sido transferido para senhores eclesiásticos (Weinfurter, 1999).

No entanto, o próprio bispo, que vinha também da aristocracia, deveria manter relações de reciprocidade com sua família. A relação não se apagava após o ingresso no bispado ou abadia. As famílias aristocráticas transferiam propriedades regularmente aos postos episcopais e frequentemente assumiam a proteção política e militar desses territórios. O rei, através dos bispados, poderia usar esses canais para fortalecer sua autoridade política, econômica, militar e religiosa, enquanto o bispo atuava como um intermediador dessa relação (Weinfurter, 1999).

O sistema da Igreja Imperial permitiu que os reis nomeassem bispos e abades precisamente porque os instituiu de autoridade divina (Reuter, 2006). Os governantes otônianos e sálicos agregavam simultaneamente os atributos de rei (*rex*) e de eclesiástico (*sacerdos*) (Reuter, 2006). Por meio de símbolos e rituais litúrgicos, os governantes

²³ Para uma rápida síntese crítica dos principais sentidos dados ao sistema da Igreja Imperial ver: REUTER, Timothy. The Imperial church System of the ottonian and Salian Rulers: a reconsideration. in: REUTER, Timothy. Medieval Politics and Modern Mentalities. Cambridge University press, New York, 2006.

²⁴ Para uma explicação concisa do sistema de *beneficium* e seu lugar na economia feudal ver: ANDERSON, Perry. Passagens da antiguidade ao feudalismo. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016. pp. 154-156.

germânicos revestiam-se também de uma autoridade e obrigações sagradas. Exemplos disso são os banquetes de natal e páscoa, nas quais os Imperadores sálicos vestiam a coroa do Império, que ostentava uma cruz adornada. A cruz, como uma relíquia sagrada, era fonte de suporte litúrgico para os reis ao simbolizar o governante como *imitatio christi* (Weinfurter, 1999).

Correndo o risco de ser redundante, o sistema da Igreja Imperial era um sistema. Isso quer dizer que se configurava como parte de uma estratégia cuja intenção era inserir aliados em postos importantes na ordem eclesiástica. Isso não quer dizer que os reis e imperadores germânicos detinham o total controle sobre a indicação e a política do bispo, após ele ser nomeado²⁵, muito menos que esses não passavam de senhores feudais em trajes eclesiásticos. Significa apenas que o caráter histórico da sociedade feudal reside na compreensão da íntima relação que se estabelecia entre as esferas terrena e sagrada, entre os grupos laicos e eclesiásticos²⁶. Vale dizer, então, que os conflitos que nos aparecem nas fontes como inerentes ao mundo eclesiástico facilmente transcendiam os muros fixos das igrejas.

Em 1051, Henrique III fundou a igreja de Santo Simão e Judas, em Goslar, dentro de território saxônico. Essa igreja ocupava o lugar de um ministério, igual em prestígio a uma igreja episcopal. Desde a sua fundação até 1077, quando Henrique IV perdeu o controle do território

²⁵ A respeito da contenda pelas funções episcopais da Igreja Imperial, bem como uma reflexão sobre a indicação do bispo pelo rei como uma decisão monocrática, consultar: REUTER, Op. cit.

²⁶ Ao analisar Portugal dos séculos XII e XIII, a Profa. Dra. Maria Filomena demonstrou como as redes pessoais da aristocracia davam sentido às instituições medievais monásticas na medida em que eram bem sucedidas ao aquilatar alianças. Em suma, a pessoalização, quando bem sucedida, fortalecia as instituições monásticas ao invés de enfraquecê-las. Creio que algo semelhante possa ser pensado para o caso analisado aqui. Ver: COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). Locus: revista de história, Juiz de Fora, v.22, n.1, p. 117-137, 2016.

de Goslar para seus adversários saxões, vinte e um eclesiásticos dentro de Goslar tornaram-se bispos (Robinson, 2004). Assim, esse ministério parece ter sido de vital importância para assegurar a lealdade dos bispos às redes do Império desde antes de Henrique IV assumir o trono.

O jovem rei parece ter buscado seguir essa mesma tradição desde os primeiros anos de seu reinado efetivo, utilizando Goslar como centro da política imperial. Henrique IV celebrou as festividades do natal no território ao menos quatro vezes²⁷. As visitas constantes à Goslar e a igreja de Santo Simão e Judas levam Lamberto a escrever que essa era a cidade que os reis germânicos tratavam como seu lar (*patria*) (Robinson, 2004). Não parece haver dúvidas que, inclusive para contemporâneos, o lugar estava profundamente relacionado ao reinado de Henrique, como um polo de propagação das políticas imperiais.

Assim, a mudança de uma dinastia saxônica por uma francônica em 1024, com Conrado II, não envolveu uma mudança do centro de poder da Saxônia para a Francônia. A dinastia Sálica, da qual Henrique IV era o terceiro sucessor, continuava muito dependente do território herdado da dinastia otôniana para materializar seu poder. Mesmo assim, faltavam aos imperadores sállicos os laços duradouros com os nobres da terra que tinham seus antecessores. A base material do poder de Henrique IV estava atrelada à província, enquanto sua família, não completamente. É nesse contexto que a presença do rei e de seus vassallos no território, em vez de honra para os nobres locais, aparecem como tirania e usurpação.

A situação passa de uma ameaça em potencial para uma ameaça concreta quando Henrique IV aumenta a exploração dos territórios e

²⁷ROBINSON, Ian. S. (trad.). *The Annals of Lampert of Hersfeld*. Manchester University Press: Manchester, 2015, p.109, 115, 116, 134.

tensiona as relações já difíceis com a nobreza saxônica, principalmente construindo fortes e retomando aqueles tradicionalmente ligados à sua família, além de inserir um grupo exógeno nesses locais. Para a nobreza, isso aparece como usurpação, mas para Henrique nada mais do que uso de suas prerrogativas para recuperar os territórios herdados pela sua família.

Boa parte das terras reclamadas por Henrique IV durante a sua política de reivindicação estavam sob o regime jurídico de *proprietas*. Isso quer dizer que, diferentemente do regime de *hereditas*, as terras não eram automaticamente absorvidas ao patrimônio do vassalo quando doadas pelo rei (Robinson, 2004). Na ausência do serviço prestado ou de um parente próximo homem como herdeiro, a propriedade poderia facilmente retornar à coroa. Os príncipes saxões sabiam dessa diferença e foram fortemente afetados pela reversão dos territórios *in proprietatem*. A expansão dessa política real pode ter sido crucial para aumentar o apoio dos príncipes saxões aos rebeldes, que temiam ser cada vez mais atingidos pela reversão de territórios.

A presença de bispos participando como mediadores ou liderando exércitos nesse conflito mostra que estes não estavam alheios aos eventos que movimentavam a aristocracia, indicando a existência de vários elos que ora fortaleciam e ora tensionavam os interesses entre essas duas ordens, quase sempre em um nível local. A presença de eclesiásticos em ambos os lados do conflito aponta para a heterogeneidade dessa ordem e para a multifatorialidade que compunha essa disputa.

Na iminência do conflito, os aristocratas saxões já tinham o suporte de certos bispos (segundo a fonte, quatro) para pegarem em armas contra o rei. As reclamações tanto de bispos quanto dos senhores laicos parecem ter sido as mesmas, isso é, o ataque às suas propriedades pela política de recuperação de territórios impulsionada por Henrique

IV. É essa conjuntura de fatores que permite a Bruno narrar as reclamações dos senhores que se sucederam ao discurso de Oto, em Hotensleben, e deram início à guerra.

Após Oto, da Bavária, discursar para os senhores da Saxônia em cima de uma colina e convencê-los de que Henrique IV era um mal a ser usurpado, pois ameaçava a liberdade dos Saxões, os aristocratas da região reclamaram de seus próprios problemas, trazidos pelas ações de Henrique. Assim, o cronista diz que:

O arcebispo Werner, de Magdeburgo, disse que o rei invadiu sua cidade duas vezes, matando e saqueando (...) O bispo Bucardo, de Halberstadt, reclamou que o rei havia injustamente confiscado as propriedades de um homem nobre chamado Bodo, que, por lei, deveriam ter ido para a igreja (...) Oto reclamou que o rei havia se apoderado injustamente do ducado da Bavária (...) Frederico, o conde palatino, reclamou que um benefício substancial, que ele possuía do monastério de Hersfeld, foi injustamente tirado dele por ordem do rei e ele tentou em vão resgatá-lo do rei em troca de 100 mansi [*mansi agrorum*]²⁸.

O discurso de Oto mostra o rei como um monarca injusto e, por isso, corrupto. Mas são as reclamações dos senhores da saxônia que dão significado concreto a essa corrupção. São essas reclamações que tornam possível perceber que a injustiça do rei estava diretamente relacionada à recuperação dos territórios da coroa na saxônia. O rei, pelo regime de *proprietas*, não tinha grande empecilho jurídico para recuperar esses territórios. Mesmo assim, suas atitudes são significadas como um roubo de direitos hereditários, uma injustiça, uma corrosão da ordem correta das coisas. Em suma, corrupção.

O rei é injusto ao tornar homens livres, os bons da Saxônia, escravos de homens estrangeiros e não livres; ao distribuir as terras

²⁸ BACHRACH, B; BACHRACH, D. (trad.), 2022, p. 58.

reais na Saxônia para homens afastados das redes de fidelidades e das ligações pessoais já consolidadas no território, ao menos desde a morte de Henrique III. É a partir do rearranjo na malha dessas redes de fidelidades que se inicia uma acirrada competição aristocrática e, com isso, os significantes de liberdade, servidão e justiça ganham significados concretos que circunscrevem a corrupção do Rei Henrique IV. Os significados concretos do campo semântico que nomeia a corrupção do rei são determinados pelas relações que se configuram no seio desse conflito.

Na narrativa da crônica saxônica, os eclesiásticos ora possuem limites bem definidos com os laicos, como quando o Arcebispo Werner acusa seus irmãos bispos; ora não, como quando Bruno narra as reclamações dos rebeldes da Saxônia. Controlar qual o limite desse entrelaçamento, onde a zona cinzenta começa a corroer a ordem correta das coisas é uma estratégia política operacionalizada discursivamente. É por isso que a mistura entre patrimônio laico e eclesiástico não aparece como uma corrosão da ordem eclesiástica, mas o ataque dos bispos imperiais às propriedades eclesiásticas durante o conflito, sim. Circunscrever as linhas demarcatórias da corrupção é, sobretudo, disputar o poder.

O cronista e monge Bruno, apesar de pertencer a uma ordem religiosa, não parece contestar a legitimidade de Frederico de usar territórios do monastério de Hersfeld, e isso sequer toma contornos de uma contradição interna na escrita do monge. Se a fronteira que separa bispos e aristocratas, seus bens e interesses, suas ideologias e objetivos parece ser composta de várias zonas cinzentas, creio ter cumprido um de meus objetivos com as páginas acima, pois é exatamente assim que ela me aparece nas fontes.

A presença dos bispos em ambos os lados do conflito, atuando como mediadores, oradores e liderando exércitos, nos indica que esses sujeitos não permaneciam alheios à disputa pelo controle territorial que estava em curso na saxônia, e ainda, os bispos eram profundamente atingidos nessa disputa, pela relação que estabeleciam com a aristocracia local. É por isso que sua adesão a um ou outro lado no conflito não é determinada por qualquer relação subjacente ou aliança natural entre ordens sociais, mas é configurada por condicionantes locais, contextuais e sobretudo ambivalentes.

Com tudo isso posto, eis a minha hipótese: a política de recuperação de territórios impulsionada pela dinastia sálica promove uma emaranhada competição senhorial e tensiona as tradicionais balanças de poder nas regiões atingidas, reconfigurando uma série de alianças antes estabelecidas. É nesse contexto de intensa competição política que surgem as acusações de corrupção. A disputa ocorre em torno da legitimidade da distribuição da terra, levantando acusações de tirania e injustiça. O campo discursivo sob os quais as acusações são feitas é determinado pelas condições que surgem no próprio processo de composição dessas alianças, que são atravessadas por interesses diversos, mas não por uma condição transcendente à elas.

Não é meu objetivo, com as páginas acima, redimensionar completamente os estudos sobre a corrupção no século XI, mas trazer luz ao que parece se confirmar quando olhamos as fontes históricas pensando-as desde o início como discurso: a corrupção não é contingenciada apenas por pressupostos jurídicos e morais (apesar de os sujeitos históricos a apresentarem assim). A ambivalência e flutuabilidade das acusações sobre corrupção está profundamente relacionada à política; por conseguinte, a nossa chave interpretativa deve focar-se nas relações de poder.

Referências

Fontes

BACHRACH, Bernard S.; BACHRACH, David S. (trad.). **The Saxon War**. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press. 2022.

ROBINSON, Ian. S (trad.). **The annals of Lampert of Hersfeld**. Manchester University Press: Manchester, 2015.

Bibliografia

ANDERSON, Perry. **Passagens da antiguidade ao feudalismo**. 1ª Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

ARNOLD, B. **Servile retainers or noble knights? The medieval ministeriales in Germany**. Reading Medieval Studies, XII. 1986.

LEYSER, Karl. **From Saxon freedoms to the freedom of Saxony: the crisis of the eleventh century** in: The Gregorian Revolution and Beyond.

REUTER, Timothy. **Medieval Politics and Modern Mentalities**. Cambridge University Press, New York, 2006.

ROBINSON, Ian S. **Henry the IV of Germany**. New York, Cambridge University Press. 2004.

COELHO, Maria Filomena. **A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII)**. Locus: revista de história, Juiz de Fora, v.22, n.1, p. 117-137, 2016.

WEINFURTER, Stefan. **The Salian Century: main currents in an Age of Transition**; trad. by Barbara M. Boelus, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press. 1999.

O SEBASTIANISMO NA LONGA DURAÇÃO DO BUMBA MEU BOI

*Alex Silva Costa*¹

Introdução

Para Costa (2015), o Bumba meu boi é uma manifestação folclórica da cultura popular brasileira caracterizada como folguedo. No seu universo simbólico de representação, existem vários elementos mitológicos, religiosos e teatrais que permitem a brincadeira uma posição de destaque no imaginário popular nacional. Além disso, o Bumba meu boi possui ramificações e denominações em todo o país, sendo a manifestação folclórica mais autêntica da cultura popular brasileira. Tem suas origens ligadas ao ciclo do gado nordestino, sendo, por isso, a região o centro da brincadeira. O autor também destaca que as raízes do folguedo estão marcadas por um processo de discriminação e opressão social. No século XIX a elite brasileira estava sob o “ideal civilizatório, onde as manifestações populares eram vistas como marginais e incivilizadas porque os seus agentes sociais eram desprovidos de educação, renda e status social, pois eram tidos como perturbadores da ordem pública, geradores de violência e propagadores da desordem” (Costa 2015, p. 21).

Além disso, a manifestação do Bumba meu boi, enquanto elemento cênico folclórico, tem suas raízes nas disputas senhorias do período colonial brasileiro. Segundo Ester Marques, como “auto popular, o Bumba meu boi, nasce no final do século XVII em meio às lutas sociais,

¹ Doutor em História pela UFMA e Professor Substituto da UEMA. E-mail: alexcostacosta37@gmail.com

agitado pelos grandes combatentes entre senhores e escravos, índios e brancos no seio da sociedade patriarcal escravista de um Brasil colonial, pressionado pelas revoltas populares” (Marques, 1999, p. 55). Além disso, Costa (2015) afirma que o auto do Bumba meu boi constituiria uma representação cênica com um enredo central, que assume dimensões e características próprias em cada localidade. Essas mudanças estão no plano cênico dos encenadores e organizadores da manifestação popular, das funções e da representação. Por isso, possui, em cada região, especificidades próprias ao imaginário local. No entanto, o tema central do auto é sempre mantido.

Mãe Catirina e Pai Francisco é um casal de negros e são escravos de uma fazenda. Quando a esposa fica grávida, ela tem o desejo de comer língua de boi. Empenhado em satisfazer a vontade de Mãe Catirina, Pai Francisco com medo de o filho nascer com cara de língua de boi, corta a língua do boi mais estimado do rebanho, o preferido do fazendeiro. Ao notar a falta do boi no rebanho, o fazendeiro pede para seus subordinados irem a sua procura. Eles encontram o boi quase morto, e descobrem que Pai Francisco foi quem deixou o animal naquelas condições e se escondeu na mata, o fazendeiro manda então índios guerreiros procurarem o escravo para prendê-lo e castigá-lo. O fazendeiro então convoca o doutor veterinário, mas não resolve o problema do boi. Depois chama curandeiros e pajés, daí o animal se recupera e tudo vira festa. Noutras versões, o boi já está morto e com o auxílio de um pajé, ele ressuscita (Costa, 2019, p. 1717)

Para Costa (2021), a complexidade do caso e sua riqueza étnica e social sempre despertaram o interesse de pesquisadores. Nomes como Mário de Andrade, ao estudar as danças dramáticas observou o encontro dos grupos étnicos constituintes do país e constatou a forte presença da manifestação cultural no território nacional, o que fez classificá-la como a dança do folclore brasileiro. Marques destaca “a estória de um homem e um boi, ou seja, o contraste entre, por um lado, a fragilidade do homem e a força bruta do boi, e por outro lado, a inteligência do

homem e a estupidez do animal” (Marques, 1999, p.102). A relação homem e animal é crucial para o debate, porque foi a partir da observação da devoção dos participantes do Bumba meu boi aos santos juninos e da presença de imagens religiosas nos bordados dos couros dos bois que o estudo foi desenvolvido, a priori.

O Bumba meu boi e o Sebastianismo na longa duração

Segundo Adriana Zierer, dentre os conceitos principais temos o de longa duração. Braudel, da segunda geração do Movimento dos Annales, afirmava que havia três tempos (curta, média e longa duração). Para compreendermos a sociedade é preciso analisar esse tempo longo, pois enquanto o tempo curto equivale às espumas das ondas, o tempo longo representa o mergulho no interior das mesmas para compreendermos o contexto histórico (Braudel, 1992; Burke, 2001). Jacques Le Goff (1994, p. 11-12) teorizou o tempo longo associado à História Medieval, salientando que o conceito que o imaginário vai além do conceito de representação e tem relações com o simbólico e o ideológico. O autor defende suas obras que as estruturas do período medieval ocorrem do século V até a Revolução Francesa (século XVIII), momento em que a burguesia, além do poder econômico, atinge também o poder político.

Nosso texto tem como objetivo debater a necessidade de estudar as reverberações culturais, políticas e religiosas ao longo do tempo histórico, ou seja, dos fatos históricos em sua longa duração. Dessa forma, “Não pode haver ciência histórica sem periodização, mesmo se o caráter artificial e submetido à evolução deva ser reconhecido. Para criticar a noção tradicional de Idade Média, prefiro minha hipótese de uma Idade Média longa” (Le Goff, 2007, p. 298). Assim, é urgente “a necessidade de que os novos estudos sobre o medievo não mais se guiem

pelas ideias estanques de civilização, mas pelas ideias de transculturalidade, uma vez que não há uma cultura pura, todas são híbridas” (Silveira apud Lanzieri Júnior, 2020, p. 30). Nesse sentido, concebemos “o popular com a capacidade de apropriação e reelaboração dos discursos dominantes, cujas, marcas são expressas em suas práticas e representações” (Chartier, 1990, p. 33). Não por acaso, identificamos as conexões entre o Sebastianismo e a cultura popular maranhense por meio da representação do Bumba meu boi, com a intenção de debater os elementos mitológicos do Sebastianismo presentes no folgado popular maranhense reconhecido como patrimônio cultural imaterial da humanidade pela Unesco em 2019.

Dessa forma, estaremos promovendo a elaboração de estratégias de manutenção e preservação do Bumba meu boi como identidade representativa da cultura e identidade maranhense no ambiente escolar, debatendo em sala de aula que é necessário construirmos uma Educação Patrimonial(EP) voltada para a conscientização dos nossos estudantes que há em um país híbrido e cultura formadora plural uma série de elementos distintos que constituem e representam a estrutura ritualística dos nossos brinquedos populares, de nossas danças e folguedos. Por isso, é importante “aprender que uma história do Brasil isolada de uma história da Europa e da África ao longo do tempo, seria um erro tão grande quanto estudar uma história da Europa isolada da África e da Ásia” (Silveira, 2023, p. 51). Isso justifica nossa busca por uma História conectada que traga suportes identitários, que apresentem sentido ao passado e nos mostrem suas raízes genealógicas.

Assim, “enquanto história da humanidade, as histórias de todas essas territorialidades (partes) alcançam seu maior sentido quando compreendidas como um todo interligado” (Silveira, 2023, p. 51). Assim, por meio da História Oral, realizando entrevistas com Mestres (as) da

cultura, produzindo vídeos e fazendo visitas nos lugares aos quais se desenvolvem a dança popular, quer seja, as comunidades e grupos de Bumba meu boi. Conseguiremos debater essas conexões culturais ao longo do tempo histórico, de forma expressiva, estaremos promovendo a viabilidade da valorização cultural do Bumba meu boi na identidade maranhense para que se desperte o interesse dos moradores, agentes públicos e iniciativas privadas a promoção da salvaguarda da manifestação cultural. Segundo Adriana, o conceito de longa duração é adotado por boa parte dos medievalistas brasileiros, como por exemplo, Hilário Franco Jr. (2025), que defende o período medieval dividido em estruturas. Neste sentido, a pesquisa atual trabalha com duas perspectivas de Longa Duração. Em primeiro lugar, a de não-separação entre as Idades Média e Moderna, uma ideia de continuidade desses dois períodos, ao contrário da tradicional alegação de uma suposta ruptura, que teria ocorrido na sociedade a partir do chamado Renascimento, nos séculos XV-XVI.

No Brasil, “o sebastianismo foi trazido pelos portugueses, sendo registrado em várias épocas e locais, relacionando-se principalmente ao culto a El Rei Dom Sebastião, que não teria morrido na guerra contra os mouros no Marrocos, mas teria se ‘encantado’” (Ferretti, 2013, p. 263). Para Zierer (2024), com a súbita morte de D. Sebastião, último herdeiro da Dinastia de Avis e, logo a seguir, o domínio castelhano sobre Portugal, a União Ibérica (1580-1640), as ideias de Bandarra sobre um rei encoberto e messiânico voltaram com força por meio do Sebastianismo, isto é, a crença no retorno de D. Sebastião, para estabelecer dias melhores em Portugal. Teoricamente, no imaginário popular, com a derrota no confronto, a nau do rei teria se perdido e ele teria ido parar no Maranhão, na Ilha dos Lençóis.

Segundo a lenda, D. Sebastião aparece na forma de touro negro, com uma estrela branca na testa, nas noites de lua cheia (Pereira, 2005). A maior parte da população local, albina, acredita ser filha de D. Sebastião. Um dia, de acordo com essa lenda, algum valoroso guerreiro atingirá a estrela na testa do touro, e ele voltará à sua forma humana. Nesse momento, a corte de Queluz irá emergir das profundezas do mar e será implantado o reino de D. Sebastião na terra, uma nova era de felicidade, prosperidade e justiça (Braga, 2001; Zierer, 2009, 2013, 2021). Os necessitados irão se tornar abastados, enquanto a cidade de São Luís, outra ilha, e capital do estado do Maranhão, porém, irá, de acordo com o mito, afundar (Zierer, 2024, p. 119-120).

Para Ferretti, em alguns terreiros, o Rei Sebastião se incorpora nos devotos na forma de um touro, chamado de boi Turino e a pessoa que o recebe dança ajoelhada, com as mãos ciscando o chão e bufando como um touro: “No terreiro de Santa Luzia, de dona Benedita, no Bairro da Aurora, assistimos a uma visita do grupo de Bumba-meu-boi Boizinho Incantado, que possui muitas músicas relacionadas a Dom Sebastião” (Ferretti, 2013, p. 267).

Para Adriana Zierer (2024), o fato de D. Sebastião estar associado ao touro, símbolo de fertilidade desde o Egito Antigo (o touro Ápis), também se relaciona com outro mito popular no Maranhão, o mito do boi que nasce e renasce a cada ano durante os festejos juninos. Nesse mito, ocorre a união das culturas de brancos, índios e negros na formação do Brasil. O auto do boi, encenado todos os anos pelos grupos folclóricos do Maranhão nos arraiais, conta por meio de seus “sotaques” a história do boi, o qual, todos os anos, tal como D. Sebastião, morre e renasce para trazer a prosperidade.

Conforme essa lenda, Pai Francisco, um escravo, devido ao fato de sua esposa, Catirina, estar grávida e desejar comer a língua do boi favorito do dono da fazenda (ou amo), mata esse boi e foge. Começa então uma perseguição. Pai Francisco pede ajuda aos índios para não ser castigado e é atendido, pois o pajé consegue ressuscitar o boi, ficando selado, assim, o perdão do senhor, tudo terminando em festa (Zierer, 2024, p. 127).

Para Ferretti (2013), a presença de Dom Sebastião na encantaria maranhense mostra a força de mitos de origens, como do sincretismo entre entidades africanas, caboclas, europeias e do catolicismo popular e entre este e as religiões afro-brasileiras, bem como a influência do meio ambiente na elaboração de crenças que estão muito enraizadas na mentalidade popular, “o folguedo do bumba-meu-boi e os rituais de cura e de tambor de mina das religiões afro-maranhenses” (Ferretti, 2013, p. 2179). Segundo Zierer (2024), o mito de D. Sebastião e a sua relação com o touro estão associados à fecundidade, relacionada à prosperidade, que poderia ser garantida por esse animal. O touro representa a força vital, pois, muitas vezes, é sacrificado e renasce. Na Península Ibérica, o boi era abençoado antes da morte, sendo abatido na Páscoa. Assim, enquanto a morte de D. Sebastião em Portugal significou um mito de resistência à dominação castelhana, “no Brasil ganhou novos significados, de um rei salvador de uma população sofrida, trazendo a essa a possibilidade de sonhos utópicos de um mundo próspero, com a ascensão do reino de Queluz e a transformação do touro negro em soberano guerreiro” (Zierer, 2024, p. 133). Segundo Marques (1999, p.126-127), além do aspecto religioso e da lenda do boi de São João, que vislumbram a possibilidade de uma origem instauradora para o Bumba meu boi, uma segunda lenda liga-se a esta pelo seu caráter místico, mas sob o ponto de vista político- ideológico que concorre igualmente para definir o fio condutor da história do folguedo no imaginário popular: a lenda do boi com Sebastião:

A lenda para o bumba-boi como ideia fundante, a lenda desloca o aparecimento do touro encantado das noites de sexta-feira para o período junino onde o rei, sob a forma de um touro reluzente, coberto de pedras preciosas, com olhos em fogo, fulgurante estrela na testa, chifres de ouro, boca em brasa e a desabalado galope, percorre o Maranhão apavorando e protegendo o povo humilde. É um touro violento que não se deixa

domesticar, mas se deixa domar para alegrar São João (Marques, 1999, p.126-127).

Segundo Zierer (2019), D. Sebastião foi um rei português que nasceu em 20 de janeiro, dia de D. Sebastião. Ele ficou conhecido como —Desejado||, por ser o último descendente da sua família. O rei assumiu o governo em 1568, aos 14 anos. Mais tarde resolveu fazer uma guerra em Marrocos, Norte da África, para expandir a fé cristã e combater os muçulmanos. A batalha ficou conhecida como Batalha de Alcácer-Quibir, e D. Sebastião e seus cavaleiros morreram em combate. Assim: A população portuguesa ficou muito triste e surgiram ideias de que o rei iria voltar para trazer novos tempos de felicidade e o retorno da grandiosidade de Portugal como um reino importante como era no início das Grandes Navegações. A figura de D. Sebastião no Brasil e o seu retorno está ligada à crença numa espécie de justiceiro, capaz de trazer melhorias aos mais humildes, daí muitos movimentos de pessoas pobres e religiosas, no século XIX e início do XX, defenderem a sua volta. Esses movimentos são chamados de messiânicos por acreditarem no retorno do Messias (Zierer, 2019, p. 94-95).

O Bumba meu boi é uma manifestação folclórica da cultura popular brasileira caracterizada como folguedo. No seu universo simbólico de representação, existem vários elementos mitológicos, religiosos e teatrais que permitem à brincadeira uma posição de destaque no imaginário popular nacional. O auto do Bumba meu boi constituiria uma representação cênica com um enredo central, que assume dimensões e características próprias em cada localidade. A complexidade do caso e sua riqueza étnica e social sempre despertaram o interesse de pesquisadores. Nomes como Mário de Andrade, ao estudar as danças dramáticas observou o encontro dos grupos étnicos constituintes do país e constatou a forte presença da manifestação cultural no território

nacional, o que fez classificá-la como a “dança-mãe” do folclore brasileiro.

Vemos que a formação histórica e social das lendas revela a complexidade de sentidos que a sua narrativa impõe. Deve-se examinar criteriosamente as suas características regionais e sua e perpetuação ao longo do tempo e do espaço, para que seja compreendido que em cada local ela possui um sentido peculiar, que atende aos interesses e necessidades de seus propagadores na sociedade em que vivem. Ao mesmo tempo, as lendas também são subsídios

para a produção imagética do Bumba meu boi. Nesse sentido, não é difícil perceber que muitos dos bois são forrados de veludo preto e cobertos com pedras reluzentes, canutilhos, paetês brilhantes e possuem uma estrela na testa.

Marques destaca “a estória de um homem e um boi, ou seja, o contraste entre, por um lado, a fragilidade do homem e a força bruta do boi, e por outro lado, a inteligência do homem e a estupidez do animal” (Marques, 1999, p. 102). A relação homem e animal é crucial para o debate, porque foi a partir da observação da devoção dos participantes do Bumba meu boi aos santos juninos e da presença de imagens religiosas nos bordados dos couros dos bois que o estudo foi desenvolvido, a priori. Por isso, devemos ficar atentos para não cairmos no reducionismo de que as festas juninas são de exclusividade à devoção ao Batista; assim, tenhamos cuidados com sua centralidade. Por mais que saibamos que ele é o santo padroeiro dos festejos juninos e protagonista entre os outros santos cultuados, isto porque, o Bumba meu boi maranhense é feito em junho e em função de São João, “feito como intenção e não como texto ou forma” (Azevedo Neto, 1997, p. 92).

A valiosa e complexa riqueza cultural do Bumba meu boi foi reconhecido como patrimônio cultural do Brasil pelo Instituto do

Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 2011, e em 11 dezembro de 2019, o Complexo Cultural do Bumba meu boi tornou-se Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade pelo Comitê Intergovernamental para a Salvaguarda da UNESCO. Segundo o IPHAN, o Bumba meu boi se diferencia por constituir num complexo cultural que compreende uma variedade de estilos, multiplicidade de grupos e, principalmente, porque estabelece uma relação intrínseca entre a fé, a festa e a arte, “fundamentada na devoção aos santos juninos, nas crenças em divindades de cultos de matriz africana e na cosmogonia e lendas da região. O bem cultural está em acordo com os conceitos da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial da Unesco de 2003” (Iphan, 2019).

A elaboração de ações de extensionistas sobre os elementos mitológicos do Sebastianismo no Bumba meu boi, tais como a criação de cartilhas culturais, realização de oficinas de dança popular, realização de debates itinerantes sobre o patrimônio imaterial, funciona como um material educativo fascinante para a conscientização da importância da preservação dos nossos patrimônios culturais. As estratégias estão baseadas nos estudos da Educação Patrimonial (EP) que visa ações permanentes que promovam a interação direta entre sociedade e suas manifestações culturais, criando elos representativos de pertencimento, por meio da apropriação e conhecimento há a valorização da herança cultural, ou seja, dos ensinamentos deixados pelas gerações passadas.

Devemos analisar que quando utilizamos a Educação Patrimonial (EP) nas práticas educativas que se pretendem dialógicas e democráticas, o “patrimônio cultural concebido como um elemento social implica reconhecer o jogo de forças existentes no seu processo seletivo e até mesmo de sua apropriação, em que estão imbricados os

conflitos e as divergências na permanente luta entre a memória e o esquecimento” (Tolentino, 2016, p. 47).

É nesse sentido, que “o patrimônio cultural, concebido como um elemento social inserido nos espaços de vida dos sujeitos, que dele se apropriam, deve ser tratado, nas práticas educativas, levando em conta a sua dimensão social, política e simbólica” (Tolentino, 2016, p. 47). Esse processo objetiva a manutenção dos saberes e bens culturais, busca uma ligação direta entre Escola, Universidade, o corpo social e o Patrimônio Cultural.

Considerações Finais

Esperamos que a promoção de estratégias de Educação Patrimonial (EP) por meio da realização e aplicação de cartilhas culturais, palestras educacionais e oficinas de dança relativas ao Bumba meu boi, com o objetivo de realizar ações práticas de preservação da memória e da identidade cultural maranhense por meio do Sebastianismo. Fazendo valer, a temporalidade da longa duração, das permanências, objetivando demonstrar os elementos mitológicos do Sebastianismo que estão presente no Bumba meu boi maranhense. Ao executarmos essa ação de extensão esperamos está potencializando a difusão de ações da Educação Patrimonial (EP) para que sociedade e Universidade valorizem a manutenção dos patrimônios imateriais. Além disso, com a divulgação da cartilha cultural e da exposição cultural sobre o Bumba meu boi e seus elementos mitológicos em escolas, pretende-se que haja a promoção da importância da preservação da memória individual e coletiva dos Mestres (as), Amos (cantadores) e brincantes do Bumba meu boi. Assim como a conscientização da valorização da identidade cultural maranhense no ambiente escolar por meio da extensão universitária. E

por mais que existam discursos que visem à preservação das “tradições” folclóricas maranhenses para que não haja uma descaracterização ou apropriação dos organismos internos das mesmas, é preciso se observar que as ditas tradições são “inventadas”. A construção dessas tradições depende muito do valor da sua representatividade e prática social que exercem no imaginário social.

O termo tradição inventada é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo- às vezes coisa de poucos anos apenas- e se estabeleceram com enorme rapidez (Hobsbawm, 1984, p. 9).

Para Costa (2021) o uso de imagens religiosas nos festejos juninos está para além da ornamentação dos bordados dos couros dos bois, das indumentárias, dos enfeites dos arraiais, ou seja, a arte popular do artesão maranhense transcende ao sagrado quando se conecta aos santos, porque o santo é um intermediário entre o humano e o divino. Assim, a devota não pode ser vista como uma imitação, simulacro, como uma simples alegoria, pois, ao contrário, vai muito além, funciona como imagem-objeto onde sua presença está ligada ao ritual e à crença. Tendo em mente que toda tradição é inventada, construída e legitimada, é que entendemos os novos grupos e companhias folclóricas, associações e instituições. Devemos entender que as manifestações folclóricas sofrem processos de *apropriação* e inovação para mais tarde construírem ou tornarem se mais uma “tradição”. Tudo isso ocorre porque as manifestações culturais não são estáticas.

Referências

ALMEIDA, D. (2017). **Elaboração de materiais educativos**. Escola de Enfermagem da USP. Disponível

em:https://edisiplinas.usp.br/pluginfile.php/4412041/mod_resource/content/1/ELABORA%20C3%87%C3%83O%20MATERIAL%20EDUCATIVO.pdf. Acesso: 8 de jun. 2024.

AZEVEDO NETO, Américo. **Bumba-meu-boi no Maranhão**. 2º ed. São Luís: Alumar, 1997.

BORGONGINO, Bruno Uchoa (org.). **Para além do Ocidente cristão**: outras Idades Médias? .Recife : Ed. UFPE, 2023.

CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DA UNESCO (2003). Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnbpcajpcglcl efindmkaj/http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso: 13 de jun. 2024.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações; tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.

COSTA, Alex Silva. **Dança de negro, bailado maranhense, sotaque da gente**: um estudo sobre as novas configurações do Bumba meu boi e do Tambor de Crioula. São Luís: Editora UEMA, 2015.

FERRETTI, S. F. (2013). Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona De Estudos Culturais**, 1(1), 262–285 | 286. <https://doi.org/10.21814/rlec.19>

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IPHAN. Bumba meu boi do Maranhão é Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/5499/complexo-cultural-do-bumba-meu-boi-do-maranhao-agora-e-patrimonio-cultural-imaterial-da-humanidade>. Acesso: 13 de jun. 2024.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

MARQUES, Francisca Ester de Sá. **Mídia e experiência estética na cultura popular**: o caso do bumba-meu-boi. São Luís: Imprensa Universitária, 1999.

PLANO DE AÇÃO ODS UEMA 2023. Disponível em: <https://ods.uema.br/plano-de-acao/#:~:text=O%20plano%20apresentado%20envolve%20um,at%C3%A9%20o%20a no%20 de%202030>. Acesso: 24 de jun. 2024.

SILVEIRA, Aline Dias da. ENSINO-APRENDIZAGEM GLOBAL DE HISTÓRIA MEDIEVAL In. Reis, Jaime Estevão dos (org.). **A Idade Média:** ensino e aprendizagem. Maringá, PR : Edições Diálogos; Rio de Janeiro, RJ : ProfHistória, 2023.

SOUZA, Igor Alexander Nascimento de, THOMPSON, Analucia. A educação patrimonial no âmbito da Política Nacional de Patrimônio Cultural. **Educação patrimonial:** políticas, relações de poder e ações afirmativas. TOLENTINO Átila Bezerra; BRAGA, Emanuel Oliveira. (Org.). João Pessoa:IPHAN-PB; Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016.

TOLENTINO, Átila Bezerra. O que não é educação patrimonial: cinco falácias sobre seu conceito e sua prática. **Educação patrimonial:** políticas, relações de poder e ações afirmativas. Tolentino Átila Bezerra; BRAGA, Emanuel Oliveira (Org.). João Pessoa:IPHAN- PB; Casa do Patrimônio da Paraíba, 2016.

ZIERER, A. (2024). CURURUPU E A ILHA DOS LENÇÓIS: o domínio mítico de D. Sebastião no imaginário maranhense. **Outros Tempos:** Pesquisa Em Foco - História, 21(37), 112-139. <https://doi.org/10.18817/ot.v21i37.1136>

O MESQUINHO SOFREDOR E O APÓSTOLO TRANSFORMADOR: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DO INFERNO NA *VISÃO DE TÚNDALO* E NO *APOCALIPSE DE PAULO*

*Filipe Nunes Chaves Campos*¹

Introdução

Esta análise pretende colaborar com busca por preencher uma lacuna em pesquisas a respeito do *Apocalipse de Paulo* e em especial relacionado a *Visão de Túndalo*, são duas das uma mais influentes fontes do mundo antigo e medieval (Nogueira, 2021, p. 21) sendo o texto medieval considerado um “best-seller” do período (Cavagna, 2008, p. 7).

Para Le Goff no livro *Imaginário Medieval* (Le Goff, 1994, p. 132) os *corpus* textuais produzidos nos primeiros séculos (II-IV) influenciaram os temas das obras medievais, para ele são tão determinantes, verdadeiras fontes, inspirando ao ponto de ter muitas relações, portanto o objetivo deste trabalho é analisar com mais detalhes estas relações, em especial entre o *Apocalipse de Paulo* e a *Visão de Túndalo*.

Operando uma análise documental e bibliográfica tendo por base a História Imaginário para comparar o espaço do Inferno nos manuscritos Serão analisados também os conceitos de Visão e de Apocalipse também através de uma análise dos vestígios nos textos, se irá realçar detalhes que apresentam semelhanças e contrastes entre os dois manuscritos, além de indícios que expõe ideias dos autores. Já que

¹ Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Mestrando em História na Universidade Federal do Maranhão, orientando da professora doutora Adriana Zierer, membro do BRATHAIR e da ABREM.

ambas tentam influenciar a sociedade da época conforme as ênfases e visões do que seria o cristianismo ideal para cada autor.

Para Schmitt imaginário seria algo ligado ao inconsciente, sonhos coletivos garantidores de coesão, segundo ele: “Por Imaginário, entendo uma realidade coletiva que consiste em Narrativas Míticas, em ficções, em imagens, partilhadas pelos atores sociais. Toda sociedade, todo grupo constituído produz um Imaginário, sonhos coletivos, garantidores de sua identidade” (Schmitt, 2007, p. 351).

A *Visão de Túndalo* (244), sua fonte primária se encontra na Biblioteca Nacional de Portugal em Lisboa na coleção Alcobacense 211 (VT, 1895, p. 97-101), além de terem sido produzidas diversas outras versões para outros idiomas. A versão aqui analisada é a mais detalhada deste relato e foi publicada em 1895 na Revista Lusitana por F. Esteves Pereira, produzida pelo monge cisterciense Zacarias de Payopelle, em português arcaico.

Este autor no mesmo *index*, anexou junto outros dois manuscritos que foram o *Vergel de prazer e consolação*, *Meditações de São Bernardo* e *A Visão de Túndalo*, com o objetivo impactar quem entra em contato com o manuscrito para que este seja influenciado pelo o que seria o cristianismo ideal para seus autores.

Este manuscrito narra que um cavaleiro pecador vivia nos pecados da carne, mas então ele é tem uma experiência, uma visão a mando do Deus cristão e é guiado por um anjo a uma viagem imaginária em que ele visita os espaços do Além-túmulo Inferno, Purgatório e Paraíso para que ele endireite seus caminhos. A narrativa, segundo a própria fonte foi supostamente escrita por um monge chamado Marcus que é citado como aquele que ouviu esta história e a registrou (VT, 1895, p.120)

Ele passa por uma visão, uma viagem imaginária, tendo características de uma visão, ou seja, uma revelação divina sobre o

mundo espiritual e ao mesmo tempo é uma viagem imaginária, pois é um relato de uma viagem mental onde o viajante passa por vários espaços diferentes. (Le Goff, 1994, p. 132-133).

Já o *Apocalipse de Paulo* é um pseudoepígrafo que foi produzido por volta o século III no Egito, a sua narrativa apócrifa é uma suposta continuação do texto canônico de 2 Coríntios 12², revelando o que não foi contado no texto sagrado, este texto apocalíptico fornece detalhes da viagem³ de Paulo ao além.

Conduzido por um anjo, o apóstolo visita o Paraíso, o Inferno e depois retorna ao Paraíso, terminando com ele voltando a si, este texto ganhou tanta repercussão e sucesso que Agostinho de Hipona o criticou negativamente,

Este manuscrito tem como estrutura em resumo: 1º busca primeiro justificar a autoridade do manuscrito (Miranda, 2021, p. 8), logo após em 2º a natureza (terra, mar, água e ar), profere juízo contra os humanos pecadores. em 3º lugar os anjos são apresentados, os anjos bons e os anjos ímpios⁴ e o julgamento das almas, depois disto ele visita o Inferno, visita novamente o Paraíso, porém agora sendo outros espaços e por fim volta ao seu corpo no final do relato.

² 2 Coríntios 12:

2 Conheço um homem em Cristo que há catorze anos (se no corpo, não sei, se fora do corpo, não sei; Deus o sabe) foi arrebatado ao terceiro céu.

3 E sei que o tal homem (se no corpo, se fora do corpo, não sei; Deus o sabe)

4 Foi arrebatado ao paraíso; e ouviu palavras inefáveis, que ao homem não é lícito falar.

5 De alguém assim me gloriarei eu, mas de mim mesmo não me gloriarei, senão nas minhas fraquezas.

³ Conforme o próprio apóstolo diz que não sabe se a viagem foi feito no corpo ou fora do corpo que detalhes da forma que foi feita a viagem e também dificulta até mesmo a capacidade de definir os detalhes deste relato.

⁴ Observe aqui que o próprio manuscrito utiliza essa nomenclatura (Miranda, 2021, p. 27)

“Alma mesquinha, este é o povo que tu escolheste”, o inferno na *Visão de Túndalo*:

No início deste relato o personagem que dá nome a obra estava em um banquete, sem se preocupar com sua alma eterna, com sua vida cristã passa mal e então sua alma sai de seu corpo, ele não é enterrado somente por ter um calor no seu peito.

A geografia do Inferno, ou seja, as descrições deste local estão repletas de montanhas entre locais secos, montanhas, cavernas, lugares com uma descrição terrível e ameaçadora é descrita como seres queimados no fogo, muito fedor, quentura, além de muito frio, muitos sofriam tormentos dos demônios, tormentos estes que nenhum homem consegue descrever em sua totalidade.

Além disto ele vê seres sobrenaturais, bestas, multidões de terríveis demônios, este cavaleiro fica com muito medo por pensar eles iriam lhe fazer mal, a aparência e o cântico de condenação que estes seres proferiam.

É neste momento que são ditas as ideias que dão título para esse tópico, suas palavras podem ser parafraseadas como se dissessem: “esta é a alegria que seus pecados trouxeram para você, vamos te trazer o tormento eterno”⁵, porém um anjo aparece e o protege e a partir dali irá o guiar nessa viagem. Toda esta experiência se passa para transmitir ensinamentos divinos e emendar a conduta deste peregrino.

Com a chegada da alma aos espaços infernais. Na *Visio* é dedicado um espaço para descrever a fisionomia dos demônios. A aparência dos demônios⁶ era atemorizante, o aspecto de sua cor eram como de um

⁵ “Cantemos a esta alma mesquinha cantares de morte ca filha he de morte e amiga de teebras e enmyga de luz e com muy grande espanto a chamavan e dizian assy. Ay mesquinha **este he o poboo** que tu escolhiste com as quaaes andaras no fogo do inferno”. (VT, 1895, p. 102). **grifo nosso**

⁶ “E aqueles demoies eram negros como carvoens. e os olhos aviam como candeas accesas. e os dentes aviam brancos assi como a neve e tragian rabos. como escorpiooens. e as hunhas dos pees e das maaons eran de

carvão, os dentes são brancos como a neve, os olhos como brasas acesas, e possuíam rabos de escorpião e as unhas de ferros pontiagudos nas mãos e pés (VT, 1895, p. 110).

Estes demônios portavam armas que poderiam oferecer perigo e produzirem terríveis machucados e lesões, exemplos dessas ferramentas eram martelos de ferro, objetos pontiagudos, cortantes, de marcenaria, aspectos do cotidiano no mundo do trabalho medieval.

Nesta experiência ele vê terríveis paisagens no Inferno, sofre algumas penas em seu corpo por um tempo abreviado neste espaço, vê Lúcifer, vai ao Purgatório neste local não tão bem definido.⁷ Túndalo não sofre em seu corpo apenas vê, é a primeira viagem imaginária em que o viajante sofre castigos (Zierer, 2012, p. 6), no entanto o enfoque será dado ao Inferno. (VT, 1895, p. 110).

Devido aos pecados cometidos na sua vida terrena ele é chamado de alma mesquinha⁸, já que seu estilo de vida se preocupava somente com seus prazeres terrenos e nada em servir ao Deus cristão, tais construções irão trazer reflexos sobre os castigos infernas que serão analisados⁹.

Os pecados que Túndalo cometeu receberam o devido castigo mesmo que por um curto limite de tempo e foram eles: luxúria e fornicação; avaro e ladrão; glotonaria e fornicação; confessar o pecado

ferro agudas e muy maas e assi ameaçavan a alma. e moventado contra ella con seus aparelhos que tynham con que atormentavan as outras almas que hyam ao Inferno" (VT, 1895, p. 110).

⁷ O período de produção desse manuscrito é um tempo de construção deste espaço, obras como O Nascimento do Purgatório (1995) ajudam a analisar esta questão

⁸ *Ay mesquinha este he o poboo que tu escolhiste con os quaaes andaras no fogo do Inferno. Ca ia has mortas as tuas nouas e os teus **viços** por que non es **soberuoso** como soyas por que non fazes **fornicica** por que no fazes **adulterio** por que non **enuolues escândalos**. Em son as tuas vitudes hu he a tua **uaan gloriæ** a tua uann alegria, hu he o teu vâao ryr hu he. O **teu comer e o teu beuer** de que tu soyas de husar e de que **dauas pouco aos pobres** hu son. **As tuas loucuras que** tu fazias hu son tudo ia he passado. E por em todo peuaras". (VT, 1895, p. 102, grifo nosso, em especial os pecados que Túndalo cometeu na sua passagem na terra antes da Visão e que os demônios o acusam)*

⁹ Para mais informações sobre estes castigos que Túndalo sofreu observe o quadro abaixo.

mas não cumprir a penitência; dever ser sábio mas não é e por último um castigo que não tem informado o pecado, como será exposto no quadro abaixo.¹⁰

Este é o padrão que é transmitido, ou seja, tome cuidado com a vida terrena, pois o que faz em corpo tem impactos eternos. Muitas vezes estes sofrimentos tem relação com o membro que realiza os pecados, demônios castigam, bestas infligem sofrimentos, paisagens e instrumentos de tortura com objetos comuns no campo e na cozinha para transmitir tanto familiaridade quanto cultivar as imaginações de quem entra em contato com a fonte.

Para melhor compreensão destes detalhes serão expostos com mais detalhes tanto os sofrimentos que o personagem principal da narrativa experimentou no Inferno quanto uma exposição das paisagens deste espaço de sofrimento.

Sofrimentos de Túndalo no Inferno	
Pecado cometido:	Punição do pecado:
3° Almas mesquinhas ¹¹	Sofrer nas mãos de demônios e dentro de uma besta gigante
4° Roubo e Avareza	Ponte coberta de pregos e sofrimento ligado ao objeto do roubo (vaca).
6° Casa como forno	Demônios com objetos cortantes lançam ao frio e ao fogo
7° Aqueles que tiveram oportunidades de ser boas pessoas, mas não foram	Ser destroçado por demônios e engolido, logo após expelido por uma besta monstruosa em um lago congelado, sofre tormentos em todos os estágios ¹²
9° Não especificado	Ser derretidos em um caldeirão.

Tabela 1 – Sofrimentos de Túndalo.

¹⁰ Apesar de que entre as viagens imaginárias Túndalo é a que mais espaço dedica ao Paraíso, Adriana Zierer e Solange Perreira (2013) ainda que o Inferno ocupe a maior parte da narrativa. (VT, 1895, p. 99 – 109)

¹¹ Pelo contexto da fonte são almas que viveram suas vidas ignorando ao Deus cristão

¹² É importante ressaltar que a parte do corpo que cometeu o pecado é mordida por serpentes com dentes de ferro que nascem desta parte do corpo

Inferno na <i>Visão de Túndalo</i>	
Pecado cometido:	Sentido da punição do pecado:
¹³ 1º Assassinos	Poço fundo, diabos castigando
2º Orgulho/ Soberba	Ponte muito estreita e tormentos terríveis a quem cai.
5º Glotonaria	Uma casa de chamas onde demônios castigam as pessoas nela
¹⁴ 8º Castigo de Lúcifer	Esmagados, espremidos como uvas, ingestão, perfuração, ser lançado em vários lugares do Inferno ¹⁵

Tabela 2 – Castigos infernais.

A Misericórdia e a Santidade visita o Inferno, o espaço infernal no Apocalipse de Paulo

A definição de Apocalipse é um gênero literário narrativo de revelação no qual um receptor humano é mediado por um ser sobrenatural, o apocalipse é ligado a salvação escatológica, relacionando tanto o temporal quanto ao espacial. (Collins, 2010, p. 22).

Paulo, o apóstolo recebe nesta fonte um notório destaque onde os que estão no Paraíso tem grande desejo de ver ele, portanto Paulo na terra possui uma santidade tão notável quanto aqueles que já estão no descanso eterno, a sua presença é notória marcante e impacta não somente os céus, mas também transforma o Inferno. Logo após a chegada ao espaço de condenação tendo antes visitado o Paraíso¹⁶.

No Inferno existe somente trevas, não há luz, primeiramente são expostos danados em um rio de fogo que sofrem penas segundo o

¹³ Esta numeração corresponde a ordem na fonte

¹⁴ Lúcifer castiga todos os pecadores que chegam até ele no Inferno, sendo que este espaço é um castigo para o próprio Lúcifer também.

¹⁵ PARA MAIS DETALHES E ANÁLISES SOBRE ESTA OBRA, SOBRE O PARAÍSO PODE SER CONSULTADA A MONOGRAFIA DESTE MESMO AUTOR COM O NOME: “MAIOR É A MISERICÓRDIA DE DEUS QUE A TUA MALDADE”. UMA ANÁLISE SOBRE A *VISÃO DE TÚNDALO* E A TRANSFORMAÇÃO DE UM CAVALEIRO PECADOR NUM CRISTÃO IDEAL.

¹⁶ O anjo lhe diz: “Eu te mostrarei as almas dos ímpios e dos pecadores para que conheças que lugar é este” e ainda: “para ver’ todas as penas do inferno” (Miranda, 2021, p. 40, 46)

pecado que cometeram, a parte que usaram para realizar o pecado será mergulhada no rio de fogo. Muitas são as penas que serão resumidas abaixo (Tabela 3).

Prosseguindo para a próxima pena estão aqueles que não esperaram no Senhor como seu auxiliador, o castigo destes era cair em um poço praticamente sem fundo, mesmo os danados clamando os seus pedidos de socorro e por misericórdia nunca são escutados, Paulo chora e lamenta naquela situação, tendo uma misericórdia humana.

Ao virar para ver o rio de fogo ele observa várias outras penas um senhor de idade e estas penas demonstram o espaço da igreja como ambiente de pecados dignos de terríveis condenações tanto para os que cometem estes pecados no espaço da igreja, como foi aos difamadores e também os que faziam parte da liderança eclesiástica.

Mas é dito sobre estes que “não possuíam a santidade exigida” (bispo, presbítero, diácono), dando o indício da preocupação de conformar os membros das igrejas que para o autor do texto não estariam seguindo o cristianismo com fidelidade, por isso esses personagens estão no Inferno e quem comete esses pecados deve deixar eles para não ir para o mesmo lugar.

A partir deste ponto as descrições são cada vez mais rápidas, esses pecadores sofrem principalmente em fossas, rios de fogo e buracos, continuando não respectivamente são contados vários pecados descritos como: são castigados feiticeiros, mulheres e homens que forma cúmplices na realização de um aborto, este sendo uma condenação especial a tal ponto de não poder pedir misericórdia.

E continua listando pecados de colocar a confiança nas riquezas deste muito, virgens que mancharam a sua virgindade, quem fez dano aos órfãos e viúvas, pessoas que quebram o jejum antes do tempo, adúlteros, pagãos, homossexuais, portanto os piores pecados são negar

a eucaristia se transformar no corpo e no sangue de Jesus e a ressurreição de Jesus.

Após isto Paulo clama, intercede por misericórdia, faz uma mediação por elas e as almas dos danados se juntam a eles, os anjos e o arcanjo Miguel¹⁷ então Jesus vem e tem misericórdia deles ao dar um alívio de que todos os domingos eles não iriam sofrer suas penas merecidas e é dito que esta misericórdia foi possível devido ao santo Paulo.

Inferno no Apocalipse de Paulo	
¹⁸Tipo de Pecado	Descrição da Pena
Desperdiçaram o tempo, buscando a Deus e também pecados	Queimadas no rio de fogo até o cabelo.
Falar mal dos outros e da Bíblia. ^{19 20}	Respectivamente, submerso no rio de fogo até a boca, mastigar continuamente a própria língua.
Participar da ceia e depois ir fornicar.	Queimados no rio até o umbigo.
Não esperaram no Senhor quando poderiam ter auxílio dele.	Ser lançado em um buraco amontoado de pecadores que cabe todos os pecadores que vão para lá.
Presbítero que antes de servir a hóstia fornicava, come e bebe.	Anjos do tártaro com ferro de três pinos que atravessa as vísceras.
Bispo que não seguiu a santidade e a justiça	Ser apedrejado na cabeça, enquanto fica de joelhos
Diácono que não fazia o bem, consumia as ofertas e fornicava ²¹	No rio de fogo afundado até o joelhos, com as mãos estendidas, saiam vermes e sanguessugas de sua boca e nariz
O que lia para o povo, mas não seguia	Ser continuamente cortado seus lábios e língua por um anjo com uma navalha de fogo
Feiticeiros e quem mantém práticas mágicas ²²	São queimadas no rio em seus lábios.

¹⁷ Observe o destaque incomum a figura do arcanjo como intercessor e como arcanjo do testamento.

¹⁸ Os pecados aqui descritos estão na ordem apresentada no manuscrito (Miranda, 2021, p. 39-50).

¹⁹ Alguns pecados similares estão sendo descritos juntos.

²⁰ Muitos pecados como este aqui descrito ocorre no ambiente da igreja e também com figuras religiosas, líderes.

²¹ Vale destacar que a fornicação é um pecado que está em todos os líderes religiosos, provavelmente destacando esta característica no período.

²² Estas práticas eram muito comum entre os povos influenciados pela cultura helenística e entre povos considerados pagãos (Nogueira, 2021, p. 24).

Adúlteros e adúlteras	Rosto escurecido em uma fossa de fogo
Mulheres que não guardaram a virgindade e esconderam isto.	Com vestidos negros eram acorrentadas e levadas para as trevas.
Aqueles que fizeram mal aos pobres e viúvas e não tiveram esperança no Senhor	Homens e mulheres serem comidos por vermes tendo cortado seus pés e mãos dentro do gelo e da neve.
Os que interrompem o jejum antes do tempo	Estavam com línguas muito secas e ao lado de frutas e de água, mas não podendo se alimentar.
Os que não se entregam ao marido e esposa, mas sim a adúlteros	Pendurados pelos cabelos e sobrelhas sendo levados um rio de fogo.
Homens e mulheres que cometeram sodomia	Empoeirados presos em um fosso de fogo e enxofre sendo levados pelo rio.
Pagãos, fizeram bem, mas não creram em Deus	Homens e mulheres vestidos com roupas brancas, cegas, presas em uma fossa.
Aborto e pessoas envolvidas neste pecado.	Crianças alvos da misericórdia, homens e mulheres sobre um espeto de fogo, sendo desmembrados por animais selvagens, sem nem poder falar.
Aqueles que deveriam usar a vestimenta sagrada e não viveram conforme o amor e a justiça divina.	Eles vestiam roupas de trapos com piche e enxofre, anjos com chifres, os golpeavam e tapavam as suas narinas, serpentes os enrolavam no pescoço, ombros e nos pés.
Os que negam que o pão e o cálice da Eucaristia são o corpo e o sangue de Cristo ²³	Esquecimento diante da trindade, labaredas de fogo e angustias por todos os lados
Aqueles que negam a ressurreição de Cristo e dos homens	Vermes gigantes de duas cabeças atormentavam, frio e gemer de dentes, gelo e neve sem fim e que não passam.

Tabela 3 – Inferno no Apocalipse de Paulo.

Um pecador sofredor e um santo transformador: aproximações

É possível traçar muitas aproximações entre estas duas fontes, é praticamente impossível de se ignorar aos olhares atentos, estas análises são muitas e muito ricas, dado ao espaço deste trabalho iremos optar por construir sínteses e exemplos destes relatos.

²³ A partir deste momento vão para um poço estreito que une todas as penas juntas e que é pior do que todos os outros sofrimentos de antes (Miranda, 2021, p. 45-46).

Em Túndalo o retrato é do pecador que precisa da penitência para demonstrar transformação e arrependimento, já Paulo é o ilustre apóstolo que em sua santidade transforma o espaço para onde vai, o próprio Paraíso admira sua santidade e ele muda o Inferno a partir de se juntar em clamor junto aos seres que estão no além.

Portanto enquanto no texto medieval se entende o que não deve ser feito e o sofrimento que deve ser evitado, Paulo apresenta o que deve ser feito e poder privilegiado de seguir o padrão cristão. Na fonte medieval o viajante é um exemplo de transformação, já no relato da antiguidade o viajante transforma o espaço.

No texto sobre o cavaleiro pecador tem demônios com nomenclatura clara e definida. O Apocalipse de Paulo uma linguagem mais próxima ao mundo judaico-cristão dos primeiros século, além da destacada ausência da palavra “demônio” e a presença de anjos justos e anjos ímpios²⁴.

O primeiro local que o cavaleiro vai é ao Inferno, Paulo inicia pelo Paraíso, o pecador começa pelo que merecem os condenados, o outro pelo Paraíso, lugar dos ilustres como Paulo, portanto, o que é preciso para evitar ser como Túndalo e o que é preciso imitar, para ser como Paulo é o que vai ser aprofundado no decorrer dos relatos.

Tanto na *Visio* quanto o Apocalipse de Paulo o Inferno é ligado a animais e objetos de tormentos são comuns no dia-a-dia, abismos, pontes, feno, fogão poços, fedores, calor, sofrimentos, descrições quase visuais que buscam alimentar as imaginações.

Além de questões comuns com o gelo e que aproximam e transmitem um senso de afinidade e comunidade com as principais

²⁴ Algumas nomenclaturas são utilizadas como: “anjo ímpio”, “anjo do tártaro”, “anjo maligno” (Miranda, 2021, p. 41)

necessidades, como se abrigar do frio, a neve, algo muito comum na Europa e no medievo o fogo que queima, experiências difíceis, desafiadoras, dolorosas que comumente ocorrem na vida comum europeia e humana e que são amplificadas no espaço infernal. (VT, 1895, p. 120).

Da estética do dia-a-dia se passa para a aparência dos seres das trevas, é notório que se dá destaque especial em ambas as fontes²⁵ tanto aos aplicadores dos castigos quanto a aparência destes seres que são ameaçadoras e horrendas, que encontram raízes na realidade ao retratar gadanhos, cozinhas.

Além de buscar estimular o medo diante do desconhecido ou mesmo do assustador, o repulsivo, também expõe os perigos mortais que podem estar escondidos na vida comum, aspectos como estes que podem trazer estas reações na realidade medieval agora amplificados no espaço infernal.

Das aparências da vida, dos seres espirituais, para as do corpo, os condenados que estão em um espaço espiritual ainda sim sofrem em uma espécie de corpo espiritual, o sofrimentos em ambas as fontes tem relação direta com o membro do corpo que cometeu o pecado.

Por exemplo, eles sofrem com a língua que pecaram, a condenação é correspondente a como foi praticado o pecado, outro exemplo que pode ser citado é o de ser pendurado pela língua ou mesmo mastigar a própria língua, portanto existe tanto correspondência em que pecados comuns, recorrentes, repetidos e presentes na existência humana sofrem castigos incomuns aos membros do pecado.

²⁵ No Apocalipse de Paulo os anjos tem aparência ligada a moral, "sem misericórdia e sem piedade", além de terem rostos cheios de fúria, com dentes que se projetam da boca, olhos que brilhavam como a estrela da manhã do Oriente, e dos cabelos de suas cabeças e da sua boca saíam faíscas de fogo, observe aqui o fogo sendo destacado em ambas as descrições. (Miranda, 2021, p. 25)

Das aparências do dia-a-dia, dos seres espirituais, do corpo, e agora em relação aos comportamentos humanos, a moral religiosa cristã apegada a comportamentos socialmente proibidos como o roubo, os difamadores, sofrem com fogo na língua, se alimentar de suas próprias línguas, enxofre, religiosos são os que mais sofrem em Paulo, já na outra doente analisada em sua maioria o alvo é o povo comum.

Além de se repetir as reações do viajante, além de descrições bem gráficas, ao ambiente Paulo chora, suspira por sua santidade, assim como Túndalo também tem a mesma reação mas por um motivo diferente que seria por sua pecaminosidade.

Grandes influências para estas temáticas tanto antigas quanto medievais vem segundo Collins do texto bíblico como um dos principais construtores da imagética, das imagens nos textos apocalípticos, com diferentes níveis de significados ele diz: “Essas alusões (ao texto bíblico) enriquecem a linguagem através da construção de associações e analogias entre os contextos bíblicos e o novo contexto na qual a frase é utilizada” (Collins, 2010, p. 41).

Considerações finais

Estas análises apontam indícios, presentes no imaginário para regar reflexões e apontar possíveis caminhos, para ajudar a lançar luzes sobre estas fontes e novas possibilidades. É possível perceber que estas construções narrativas dão possibilidades, dadas as semelhanças, a fornecerem indícios de influência da tradição judaico-cristã em especial do Apocalipse de Paulo sobre a *Visão de Túndalo* o que por sua vez cultivou os imaginários antigo e medieval.

Para a *Visão de Túndalo* mesmo em meio a tantos sofrimentos, Túndalo recebe muitos ensinamentos divinos, por meio do anjo, vê belas

paisagens nos espaços de salvação e é transformado de um cavaleiro mesquinho, pecador, em um alma amiga, cavaleiro santo, no retorno ao seu corpo, após se levantar suas primeiras atitudes são tomar a eucaristia, vender tudo o que tem e doa aos pobres e então começa a anunciar o evangelho e a experiência que tinha passado.

Por sua vez, no fim do seu relato Paulo visita o Paraíso e logo após vai ao espaço infernal e então surpreendentemente volta ao espaço celestial, este é santo o suficiente para visitar os principais lugares de salvação, algo que Túndalo não pode ver por ser um pecador não digno disto, além de que é narrado o retorno e a escrita do manuscrito, ambos são relatados para impactar a vida de quem entra em contato com eles e falam da sociedade a partir do qual elas foram concebidas.

Referências

Fontes:

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

Almeida Corrigida Fiel (ACF), 4.ed., São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

Miranda, Valtair. **Apocalipse de Paulo.** São Paulo: Paulus, 2021. Coleção Apocrypha

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. Revista Lusitana, 3, 1895, p.97-120 (Códice 244).

Bibliografia

AGOSTINHO. **Lectures or Tractates on the Gospel according to St. John, 98.8.** In: SHAFF, Philip (ed.). Nicene and Post-nicene Fathers. Series I, Volume 7. Grand Rapids: Christian Literature Publishing Co., 1886, p. 653. 2 CASEY, Robert P. The Apocalypse of Paul, The Journal of Theological Studies, v. 34, 1933, p. 31-32.

- BASCHET, Jérôme. **A civilização Feudal do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo. 2006. n. p.
- BOESCH, Sofia. Santidade. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. II**. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 504-521.
- BRAY, Gerald (Teologia Medieval), **Teologia da Reforma/** (org.) Matthew Barrett; tradução Francisco Nunes - 1. ed. - Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, 704 p. 146 – 160.
- FRANCO, Hilário. **Idade média: nascimento do ocidente**. 1992.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**, Lisboa, Editorial Estampa, vol. I.
- LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I**. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 21-34.
- LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Tradução de Maria Fernanda Gonçalves de Azevedo. Lisboa: Editorial Estampa.
- NOGUEIRA, Paulo. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura Visionária medieval**. São Paulo: Metodista/FAPESP. 2015.
- OLIVEIRA, Solange Pereira. **O Anjo-guia no itinerário da viagem imaginária ao Além medieval na obra Visão de Túndalo**. ANAIS DOS ENCONTROS INTERNACIONAIS DE ESTUDOS MEDIEVAIS, v. 3, n. 1, p. 309-320, 2019.
- SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I**. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 285-301.
- SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval vol. I**. São Paulo: Editora Unesp. 2017. p. 338-357.
- ZIERER, Adriana. OLIVEIRA, Solange. **O Imaginário Cristão do Além Medieval na Visão de Túndalo**. In: Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média/ organizadoras, Adriana

Zierer, Ana Livia Bonfim Vieira, Elizabeth Sousa Abrantes. – São Luís: Editora UEMA, 2014.

ZIERER, Adriana; OLIVEIRA, Solange Pereira. *A Visão de Túndalo*. **Harmonia, Paraíso e Salvação no Além Medieval**. *Mirabilia: electronic journal of antiquity and middle ages*, n. 16, p. 221-247, 2013.

ZIERER. Adriana. **A Visão de Túndalo no contexto das viagens imaginárias ao Além-Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo**. CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto 2012. p.101-124.

ZIERER. Adriana. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). **O imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura Visionária medieval**. São Paulo: Metodista/FAPESP. 2015.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. **A escrita de relatos ao além pelos monges de Alcobaça: o caso da Visão de Túndalo**. In: VI Simpósio Nacional de História Cultural: Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar, Teresina: Universidade Federal do Piauí – UFPI, 2012.

ZIERER. Adriana. Oliveira, Solange P. **A Visão do Lugar do Inferno no Além Medieval na Obra Visão de Túndalo**. In: Estudos Medievais no Maranhão: primeiros olhares/ Adriana Zierer (organizadora). São Luis: Eduema. 2017. p. 357-375.

ZIERER. Adriana. **Oralidade, ensino e imagens na Visão de Túndalo**. *Domínios da Imagem*, v. 4, n. 6, p. 7-22, 2010.

O REI HUNO E A SÉTIMA ARTE: A INFLUÊNCIA DO CINEMA NA PERCEPÇÃO DE ÁTILA

*Ana Gabriella Alves Ferreira*¹

*Guilherme Lopes Marques*²

Introdução

A relação entre cinema e história é complexa e, ao adaptar eventos históricos para a tela de cinema, os cineastas buscam tanto entreter, para venderem seu produto, quanto, ocasionalmente, educar seus consumidores. No entanto, as exigências narrativas e a necessidade de criar personagens carismáticos muitas vezes levam a distorções históricas. "Átila, o Huno" (2000) apresenta diversas incoerências históricas quanto à Átila e seu povo, os Hunos.

O filme "Átila, o Huno" também se insere em um contexto mais amplo de produções cinematográficas ambientadas na Idade Antiga e Média que marcaram o final dos anos 1990 e início dos anos 2000. Nesse período, obras como "Gladiador" (2000), de Ridley Scott, alcançaram enorme sucesso, ao lado de produções televisivas como a minissérie "Cleópatra" (1999). Esse cenário abriu caminho para novas investidas do cinema histórico, como "Alexandre, o Grande" (2004), "Cruzada" (2005) e, por fim, "300" (2007), inspirado na HQ homônima. A produção sobre Átila, portanto, não surge isolada, mas como parte de um período de intensa produção de filmes sobre as Idades Antiga e Média que

¹ Ana Gabriella Alves Ferreira é graduanda em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: mykindaloves2@gmail.com.

² Guilherme Lopes Marques é graduando em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: veznan27@gmail.com.

buscavam aliar espetáculo visual a temas históricos, ainda que com inúmeras adaptações e distorções.

Assim, este artigo propõe-se a analisar as representações históricas do filme "Átila, o Huno" (2000) a partir de elementos histórico-contextuais, estruturando-se em três seções: na primeira discutiremos o contexto histórico da obra analisada e a contextualizaremos ao explicarmos sobre a situação migratória nas estepes asiáticas e na Europa, bem como a decadência do Império Romano. Na segunda seção analisaremos a representação dos personagens históricos e povos retratados no contexto da obra. Na terceira, por fim, analisaremos como as questões militares foram representadas na obra, tendo em vista a fidelidade histórica. Assim, podemos analisar como o cinema influencia a visão do grande público sobre narrativas e personagens históricos, colocando a ficção acima dos fatos, mas que, também, ajudou a construir a memória coletiva e repertório sociocultural sobre Átila e os Hunos.

Contexto histórico retratado pela obra

No século V nasceu Átila, filho de uma nobre família huno. Era sobrinho de dois reis, Ruga e Octar, diarcas do Império Huno. Como proposto por Kim (2013) em sua obra "The Huns, Rome and the Birth of Europe", os Hunos são povos seminômades descendentes do Caganato Xiongnu que, após vários conflitos contra a Dinastia Han da China, migraram do Caganato para a Europa através das estepes da Ásia Central. Por suas constantes viagens pelas estepes, integraram a cultura de outros povos, também nômades, à sua própria cultura. O ponto mais importante da cultura huno era o uso de equinos para diversos aspectos da vida como locomoção, caça e para fins militares. A migração de povos da Ásia para a Europa foi um processo relativamente comum durante o

final da Idade Antiga e durante a Idade Média, à exemplo das migrações de povos como os Alanos, Ávaros, Magiares e Pechenegues. Durante a obra, observa-se uma breve representação dessas migrações, logo no início do filme. A tribo de Átila é atacada por outros grupos hunos vindos de regiões distintas, ainda que o enredo não aprofunde essa informação. A narrativa não oferece falas ou contextualizações sobre a origem desses hunos, o que limita a compreensão desses deslocamentos dentro da obra fílmica.

Enquanto estavam nas estepes, os hunos eram quase que exclusivamente guerreiros montados e cada cavaleiro tinha várias trocas de montaria. Porém, foi demonstrado que o tamanho de seu exército sob Átila era tal que nem mesmo as planícies húngaras teriam oferecido pasto suficiente para um exército apenas de cavalaria, então muitos soldados devem ter lutado a pé." (Matyszak, 2013, p. 34).

No contexto das invasões germânicas e hunas na Europa, Roma passava por diversas crises políticas e bélicas e, devido à essa dificuldade de governar um império tão vasto, o imperador Teodósio I decretou a divisão do império em dois: o Império Romano do Ocidente e o do Oriente (Bizantino). No Ocidente, o Imperador Valentiniano III teve de defender várias províncias simultaneamente ainda em tenra idade. Dentre elas estavam a Hispania, a Gália e a Panônia.



Figura 1 - Império Romano e Império Huno ca. 450. Wiki Commons.

Concomitantemente, o Império Romano do Oriente era governado por Teodósio II que também enfrentou diversas crises em seu reinado, como: as invasões dos Hunos e as guerras contra os Sassânidas, também inimigos dos Hunos; na Trácia. E, por não saber lidar com estes conflitos, foi considerado como incapaz pelos Romanos.

Análise da representação dos personagens históricos no contexto do filme

A maneira como o filme aborda os personagens muitas vezes não condiz com as fontes históricas disponíveis, entretanto, a abordagem da obra quanto aos personagens é justificável por dois fatores. Primeiro, a quantidade escassa de informações historicamente precisas sobre a vida de Átila e o Império Romano durante o século quinto e, segundo, a necessidade de recortes e mudanças para que o filme se fizesse atrativo para o grande público. A escolha de elenco dos Hunos, à exceção do ator de Bleda; irmão de Átila, que tem uma aparência mais próxima com os povos das estepes; é questionável, pois todo o elenco possui uma fisionomia ocidental europeia que não condiz em nada com a realidade.

Outro ponto pouco fiel à realidade é a diarquia dos tios de Átila e Bleda, Ruga e Octar, pois, como apontado por Kim (2013), os dois reinavam cada um uma parte dos territórios hunos enquanto que, no longa-metragem, deixa-se implícito a existência de um único rei, Ruga. Sabe-se que, tanto Octar quanto Ruga acabaram morrendo em algum momento, e, como nenhum dos dois tinha filhos, os herdeiros imediatos da linha de sucessão eram Átila e Bleda, filhos de seu irmão mais novo, Mundzuk, que tornaram-se, também, diarcas. Entretanto, em 445 d.C., Bleda morreu e Átila se tornou o único monarca do Império Huno. Quanto à morte de Bleda, são poucas as fontes existentes e o mais provável é que tenha morrido num acidente de caçada propositalmente planejado por Átila ou assassinado por conspiradores. Na trama do longa-metragem, Bleda havia mandado matar Ruga envenenado para que se tornasse o novo rei e, Átila, ao ser informado do acontecimento, imediatamente deixa Roma e, ao chegar a tempo para a coroação de Bleda, o acusa do assassinato do tio e o desafia à um duelo pelo trono. Neste duelo, Átila acaba o matando e se tornando o único rei dos Hunos.

Um aspecto crucial do enredo da obra é a crença dos Hunos em uma espécie de profecia antiga que dizia que um homem um dia uniria as tribos (hunas) e desafiaria Roma pelo direito de governar o mundo e que este homem seria revelado quando encontrasse a espada caída do deus da guerra. Átila acaba encontrando a suposta espada e começa a crer ser ele o destinado a governar tudo. Todavia, não há como constatar a veracidade desta narrativa visto que os Hunos transmitiam suas crenças de forma oral, e de que toda a documentação existente sobre Átila e seu povo vem de seus inimigos, os Romanos. Estes, inclusive, deram à Átila o epíteto de *Flagellum Dei* (Flagelo de Deus), título que, junto às suas representações com coroas de espinhos, cabelos pontudos, rosto alongado e até com chifres, evidencia o medo que o Ocidente

nutria em relação à figura do rei huno e reforça a crença romana de que ele era, de fato, um castigo de Deus, enviado à eles como uma espécie de punição divina.

Adaptar para o cinema, com total veracidade, a historiografia existente dos Hunos e Romanos é uma tarefa difícil, e os recortes feitos em prol da trama fílmica exigem uma série de adaptações como, por exemplo, a adição de uma trama mística muito provavelmente criada em uma tentativa de fazer o filme mais atraente ao público e também de justificar as atrocidades cometidas por Átila. Entretanto, a trama também goza de pontos verossímeis, como a representação dos Hunos utilizando seus arcos compostos recurvados em cima de montarias.



Figura 2 - Ilustração de um arqueiro huno a cavalo.
"illustration Archer Hun à cheval, Attila" de Christian Jégou.

Dentre as más representações feitas no filme, uma das, senão, a mais esdrúxula é a ida de Átila à Roma, pois, comprovadamente, o mesmo nunca chegou a ir à cidade. O longa-metragem cria a imagem de um Átila influenciado pela cultura romana e deslumbrado pela riqueza e poder da Cidade Eterna. Um aspecto que reforça a ideia de Átila como admirador de Roma é a forma como sua trajetória é apresentada. Inicialmente, ele enxergava o Império apenas como mais um território frágil e facilmente conquistável, chegando inclusive a atacar algumas vilas romanas. Mesmo quando se uniu aos Romanos na luta contra os Visigodos, essa admiração ainda não estava presente. Foi apenas após sua ida a Roma que, segundo a narrativa do filme, Átila teria passado a valorizar e até mesmo a adotar hábitos romanos.

Do ponto de vista histórico, de fato Átila incorporou algumas práticas romanas, sobretudo no campo administrativo, com o objetivo de fortalecer seu próprio império. O longa, contudo, exagera nesse aspecto ao retratar o líder huno com vestimentas vermelhas semelhantes às romanas, o que não corresponde à realidade histórica. Diferentemente de certos reinos germânicos que buscavam reproduzir a cultura romana, os Hunos não tinham esse propósito, pois, como ressalta Kim (2013), possuíam uma civilização de complexidade superior à sociedade germânica e costumes próprios já bem estabelecidos.

A produção insinua uma espécie de relacionamento entre Honória, a irmã do Imperador Valentiniano III, e Átila. Devido à mencionada lacuna de informações sobre este período, a verificação das fontes históricas torna-se difícil, o que acaba dividindo as opiniões dos historiadores. De acordo com Mischa Meier, tal relação nunca ocorreu e o pouco contato que tiveram foi por meio de cartas, quando, sob suspeita de conspiração contra seu irmão, Honória foi pressionada a se casar para que deixasse Roma, e, numa tentativa desesperada de se

livrar desse destino manda uma carta com um anel para Átila, que a entende como um pedido de casamento. Nesta carta ela informa que o dote para seu casamento é metade do Império Romano do Ocidente. Isso enfurece muito Valentiniano que pensa em matá-la, porém, persuadido por sua mãe, Placídia, decide apenas exilá-la em um convento em Constantinopla (Meier, 2017). Uma outra versão dos acontecimentos relata que:

[...] Honória, irmã do imperador Valentiniano, havia lhe enviado um anel. Ela estava tendo um caso com um mordomo, Eugênio, que foi executado para que sua mão fosse concedida a Herculano. Grávida, ela implorou ao rei dos hunos que a libertasse. Mas ele considerou o anel uma oferta de casamento e pediu como dote metade do império do Ocidente! (Cawthorne 2015, p. 54).

No longa-metragem, apenas depois que Honória é exilada para um convento em Constantinopla é que ela manda a carta com o anel para Átila, que, finalmente com um pretexto para atacar Roma, aceita imediatamente a proposta. Um terceiro ponto de destaque é a forma como a obra representa o deslumbramento de Átila por Roma, ao mostrar o líder huno ordenando a construção de um banho romano de água quente. Essa cena, ainda que uma interpretação cinematográfica, tem fundamento histórico, já que Átila de fato incorporou certos costumes romanos ao Império Huno. A partir de certo momento do longa-metragem, Átila deixa de lado suas roupas de pele das estepes para dar lugar a vestimentas vermelhas que lembram as romanas. Isso dá a entender, junto da construção do banho romano, que o mesmo nutria uma admiração por Roma devido ao tempo passado na Cidade Eterna.



Figura 3 - Cena de Átila usando vestes parecidas com as romanas em "Átila, o Huno" de Dick Lowry (2000).

Apesar da falta de coerência histórica do enredo, a caracterização da capital romana traz uma sensação de familiaridade para com o imaginário coletivo que se tem da mesma. O filme, também, busca dar sua própria explicação para a inimizade entre Átila e seu irmão mais velho, Bleda, que seria uma rixa amorosa pela posse da mesma mulher, N'Kara, que mais tarde se tornaria a primeira esposa de Átila e que foi inspirada em Ildico, sua última mulher na vida real. N'Kara é criada com o propósito de justificar o amor de Átila pela personagem Ildico, sua última esposa no longa-metragem, pois as duas tinham uma semelhança notável. Ela foi a perdição de Átila, pois o matou envenenado com uma poção que fizera para se vingar por seu pai assassinado pelos Hunos. Ainda de acordo com Cawthorne, "no caminho, Átila, aos 47 anos, desposou uma jovem chamada Íldico. Depois de ter bebido muito no dia do casamento, ele foi para a cama com a jovem noiva. Na manhã seguinte, foi encontrado morto, afogado no sangue de um sangramento do nariz." (Cawthorne, 2015, p. 55).

Na obra fílmica, Valentiniano III é retratado como um imperador completamente incapaz, visão reforçada até mesmo por sua mãe e tutora, Placídia. Embora tenha enfrentado diversas crises e invasões, a produção o apresenta erroneamente como um estrategista medíocre, o que não corresponde à realidade. Historicamente, Valentiniano conseguiu, em várias ocasiões, firmar acordos que serviram para conter ameaças externas, revelando uma capacidade política maior do que a sugerida na narrativa cinematográfica.

Essa deturpação não se restringe apenas à figura do imperador. O longa segue uma tendência recorrente do cinema histórico de caracterizar a elite romana como corrupta e lasciva e, devido a isso, a relação entre Valentiniano e sua irmã Honória é retratada de forma incestuosa, ainda que não haja qualquer documentação que confirme esse envolvimento. A narrativa dos generais Aécio e Félix é essencialmente mal abordada visto que houveram inúmeras conspirações de um para com o outro pela tentativa de assumir o posto de *Magister Militum*³³. Esta importante trama é completamente mudada para um cenário em que, devido as invasões dos Hunos, o até então *Magister Militum*, Felix, convence a imperatriz regente Gala Placídia de que Aécio deve ser solto e de que deve tomar seu posto para, assim, salvar Roma.

Análise das questões militares abordadas no contexto do filme

Em um momento inicial, o longa metragem apresenta uma união entre as legiões romanas e os arqueiros montados hunos contra o exército de Teodorico I, rei dos Visigodos. O filme acerta ao demonstrar a organização e formação das legiões romanas e, quanto aos Hunos,

³³ "Mestre dos soldados", eram generais que comandavam os principais exércitos móveis regionais.

acerta ao mostrar o flanqueamento do seu exército contra o exército visigodo. A união destas duas grandes forças de fato sobrepujou o exército visigótico. Entretanto, a representação do uso de elmos com chifres pelo exército visigótico foi pouco fiel à realidade visto que, na realidade, tais elmos eram usados apenas para fins cerimoniais. Os relatos destes elmos cerimoniais sendo usados no campo de batalha são mínimos e isolados entre si.

Quanto às invasões de Átila ao Império Romano do Oriente, estas foram pobremente representadas. Uma das investidas mais importantes de Átila ao Oriente, seu ataque à Belgrado, sequer é mencionado. "[...] em 439, quando o Império Romano do Oriente deixou de pagar o tributo, Átila atacou, arrasando Singidunum (Belgrado) e outras cidades dos Bálcãs [...] em 443 Átila prosseguiu para destruir Naissus (Nis, na Sérvia) e Sêrdica (Sófia, na Bulgária)." (Cawthorne, 2015, p. 54). Além de atacar diversas cidades do Império Romano do Oriente, Átila por diversas vezes atacou, também, a própria cidade de Constantinopla, capital do Império Romano do Oriente.

Contemporaneamente a esses eventos, na Ásia, os Hunos também travavam conflitos contra os Sassânidas. No entanto, como o longa-metragem não retrata essas investidas, tem-se a falsa impressão de que os Hunos atacavam exclusivamente a Europa, o que não corresponde à realidade. Era comum que os Hunos, acompanhados de povos subalternos a eles, saqueassem vastas regiões da Ásia, como a Ásia Central e o Deserto de Gobi. Contudo, não avançaram para o interior do continente, já que outras tribos, como os heftalitas, já ocupavam a região, o que impediu os Hunos de chegar até a China. Ao fazer a escolha narrativa de dar ênfase aos elementos que contribuem para o conflito principal e sua resolução, nesse caso, os ataques hunos ao império ocidental e seus subsequentes desenrolares políticos, Pauline Lynch, a

roteirista principal da obra, acabou por simplificar o enredo e aviltar a ambição do Império Huno. O foco na Europa, todavia, foi essencial para o desenvolvimento da trama e de seus personagens.

Em um momento final da obra, é mostrada a utilização de catapultas com rochas em chamas de maneira defensiva por parte dos Romanos do ocidente, este equipamento de cerco realmente existiu, porém, com poucos registros de uso defensivo e, por isso, não é possível determinar completamente sua veracidade. A última batalha do filme, a Batalha dos Campos Cataláunicos, é pouco esclarecedora quanto aos povos envolvidos e induz à generalização ao apresentar os exércitos vestidos de forma padronizada. Não estavam envolvidos apenas Hunos, Romanos ou Visigodos, mas, também, diversas outras tribos germânicas de ambos os lados, como: Gépidas, Ostrogodos, Alanos, Francos, Bretões, Saxões e Citas. A parte estratégica da batalha também foi mal representada, pois, mostrou Hunos sem formação militar alguma, quando, na realidade, lutaram com uma formação central bem fortificada.

Na descrição das linhas de batalha, um fato chama a atenção: enquanto os visigodos teriam ocupado a ala direita e os romanos a esquerda no exército liderado por Teodorico e Aécio, os hunos teriam ocupado a posição central no exército de Átila. Jordanes justifica a linha de batalha do exército de Teodorico e Aécio como uma tentativa de impedir a deserção dos alanos, instalados na posição central. (Sartin, 2014, p. 160).

Outro ponto tático em evidência é a estratégia do general Aécio de escavar buracos com o intuito de derrubar os cavalos do exército huno para, assim, inutilizar tanto sua cavalaria quanto seus arqueiros. Os Hunos caem na armadilha e a estratégia se prova eficiente, entretanto, não há documentação nenhuma sobre tal tática sendo utilizada nesta batalha. A decisão de ocultar os diversos ataques de Átila a

Constantinopla sugere que ele não teria poder militar suficiente para realizá-los, o que pode confundir o telespectador. Isso ocorre porque, ao mesmo tempo, Aécio demonstra temor em relação a uma possível invasão de Átila ao Império Romano do Ocidente. Essa decisão talvez tenha se dado pela falta de orçamento visto, que, produzir cenas de batalha custam muito caro ou talvez, também, como uma tentativa de mostrar um Átila menos "bárbaro" para o público mais amplo.

Considerações finais

O filme "Átila, o Huno" (2000) traz muitas vezes uma visão heroica e romantizada de Átila, o rei huno, ignorando os aspectos mais violentos de sua vida e, além disso, traz também diversas incoerências históricas quanto às conquistas de Átila. A obra distorce a personalidade e feitos de vários personagens com o objetivo de entreter e se fazer mais comercial para o grande público. Muito da personalidade de Átila não condiz com as fontes históricas disponíveis.

Na trama apresentada, ele demonstra uma grande admiração por Roma, quando, na realidade nunca esteve lá. O longa-metragem mostra uma relação romântica entre Átila e Honória e a crença em uma profecia em que Átila estaria destinado a governar o mundo. Isso se dá, com o objetivo de criar uma narrativa mais emocionante.

Estes são exemplos de como o filme faz a ficção se sobrepor à história. A abordagem das questões militares também possui diversas incoerências com batalhas simplificadas e estratégias pouco realistas. A abstenção de diversas campanhas militares de Átila e a padronização dos povos envolvidos na Batalha dos Campos Cataláunicos demonstram a dificuldade em representar os conflitos da época e induzem ao público a generalização dos povos representados. Apesar das incoerências

históricas, a obra consegue cumprir seu papel de introduzir figuras históricas para o grande público e de despertar o interesse por esse período fascinante da história. Dessa forma, é fundamental que o espectador tenha em mente que a obra é tanto uma interpretação artística quanto um produto e não um documento histórico.

Referências

Bibliografia

- ÁTILA, o Huno.** Direção de Dick Lowry. Produção de Bernard Dudek. Los Angeles: Hallmark Entertainment, 2000. 1 DVD (177 min.), Sonoro, Legendas em Português.
- CAWTHORNE, Nigel. **100 Tiranos.** Dirley Fernandes. Rio de Janeiro: Coquetel. 2015.
- DI COSMO, Nicola. **Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 379 p.
- KIM, Hyun Jin. **The Huns, Rome and the birth of Europe.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- MATYSZAK, Philip. **Os inimigos de Roma: De Aníbal a Átila, o Huno.** Tradução de Alexandre Bueno. Rio de Janeiro: Editora Planeta do Brasil, 2013.
- MEIER, Mischa. A Contest of Interpretation: Roman Policy toward the Huns as Reflected in the "Honorius Affair". **Journal of Late Antiquity**, Baltimore, v. 10, n. 1, p. 42, set. 2017.
- SARTIN, Gustavo. A figura de Átila, rei dos hunos, na história dos godos escrita por Jordanes. **Scientia Traductionis**, Florianópolis, n. 16, P. 160, jun. 2016.

ORTODOXIA E HERESIA NO CRISTIANISMO DO SÉCULO II: INÁCIO DE ANTIOQUIA E O COMBATE AO DOCETISMO

Edésio Souza Oliveira Júnior ¹

Introdução

Este trabalho analisa a relação entre ortodoxia, heresia e organização eclesial no cristianismo do início do século II a partir da *Carta aos Efésios* de Inácio de Antioquia. Parte-se do pressuposto de que as controvérsias doutrinárias desse período não podem ser compreendidas isoladamente de seus contextos comunitários e institucionais. Assim, o percurso adotado foi o seguinte: primeiro, delineou-se o sentido histórico das noções de ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo; em seguida, situou-se Inácio em seu contexto biográfico e eclesial, com especial atenção ao episcopado monárquico; por fim, realizou-se uma leitura atenta da *Carta aos Efésios*, buscando compreender como a defesa da unidade e a afirmação cristológica operam como resposta a tensões doutrinárias. O método consiste em uma análise histórico-textual, fundamentada nas fontes patrísticas e na historiografia especializada, com cautela interpretativa quanto às inferências propostas.

Ortodoxia e heresia no cristianismo primitivo

Da morte de Jesus Cristo no Calvário até o século III, o cristianismo viveu em constantes controvérsias, tensões de natureza disciplinar e

¹ Pós-graduando em História Medieval na Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: esouzaojr@hotmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-4609-1515>

divergências doutrinárias. Nos seus primeiros momentos, essas tensões não se expressaram prioritariamente como sistemas doutrinários concorrentes, mas como conflitos internos relacionados à organização das comunidades, à observância de práticas comuns e à preservação da unidade da fé recebida dos apóstolos.

Essas tensões disciplinares podem ser percebidas em diversas passagens do Novo Testamento, como em I Coríntios 11:19, quando Paulo afirma: “é preciso, pois, também que partidos entre vós existam, para que os aprovados se tornem manifestos entre vós”. O apóstolo buscava repreender comportamentos inadequados, como a embriaguez durante a celebração da Santa Ceia, e, sobretudo, impedir que problemas de origem social — entre grupos com diferentes condições econômicas — se manifestassem no interior da Igreja e comprometessem sua unidade. Nesse contexto, o termo αἵρέσεις (partidos) não designa uma distinção doutrinária, mas divisões internas que ameaçavam a coesão da comunidade cristã.

Outras formas de tensões na comunidade cristã primitiva se deram na controvérsia entre os cristãos judaizantes e os helenistas. O centro da polêmica encontrava-se na questão de saber se os pagãos, uma vez convertidos ao cristianismo, deveriam ou não se circuncidar. Em Atos dos Apóstolos 15, Paulo e Barnabé, ao tomarem conhecimento dessa polêmica em Antioquia, dirigem-se a Jerusalém para se encontrar com os apóstolos e os anciãos, a fim de discutir a questão. Nesse concílio, decide-se que os gentios não precisariam seguir integralmente a Lei mosaica, sendo-lhes exigido apenas que se abstivessem de alimentos sacrificados aos ídolos, de carne sufocada, e que evitassem uniões ilegítimas.

Para além das tensões disciplinares e identitárias descritas acima, o cristianismo primitivo passou a enfrentar divergências de natureza propriamente doutrinária, nas quais já se colocava em jogo a fidelidade

às Escrituras e ao conteúdo da fé recebida dos apóstolos. Entre essas divergências, destaca-se o nicolaísmo, mencionado no Apocalipse, cuja difusão é associada à Ásia Menor, mais precisamente às cidades de Éfeso, Pérgamo e Tiatira. Roque Frangiotti aponta que não é possível determinar com precisão a origem dessa “seita herética”. Segundo o autor, os nicolaítas seriam seguidores de Nicolau, “um dos sete primeiros diáconos constituídos pelos apóstolos” (1995, p. 12).

Essa seita é vista por R. Frangiotti como uma tendência do helenismo radical. Seus seguidores professavam que os cristãos deveriam rejeitar a Lei mosaica, levando, em última instância, a uma interpretação extrema da liberdade paulina. Essa interpretação radicaliza um princípio presente no pensamento do apóstolo Paulo, que, ao comentar sobre a circuncisão como sinal da aliança entre Deus e Abraão (Rm 4), afirma que Deus escolheu o patriarca em razão da justiça, e não da marca corporal. Tal compreensão é estendida a todos aqueles que creem em Deus, sendo a fé — e não a observância da Lei — o fundamento dessa eleição.

A exacerbação da liberdade no nicolaísmo não provocava apenas problemas doutrinários no interior da cristandade, mas também questões de ordem ética e moral. As fontes sobre essa heresia limitam-se ao livro do Apocalipse, cujo capítulo 2 é composto por cartas dirigidas às igrejas da Ásia Menor. Na carta à igreja de Éfeso, o evangelista João elogia, em linguagem alegórica, a liderança daquela comunidade: “Conheço tuas obras, teu trabalho e tua paciência: não podes suportar os maus; puseste à prova os que se dizem apóstolos e não o são, e os achaste mentirosos” (Ap 2,2-3).

Ainda no Apocalipse (2,12-17), na carta dirigida à igreja de Pérgamo, a tensão doutrinária torna-se explícita. A referência ao nicolaísmo não aparece inicialmente de forma direta, mas pode ser

inferida a partir da linguagem simbólica empregada no texto: “Sei onde habitas: aí se acha o trono de Satanás. Mas tu te apegaste firmemente ao meu nome e não renegaste a minha fé, mesmo naqueles dias em que minha fiel testemunha Antipas foi morto entre vós, onde Satanás habita” (Ap 2,13). Nesse contexto, Satanás pode ser compreendido como símbolo da heresia e das doutrinas que ameaçam a fidelidade da comunidade cristã. Essa interpretação torna-se mais clara na acusação seguinte, quando o autor afirma: “Todavia, tenho alguma coisa contra ti: é que tens aí sequazes da doutrina de Balaão, o qual ensinou Balac a fazer tropeçar os filhos de Israel, para levá-los a comer carne imolada aos ídolos e praticar imundícies” (Ap 2,14), associando explicitamente o desvio doutrinário a práticas morais condenadas.

Agostinho de Hipona, ao elaborar uma espécie de verbete sobre o nicolaísmo em sua obra *Las herejías*, apresenta essa corrente como moralmente torpe, em razão de sua promiscuidade sexual, o que aponta para um potencial desagregador no interior das comunidades cristãs. Segundo o autor:

*NICOLAÍTAS, llamados así por Nicolás; se dice que era uno de los siete varones a quienes los apóstoles ordenaron diáconos. Como fuese acusado de los celos de su hermosísima mujer, se dice que para expiarlo permitió que usara de ella quien quisiera. Este hecho se convirtió en una secta torpísima donde se aprueba el uso indiscriminado de las mujeres. (AGOSTINHO, *Las herejías*, s.d)*

O caso do nicolaísmo evidencia que, no cristianismo primitivo, a noção de heresia não se restringia a desvios especulativos abstratos ou a sistemas doutrinários fechados, mas envolvia práticas concretas de natureza ética que comprometiam tanto a fidelidade à tradição apostólica quanto a vida moral das comunidades. Diante disso, impõe-se a seguinte questão: o que se entendia por heresia e ortodoxia nesse contexto?

Para melhor responder a essa questão, faz-se necessário recorrer à obra *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (1934), de Walter Bauer. No pensamento eclesiástico tradicional, a ortodoxia costuma ser definida a partir dos seguintes pressupostos:

1. Jesus revela a doutrina verdadeira e pura aos seus apóstolos;
2. Após a morte de Cristo, os apóstolos se dispersam pelo mundo, transmitindo o Evangelho de forma íntegra e inalterada;
3. A própria força divina da doutrina cristã é suficiente para repelir os erros e desvios doutrinários.

Para o autor, a definição de ortodoxia e heresia, dependem das disputas internas – nem sempre apenas no âmbito das ideias – que ocorreram no interior da cristandade. Portanto, o estabelecimento de uma ortodoxia ocorre muitas vezes por "circunstâncias favoráveis" e não necessariamente por mérito superior, acabou ganhando força e silenciando o "coro dos outros".

Existe também a possibilidade de que seus adeptos constituíssem a maioria, e que eles olhassem com ódio e desprezo para os ortodoxos, que para eles eram os falsos crentes. Eu não digo isso para introduzir algum uso especial da linguagem para as investigações que se seguem, de modo que "ortodoxia" designe a preferência da maioria dada, enquanto "heresia" seja caracterizada pelo fato de que apenas a minoria adere a ela. Maioria e minoria podem trocar de lugar e, então, tal uso da linguagem, que seria capaz de representar essa mudança apenas com dificuldade, levaria facilmente a obscuridades e mal-entendidos.² (BAUER, 1934, p. 16 pdf)

²The possibility also exists that their adherents constituted the majority, and that they looked down with hatred and scorn on the orthodox, who for them were the false believers. I do not say this in order to introduce some special use of language for the investigations which follow, so that "orthodoxy" designates the preference of the given majority, while "heresy" is characterized by the fact that only the minority adhere to it. Majority and minority can change places and then such a use of language, which would be able to represent this change only with difficulty, would easily lead to obscurities and misunderstandings.

O caso do nicolaísmo evidencia que, no cristianismo primitivo, a distinção entre ortodoxia e heresia não se limitava a formulações doutrinárias abstratas, mas envolvia práticas concretas que ameaçavam a fidelidade à tradição apostólica e a coesão das comunidades cristãs. A heresia, nesse sentido, configurava-se como um fator de desagregação e de ruptura da unidade eclesial, tanto no plano doutrinário quanto no ético. Essa compreensão é decisiva para a análise das controvérsias cristológicas dos séculos I e II, nas quais a correta definição da pessoa de Cristo assume centralidade crescente. É nesse contexto que se insere o docetismo, cuja rejeição se fundamenta não apenas em questões teóricas, mas em suas implicações diretas para a vida e a identidade da Igreja.

O docetismo e as controvérsias cristológicas dos séculos I e II

Escrever sobre o docetismo apresenta dificuldades específicas, uma vez que não se trata de um corpo doutrinário sistematizado, mas de uma tendência interpretativa da figura de Cristo, frequentemente associada a matrizes gnósticas. Em razão disso, o acesso a essa corrente se dá quase exclusivamente por meio de fontes de caráter polêmico, isto é, a partir das respostas formuladas pelos autores que se colocaram na defesa da fé considerada ortodoxa. Diante dessa limitação, o presente trabalho buscará reconstituir os principais elementos do docetismo com base em autores como Roque Frangiotti e Irineu de Lião, bem como a partir das Escrituras, para, em seguida, examinar as implicações dessa tendência para a compreensão cristã da encarnação e para a vida das comunidades cristãs.

O termo docetismo deriva do grego δοκέω (*dokéō*), que significa “parecer”, bem como de δόκησις (*dókēsis*), “aparência”. Para os docetistas, o corpo humano de Jesus não era real, mas apenas uma

manifestação aparente, semelhante a uma ilusão. Essa interpretação cristológica decorre do desprezo que correntes gnósticas, de modo geral, nutriam em relação à matéria, em contraste com a superioridade atribuída às realidades espirituais. As coisas do mundo físico eram consideradas más pela sua própria natureza, por serem efêmeras, imperfeitas e, em termos religiosos, decadentes, pois este mundo estaria separado do Paraíso, sendo, assim, entendido como cheio de pecado. Nesse horizonte, a ideia de que Cristo — entendido como pertencente à esfera divina — pudesse assumir plenamente a condição humana soava inaceitável. Para preservar e, até mesmo, valorizar a natureza divina de Cristo, os adeptos dessa heresia acabaram por esvaziar a figura histórica de Jesus. Este teria existido e vindo ao mundo, mas o que se nega não é sua existência, mas a sua natureza humana.

Diferentemente das noções de heresia apresentadas anteriormente — nas quais estavam em jogo a identidade cristã, a unidade disciplinar das comunidades e questões de ordem ética e moral —, o docetismo implicava consequências mais profundas, pois colocava em questão premissas centrais do cristianismo, como a afirmação de que Deus se fez homem³, o mistério da concepção⁴ e o próprio sentido do martírio⁵. Aqui há um ponto importante: as afirmações bíblicas mobilizadas neste trabalho não estão sendo utilizadas para afirmar o estatuto de um cânone das Escrituras, mas para expressar o evangelho que foi ensinado por Jesus e transmitido pelos apóstolos.

Entre as figuras associadas às primeiras formas de dissidência doutrinária no cristianismo primitivo, destaca-se Simão, o Mago,

³ Rm. 8:3 Deus enviou o seu próprio Filho em semelhança da carne do pecado.

⁴ Gl. 4:4 Deus enviou o seu Filho, nascido de mulher.

⁵ 1Pd. 2:24 Carregou ele mesmo, em seu corpo, os nossos pecados sobre o madeiro.

mencionado nos Atos dos Apóstolos e posteriormente desenvolvido de forma mais sistemática por Irineu de Lião. A partir dessas fontes, é possível perceber como elementos mágicos, pretensões soteriológicas e uma cristologia distorcida contribuíram para a formação de tendências que a tradição cristã posterior identificaria como heréticas.

As Escrituras apresentam a figura de Simão como um homem que praticava magia e que, em razão disso, gozava de grande prestígio social. O livro dos Atos dos Apóstolos (At 8,9–10) relata: “Havia, porém, certo homem chamado Simão, que ali praticava a magia e iludia o povo da Samaria, dizendo ser ele um grande personagem. Todos lhe davam atenção, do menor ao maior, afirmando: ‘Este homem é o poder de Deus, chamado o Grande Poder’. Aderiam a ele porque, havia muito tempo, os fascinava com suas mágicas”. O trecho permite compreender que Simão exercia significativa influência sobre a cidade de Samaria, em razão de seus supostos “talentos”, os quais lhe conferiam prestígio e autoridade religiosa aos olhos da população.

As Escrituras narram ainda que Simão acreditava que os apóstolos também realizavam seus feitos por meio da magia, ao ver que, “quando lhes impunham as mãos, recebiam o Espírito Santo” (At 8,17). A partir dessa compreensão equivocada, Simão oferece dinheiro aos apóstolos, “propondo: concedei-me também a mim este poder, para que aquele sobre quem eu impuser as mãos receba o Espírito Santo” (At 8,19). Repreendido severamente por Pedro, o episódio se encerra com a súplica de Simão: “Rogai vós por mim ao Senhor, para que nada do que dissestes sobrevenha a mim” (At 8,24). A Bíblia, enquanto fonte primária, permite inferir que houve, da parte de Simão, uma incompreensão acerca daquilo que tornava possíveis os milagres realizados pelos apóstolos, incompreensão esta fortemente condicionada por sua formação religiosa pré-cristã. Entretanto, é em

Irineu de Lião que essa incompreensão assume contornos propriamente heréticos, sendo associada a uma matriz gnóstico-docetista.

Em Irineu de Lião, a figura de Simão adquire contornos mais negativos, sendo caracterizada pela incredulidade, pela rivalidade com os apóstolos e pela busca de reconhecimento pessoal. Ao narrar a repreensão de Pedro a Simão, o bispo de Lião afirma: “Ainda menos acreditou em Deus e pôs-se a rivalizar invejosamente com os apóstolos para se tornar, ele também, célebre” (IRINEU DE LIÃO, 1995, p. 61). Logo adiante, Irineu atribui a Simão a alcunha de pai de todas as heresias, ao afirmar: “Simão, samaritano, do qual se originaram todas as heresias” (IRINEU DE LIÃO, 1995, p. 61).

Segundo Roque Frangiotti (1995, p.38), o bispo de Lião recolhe uma obra de Basíledes, a quem atribui a aplicação da cosmologia ensinada por Simão. Essa cosmologia alternativa, na qual a Enóia (Ἐννοια) — o primeiro pensamento divino — cai no mundo material, é aprisionada pelas potências inferiores e precisa ser resgatada por um falso salvador. Tal esquema é recorrente em sistemas gnósticos e permite compreender por que Irineu identifica em Simão não apenas um mágico, mas o arquétipo do herege. Nossa afirmação de que, para Irineu, Simão, o Mago, era portador de uma heresia de caráter docetista sustenta-se na seguinte passagem: “desceu disfarçado, semelhante aos Principados, às Potências e aos Anjos, e pareceu homem entre os homens sem ser homem, e se acreditou que sofreu na Judéia sem sofrer realmente” (IRINEU DE LIÃO, 1995, p. 62).

À luz do percurso realizado até aqui, torna-se possível compreender o lugar ocupado por Irineu de Lião na consolidação da resposta ortodoxa a essa tendência. Contudo, antes que o docetismo fosse sistematizado e combatido de modo mais elaborado, é possível identificar reações anteriores a essa interpretação cristológica em

autores do início do século II. Entre eles, destaca-se Inácio de Antioquia, cuja carta de Éfeso oferece um testemunho privilegiado das tensões cristológicas vividas pelas comunidades cristãs antes da consolidação das grandes sínteses doutrinárias.

Inácio de Antioquia e a controvérsia cristológica na carta ao Éfesos

Inácio de Antioquia foi bispo da comunidade cristã de Antioquia da Síria no início do século II, sendo tradicionalmente identificado como o terceiro bispo daquela cidade, após Pedro e Evódio. Há, contudo, uma divergência nas fontes antigas quanto à identificação de Inácio como segundo ou terceiro bispo de Antioquia, pois, segundo “Eusébio, em sua obra *História Eclesiástica*, ele teria sido o segundo bispo da cidade; entretanto, no final do século IV, Jerônimo o descreve como o terceiro, também precedido pelo apóstolo” Pedro (Campos, 2011, p. 37).

No livro *Para ler os Padres da Igreja*, Adalbert-G. Hamman (1995, p. 21) afirma que Inácio, antes de se converter ao cristianismo, era pagão e estava familiarizado com o estoicismo e com os fundamentos da retórica asiática. Na verdade, pouco se sabe sobre sua vida antes do episcopado, e as informações disponíveis provêm sobretudo de suas próprias cartas. Por volta do ano 110 d.C., durante o reinado do imperador Trajano, Inácio foi preso e conduzido a Roma para ser executado, provavelmente por martírio. Campos (2011) observa que, embora não se trate de uma posição majoritária, há pesquisadores que defendem que a execução de Inácio tenha ocorrido entre os anos 117 e 138, durante o reinado de Adriano. Neste trabalho, adota-se a posição de Campos, fixando o ano do martírio em 110.

Durante essa viagem ao martírio, o bispo de Antioquia escreveu sete cartas dirigidas a comunidades cristãs da Ásia Menor, a saber: aos

Esmirniotas, aos Efésios, aos Magnésios, aos Filadelfienses, aos Tralianos, aos Romanos e uma dirigida ao líder eclesiástico Policarpo de Esmirna. Esses escritos constituem uma das principais fontes para o estudo do cristianismo pós-apostólico, especialmente no que se refere à organização das comunidades, à autoridade episcopal e às controvérsias doutrinárias do período.

A reflexão sobre a controvérsia cristológica em Inácio de Antioquia não pode ser dissociada de sua compreensão da organização eclesial, especialmente do papel do bispo no interior das comunidades cristãs. Em Piza (2016), reconhecemos que os esforços de Inácio em estruturar a hierarquia da Igreja, em um período posterior aos apóstolos, permitem identificá-lo como “representante (assim como, também, uma representação) do ‘episcopado monárquico’ que viria a vigor na Igreja sobretudo a partir de meados do século II d.C., em detrimento de outras formas antigas e carismáticas de liderança, como apóstolos e profetas itinerantes” (PIZA, 2016, p. 10).

No início do século II torna-se visível o processo de consolidação da chamada monarquia episcopal, isto é, a centralização da autoridade pastoral e doutrinal em um único bispo à frente de cada Igreja local, auxiliado por presbíteros e diáconos. Em Piza (2022), conseguimos perceber uma mudança na concepção de Deus entre Paulo de Tarso e o bispo de Antioquia. Para o primeiro, Deus era concebido como pai de todos os cristãos: “Nas igrejas fundadas pelo apóstolo Paulo, a paternidade de Deus, ao que parece, possuía um papel fundamental na ritualística, uma vez que, ao que parece, a pessoa batizada era instada, após ser mergulhada na água, a clamar ‘Abba, Pai’” (PIZA, 2022, p. 3). Entretanto, para Inácio, Deus é também apresentado como supervisor de todos os cristãos, “perpetuamente exercendo o trabalho de liderança e administração de sua comunidade de fiéis” (PIZA, 2022, p. 4). O papel

do bispo (ἐπίσκοπος), cujo próprio termo já indica, pois ἐπί (sobre / em cima) e σκοπός (observa / olha), é o de atuar como administrador terreno de Deus no interior da comunidade cristã.

O episcopado monárquico, longe de se apresentar como uma estrutura meramente administrativa, responde aos desafios — já citados — enfrentados pelas comunidades cristãs, como a preservação da unidade — disciplinar e identitária —, a transmissão fiel da tradição apostólica — em seus aspectos éticos e morais — e a resistência a interpretações doutrinárias consideradas desviantes, como o docetismo. Nesse sentido, a iniciativa inaciana de “revestir o supervisor da Igreja da figura patriarcal do Deus Pai cristão, chamando seus destinatários a terem por ele um respeito filial” (PIZA, 2022, p. 6) visava justamente oferecer uma solução concreta a tais desafios.

As cartas de Inácio oferecem um testemunho privilegiado de um momento de transição entre o cristianismo apostólico e o da ekklesia institucionalizada, na qual a autoridade episcopal se afirma como instância fundamental para a coesão comunitária e a delimitação da fé considerada legítima.

A abertura da *Carta aos Efésios* apresenta um tom marcadamente exortativo e afetivo. Ao recordar sua condição de prisioneiro “acorrentado por causa do Nome e da esperança” e a iminência do martírio em Roma, Inácio sublinha o vínculo espiritual que o une à comunidade: “vós vos apressastes a vir ao meu encontro” (INÁCIO, 1995, p. 41). Essa linguagem visa, desde o início da carta, fortalecer os laços de comunhão entre o bispo e seus destinatários, como se observa também na referência elogiosa à liderança local: “em nome de Deus, recebi a vossa comunidade na pessoa de Onésimo, homem de indizível amor, vosso bispo segundo a carne” (INÁCIO, 1995, p. 41). Considerando que Inácio tinha plena consciência de que seguia para Roma a fim de morrer,

a advertência de Campos sobre o contexto emocional da redação das cartas deve ser levada em conta: “dadas as circunstâncias vividas por Inácio durante a confecção das cartas, a análise dos documentos requer certo cuidado [...], pois são cartas de um prisioneiro a caminho do martírio” (CAMPOS, 2011, p. 45).

Nos parágrafos 3 a 6 da *Carta aos Efésios*, Inácio retoma a temática da unidade cristã — como nossa argumentação até aqui demonstrou, pauta recorrente no cristianismo primitivo —, mas o faz a partir de uma problemática específica. Aqui, a exortação à unidade não aparece apenas como ideal eclesial ou como expressão de comunhão espiritual, mas assume um claro caráter defensivo, articulado em resposta às tensões doutrinárias que ameaçavam a integridade da comunidade. A linguagem empregada pelo bispo nessa exortação é marcadamente visceral: “de fato, existem algumas pessoas que dolosamente costumam levar o Nome, mas agem de modo diferente e indigno de Deus; é preciso que eviteis essas pessoas como se fossem feras selvagens”, seguida de uma qualificação particularmente severa dos heréticos, descritos como “cães raivosos que mordem sorratamente” (INÁCIO, 1995, p. 42).

Sua insistência para que as comunidades mantenham concordância em torno do bispo, do presbitério e da fé comum sugere que a unidade passa a operar como critério de discernimento diante das heresias emergentes, sobretudo daquelas que fragilizavam a compreensão cristológica. À luz do que foi discutido na seção sobre ortodoxia e heresia, esse discernimento deve ser compreendido no interior das disputas pela interpretação legítima do Evangelho, nas quais determinadas leituras se consolidam como normativas no seio das comunidades cristãs. Vale destacar, ainda, que, na visão inaciana, a união e o respeito da comunidade para com seu bispo e presbitério configuram, em certo sentido, uma forma de união com o próprio Deus.

Convém caminhar de acordo com o pensamento de vosso bispo, como já o fazeis. Vosso presbitério, de boa reputação e digno de Deus, está unido ao bispo, assim como as cordas à cítara. Por isso, no acordo de vossos sentimentos e na harmonia de vosso amor, vós podeis cantar a Jesus Cristo. A partir de cada um, que vos torneis um só coro, a fim de que, na harmonia de vosso acordo, tomando na unidade o tom de Deus, canteis a uma só voz, por meio de Jesus Cristo, um hino ao Pai, para que ele vos escute e vos reconheça por vossas boas obras, como membros do seu Filho. É proveitoso, portanto, que estejais em unidade inseparável, a fim de sempre participar de Deus. (INÁCIO, 1995, p. 42)

Ao dirigir-se à comunidade de Éfeso, Inácio de Antioquia revela preocupação explícita com a preservação da fé recebida e com a integridade doutrinal da Igreja local. Embora elogie a comunidade dos Efésios por estarem resistindo, e deixa de advertir “aqueles que corrompem uma família não herdarão o Reino de Deus” (INÁCIO, 1995, p. 43). Cabe dizer que apesar da *Carta aos Efésios* não nomeie explicitamente o docetismo, o conjunto de sua cristologia permite inferir a existência de tensões relacionadas à negação ou esvaziamento da realidade da encarnação. A ênfase de Inácio na unidade paradoxal entre o carnal e o espiritual, bem como na afirmação de Cristo como “Deus feito carne” e “vida verdadeira na morte”, sugere uma reação a leituras que comprometiam a plena humanidade de Jesus. Nesse sentido, o bispo de Antioquia não combate uma heresia sistematizada, mas responde a tendências interpretativas incipientes. Sua cristologia afirmativa opera como critério de delimitação frente a compreensões consideradas incompatíveis com a fé transmitida.

Ao longo da *Carta aos Efésios*, Inácio insiste reiteradamente na realidade concreta da encarnação, do nascimento e da paixão de Cristo, recorrendo a fórmulas densas que articulam carne e espírito, sofrimento e salvação: “de fato, o nosso Deus Jesus Cristo, segundo a economia de Deus, foi levado no seio de Maria, da descendência de Davi

e do Espírito Santo. Ele nasceu e foi batizado, para purificar a água na sua paixão” (INÁCIO, 1995, p. 43). Diante desse testemunho, é necessário cautela hermenêutica para não afirmar mais do que o texto permite. Ainda assim, a leitura que associa tais afirmações a um contexto de reação a tendências docetizantes encontra respaldo na historiografia patrística. Como observa Frangiotti, “não só Paulo e João combateram os docetistas. Outros Padres da Igreja do século I saíram em defesa da existência humana real de Cristo. O primeiro deles foi Inácio de Antioquia, que lutou contra os docetas defendendo a eficácia e a consistência da encarnação” (FRANGIOTTI, 1995, p. 30).

Assim, a *Carta aos Efésios* permite situar Inácio de Antioquia em um momento decisivo da história do cristianismo, no qual a consolidação da autoridade episcopal, a defesa da unidade comunitária e a afirmação de uma cristologia fortemente encarnacionista aparecem intimamente articuladas. Mesmo sem nomear explicitamente o docetismo, a insistência inaciana na realidade da carne, do sofrimento e da morte de Cristo revela uma preocupação concreta com interpretações que ameaçavam o núcleo da fé cristã. Sua estratégia não consiste na elaboração de um tratado heresiológico, mas na formulação de uma cristologia positiva e normativa, sustentada pela estrutura eclesial e pela comunhão em torno do bispo. Nesse sentido, Inácio contribui de modo decisivo para a configuração inicial dos critérios de ortodoxia no século II, oferecendo um testemunho no qual organização eclesial e conteúdo doutrinário se reforçam mutuamente diante das tensões do cristianismo nascente.

Conclusão

A análise da *Carta aos Efésios* mostra que, em Inácio de Antioquia, a defesa da unidade eclesial, a afirmação da autoridade episcopal e a insistência na realidade da encarnação de Cristo formam um conjunto coerente. Embora o texto não nomeie explicitamente o docetismo, sua cristologia fortemente afirmativa responde a tendências interpretativas que ameaçavam a compreensão plena da humanidade de Jesus. Inácio não combate uma heresia sistematizada, mas delimita os contornos da fé considerada legítima por meio da exortação à comunhão e da reafirmação do núcleo cristológico. Dessa forma, sua obra testemunha um momento decisivo do cristianismo nascente, no qual ortodoxia, estrutura eclesial e identidade doutrinária passam a se definir de modo cada vez mais articulado.

Referências

Fontes

BÍBLIA SAGRADA. Tradução Monges Beneditinos de Maredsous. São Paulo. Editora Ave-Maria, 2010.

INÁCIO DE ANTIOQUIA. Inácio aos Efésios. In. **Padres apostólicos.** Introdução e notas explicativas Roque Frangiotti ; tradução Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. São Paulo. Paulus, 1995. (Patrística)

IRINEU DE LIÃO. **Contra as Heresias.** Coleção Patrística, Vol. 4. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística)

Bibliografia

AGOSTINHO. **Las herejías:** *dedicado a Quodvultdeo.* Tradução de P. Teodoro C. Madrid, OAR. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/eresie/index2.htm>. Acesso em: 8 jan. 2026.

BAUER, Walter. **Orthodoxy and heresy in earliest Christianity**. Tradução de Robert A. Kraft; Gerhard Krodel. 2. ed. Philadelphia: Fortress Press, 1971.

CAMPOS, Ludimila Caliman. **Um Bispo, um Deus, uma ekklesia**: a formação do episcopado monárquico no Alto Império Romano. 2011. 203 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias**: séculos I-VII: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo. Paulus, 1995.

HAMMAN, Adalberto-G. **Para ler os padres da Igreja**. Tradução Benôni Lemos. São Paulo. Paulus, 1995.

PIZA, Pedro Luís de Toledo. **Pela unidade da Igreja**: Inácio de Antioquia e o monepiscopado na província romana da Ásia. 2016. 211 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

PIZA, Pedro Luís de Toledo. Supervisor e pai: o ofício do ἐπίσκοπος nas cartas de Inácio de Antioquia às comunidades cristãs da Ásia Proconsular, c. 110 d.C. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [s. l.], n. 12, p. 1-18, 2018.

OS JINN EM AS MIL E UMA NOITES: REPRESENTAÇÕES E APROPRIAÇÕES NAS NARRATIVAS MÍTICAS

João Pedro Levy Feriani Duarte ¹

Daniel Lula Costa ²

Introdução

Nosso capítulo tem como objetivo compreender e analisar as apropriações e representações dos *Jinn* e *Ifrits* presentes na obra literária *As Mil e Uma Noites* que circulou pelo mundo árabe pelo menos desde o século III H.³/IX E.C. Segundo a pesquisa *A ninthcentury fragment of the 'Thousand nights': new light on the early history of the Arabian Nights* (Abbott, 1949), compreende-se que o livro deriva de uma matriz iraquiana, material este que tem como título *Mil noites*, datado de 879 E.C. Contudo, somente entre os séculos VII-VIII H. /XIII e XIV E.C, no contexto do Estado Mameluco, a obra passou a se aproximar da forma pela qual é conhecida hoje.

Diante deste longo período de elaboração ou reelaboração da obra, sua totalidade é dividida em duas vertentes diferentes, a síria e a egípcia, uma vez que os textos derivam do trabalho de centenas de autores e tradutores, em tempos, locais e culturas distintas, como destacado por Mamede Mustafa Jarouche (Jarouche, 2018). Diante da fragmentação da obra e de suas materialidades, observamos o que Roger Chartier define como "pluralidade de leituras" ao compreender o texto

¹ Graduando na Universidade Estadual de Maringá (UEM). joaolevyf01@gmail.com

² Doutor em História e Professor do Departamento de História da UEM. E-mail: daniel2309@gmail.com

³ Para a datação, este texto apresentará o ano ou século da Hégira. A fórmula de conversão de uma data para a outra é a seguinte, convencionando-se "C" para o ano cristão e "H" para o ano islâmico: a) para encontrar o ano cristão: $C = H - (H \div 33) + 622$; b) para encontrar o ano islâmico: $H = C \cdot 622 + [(C - 622) \div 32]$. (Jarouche, Mamede, 2005, p. 340).

enquanto um objeto histórico cujos sentidos resultam de como foram produzidos, manuseados e recebidos: “Trata-se também de considerar o sentido dos textos como o resultado de uma negociação ou transações entre a invenção literária e os discursos ou práticas do mundo social [...]” (Chartier, 2002b, p. 197).

Seguindo o raciocínio desse autor, notamos que a obra é fruto de diversos discursos que a cruzam e a fundamentam diante do tempo, desde sua emergência até os dias atuais por meio de suas reedições, reelaborações e apropriações de leitura. É com base no entendimento das modalidades de leitura de um texto e de sua emergência que percebemos os vestígios de culturas múltiplas que moldam as mitologias da obra diante de seus usos e de suas práticas. No caso, os *Jinn* são fruto desses entrelaçamentos culturais possíveis de serem identificados em suas representações, na maneira como são apresentados, caracterizados, sentidos e constituídos pelas crenças e as suas narrativas míticas presentes na obra e em seus cruzamentos culturais e religiosos.

É por meio dessas modalidades de leitura e de produção da obra que identificamos que a primeira tradução de *Mil e uma noites* chegou ao Ocidente no século XVII E.C, realizada pelo orientalista francês Antoine Galland, publicada no ano de 1704 a partir de um manuscrito datado do século XIV. Porém, esta primeira versão da obra se mostra extremamente infiel ao manuscrito original, inserindo em sua tradução novas histórias que nunca pertenceram ao manuscrito original (Damien, 2017) como os contos *Aladdin e a lâmpada mágica*⁴ e *Ali babá e os quarenta ladrões*. Galland relatou em seu diário, no ano de 1709, que

⁴ Nessa versão, Aladdin é um chinês muito pobre que vive com sua mãe viúva. Apesar disso, Galland adaptou a narrativa situando-a em um contexto árabe e incluiu na sua tradução de *As mil e uma noites*. (Souza, 2020) ⁸⁶ Ganhador do Prêmio Paulo Rónai de Tradução em 2006.

tomou conhecimento da história através de um sírio, contador de histórias, chamado Hanna (Souza, 2020). Dessa maneira, os contos *mileumanoitescos*, como intitulado por Damien (2017), se consolidam através de um entrelaçamento de diversas culturas, sendo adaptados para a óptica de um mundo mulçumano. Diante dessas particularidades a respeito da elaboração e reelaboração da obra, utilizaremos edição de *As mil e uma noites* publicada pela editora Biblioteca Azul (2018), cujas notas e tradução são feitas diretamente dos textos originais (em árabe) pelo professor Mamede Mustafa Jarouche⁸⁶, um dos maiores pesquisadores de literatura árabe no Brasil.

Diante do que foi exposto sobre a materialidade histórica a ser analisada nesta pesquisa, nosso capítulo tem como objetivo analisar e compreender as representações e apropriações das entidades conhecidas como *Jinn*, figuras míticas fundamentais da obra *As mil e uma noites*, direcionando esta análise para duas de suas narrativas específicas: *O mercador e o gênio* e *O pescador e o gênio*. Portanto, no decorrer desta análise elencamos diversos fatores culturais da Idade Média referentes a região do Oriente Médio, em específico durante o período pré-islâmico e posterior a Ascensão do Islã (por volta do século VII E.C). Ao verificar a análise dos estudiosos sobre os aspectos mitológicos e religiosos desses dois períodos, contrastando-os com a obra literária *As mil e uma noites*, é possível identificar elementos que foram culturalmente apropriados e ressignificados que refletiram e ainda refletem nas sociedades da região.

A obra possui um enredo composto por inúmeros contos narrados pela protagonista Šahrzād⁵, que tenta a partir deles se livrar do destino

⁵ Pronuncia-se Xahrazád.

de ser morta pelo rei Šāhzmān⁶. Esses contos fazem parte de uma trama principal protagonizada por esses dois personagens: o rei chamado Šāhzmān e a responsável por narrar todos os contos, Šahrāzād. A obra em sua totalidade, apresenta inúmeros seres mitológicos que estavam presentes no imaginário árabe no seu contexto de produção. Nesse sentido, como já mencionado anteriormente, o que nos chama atenção para este trabalho são os *Jinn*. O termo “gênio” é uma denominação ocidental utilizada para se referir a essas entidades mítico-religiosas que habitam o imaginário cosmológico das sociedades do Oriente Médio. Essas poderosas entidades presentes no mundo árabo-islâmico ainda possuem outras nomenclaturas, como o termo *Ifrit*, que indica uma categoria mais poderosa, *Shaitan* utilizado para se referir aos *Jinn* rebeldes ou malignos (Peterson, 2007; ElZein, 2009).

Diante de nosso objeto de pesquisa e de nosso objetivo informado anteriormente, seguimos a seguinte estrutura neste capítulo: primeiro, apresentamos os conceitos teóricometodológicos que nos auxiliam a compreender a representação dos *Jinn* na obra *Mil e uma noites*; segundo, compreendemos por meio dos estudos bibliográficos realizados até o momento a significação dos *Jinn* na obra *Mil e Uma noites* por meio da identificação desses personagens nos dois contos selecionados: *O mercador e o gênio* e *O pescador e o gênio*.

A fim de compreender os *Jinn* analisados no decorrer deste capítulo, é necessário apresentar as perspectivas teóricas-metodológicas utilizadas nesta análise. Compreendemos a literatura enquanto uma fonte que permite a identificação das sensibilidades, razões e sentimentos que moviam a sociedade no contexto de elaboração da obra (Pesavento, 2003). Ao tratarmos o mito não como um

⁶ Pronuncia-se Xahriár, aspirando o “h”.

elemento distante da realidade, mas como categoria analítica, passamos a identificar a maneira como o imaginário presente em uma determinada obra é resultado das sensações humanas, das crenças, das manifestações que acompanham o ato de vivência do mundo a partir da criação de narrativas que tocam o universo a partir de si mesmos e dos outros, algo similar ao que Campbell, defendeu quando disse que os mitos são experiências da vida humana, da sensação de estar vivo. Assim, a crença em seres mitológicos como os *Jinn* é operada pela e na realidade de mundo apresentada em nosso documento histórico, pois eles são resultado de um aspecto mais profundo da vivência humana, sendo parte da criação de símbolos frutos do conhecimento de si, do outro e do mundo:

O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos - que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As Imagens, os símbolos, os mitos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser. (Eliade, 1979, p. 13)

Logo, o documento histórico aqui compreendido enquanto uma narrativa mítica não depende única e exclusivamente do autor, principalmente quando o momento histórico de análise não demonstra preocupação em elencar a necessidade de uma autoria. Por isso, o texto não existe por si mesmo, ele é produto de ideias, ações e práticas de todos os envolvidos em sua criação, da circulação de ideias de um contexto histórico além da própria materialidade que dá suporte à obra (Chartier, 2002a).

A partir de análise bibliográfica composta por estudos sobre a *Mil e uma noites* e o seu contexto histórico de emergência, buscamos identificar as apropriações presentes na obra ao compreender o

imaginário da Era Dourada⁷ e os vestígios da tradição pré-islâmica que demonstram os indícios da presença dos *Jinn*. Diante disso, analisaremos como os *Jinn*, descritos como o “povo do fogo e do ar” são dotados de livre-arbítrio e formas físicas temerosas, cuja presença sufocante e metamórfica representa os valores, culturas e crenças do universo árabo-islâmico. Através desta análise, pretendemos desvelar como a linguagem literária, identificada aqui como uma narrativa mítica, transforma as vivências humanas, conferindo-lhes sentidos que operam entre o visível e o invisível (Pesavento, 2003).

A emergência dos *Jinn* e *Ifrit*

Diante de nossa problemática de pesquisa é imperioso caracterizar a emergência dos *jinn* no imaginário árabo-islâmico, sendo também importante diferenciar ou enunciar suas variadas denominações, como apresentamos no começo do capítulo. Na Arábia pré-islâmica, segundo Christiane Damien, em *O sobrenatural e o mágico nas Mil e Uma Noites*, ao analisar o *Hadit Hurāfa*⁸ escrito por al-Mufaḍḍal Bin-Salama no Planalto de *Najd* (território pertencente a atual Arábia-Saudita), ela compreende que devido a sua geografia hostil à sobrevivência humana em virtude dos desertos ardentes, a narrativa propiciou no imaginário dos grupos beduínos que essa “hostilidade” do território se dava em virtude de forças sobrenaturais: “Assim, o sopro do vento e o murmúrio das dunas de areia materializaram uma existência, isto é, os beduínos associaram essas forças invisíveis da natureza aos gênios, espíritos sinistros do deserto hostil à vida humana.” (Damien, 2017, p. 132). Os gênios, eram

⁷ A Era dourada ou Renascimento Islâmico geralmente é datada entre os séculos VIII e XIII podendo alongar sua influência até o final do século XIV.

⁸ *Hadit* é relato narrado sobre as palavras, ações, aprovações tácitas ou características físicas do profeta islâmico Maomé.

compreendidos como manifestações dessas forças ou, então, como forças da natureza em si, dando a reconhecer o barulho do deserto e o seu aspecto hostil, possibilitando que o *jinn* fosse identificado enquanto um ser no qual impera escolhas não previsíveis. Nessa realidade geográfica, seria possível apurar que, para os grupos beduínos, os *jinn* eram representados enquanto figuras aéreas, originados a partir de um “sopro abrasador”, assim como o *Simum*, termo que remete a um vento quente e seco, acompanhado de turbilhões de areia. Segundo Chabbi, essa origem ligada ao *Simum* seria uma das características que permite associá-los a sua natureza imaterial e metamórfica:

Como as miragens do deserto, eles seriam suscetíveis de tomar as mais diversas formas e tanto aparecer quanto desaparecer rapidamente. É sabido que, quando chegavam a se materializar, a velha língua sempre os descreveu com formas humanas ou animais que somente se materializavam de modo fugidio e fugaz (Chabbi, apud Damien, 2017, p. 133).

Com o advento do islamismo, esses “Espíritos do deserto” não foram excluídos, mas sim apropriados e ressignificados em vista de diversas menções a essas figuras no Alcorão⁹, como a *sura 72 (suratu al-Jinn)*¹⁰ dedicada inteiramente aos gênios, em que são notáveis as presenças das características pré-islâmicas dos *Jinn* (Damien, 2017). No Islã existe uma distinção clara entre três categorias de seres que habitam o mundo invisível: Anjos, descritos no *Sahih Muslim*¹¹ como servos honrados e obedientes a Deus, criados a partir da luz; demônios, associados ao fogo e descendentes (*Shaitan*)⁹⁴ de *Iblis*, por vezes representado enquanto um anjo caído (Alcorão 38, 73-74) e ora apresentado como um *jinn* que se

⁹ Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Tradução de Helmi Nasr.

¹⁰ *Sura* ou *Surata* é o termo árabe para um dos capítulos do Alcorão, o livro sagrado do Islã.

¹¹ Coleções autênticas e respeitadas de *hadiths* compilado pelo Imam Muslim ibn al-Hajjaj no século IX.

⁹⁴ Descendentes de *Iblis*.

rebelou contra Deus (Alcorão 18:50). Segundo Fahd, “essa incoerência nos dados corânicos se repercute na tradição que tenta, sem sucesso e, sobretudo, sem chegar a uma unanimidade, dar uma explicação plausível à gênese de *Iblis* e a suas relações com os *jinn*s” (Fahd, 1971, p. 177 – tradução nossa); por fim os *Jinn*, criados a partir do “fogo *simum*” (Alcorão, 15:27) ou “fogo puro”. Porém, diferente das duas categorias citadas anteriormente, os gênios estão em um “super estado”, ou seja, ocupam ambos os mundos (invisível e visível): “Eles podem ver e escutar os anjos invisíveis, mas eles também podem ver o mundo humano. Diferente dos anjos, mas como humanos, a sua decisão de seguir ou não a Deus é em parte uma questão de vontade, não sendo inerente a sua natureza” (Peterson, 2007, p. 94 – tradução nossa).

Convém destacar que, nesta última categoria, a dos *Jinn*, existe uma subdivisão. O termo *Jinn* (ou gênio) é uma denominação geral para todos aqueles seres criados a partir do “fogo *simum*”, ou seja, todos os gênios, independentemente de sua moralidade e de suas ações. Por outro lado, o termo *ifrit* é frequentemente empregado para se referir a uma categoria de *jinn* dotada de extremo poder (Alcorão, 27:39)¹². Os *ifrits*, presentes na *As mil e uma noites*, apresentam uma característica para além da questão de poder. Segundo Jarouche: “Como as palavras “demônio” ou ‘diabo’ não dão conta do sentido, optou-se por uma transcrição aproximada do termo árabe *ifrit*, já verificado no Alcorão (27, 39), e que indica criatura sobrehumana e maligna.” (Livro das Mil e uma noites, 2018, p. 49), nesta concepção, a terminologia para se referir a um gênio nos contos se modifica à medida que o gênio demonstra durante a narrativa os seus valores e ações, como veremos a seguir.

¹² Nota de rodapé do tradutor Helmi Nasr.

O Mercador e o Gênio

Diante desse contexto sobre a emergência dos *Jinn*, adentramos o primeiro conto de nossa proposta de pesquisa: *O Mercador e o Gênio*. Essa narrativa desenvolve a história de um mercador próspero que, durante uma viagem, chega a um oásis e decide descansar. Após comer tâmaras e jogar os caroços ao chão ele é surpreendido por um gênio furioso que o acusa de ter matado seu filho com um caroço de tâmara. O gênio exige vingança, dizendo que deve matar o mercador assim como ele matou seu filho. O mercador implora por perdão, alegando que foi um acidente, mas o gênio insiste que “a morte se paga com morte” (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 60). O mercador implora por um prazo para se despedir de sua família e organizar seus bens. O gênio concede um ano de vida, sob a promessa jurada de que o homem retornará ao oásis no próximo ano-novo para ser executado.

Logo no início do conto é possível verificar uma característica marcante dos domínios geográficos dos gênios que permaneceu mesmo após o advento do Islã: “Viajou por três dias; no quarto, como fizesse muito calor e aquele caminho inóspito e desértico fervesse [...]” (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 60). Assim como no imaginário beduíno, a crença de que os *Jinn* habitam locais inóspitos para a vida humana permaneceu até a atualidade. De acordo com Damien (2017), os relatos de Ṭabarī¹³ e Bagdali al-Mascūdī¹⁴, historiadores e exegetas do Alcorão de origem persa, descrevem que Deus enviou contra os *Jinn* um exército de anjos que os repeliram para os confins das ilhas e dos mares. Posteriormente, os gênios teriam conquistado partes das terras árabes e seu habitat passou também a ser as regiões desérticas, os bosques, os

¹³ Morto 923 e.c./310 H.

¹⁴ Morto 956 e.c./ 346 H.

cerrados e lugares desabitados. Westermarck (1930), antropólogo e sociólogo conhecido por seus estudos sobre o mundo árabe e islâmico, incluindo trabalhos de campo em Marrocos, apresenta algumas crenças dos marroquinos a respeito dos *Jinn* e de seus locais de habitação: “casas em ruínas, poços abandonados ou isolados, cemitérios, encruzilhadas, cavernas e outros lugares nas fronteiras da vida social humana” (Peterson, 2007, p. 96 – tradução nossa). Ou seja, é notável que a relação entre os *Jinn* e os locais inóspitos permanece presente no imaginário árabo-islâmico até pelo menos o século XX.

Como já destacado anteriormente, a questão da moralidade dos *Jinn* e *Ifrits* é complexa e está intimamente ligada ao conceito de livre-arbítrio, característica que os diferencia de anjos e demônios e os aproxima da condição humana. Seguir ou não a Deus é uma questão de vontade própria e não inerente à sua natureza, o que permite a identificação dos gênios “íntegros” e “rebeldes”, como é o caso de *Iblis*. No conto *o Mercador e o gênio*, a questão da moralidade se manifesta através da lei de retribuição. Após a entidade confrontar o mercador, ele afirma que “É imperioso que eu o mate, assim como você matou meu filho. A morte se paga com morte” (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 60), impondo que a justiça deve ser baseada em uma equivalência direta, mesmo que o crime tenha ocorrido sem intenção. O *Jinn* demonstra uma postura “rígida” fundamentada no rigor da lei de retribuição. Contudo, essa postura rígida do gênio demonstra ser flexível diante da honra e religiosidade do mercador:

mercador disse: “Eu lhe juro por minha honra; eu prometo e convoco o testemunho do Deus dos céus e da terra que eu voltarei para você”. O gênio perguntou: “E de quanto é o prazo?”. Respondeu o mercador: “Um ano, para que eu me sacie de ver meus filhos, possa despedir-me de minha mulher e resgatar alguns títulos; retornarei no início do ano”. O gênio disse: “Deus é testemunha do que você está jurando: se eu soltá-lo, voltará no início do

ano". O mercador respondeu: "Invoco a Deus por testemunha do que estou jurando".

E quando ele jurou, o gênio soltou-o. (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 62)

A mudança inesperada na decisão do *Jinn* acontece, principalmente, pela questão religiosa. Diante de um juramento ou invocação feita em nome de Deus, a reação do *Jinn* é fundamentada na submissão ou temor diante da autoridade divina. A mesma mudança "inesperada" de comportamento é notável diante da presença de exorcistas, que de acordo com El-Zein (2009) em sua obra *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*, os exorcistas atuam dentro dos ensinamentos sagrados e afirmam o poder de Deus sobre os espíritos, utilizando juramentos feitos em nome de Deus para comandar e ou subjugar os gênios pelo medo.

No segundo momento da trama do conto, o mercador cumpre sua palavra, retorna para casa, distribui sua herança, liberta escravos, faz doações e, ao fim do prazo, despede-se dolorosamente de seus filhos e esposa para retornar ao encontro do gênio. Enquanto espera pelo gênio no oásis, o mercador recebe a companhia de três xeiques, o primeiro trazendo uma gazela, o segundo dois cachorros pretos e o terceiro chega ao oásis desacompanhado. Ao ouvirem a história do mercador, os xeiques decidem ficar para ver o desfecho. Nesse momento, em que os quatro então reunidos conversando, "[...] eis que uma poeira se levantou do coração do deserto, quando ela se dispersou o gênio surgiu carregando na mão uma espada de aço, de aço desembainhada[...]" (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 65). O *jinn* se manifesta e revela sua materialidade física para os personagens, é nesse ato de aparição física que se observa a materialização do mundo não visível para o mundo visível, reforçando a ideia da cosmologia islâmica que os gênios podem habitar ambos os mundos. Para além da passagem entre mundos, é

possível observar duas características que Chabbi (1997) atribui às crenças beduínas: a materialização a partir do “coração do deserto” que reforça o imaginário beduíno a respeito do habitat dos *jinn* e a presença da poeira durante o processo de materialização que por sua vez remete ao elemento que dá origem a essas entidades, o *simum* (vento quente e seco, acompanhado de turbilhões de areia).

No terceiro e último momento do conto *O Mercador e Gênio*, após a materialização do *Jinn* para executar o mercador e assim cumprir a promessa feita diante de Deus, o primeiro xeique (da gazela) propõe um acordo:

Ó demônio, ó coroa do rei dos gênios, se eu lhe contar minha história e lhe relatar o que me sucedeu com esta gazela, e se acaso você considerar tais sucessos admiráveis e espantosos, mais admiráveis do que a sua história com este mercador, você me concederá um terço do crime por ele cometido e da culpa em que incorreu? O gênio respondeu: Sim (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 66)

A partir desse acordo se iniciam as subtramas que complementam a trama principal do mercador, *O primeiro xeique* e *O segundo xeique*, na qual eles contam suas histórias em troca de um terço da vida do mercador por meio de narrativas “admiráveis e espantosas”. Diante do contrato é necessário destacar que, na crença islâmica existem sujeitos praticantes de magia¹⁵ conhecidos como feiticeiros, que firmam pactos através de rituais específicos envolvendo atos pecaminosos, talismãs, sacrifícios (Damien 2017; El-Zein 2009; Peterson, 2007) proibidos por Deus (Alcorão, 5:90), em suma, qualquer ação que não está em consenso com o livro sagrado do Islã. No conto do mercador, o que firma o

¹⁵ Magia é entendida como uma forma de conhecimento e de operação voltada ao acesso e controle de forças invisíveis que movem as coisas, com o objetivo de modificar o curso natural dos eventos (Damien, 2017).

contrato ou pacto são as histórias, envolvendo as diversas tragédias enfrentadas pelos xeiques.

O desfecho da trama *Mercador e o gênio* resulta na liberação do mercador pelo *Jinn* em virtude das histórias narradas pelos xeiques. Dessa forma, a vida do mercador é garantida por meio das experiências relatadas pelos xeiques. Dessa maneira, a moralidade dos gênios flutua entre o terror desmedido e a clemência inspirada pela fé e pela honra, refletindo as complexas relações sociais no mundo árabo-islâmico e trazendo ressignificações das culturas préislâmicas.

O Pescador e o Gênio

Ao final da primeira trama analisada, *O Mercador e o Gênio*, o Gênio, diante da história do terceiro xeique, “ficou extremamente assombrado[...]” (Livro das Mil e uma noites, 2018, p. 74), mas afinal, o que poderia assombrar uma entidade tão poderosa? Neste subtópico voltaremos nossa interpretação para a segunda narrativa, *O pescador e o gênio*, destacando algumas características como a aparência física e a relação com o divino e o humano.

A história inicia apresentando um personagem que sustenta sua família seguindo uma rigorosa regra de lançar sua rede ao mar apenas quatro vezes por dia. Em uma manhã específica, os três primeiros lançamentos foram fracassados, retirando do mar apenas lixo. No quarto lançamento, encontra um vaso de cobre, lacrado com chumbo e marcado com um tipo de selo. Ao abrir o objeto, uma fumaça emerge e se transforma em um *Ifrit*, que logo revela sua natureza maligna e anuncia que irá matar o pescador, permitindo que ele escolha a forma que morreria. Dois aspectos chamam nossa atenção a respeito da materialização desse *Ifrit*, vejamos com mais detalhes esse trecho:

“começou a emanar do vaso uma enorme fumaceira, que se ergueu e espalhou sobre a face da Terra, avolumando-se até cobrir o mar e elevando se até os cumes do céu, impedindo a vista de ver a luz” (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 78). No primeiro momento, observamos que o *Ifrit* emerge de uma “fumaceira”, remetendo novamente a representação beduína, onde os gênios são criaturas aéreas. No entanto, de acordo com Damien (2017), o elemento da fumaça também pode remeter à gênese ígnea dos gênios como acontece no livro sagrado: “Ele criou o ser humano de argila sonora, como a cerâmica, e criou os *Jinn* de pura chama de fogo” (Alcorão 55:14,15). O segundo ponto é a relação da materialização do *Ifrit* com a ausência de luz. Como exposto anteriormente, na cosmovisão islâmica os anjos são criados a partir da luz. Dessa forma, o processo de materialização sintetiza a transição entre a representação beduína e a cosmologia islâmica. A fumaça, ao mesmo tempo que remete ao *simum*, anula a luz, reforçando a sua posição enquanto uma força hostil, em oposição ao divino. Devido a essa materialização que representa oposição ao divino, é notável através do trecho narrado o emprego do termo *Ifrit* para se referir ao gênio.

A descrição da aparência física do gênio também reforça o emprego do termo *ifrit*, além de não ser menos aterrorizante do que a sua materialização. A aparência denota uma entidade rica em simbolismos que por sua vez está intrinsecamente ligada com o contexto de elaboração da obra, além de ser extremamente semelhante às pinturas que representam os Gênios presentes no *Book of Wonders* (manuscrito árabe iluminado que possui obras divinatórias, datado do final do século XIV, contendo textos astrológicos, astronômicos e geomânticos compilados por Abdal-Ḥasan Al-Iṣfāhānī):

E virou um *Ifrit* cujos pés estavam na terra e a cabeça nas nuvens; sua cabeça se assemelhava a um poço, seus caninos, a ganchos, sua boca, a uma caverna, seus dentes, a pedras, suas narinas, a cornetas, suas orelhas, a escudos, seu pescoço, a um beco, seus olhos, a faróis – para resumir, o bicho era feio de doer (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 78)

No segundo momento, o Gênio assume sua forma aterrorizante e imediatamente clama por misericórdia: “Ó Salomão, ó profeta de Deus, perdão, perdão! Nunca mais divergirei das palavras do senhor, e nem lhe desobedecerei às ordens!” (Livro das mil e uma noites, 2018, p. 78). E explica que foi aprisionado e selado por Salomão há mais de 1800 anos devido a sua rebeldia.

A partir desse ponto, a narrativa demonstra a hierarquia cosmológica onde os profetas, a fé e o divino sobrepõem-se à natureza dos gênios. A autoridade de Salomão sobre os *Jinn* assim como nos contos, é absoluta e fundamentada no poder divino, como é possível observar através da *sura Na-Naml* (27:17) “E reuniu-se a Salomão seu exército de jinns e de humanos e de pássaros, e coordenaram-se”.

Considerações finais

A análise das representações dos *Jinn* na obra *As mil e uma noites* permite observar que estas entidades operam nas narrativas como sujeitos complexos que refletem a apropriação e ressignificação entre o imaginário da Arábia pré-islâmica e a cosmologia consolidada com o advento do Islã. Observa-se que os gênios presentes no imaginário pré-islâmico que associavam forças invisíveis à geografia hostil do deserto e ao *simum*, foram apropriados e ressignificados pela tradição islâmica como seres dotados de livre-arbítrio.

Através dos contos analisados, percebe-se que a moralidade dessas entidades flutua entre o terror e a clemência; enquanto em *O mercador*

e o *gênio* a rigidez da lei de retribuição é flexibilizada diante da autoridade divina invocada em juramentos. Em *O pescador e o gênio* a materialização aterrorizante do *Ifrit* e sua subsequente submissão ao profeta Salomão reafirmam uma hierarquia cosmológica onde o poder divino e a inteligência humana se sobrepõem às raças rebeldes.

Portanto, ao analisar o *Livro das mil e uma noites* como uma fonte histórica capaz de revelar sensibilidades e símbolos profundos da vivência humana (Pesavento, 2003), o estudo demonstra que a linguagem mítica da obra *Livro das Mil e Uma Noites* transforma o imaginário da Era Dourada em narrativas que operam entre o visível e o invisível, ressignificando os *Jinn* como figuras fundamentais para a compreensão dos valores, culturas e crenças do universo árabo-islâmico medieval.

Referências

Fontes

Livro das mil e uma noites: volume I: ramo sírio / Traduzido por Mamede Mustafa Jarouche. – 5. Ed – São Paulo: Biblioteca Azul, 2018.

ALCORÃO. Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Tradução de Helmi Nasr. Revisão de Muhammad Kassim Gifa e Yunus Zacaria Hamid. Al-Madinah Al-Munauarah: Complexo do Rei Fahd para Impressão do Alcorão Nobre, [s.d.].

Bibliografia

ABBOTT, Nabia. A ninth-century fragment of the ‘Thousand nights’: new light on the early history of the Arabian nights. **Journal of Near Eastern Studies**, Chicago, v. 8, n. 3, p. 129-164, 1949.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito.** Entrevistas de Bill Moyers. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Leila Mendes. 15. ed. São Paulo: Palas Athena, 2019.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietude. Tradução de Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2002a.

CHARTIER, Roger. **Debate**: literatura e história. Tradução de Ronald Polito. Topoi, Rio de Janeiro, v. 3, n. 4, p. 197-216, jan.-jun. 2002b.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, jan./abr. 1991.

DAMIEN, Christiane. **O sobrenatural e o mágico nas Mil e uma noites**. 2017. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Editora Arcádia, 1979.

EL-ZEIN, Amira. **Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn**. Syracuse: Syracuse University Press, 2009.

FAHD, Toufy. Le monde du sorcier en Islam. In: **Sources orientales**: le monde du sorcier. Paris: Le Seuil, 1966. p. 157-204.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma poética em ruínas. In: **Livro das mil e uma noites**: volume I: ramo sírio / Traduzido por Mamede Mustafa Jarouche. – 5. Ed – São Paulo: Biblioteca Azul, 2018.

OXFORD. Bodleian Libraries. **Kitab al-Bulhan ('Book of Wonders') and other works**.

[Entre 1330 e 1450]. Arabic Manuscripts and Maps, MS. Bodl. Or. 133. Disponível em: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/5c9da286-6a02-406c-b990-0896b8ddb0/>. Acesso em: 20 maio 2024.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O mundo como texto**: leituras da História e da Literatura. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 1-15, 2003.

PETERSON, Mark Allen. From jinn to genies: intertextuality, media, and the making of global folklore. In: SHERMAN, Sharon R.; KOVEN, Mikel J. (org.). **Folklore/cinema**: popular film as vernacular culture. Logan: Utah State University Press, 2007. p. 96-119.

SOUZA, Paula Tainar de. **Representação do árabe**: análise do filme "Aladdin" sob a ótica do orientalismo. In: SEMINÁRIO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UNESP, 2020.

WESTERMARCK, Edward. **Wit and wisdom in Morocco**. London: Routledge and Sons, 1930.

OS MAUS POUSADORES EM PORTUGAL NOS SÉCULOS XIV E XV

Eduardo Lima de Souza

Nas Cortes de Lisboa de 1439, procuradores recordam que cabia ao rei trabalhar e exercer determinadas atividades “para que seja muito amado de seu povo”, principalmente se esquivar e arredar de alguns pecados que “em seus reinos se fazem”, tais como o pecado das “aposentadorias”. Deste modo, afirmavam os procuradores que “muitos bons e honrados são desonrados nestes reinos e muitas virgens, órfãos e viúvas são lançadas em perdição”, outros ainda “criam os filhos alheios por seus e ficam herdeiros de seus bens”. Em razão desses pecados, Deus punia seu povo com a “pestilência na terra, fome e pouca vitória com os inimigos”. Em outras palavras, os procuradores de Lisboa se referiam aos pecados cometidos pelos *maus pousadores* do reino, que, em decorrência da falta de direitos de aposentadoria, direito garantido aos grandes e poderosos de se aposentarem onde desejassem, hospedavam-se em casas de morada, igrejas, mosteiros, albergarias, gafarias ou hospitais, danificando a propriedade e se apropriando de seus bens, como roupas de cama e mantimentos. Por isso, solicitavam que fossem criados estaus¹ na cidade, para que se “pouse por seu dinheiro”, como havia sido prometido por D. João I, com o findar da guerra (CORTES, 2016, p. 297).

É precisamente este o objetivo deste artigo: mapear e analisar as queixas referentes aos *maus pousadores*”, isto é, hóspedes que, em razão

¹ “Casa de aposentadoria pública ou da Corte”. ESTAU. In: BLUTEAU, Rafael. *Suplemento ao vocabulario portuguez, e latino, que acabou de sahir a luz, Anno de 1721*. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnifico rey de Portugal D. João V. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1722, p. 772.

do seu estatuto social, danificavam os bens e as propriedades alheias e, ainda, se aproveitavam de albergarias e hospitais destinados aos pobres e peregrinos.

É o caso, por exemplo, da Albergaria de Reigoso, em Oliveira de Frades, cujas terras, em 1372, estavam ermas em razão dos fidalgos que nelas pousavam, maltratando os lavradores e agravando com “talhas e fintas”, de modo que “o serviço de Deus”, isto é, o cumprimento da regra da ordem, não podia ser cumprido (DRUMOND, 1991, p. 192; PAIVA, 2003, p. 210-212). Em 1385, a Albergaria da Confraria da Mercê, em Coimbra, também passa a proibir que qualquer pessoa, de qualquer condição, pousasse na albergaria e que suas casas fossem usadas como cadeia ou lhes tomassem suas roupas (CHANCELARIAS, v. 1. t. 2, 2005, p. 190-191). Também na Albergaria de S. Silvestre, em Santarém, D. João I proíbe, em 1397, que certas pessoas fizessem pousada na albergaria porque se sabia que elas faziam “esterqueiras e outros danos”, de tal maneira que “os pobres não podiam ali pousar” (CHANCELARIAS, v. 2. t. 3, 2005, p. 190-191; PAIVA, 2003, p. 215).

No Porto, D. João I ordena que fosse entregue aos palmeiros da cidade uma casa, outrora um hospital, para que eles pudessem reparar, de modo que os peregrinos pudessem se albergar ali, pois, até então, a casa estava sendo usada, ao mesmo tempo, como cadeia e aposentamento do próprio rei e do corregedor, quando estes estavam na cidade. Além disso, na casa se colocava “sal, couros e outras coisas”, de modo que o serviço de Deus “não se pode no dito hospital fazer” (CHANCELARIAS, v. 2. t. 3, 2005, p. 220-221; PAIVA, 2003, p. 216). D. Duarte, por sua vez, proíbe que se colocasse presos na Albergaria de Rocamador, anexa à capela de Pedro Escuro, e ainda que fosse dada pousada aos aposentadores da corte, para que não lhes tomem roupa ou outra coisa (ANTT, Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 33v).

O problema se estende ainda às gafarias do reino, que, apesar do seu caráter contagioso, não deixou de receber *maus pousadores*, uma vez que, em 2 de setembro de 1385, D. João I, isenta os gafos da vila de Santarém da obrigação de concederem pousadas e proíbe que seus bens, como roupas e galinhas, fossem tomados (CHANCELARIAS, v. 1. t. 2, 2005, p. 62).

Alguns abusos referentes à pousada foram identificados também nos hospitais do reino. Em 1395, no Hospital de S. Brás de Vila Real de Panóias, que acolhia muitos pobres, minguados e romeiros, proíbe-se que a rainha, os infantes, o condestável prior do Hospital, mestres, ricos homens, cavaleiros e escudeiros pousem por lá e tomem suas roupas de cama ou quaisquer outros bens (CHANCELARIAS, v. 2. t. 2, 2005, p. 155; PAIVA, 2003, p. 215; DRUMOND, 1991, p. 182; TAVARES, 1986, p. 143; ANTT. Estremadura, Livro 12, f. 31). De igual modo, em 1395, os mercadores e moradores queixam-se dos maus pousados do Hospital do Espírito Santo de Lisboa. O referido hospital tinha capacidade para manter até doze pobres honrados, de modo que, quando morria um deles, logo era substituído por outro pobre natural da cidade. Entretanto, algumas pessoas poderosas do reino “vão pousar no dito hospital contra seus talantes, fazendo por ele muito nojo aos pobres” (CHANCELARIAS, v. 3. t. 1, 2005, p. 153-154).

O mesmo problema ocorre no Hospital de S. Vicente de Lisboa, em 1399, porque alguns senhores “rompem as roupas que algumas pessoas dão por suas almas em tal maneira que os pobres que ali deveriam de haver recebimento, se vão dali porque não podem ali viver nem estar por muita sem razão que lhe fazem” (CHANCELARIAS, v. 2. t. 3, 2005, p. 117-118). Situação semelhante acontece no Hospital de Santa Maria das Mercês de Estremoz, uma vez que “umas pessoas lhe pousam em suas casas e lhe tomam contra suas vontades”, de forma que o hospital não

podia cumprir com suas obras em honra à Virgem Maria (CHANCELARIAS, v. 3. t. 3, 2005, p. 190-191; PAIVA, 2003, p. 217). No mesmo ano, o rei também proíbe que se pouse nas casas de morada, adegas e cavaliças dos caseiros e lavradores do Hospital da Correga, tomando-lhes o pão, vinho, roupas, palha, lenha, galinhas ou bois contra a sua vontade (ANTT, Chancelaria de D. Afonso V, livro 2, fl. 42; ANTT, Leitura Nova, Livro 2 da Beira, fl. 105-105v). Em 1416, o Hospital de Belém de Lisboa recebe o próprio rei e os infantes, seus filhos, que tomaram o hospital por pousada; contudo, usurpando-lhes roupa, lenha e alfaias, de modo que “se tomava o serviço de Deus e os pobres se anojavam e a ela era feito muito grande agravo” (CHANCELARIAS, v. 3. t. 3, 2006, p. 226; PAIVA, 2003, p. 220). No mesmo ano, D. João I, proíbe seus aposentadores, dos infantes ou quaisquer outros senhores e cavaleiros do reino, de pousarem nos hospitais e albergarias de Santarém, porque eles “tomam as roupas das camas que tem os pobres e envergonhados nas camas e outras que tem para refazimento das camas² dos ditos hospitais que deixaram para ele alguns finados por suas almas” (CHANCELARIAS, v. 3. t. 3, 2006, p. 217; PAIVA, 2003, p. 219).

Em suma, proibia-se o alojamento de qualquer pessoa nos hospitais, albergarias e gafarias, em razão da fragilidade destas instituições frente ao crescimento da pobreza, no intuito de evitar a míngua de mantimentos e que seu patrimônio fosse degradado ou ocupado por aqueles que não precisavam de assistência e podiam pagar “por seu dinheiro” a estalagem. A Albergaria de Rocamador de Santarém, por exemplo, tinha seis camas (CHANCELARIAS, v. 1. t. 2, 1998, p. 119-120), ainda que nem todas as casas assistenciais estivessem

² Na Idade Média, quando a roupa de cama estava desgastada ou se rasgava pelo uso, reconstituía-se a peça, cosendo a parte lateral, menos usada, na parte central. In: GONÇALVES, Iria. Pernoitar fora de casa nos confins da Idade Média. *Fragmenta Histórica* – História, Paleografia e Diplomática – N.º 9 (2021), p. 27.

providas de algum leito, porque muitas vezes o colchão ou a roupa de cama eram diretamente colocados sobre o chão ou sobre uma esteira ou tábuas (GONÇALVES, 2021, p. 25) – eram os casos da Albergaria de Sardoal (CHANCELARIAS, v. 1. t. 2, 1998, p. 61-63), no termo de Abrantes, e da Confraria de S. Pedro de Torres Novas, onde existiam somente camas de roupa (CONFRARIAS, 2001, p. 276).

Assim, a prioridade deveria ser dada aos verdadeiros pobres e peregrinos, que só podiam contar com a misericórdia oferecida pelas albergarias e hospitais edificadas nas rotas de peregrinação, que, além de proverem hospedagem, embora precária, mas suficientemente capaz de proteger das intempéries, ofereciam também alguns mantimentos, como fogo, água e uma refeição, em troca de algumas esmolas (MARQUES, 2010, p. 193). O próprio D. Dinis definia os “pousados”, como aqueles que “não podem a si mesmos servir”, como os tinhosos, os cegos, os mancos, os velhos e os fracos (CHANCELARIA, l. 3, v. 1, 2019, p. 411; TAVARES, 1989, p. 50). Por isso, nas Cortes de 1455, D. Afonso V concede privilégio às padeiras de Montemor-o-Novo para “que não [se] pousem com elas”, porque em razão da “vila estar em grande estrada”, se fazia necessário que se tivesse continuamente “mantimentos para os caminhanes que por ela passam”, especialmente pão cozido (CORTES, 2016, p. 371).

D. Afonso IV, já havia proibido, nas Cortes de Évora de 1325, que os ricos homens, cavaleiros e campanhas que os acompanhassem em Santarém pousassem “em lugares que sempre foi defeso”, isto é, interdito por D. Dinis, como a casa de clérigos, mercadores, viúvas, mestirais ou em adegas, fornos, lagares³, albergarias e hospitais, pois estes homens entravam nas câmaras dos homens bons e boas donas,

³ “Tanque onde se pisam as uvas”. LAGAR. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. III, p. 84.

britando suas portas e arcas e roubando a roupa de que se guardava para o casamento dos filhos.⁴ Mais tarde, nas Cortes de Santarém de 1331, o rei proíbe que, em Lisboa, os cavaleiros pousassem nas suas adegas, hospitais, fornos e nas lojas de mercadores ou com viúvas, visto que estes homens pousavam de dois a três meses ou mais, “filhando-lhes roupa, palha, lenha e alfaia de casa e azémolas” (CORTE, 1982, p. 68). A presença recorrente de *maus pousadores* em instituições caritativas explica-se, evidentemente, pelo seu caráter assistencial, sempre voltado ao socorro dos necessitados e, sobretudo, pela sua localização geográfica, uma vez que tais instituições eram, em grande parte, edificadas ao longo das principais rotas de peregrinação.

Esses abusos, entretanto, não se reduziavam apenas às instituições assistenciais. Os mosteiros, primeiras instituições de acolhimento caritativo, também apresentaram queixas ao rei relativas aos *maus pousadores*. Em 1317, por exemplo, D. Dinis ordena ao meirinho-mor de Além-Douro, Gomes Martins, e seus sucessores, que proíba os fidalgos de avariar as igrejas e mosteiros, devendo repará-los em caso de dano. O monarca determina ainda que os ricos-homens que “britam os celeiros e as adegas e lhes estragam o pão, o vinho, cevadas e outras coisas que tem para seu mantimento” fossem impedidos de pousar, comer ou ainda de levar homens e bestas para os mosteiros e igrejas. Do contrário, dever-se-ia pagar o dobro do valor dos bens danificados (CHANCELARIA, l. 3, v. 2, 2019, p. 256-259). No ano seguinte, o rei proíbe que alguns bons homens, cavaleiros e escudeiros, que se intitulavam

⁴ Em 1385 D. João I, confirma os privilégios da vila de Santarém, como havia feitos os reis anteriores, proibindo que os condes, ricos homens e cavaleiros do reino fizessem pousada nas casas de morada de viúvas e homens bons. In: *CORTES portuguesas*: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357). Ed. de A. H. Oliveira Marques; Maria T. C. Rodrigues e Nuno J. P. P. Dias. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982, p. 15; *CHANCELARIAS portuguesas*: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques e João J. A. Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 1. t. 2 (1385), p. 76.

herdeiros do Mosteiro de Arga de S. João, em Caminha, comecem, pousassem, filhassem ou se aproveitassem dos herdamentos e das granjas do dito mosteiro, sob pena de seis mil soldos, dado que o padroado pertencia à Coroa (CHANCELARIA, l. 3, v. 2, 2019, p. 302-303). Em 1322, os mesmos abusos são cometidos contra a igreja de Braga, cujos fidalgos “fazem suas assuadas uns contra outros” e vão pousar nas igrejas e mosteiros, “comem aí e filham e estragam tudo aquilo que ai acham”. Em outros casos, os fidalgos “metem as bestas nos pães – plantações de trigo – e nas vinhas e lhes danam e estragam”. Em decorrência, todo aquele que causasse dano às terras dos mosteiros e igrejas de Braga pagaria o dobro do valor pelo dano causado (CHANCELARIA, l. 3, v. 2, 2019, p. 470-476). Essas medidas são confirmadas na corte do Papa, entre o clero e o rei, que também proíbe que ricos-homens, cavaleiros, infanções⁵ e familiares régios pousem na casa dos bispos, dos cônegos das igrejas catedrais ou nas casas dos outros clérigos (CHANCELARIA, l. 3, v. 2, 2019, p. 603-612).

Em 1336, as casas da igreja de São Tomé, em Lisboa, sofrem igual agravo já que os “poderosos e outras pessoas pousam nas ditas quintas, casas e lugares e tomam as roupas, as palhas e as galinhas e as outras coisas que acham pela qual razão desperecem as ditas quintas, casas e herdades” (CHANCELARIA, v. 1, 1984, p. 532-533). Nas Cortes de 1340, em Santarém, D. Afonso IV chega a restringir o número de bestas de sela para vinte, no máximo trinta no caso de arcebispo ou conde, para não encarecer os criados e para não serem agravados seus moradores, “em razão das pousadas e da roupa, como da palha e da lenha, e das outras coisas” (CORTES, 1982, p. 110).

⁵ “Filhos dos infantes, irmãos do primeiro herdeiro e sucessor da coroa ou ainda, sobrinhos do rei”. INFANÇOM. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, Tomo II, 1865, p. 39.

Em outros casos, os abusos eram cometidos pelo próprio clero. Nas Cortes de 1352, em Lisboa, o rei determina que bispos, clérigos, mestres, priores e abades das ordens do reino reformassem as suas próprias casas, porque eles as deixavam cair em ruína como pretexto para reivindicar as casas de homens bons, expulsando-os e filhando suas roupas das arcas, a lenha, a palha e outras coisas” (CORTES, 1982, p. 124).

Nas Cortes de Elvas de 1361, o clero se queixa que os fidalgos se “acostumaram de comer ou levar comedorias de alguns mosteiros e igrejas”, indo contra o degredo que estabelecia quantas “quejandas” a igreja deveria dar conforme o estado do pousador. A situação se agravava quando alguns traziam mais homens, que chegavam montados em bestas ou mesmo a pé, acompanhados por suas mulheres, “alãos” ou “mulheres do mundo”, para comer e pousar nos mosteiros e igrejas, o que aumentava a demanda por comida, para além do que era estabelecido pelo degredo. Alguns mosteiros e igrejas eram tão “aprimados⁶ e sojigados”, que alguns religiosos não ousavam ali viver, de modo que o serviço de Deus era perdido e as leis temporárias e espirituais desrespeitadas.⁷

Em 1372, o clero de Entre-Douro-e-Minho e Beira solicita a D. Fernando que guardasse o degredo e proibisse pousadorias feitas em adegas, mosteiros e igrejas, pois os fidalgos britavam portas e câmaras dos prelados e dos ovençais⁸ responsáveis pelos mantimentos dos

⁶ “O mesmo que *aprimir*: oprimir; pressionar; atormentar; afligir”. APRIMADO. In: MACHADO, José Barbosa. *Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa*. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I, p. 206.

⁷ Proibição confirmada por D. Fernando nas Cortes de Lisboa de 1371. In: *CORTES portuguesas*: Reinado de D. Pedro I (1357-1367). Ed. de A. H. de Oliveira Marques; Nuno J. P. P. Dias. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, p. 23-24; *CORTES Portuguesas*: Reinado de D. Fernando I (1367-1383). Ed. organizada por A. H. de Oliveira Marques. Vol. I. Lisboa: INIC. Centro de Estudos Históricos da FCSH da Universidade Nova, 1990, p. 20.

⁸ “Ovençais eram homens que tinham cargo de arrecadar rendas do rei, ora suas, ora de arrendamentos”. AVEENÇAES. In: VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario*. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, Tomo I, 1865, p. 105.

religiosos e ali, entre as cubas de vinho, alocavam seus cavalos (CORTES, 1990, p. 114). Além disso, uma vez que os fidalgos se estabeleciam nos mosteiros e igrejas, não queriam pousar nos lugares de costume. Pelo contrário, pousavam nas “castras – castelos – e câmaras dos prelados e nas ovenças dos conventos, com seus cavalos e com as mulheres da freguesia e com outras companheiras”, tomando, desse modo, a roupa e o dormitório dos religiosos (CORTES, 1990, p. 118-119).

Em 1385, o abade do Mosteiro do Paço, Martim Gil, queixa-se de que as casas do mosteiro, na rua dos Trapeiros, usada pelos frades para ali pousarem e guardarem “seu pão, seu vinho e ornamentos do dito mosteiro e roupas de vestir, de camas, pratas, dinheiros e muitas coisas”, sofriam perdas e danos diversos quando o rei, sua corte e outros ricos-homens pousavam em suas propriedades (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 15). No mesmo ano, D. João I, concede o privilégio ao Mosteiro de São Salvador da Torre de proibir qualquer pousada, no próprio mosteiro ou em suas igrejas, coutos e herdades, e proibir ainda que filhem seus bens e criem filhos de fidalgos, conforme havia concedido D. Afonso IV e sido confirmado por D. Pedro (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 93).

Igual privilégio é concedido à Igreja Catedral de Coimbra, em 1385, por ser muito degradada pelos fidalgos, suas filhas e outros senhores do reino, que, tanto em tempo de paz, quando em tempo de guerra, pousavam em suas câmaras, celeiros e adegas, filhando palhas, lenhas, e outros mantimentos, usando suas roupas de cama e outras alfaias (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 97). Sob as mesmas circunstâncias, padecia a igreja de Santa Maria de Guimarães, motivo de ter recebido privilégio em 1385, proibindo o uso de suas casas para pousadas (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 126). O rei também confirma, em 1385, os privilégios concedidos por D. Fernando ao Mosteiro de Refoios de

Basto, da Ordem de São Bento, que proibia que qualquer pessoa pousasse em suas casas contra suas vontades ou tomassem seus bens (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 127; CHANCELARIA, v. 1, t. 3, 2005, p. 74). No mesmo ano, o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra recebe os mesmos privilégios (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 201), mais tarde estendidos também para as casas do mosteiro, onde os religiosos guardavam vinho, pão, azeite e ornamentos do mosteiro, mas que, por vezes, pousavam algumas pessoas poderosas, como o conde Dom Gonçalo, causando-lhes alguns danos (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 230). Em Coimbra também é concedido o privilégio ao Mosteiro de São Jorge (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 260). O Mosteiro de São João de Alpendorada, por sua vez, também recebeu autorização para recusar *pousadores*, pois os fidalgos e outros homens poderosos se apropriavam dos mantimentos colhidos pelos lavradores, britavam as portas das adegas e ainda iam pousar na casa dos lavradores. Desse modo, os lavradores não sabiam se iam trabalhar ou se permaneciam em casa para protegerem suas mulheres e filhos “porque receia[va]m de recebem desonra”. Além disso, a perda e os danos cometidos pela fidalguia e pelos ricos-homens ao se alojarem nas referidas terras do mosteiro teria gerado “grande mingua e fome” (CHANCELARIA, v. 1, t. 2, 2005, p. 236-237; CHANCELARIA, v. 1, t. 3, 2005, p. 131-132).

Segundo ainda os arcebispos e bispos do reino, em 1391, muito mosteiros e igrejas “se vagavam” em razão da morte dos seus abades, priores e raçoeiros, que naturalmente deveriam servir a seus sucessores, para que mantivessem os clérigos, monges e cônegos. Entretanto, ao vagarem os ditos mosteiros e igrejas do reino, “muitas pessoas”, entre peões e outros homens, ocupavam os mosteiros e igrejas, de modo que não mais se podia rezar as horas e fazer o Ofício a Deus. Frequentemente os mosteiros e igrejas eram saqueados e

destruídos “pelos que assim iam meter em posse”. Desfaziam as cubas litúrgicas e partilhavam o amadeiramento delas, entre outros danos (CHANCELARIA, v. 2, t. 3, 2005, p. 46-48). Particularmente, na Sé de Lisboa recebia, em 1393, alguns *pousadores* que causavam grande perdas e danos e desserviços a Deus, porque impediam os clérigos de servirem suas igrejas (CHANCELARIA, v. 2, t. 2, 2005, p. 82-83).

Em 1419, D. João I também proíbe que uma casa na vila de Caminha, pertencente aos frades de São Francisco, usada por eles para guardar mantimentos e moradia, fosse ocupada por alguns cavaleiros e fidalgos, gerando grandes perdas e danos (CHANCELARIA, v. 4, t. 1, 2005, p. 143). Queixa-se também, em 1395, o abade do Mosteiro de São Paulo, próximo a Coimbra, que tinha uma aldeia próxima a Montemor-o-Velho, chamada Alfarelos, onde moravam cerca de quinze ou dezesseis lavradores, mas que anualmente recebia como hóspede Gonçalo Mendes de Vasconcelos, que lhes tomavam as roupas, palhas, galinhas e outras coisas (CHANCELARIA, v. 2, t. 2, 2005, p. 135-136). Em suma, na tentativa de conter os maus *pousadores* e garantir sua expressa proibição, sem gerar discórdias, foi aplicada numerosas vezes, sob autoridade do rei, a fórmula “*e que não seja nenhum tão ousado que pouse com eles no dito seu mosteiro, nem em suas casas e das ditas pessoas, nem lhe tomem roupas, nem palhas, nem galinhas, nem outras nenhuma coisas que suas forem contra seu talento e vontade*”.

Outras queixas dispersas na documentação revelam que a presença de *maus pousadores* não se restringia aos mosteiros, igrejas e instituições assistenciais. Os ricos-homens e poderosos do reino hospedavam-se, ainda, em casas de morada, gerando idênticos descontentamentos entre os proprietários. Em Ponte Lima, por exemplo, o concelho queixou-se, em 1386, de que os fidalgos faziam longas pousadas nas casas dos moradores e vizinhos da vila, tomando-lhes “suas roupas e outras coisas e lhes

rompem e usam se lhes delas contra suas vontades” (CHANCELARIA, v. 1, t. 3, 2005, p. 160). A Alcaceva de Santarém recebeu, no mesmo ano, privilégio semelhante “para ser melhor povoado o dito lugar” (CHANCELARIA, v. 1, t. 3, 2005, p. 162). A pousada nas casas da rua das Eiras e da rua dos Mercadores foi igualmente proibida para proteger homens bons e honrados, mercadores, mulheres viúvas e solteiras (CHANCELARIA, v. 1, t. 3, 2005, p. 166).

Segundo as Cortes de 1439, realizadas em Lisboa, o Corregedor – que deveria permanecer apenas quinze dias na cidade de Guimarães – passava de sete a oito meses, acompanhado por quinze oficiais. Estes se instalavam “sem dinheiro”, danificando o vestuário alheio e confiscando ervas, palhas e lenhas, o que ocasionava “grande estrago e perda da dita vila” (CORTES, 2016, p. 283). Nas Cortes de 1446, o monarca reiterou a proibição de que os fidalgos fizessem casa de morada na cidade e determinou que o Corregedor não pousasse por mais de oito dias (CORTES, 2017, p. 452). Nas Cortes de 1451, os moradores de Viseu também padeceram devido à estadia prolongada do contador, “que requer que deem pousadas e camas sem dinheiros para ele e seus oficiais que com ele andam”, excedendo os quinze dias (CORTES, 2016, p. 149). Do mesmo modo, nas Cortes de 1455, os Corregedores permaneceram mais de quinze dias em Viseu, causando grande dano ao povo e prejudicando seus direitos (CORTES, 2016, p. 363).

Em particular, o rei proíbe que infantes, mestres, ricos-homens e demais poderosos se aposentassem em casa de viúvas “que vivem honestamente” ou de mulheres “que não tem aí seus maridos”, exceto com mandado especial do rei, no intuito de evitar que elas ganhassem “má nomeada”, isto é, má fama (CORTES, 1986, p. 60).

Mais tarde, nas Cortes de Évora de 1436, D. Duarte autorizou homens honrados que transitavam pela cidade de Évora e pousavam nas

estalagens a dormir com “mancebas”, contanto que fossem solteiras. Pela mesma norma, os estalajadeiros não seriam punidos, desde que não vivessem continuamente nos estaus (CORTES, 2004, p. 50). A regra também deveria se aplicar aos cavaleiros, escudeiros, mercadores e qualquer outra pessoa honrada que se instalasse na cidade de Lisboa, por considerar “mais honesto” enviar uma mulher solteira à estalagem do que “de noite andar pela cidade buscando mulheres alheias” ou “ir a mancebia, onde lhe pode recrescer grande vergonha ou perigo de seu corpo” (CORTES, 2004, p. 77).

Por sua vez, nas de Cortes de 1498, em Lisboa, os procuradores dos concelhos relataram que a “sobeja gente” que acompanhava a corte régia excedia a capacidade das pousadas. Era sabido que destruíam roupas dos pobres, que os mantimentos não lhes eram suficientes e que produziam muitos outros males, como, por exemplo, os cortesãos, que ficavam nas pousadas com mulheres casadas, enquanto seus maridos trabalhavam, multiplicando, dessa maneira, o adultério e o “corrompimento de virgens e outros muitos malefícios”. Além disso, estes homens não tinham dinheiro para comer, beber, vestir e calçar, segundos seus estatutos, e, por isso, furtavam e roubavam, mantendo-se às custas do povo (CORTES, 2002, p. 66). Nas mesmas Cortes, os procuradores criticam o hábito dos homens da corte de se hospedarem com suas mulheres, pois ocupavam ainda mais as pousadas e camas, de tal maneira que “onde cabia um fidalgo, não cabe agora um escudeiro com sua mulher” (CORTES, 2002, p. 69).

Além das casas de morada, em Coimbra, no ano de 1361, os reitores, doutores, mestres, bacharéis e escolares se queixam de que seu bairro estava limitado desde a Porta da Almedina – estreito em razão das casas “que na mortandade se perderam” – e porque outras pessoas, como clérigos e leigos, fizeram suas moradas na imediação. Além disso, alguns

oficiais e os infantes pousavam no bairro, fazendo “grande torva em suas pousadas e estudos e recebem por ela grande agravamento” (CORTES, 1984, p. 209-210).

Ora, sendo-lhes, pois, proibido se instalar nas casas boas dos cristãos, os fidalgos, ricos-homens e poderosos passaram até mesmo a se hospedar em casas de judeus e mouros. Queixas similares não demoraram de aparecer. É o caso dos mouros de Elvas, que, algumas vezes, eram obrigados a dar pousada aos corregedores e fidalgos na “mouraria que tem apartada”, mas que eles filham suas roupas de cama e as galinhas, lenhas, cevadas e outras coisas para seus mantimentos (CHANCELARIA, 1984, p. 364-365). De igual modo, em 1364, os mouros de Santarém recebiam “muito desaguisado contra suas vontades e receb[ia]m por ele grande dano”, quando os infantes, o conde e outras pessoas poderosas pousavam com eles (CHANCELARIA, 1984, p. 407).

Os judeus de Trancoso, cuja vila “chegavam cavaleiros, escudeiros e outros homens bons e honrados, porque é lugar de grande caminho e vão pousar nas estalagens”, queixavam-se, entretanto, de que não havia camas suficientes para alojá-los, por isso, era costume solicitar ao rabi dos judeus “roupas para suas camas”. Embora, em 1364, o rei tenha dado carta de graça aos judeus, proibindo que estes homens bons e honrados roubassem suas galinhas e pousassem com eles (CHANCELARIA, 1984, p. 433-434), a proibição trazia “grande agravamento” à comunidade, porque tomavam roupas e roubavam galinhas de homens bons da vila, enquanto os judeus permaneciam “muito ricos”. Assim, em 1365, D. Pedro ordenou que “se usem com os ditos judeus como sempre usaram” (CHANCELARIA, 1984, p. 457-458). Mas, no ano de 1394, a judiaria nova do Olival, no Porto, recebia grandes agravos com a chegada das campanhas do rei na cidade, tomando suas pousadas e roubando seus bens (VEREAÇOENS, 1980, p. 277). Nas Cortes de 1442, D. Afonso V

proibiu que se pousasse com os judeus de Lisboa para “evitar os pecados que se fazem na judiaria quando ali pousam” (CORTES, 2017, p. 169). Diego Lopes, por exemplo, pousava na mouraria e na judiaria de Elvas por longo tempo, o que deixava os judeus e os mouros “muito anojados” (CORTES, 2017, p. 442).

A prática sistemática de apropriação violenta do espaço, do patrimônio e dos recursos alheios por parte de membros da fidalguia, ricos-homens e oficiais régios era legitimada por uma estrutura de privilégios que reconhecia à aristocracia itinerante o direito de aposentadoria. Frente ao crescente número de queixas e à própria necessidade de oferecer alojamentos adequados aos estrangeiros e viajantes, o rei concedeu privilégios e isenções àqueles que pudessem manter uma estalagem. A primeira carta de privilégio deste gênero que se tem conhecimento data de 10 de fevereiro de 1269, na qual Afonso III isenta os moradores da Almedina de Coimbra, contanto que mantivessem suas casas como hospedarias (BARROS, 1945, p. 106-107). Embora existissem muitos estaus pelo reino destinados ao rei e aos senhores, a maioria das estalagens se devia à iniciativa dos concelhos e, principalmente à de particulares (GONÇALVES, 1988, p. 145). Via de regra, as estalagens eram criadas por um estalajadeiro, a partir da concessão régia para fazer estalagem em uma de suas casas, algumas vezes sendo a sua própria residência, ainda que existam registro tanto de estalagens construídas desde o alicerce, quanto de espaços internos que foram adaptados para se tornar uma hospedaria (GONÇALVES, 2021, p. 31-32).

Em 1353, frente aos abusos praticados por *maus pousadores*, o rei manda consertar os estaus existentes, para garantir aposentos a todos (GONÇALVES, 1988, p. 143-144). É o caso, também, de Almada, cuja estalagem ficava afastada da vila, em Porto de Cacilhas, proporcionando renda ao senhorio. Os caminheiros que passavam pela vila “não

pod[i]am haver alojamentos porque a dita estalagem é longe da dita vila”, tanto que não conseguiam receber mantimentos. Por fim, em 1371, o rei consente que se fizesse estalagem dentro da vila (CORTES, 1990, p. 71). Em 1383, a rainha D. Leonor Teles, por sua vez, mandou construir estalagens capazes de alojar a todos (GONÇALVES, 1988, p. 143-144).

Por outro lado, em defesa dos homens bons, D. João I, proíbe, em 1385, que quaisquer pessoas, de qualquer condição ou estado, pousassem com eles e oficiais. Foram proibidos também os que, em tempos de guerra e necessidade, dormem e vigiam a defesa da cidade, para que não causassem nenhum agravo. Como alternativa, o rei propõe que tais pessoas se alojem nos mosteiros, nos hospitais e nos muitos paços que havia na cidade, além das judiarias, que eram lugares de tamanho e condição “que dizem que bem podem pousar” (CHANCELARIA, v. 1, t. 1, 2004, p. 93).

Mesmo nas pousadas de Julgado de Gaia, os cavaleiros e escudeiros foram proibidos, em 1386, de se alojarem, devido ao mau comportamento, porque, “quando se partem e se vão, elas ficam destruídas e danificadas” (CHANCELARIA, v. 4, t. 2, 2006, p. 61.62). No Porto, os procuradores enviados pelo concelho às Cortes de Évora de 1391, solicitaram a edificação de estalagens à custa da cidade, “em que pousassem todos os grandes e honrados e outros de qualquer estado e condição que fossem”, nas quais houvesse, além de boas camas, câmaras, alpendres e currais, mantimentos para os viajantes, cevada e palha para as bestas. Dessa maneira, acreditava-se que evitariam os grandes males e danos que se seguem em razão das pousadorias. Foi estabelecido que se fizesse oito hospedarias, mas se sabe que, em 1394, quando a corte se instalou na cidade, causou grande agravamento, como se as pousadas, as cavaliças, as roupas e palhas lhes pertencessem. Se as estalagens que receberam autorização para serem edificadas, em 1391, foram de fato erguidas, não

se sabe, mas é fato que havia pousadas no Porto no século seguinte (VEREAÇOENS, 1980, p. 106-107, 446-447). A mais célebre era o estau do anjo, referidas na ata da Sessão da Câmara de 21 de julho de 1431 (VEREAÇOENS, 1985, p. 30-31). Pouco tempo depois, em Tomar, o infante D. Henrique também manda edificar estaus para “melhor agasalho da gente” que viesse à feira da vila⁹, e para neles se fazerem “aposentamento para seus criados e gente, quando na terra estivesse ou outros Mestres, para não dar opressão ao povo” (DINIS, 1973, p. 348).

Na cidade de Braga, em 1397, era “costume que nenhum fidalgo pousasse na dita cidade, salvo um dia”. Entretanto, alguns fidalgos estavam pousando na cidade por muitos dias, o que era “contrário de seu bom costume”, trazendo, assim, “muitos males e nojos aos da dita cidade”. Por isso, o rei proíbe que os fidalgos pousem na cidade, exceto por motivo inescusável, quando então poderiam pousar por até quatro ou cinco dias, ainda que tolerassem até oito, quando muito precisasse ser tratado. Mais do que esse tempo, a hospedagem deveria ser paga “por seus dinheiros como se faz nas estalagens” (CHANCELARIA, v. 3, t. 1, 2006, p. 101).

Mas só no decorrer do século XV que se estabeleceu uma autêntica rede de estalagens no reino (GONÇALVES, 2021, p. 31). Sabe-se que, em 1419, em Coruche, havia “uma estalagem em que pousam todos que por aí vão e vem”, sendo esta “bem reparada de suas camas e das outras coisas que lhe mester fazer”. Contudo, a câmara estava oferecendo pousadas “a algumas pessoas que por ali vão que não as merecem”, permitindo que alguns viajantes ficassem hospedados gratuitamente em “pousadas de pousadia”, de tal modo que alguns moradores da vila,

⁹ D. Henrique obteve carta de criação de feira para Tomar em 1420 e, em 1434, foi concedida nova carta de feira a Tomar. In: BRAGA, Paulo Drumond. *Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)*. Setúbal: Câmara Municipal de Setúbal, 1998, p. 56-57.

sentindo-se prejudicados, estavam indo embora. O rei determina então que ninguém desse pousada na vila a nenhuma pessoa e ordena que todos os viajantes fossem enviados à estalagem, exceto se fosse algum senhor (CHANCELERIA, v. 4, t. 2, 2006, p. 190).

Em Lamego, o rei mandou edificar, em 1395, uma estalagem na rua da Seara, porque os “caminheiros e muitas pessoas honradas” não tinham estalagem nenhuma na dita cidade (CHANCELERIA, v. 2, t. 2, 2005, p. 157-158). Por outro lado, nas Cortes de Évora de 1436, queixavam-se os procuradores de Coimbra que muitos fidalgos do reino que passavam pela cidade se lançavam “nas aldeias que estão aquém e além”, negando-se a pousar em Coimbra, “onde há boas estalagens e poderia haver os mantimentos por seus dinheiros”. Desse modo, os fidalgos despovoavam as aldeias, por tomarem e comerem os mantimentos dos moradores, além de romperem suas roupas, sem pagar muito por tais itens. Quando pagavam alguma coisa, pagavam-lhes muito pouco, sempre deixando metade ou mais do valor devido. Solicitavam então os procuradores que os fidalgos fossem constrangidos a pousar na cidade, “onde acharão pousadas e mantimentos que lhes baste”. D. Duarte determinou, portanto, que os fidalgos pagassem o dobro do bem danificado, sendo metade para o proprietário e metade para o conselho (CORTES, 2004, p. 36-37).

Nas Cortes de Évora de 1436, os procuradores do Porto, relataram que na cidade “nunca lhe minguaram pousadas” (CORTES, 2004, p. 92). No caso de Lisboa, D. Duarte disponibilizou dinheiros “que ele dava a dita cidade para as obras e estaus” (CORTES, 2004, p. 117-119).

Apesar disso, segundo as Cortes de 1439, em Asseiceira, os fidalgos, caleiros e outras pessoas poderosas não queriam pousar nas estalagens que aí foram edificadas para as suas pousadias e iam pousar com outros moradores, contra as suas vontades, tomando-lhes as viandas a menor

preço do que valiam (CORTES, 2016, p. 169). Do mesmo modo, na vila de Atalaia, alguns fidalgos e senhores não queriam pousar nas estalagens, antes se metiam pela vila, tomando a casa de moradores, suas roupas de cama e das suas alfaias (CORTES, 2016, p. 172).

Mas foi somente a partir das Cortes de 1439, que irrompeu estalagens por todo o reino para aposentar os viajantes. O próprio cronista régio, Rui de Pina, faz referência à criação de novas estalagens: “a estas Cortes, entre outras graças e liberdades, que o infante D. Pedro, em nome do rei outorgou ao povo, foi que não houvesse aposentadoria em Lisboa, fazendo estaus e casas, em que o rei e sua Corte pudessem alojar”, assim, como em Évora e Santarém (PINA, 1977, p. 643).

Em razão das aposentadorias, o povo sofria grandes danos morais e materiais: o abuso de mulheres – casadas, moças virgens e viúvas –, a destruição de casas, roupas e utensílios. Como resultado, a região era despovoada e a alma do rei ficava “carregada”. O rei estabeleceu, portanto, que “em todas as cidades e vilas cercadas se ordenem e se façam estaus, os mais e melhores que se poderem fazer dos quais façam as cidades e vilas os que puderem e os outros cada um como lhe aprouver” (CORTES, 2016, p. 81-82). Uma proposta foi apresentada nas Cortes de Lisboa em 1439, definindo os preços de pousada “onde pousam por dinheiro”, segundo quatro categorias de dormida: a “cama encortinada de sarja ou de linho, composta por almadraque cheio de lã e uma cócedra, um travesseiro, lençóis de linho fino, uma manta da terra e outra de importação – de Flandres ou Inglaterra –, pelo valor de três reais por pessoa a noite. Caso o cavaleiro ou senhor não quisesse dividir o quarto com outra pessoa do seu estatuto, deveria pagar pelo valor da outra cama; a “cama do gentil homem ou escudeiro”, feita sem cortina custaria dois reais; a cama para “homens de pé e moços”, composta por um almadraque de lã, um travesseiro, dois lençóis e uma

manta da terra, por um real; por fim, caso a cama não tivesse leito, só se pagaria meio real pela estadia (CORTES, 2016, p. 315-316). Nesse contexto, a progressiva institucionalização das estalagens, marcada pela definição de preços, tipologias de camas e deveres do estalajadeiro, surge como uma resposta ao problema dos *maus pousadores*.

Em suma, a rede de estaus que se consolida a partir das Cortes de 1439 representa, assim, uma tentativa de reorganização do espaço da hospitalidade e de contenção da apropriação e abuso senhorial. Medidas que parecem ter surtido efeito, considerando que, nas Cortes de 1498, em Lisboa, os representantes de Trancoso lamentavam a construção de outras estalagens, a duas léguas e meia dali, prejudicando a estalagem que já havia em Trancoso, “de grande aposentadoria, em que bem poderão caber cem bestas e em que há muitas camas e muita aposentadoria”, em que costumeiramente se aposentavam os caminhantes (CORTES, 2002, p. 550).

As sucessivas interdições, privilégios de isenção e penas de ressarcimento expedidas pelo rei objetivavam não apenas condenar o pecado e moralizar os costumes, mas também preservar o “serviço de Deus” nas igrejas e mosteiros; proteger os miseráveis, destinatários das instituições caritativas; e preservar o povoamento e a economia local.

Referências

Fontes

ANTT, **Chancelaria de D. Afonso V**, livro 2.

ANTT, **Leitura Nova**, Livro 2 da Beira.

ANTT. **Estremadura**, Livro 12.

CHANCELARIA de D. Dinis: Livro III (Vol. 1). Edição e transcrição de Rosa Marreiros. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019.

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques e João J. A. Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 1. t. 2 (1385).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de José Jorge Gonçalves; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 2. t. 3 (1391-1407).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques e João J. A. Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 1. t. 2 (1385).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de José Jorge Gonçalves; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 2. t. 2 (1387-1402).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de João C. de Oliveira; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias, José J. Gonçalves e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2006. v. 3. t. 1 (1385-1410).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Berta Franco Nunes, José Jorge David de Freitas Gonçalves e Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, 2006. v. 3. t. 3 (1402-1418).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, 2005. v. 1. t. 3 (1384-1388).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, 2006. v. 4. t. 1 (1410-1425).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de Pedro Pinto; rev. de A. H. de Oliveira Marques e João J. A. Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2004. v. 1. t. 1 (1384-1385).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, 2006. v. 4. t. 2 (1393-1433).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de João C. de Oliveira; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias, José J. Gonçalves e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2006. v. 3. t. 1 (1385-1410).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, Universidade Nova de Lisboa, 2006. v. 4. t. 1 (1410-1425).

CHANCELARIAS portuguesas: D. João I. Ed. preparada por João J. A. Dias; transc. de José Jorge Gonçalves; rev. de A. H. de Oliveira Marques, João J. A. Dias e Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos, 2005. v. 2. t. 2 (1387-1402).

CHANCELARIAS portuguesas: D. Pedro I. Ed. preparada e revista por A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova. Vol. I, 1984.

CHANCELARIAS portuguesas: D. Duarte, vol. I, tomo II. Edição preparada por João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos; Universidade Nova de Lisboa, 1998.

CONFRARIAS Medievais da Região de Torres Novas: Os bens e os compromissos. Transcrição paleográfica de Leonor Damas Lopes. Torres Novas: Câmara Municipal de Torres Novas, 2001.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Afonso IV (1325-1357). Ed. de A. H. Oliveira Marques; Maria T. C. Rodrigues e Nuno J. P. P. Dias. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Afonso V (1451-1456). Ed. de João José Alves Dias; Pedro Pinto. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2016.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Afonso V (Cortes de 1439). Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa/ CHAM, 2016.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Afonso V (Cortes de 1441-1447). Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa/ CHAM, 2017.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Duarte (Cortes de 1436 e 1438). Ed. de João José Alves Dias. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2004.

CORTES Portuguesas: Reinado de D. Fernando I (1367-1383). Ed. organizada por A. H. de Oliveira Marques. Vol. I. Lisboa: INIC. Centro de Estudos Históricos da FCSH da Universidade Nova, 1990.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Manuel I (Cortes de 1498). Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa/ CHAM, 2002.

CORTES portuguesas: Reinado de D. Pedro I (1357-1367). Ed. de A. H. de Oliveira Marques; Nuno J. P. P. Dias. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986.

PAIVA, J. P. (coord. cient.) Antes da Fundação das Misericórdias. **Portugaliae Monumenta Misericordiarum**. ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Vol. 2, Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2003.

PINA, Rui de. Chronica do Senhor Rey D. Affonso V. In: **CRÓNICAS de Rui de Pina**. Porto: Lello & Irmão, 1977.

TAVARES, Maria José Ferro. **Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

VEREAÇOENS. Anos de 1390-1395. O mais antigo Livro de Vereações do Município do Porto existentes no seu Arquivo, comentário e notas de A. de Magalhães Basto. Porto: Publicações da Câmara Municipal do Porto, 1980.

VEREAÇOENS. Anos de 1431-1432. Livro 1. Leitura, índices e notas de João Alberto Machado e Luís Miguel Duarte. Porto: Publicações da Câmara Municipal do Porto, 1985.

Bibliografia

BARROS, Henrique da Gama. **História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV**. Lisboa: Livraria Sá da Costa – Editora, 2ª edição, 1945, tomo 5.

BLUTEAU, Rafael. **Suplemento ao vocabulario portuguez, e latino, que acabou de sahir a luz, Anno de 1721**. Dividido em oito volumes, dedicados ao magnifico rey de Portugal D. João V. Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1722.

BRAGA, Paulo Drumond. **Setúbal Medieval (Séculos XIII a XV)**. Setúbal: Câmara Municipal de Setúbal, 1998.

DINIS, António Joaquim Dias. O infante D. Henrique e a assistência em Tomar no século XV. In: **A Pobreza e a Assistência aos Pobres na Península Ibérica durante a Idade Média**. Actas das 1.as Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Lisboa 25-30 de Setembro de 1972, vol. I, Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973.

DRUMOND, Paulo Braga. A crise dos estabelecimentos de assistência aos pobres nos finais da idade Média. **Revista Portuguesa de História**, Imprensa da Universidade de Coimbra, Tomo XXVI, p.175-190, 1991.

GONÇALVES, Iria. Pernoitar fora de casa nos confins da Idade Média. **Fragmenta Histórica** – História, Paleografia e Diplomática – N.º 9 (2021).

GONÇALVES, Iria. Privilégios de estalajadeiros portugueses (séculos XIV e XV). In: **Imagens do mundo medieval**. Lisboa, Livros Horizonte, 1988.

MACHADO, José Barbosa. **Dicionário dos primeiros livros impressos em língua portuguesa**. Braga: Edições Vercial, 2015, vol. I e III.

MARQUES, António H. de Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**: aspectos de vida quotidiana. Lisboa: Esfera dos Livros, 2010.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. **Elucidario**. Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, Tomo II, 1865.

QUOD TERRA SIT ROTUNDA: O SABER SOBRE A COSMOLOGIA NO TRACTATVS DE SPHÆRA

*Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira*¹

Introdução

Durante a Idade Média, a astronomia tivera um papel relevante em diversos aspectos do cotidiano social. Seja no sentido filosófico, mais abstrato, de buscar explicações teóricas sobre os fenômenos naturais observados, seja na tentativa de encontrar sua ingerência na rotina prática, reflexões foram sendo desenvolvidas, ganhando contornos cada vez mais robustos com o passar do tempo. Determinar melhor as alterações climáticas, circunscrever os efeitos da oscilação gravitacional solar e lunar sobre a Terra, regular o momento anual de plantio e colheita, ou definir em si, de forma mais precisa, o cômputo do tempo, compõem algumas das preocupações identificadas no período, interconectando o que era percebido da natureza e as demandas da própria comunidade.

De Bagdá à Paris, Canterbury à Toledo, escolas surgiram e fizeram do saber astronômico um campo pouco a pouco mais sólido. Crônicas, manuais e compêndios foram produzidos – além mesmo de instrumentos especializados, como o astrolábio, o sextante ou a esfera armilar –, não só organizando o conhecimento que gradativamente se estruturava, mas também servindo de referencial e suporte para novas investigações e para a educação que era promovida.

¹ Doutor em História Comparada pela UFRJ, Professor Auxiliar II do Departamento de História da Universidade Estácio de Sá (UNESA), integrante do Programa de Estudos Medievais da UFRJ (PEM-UFRJ) e do Laboratório de Estudos Históricos da Universidade Estácio de Sá (LEH-UNESA).

Escrito na primeira metade do século XIII, o *Tractatvs de Sphæra*, de Johannes de Sacro Bosco, fora considerado um dos principais textos do período, reunindo em si as tendências explicativas acerca de questões astronômicas em voga. De forma geral, o autor apresenta reflexões acerca da diversidade dos dias e das noites, dos círculos e movimentos dos planetas, das causas dos eclipses, entre outras questões. Dialogando com pensadores como Euclides, Aristóteles e Ptolomeu etc., além da interconexão que estabelece com a astronomia islâmica, Sacro Bosco desenvolve uma síntese no que se refere à interpretação estabelecida sobre os astros, organizando em um sistema discriminado o saber cosmológico até então constituído.

Tendo como referencial as considerações presentes na obra, nossa preocupação se encaminha, como um exercício introdutório ao tema, em refletir sobre tal sistematização, identificando os elementos que são evocados para a composição da estrutura celestial, suas características e relações que estabelecem entre si. Objetivamos também, como último esforço, analisar o discurso presente no documento a partir das possíveis preocupações do período; os possíveis interesses envolvidos.

Orientam a presente pesquisa as seguintes questões: que elementos são assinalados na obra para a composição sideral? Como se configura a organização dos corpos celestes e quais relações ou influências eles estabelecem entre si? Que ligações podemos considerar entre as noções identificadas no texto e as demandas contextuais?

Inicialmente, apresentaremos um breve panorama sobre o desenvolvimento dos estudos astronômicos/cosmológicos na Idade Média. Em seguida, voltaremos nosso enfoque em discutir quem fora Johannes de Sacro Bosco e, em seguida, analisaremos os elementos que integram a obra.

A Astronomia medieval até Sacro Bosco

Ocupando a sétima das artes liberais durante o medievo,² o que em ordem de grandeza evidenciava o seu status e valor, a astronomia fora considerada um dos principais campos do conhecimento intelectual. Seus resultados, cuja interlocução com o saber greco-romano e islâmico (especialmente a partir do século IX) fora uma constante, teriam servido de base para uma progressiva compreensão lógico-matemática dos fenômenos observados, o que ensejara, em diferentes espaços e contextos, um volume crescente de investigações, influenciado inclusive outros campos do saber.³

No Ocidente, os primeiros estudos, já realizados durante a Primeira Idade Média (séculos IV e VIII),⁴ teriam sido produzidos a partir de técnicas relativamente rudimentares. A observação e o registro se configuravam nas principais - e em alguns casos nas únicas - metodologias empregadas para as análises acerca dos corpos celestes. De forma geral, “Não havia instrumentos astronômicos no sentido próprio da palavra. Os únicos instrumentos com uma utilização mais própria da astronomia eram alguns tipos de relógios de sol.”⁵

As revoluções planetárias, questões atreladas ao posicionamento do Sol e a Lua, demarcadores temporais, entre outros temas, aparecem como algumas das preocupações que permearam o período. Marciano

² As chamadas artes liberais (*ars liberalis*) eram compostas por áreas do saber intelectual tidas, já desde a Antiguidade, como as principais para a estruturação do conhecimento humano. Atreladas às habilidades que envolviam a linguagem e a matemática, durante a Idade Média elas foram formalizadas em dois grandes grupos, que se complementavam para a compreensão dos fenômenos associados ao homem e à natureza: o *Trivium*, integrado pela gramática, retórica e lógica; e o *Quadrivium*, constituído pela aritmética, geometria, música e astronomia.

³ Cf. MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). **Trivium e quadrivium**: as artes liberais na Idade Média. Cotia, SP: Íbis, 1999.p.292.

⁴ Sobre o conceito de “Primeira Idade Média”, ver: FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

⁵ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.305.

Capella (360-428), por exemplo, poeta e filósofo romano, em sua obra *De Nuptiis philologiae et Mercurii*, do século V, propusera, a partir de seus levantamentos, que Vênus e Mercúrio orbitavam o Sol,⁶ em um modelo híbrido relacional entre os astros. Beda (c.673-735), por sua vez, monge inglês beneditino, se debruçando sobre a demarcação temporal e as contribuições de Dionísio Exíguo (c.470-c.544),⁷ sugerira, no *De Temporum Ratione*, de 725, texto imerso em considerações astronômicas, uma metodologia para estabelecer o ciclo metônico, ou seja, o período de cômputo da data da Páscoa.⁸

Já no Oriente, após a expansão territorial islâmica nos séculos VII e VIII, Bagdá, assim como Cairo, Toledo e Samarkand, teria se tornado um grande centro cultural, tendo influenciado, com o saber que era produzido, diversas regiões, inclusive o próprio Ocidente.⁹ Textos oriundos de espaços diferentes circulavam e eram debatidos, tendo alguns deles se tornado verdadeiros referenciais. No século VIII, um tratado indiano de astronomia, *Sūrya Siddhānta*, cuja datação de produção é hoje incerta (de entre os séculos IV e VIII?), se configurara em alicerce às ponderações que viriam a ser desenvolvidas nas escolas islâmicas. A obra trazia os cálculos sobre os diâmetros da Terra (12.874 mil quilômetros) e da Lua (3.862 mil quilômetros), além da distância

⁶ Cf. ABETTI, Giorgio. *The History of Astronomy*. London: Sidgwick e Jackson, 1954.p.44.

⁷ Ver: DECLERCQ, Georges. *Anno Domini: The Origins of the Christian Era*. Turnhout: Brepols, 2000.

⁸ "When the lunar and solar cycles are multiplied together, a Great Paschal Cycle is completed in 532 years. For whether you multiply 19 by 28, or 28 by 19, it makes 532. Hence this cycle has 28 19-year lunar cycles and 19 solar [cycles] (which completed in 28 years); 19 times 7 leap-year days, that is, 133; 28 times 228 solar months, that is 6,384; 28 times 235 lunar months, that is 6,580; 28 times 6,935 days (leap-year days excluded), that is 194,180; with the leap-year days added, 194,313. When it has completed this total through the sequence of months and days, it immediately returns upon itself, and recommences everything pertaining to the course of the Sun and Moon in exactly the same fashion as it happened before.". WALLIS, Faith. *Bede: The Reckoning of Time*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.p.155-156.

⁹ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.306.

entre ambas (415.210 mil quilômetros).¹⁰ Traduções de obras gregas também foram realizadas, como, por exemplo, o *Almagesto* (*al-majisṭī*), de Ptolomeu, escrita no século II a. C.,¹¹ *Os Elementos* (*Kitāb al-Uṣūl*), de Euclides, dos séculos IV-III a. C., entre outras, de forma a servirem de base para as investigações empreendidas.¹²

Por volta do ano 1000, as considerações astronômicas islâmicas chegaram com maior intensidade no Ocidente, passando a inspirar com mais constância as reflexões europeias. Gerbert de Aurillac (c.930-1003), por exemplo, monge beneditino - posteriormente tornado Papa (Silvestre II / 999 – 1003) -, buscando ampliar o universo do que era debatido pelo clero, trouxera de mosteiros ibéricos tanto as obras astronômicas de origem islâmica com as quais tivera contato, das quais as teorias se tornaram ponto constante de discussão, quanto um instrumento, já “[...] descrito por astrônomos muçulmanos do século IX e tornado conhecido em latim graças a um curto tratado do beneditino Hermann de Reicheneau (1013-1054) [...]”:¹³ o astrolábio.

Funcionando como uma ferramenta de cálculo, o astrolábio permitia determinar não somente a altura dos astros, mas igualmente a data e a hora das observações realizadas. Dada a utilidade para os estudos, o equipamento teria viabilizado a resolução de problemas que envolviam a Astronomia esférica e geodésica.¹⁴

Havia agora observações astronômicas resultando em valores numéricos para as posições dos planetas. Desse modo, percebeu-se a necessidade de

¹⁰ Cf. THOMPSON, Richard L. **The Cosmology of the Bhāgavata Purāna**. Mysteries of the Sacred Universe. Delhi: Motilau Banarsidass, 2007.p.76.

¹¹ Cf. ABETTI, Giorgio. Op. Cit.,p.44-45.

¹² Cf. EUCLIDES. **Os Elementos**. São Paulo: Unesp, 2009.

¹³ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.306.

¹⁴ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.306.

um conhecimento dos movimentos planetários e o Ocidente encontrava-se pronto para absorver a Astronomia islâmica.¹⁵

Tendo em vista as demandas que cada vez mais surgiram, traduções de textos orientais passaram a ser realizadas, dando dinamicidade à interconexão entre vários centros de estudos, e fazendo circular também no Ocidente ensaios pouco conhecidos. A tradução do *Almagesto*, de Ptolomeu, para o latim, no século XI, que trouxera para a reflexão um aprofundamento, entre outros pontos, sobre o modelo geocêntrico, fora acompanhada de equivalente investimento sobre muitos outros escritos, como são exemplo o *Kitāb taḥāwīl sinī al-‘ālam*, de Abu Ma'shar al-Balkhi (787 – 886),¹⁶ que trouxera considerações sobre os anos, os meses e os dias etc., ou as *Tabelas Toledanas*, do século XI, compêndio que trata da movimentação dos corpos celestes.

No século XII, Adelardo de Bath (1080-1153) traduzira tanto as tábuas astronômicas do matemático persa al-Khwarismi (*Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī*) (780-850) – o que permitiu computar o posicionamento planetário pelo enquadro angular –,¹⁷ quanto o *Elementos*, de Euclides.¹⁸ Gerardo de Cremona (1114-1187), por sua vez, entre muitas obras, traduzira produções aristotélicas, de Arquimedes, Avicena etc., além do *Comentário* do astrônomo persa Al-Nayrizi (*Abū'l-‘Abbās al-Faḍl ibn Ḥātim al-Nairīzī*) (865-922) em relação aos *Elementos*.¹⁹

¹⁵ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit., p.307.

¹⁶ Cf. YAMAMOTO, Keiji. *Abū Ma'shar Ja'far ibn Muḥammad ibn 'Umar al-Balkhi*. In: HOCKEY, Thomas et al. (eds.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Springer Reference. New York: Springer, 2007. p. 11

¹⁷ Al-Khwarismi fora o responsável por, no século IX, descrever o “quadrante seno”, instrumento que permitiu precisar angulações celestes e, portanto, por cálculos trigonométricos, o posicionamento aparente dos corpos.

¹⁸ Outros dois autores, fora Boécio no século VI, teriam traduzido também a obra, a saber, Roberto de Chester e João de Tinemue. Para mais, ver: SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. Alberto Magno e a recepção arabo-latina de Euclides. *Dois pontos*. Curitiba. v.18, n.1, p.133-143, 2021.p.137.

¹⁹ SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. Op. Cit., p.137.

Entre os séculos XI e XIII, os estudos astronômicos ganharam corpo, instrumento e investimento. Com a ascensão e estruturação das universidades na Europa, compondo o quadro educacional que era instituído, a astronomia se tornou campo obrigatório de grande parte das cadeiras.

O ensino consistia, essencialmente, em um comentário de textos, mas os estatutos mencionavam também as obras do programa de exercícios universitários. [...] Na Faculdade de Artes, lógica e dialética estão à frente, pelo menos em Paris, onde quase todo Aristóteles é exigido nos comentários, enquanto que em Bolonha dele só se exigem resumos, e insiste-se mais na retórica com o *De inventione*, de Cícero, e a *Retórica a Herennius*, além das ciências matemáticas e astronômicas especialmente com Euclides e Ptolomeu.²⁰

Embora as disciplinas fossem divididas entre o *Trivium* e o *Quadrivium*, elas estavam integradas, permitindo a correspondência entre aspectos componentes dos diversos campos.²¹ Em alguns cursos de Medicina, por exemplo, eram ofertados aos alunos, como parte da capacitação, questões da astrologia médica e sua base astronômica, para que, entre outros, observassem a influência das estrelas nos procedimentos e, corretamente, determinassem os períodos de tratamento.²²

Na Universidade de Paris, o dominicano Alberto Magno (1206-1280) fazia a recomendação de, para além do *Almagesto*, da tradução dos comentários de Gerardo de Cremona (1114-1187) sobre as obras do matemático andalusino Geber (*Abu Muhammad Jabir ibn Aflah*), “[...] as

²⁰ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.p.105-106.

²¹ Cf. MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.291.

²² Cf. PEDERSEN, Olaf. The origins of the “theorica planetarum”. **Journal for the History of Astronomy**, 12: 113-123, 1981.p.113.

traduções latinas de Mashallah e outros astrônomos árabes, manuais sobre o astrolábio, e diversos livros sobre astrologia.”²³

Escritos, como o *Compilatio astronômica*, o *Liber 30 differentiarum* e *Rudimenta astronômica*, do astrônomo egípcio al-Farghānī (Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Kathīr al-Farghānī) (c.800-c.880), traduzidos por João de Sevilha no século XII, foram convertidos em manuais de ensino,²⁴ se tornando essencial para a rotina universitária europeia, e alicerce para a pavimentação do saber cosmológico que se consolidava no Ocidente. A *Theoria planetarum*, dos séculos XII/XIII - alguns autores atribuem a Roger de Hereford - se tornara aos estudantes um dos importantes referenciais didáticos já de origem latina,²⁵ resultado desse longo processo de assimilação e disseminação da ciência islâmica.

Partindo dos debates empreendidos, centros de estudos astronômicos, ou que perpassavam os temas, foram sendo estruturados. É o caso da Universidade de Nápoles, fundada em 1224, cujas discussões partiam em grande monta das reflexões provenientes de escritos aristotélicos. Destacamos também a escola de Toledo, de Afonso X (1221-1284), que teria reunido contribuições judaicas e cristãs, importantes para a produção de vários documentos, entre eles o *Libro del Saber* (que é um tratado de astronomia), e a criação das *Tábuas afonsinas*.²⁶

Essas tábuas deram à Astronomia européia [sic] uma sólida base, visto que se tornou possível computar posições planetárias em um dado instante e comparar com as observações. Não existia ainda um conhecimento dos

²³ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.295.

²⁴ Cf. PEDERSEN, Olaf. Op. cit.,p.113.

²⁵ Cf. PEDERSEN, Olaf. Op. cit.,p.113.

²⁶ Cf. ABETTI, Giorgio. Op. Cit.,p.50.

modelos sobre os quais as tábuas se baseavam e, portanto, o próximo passo consistia na reconquista da Astronomia teórica.²⁷

É, justamente, nesse contexto que entra o documento ora em análise.

Johannes de Sacro Bosco e o *Tractatus de Sphaera*

Considerado uma importante figura para a divulgação da astronomia no Ocidente, em especial pelo impacto que seus escritos geraram sobre a Europa Moderna,²⁸ as informações sobre a obra de Johannes de Sacro Bosco sobre-excedem o que vem acerca de sua trajetória pessoal.

Falecido por volta de 1256,²⁹ acredita-se que Sacro Bosco (ou John de Holywood), dado seu sobrenome, seja de origem inglesa (há um grande debate sobre isso), tendo sido educado em Oxford.³⁰ Após o período inicial de estudos, teria ingressado no mosteiro de Holywood, em Nithsdale, onde passara a viver a experiência regular como cônego agostiniano.³¹

Por volta de 1220, fora estudar na França, tendo em 1121 sido nomeado professor da Universidade de Paris. Lecionara matemática e astronomia entre 1221 e 1236 (?), vindo posteriormente a publicar obras que se tornaram referenciais à cosmologia, como o *Computus*, *Algorismus*

²⁷ MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit., p.307.

²⁸ Para mais, ver: VALLERIANI, Matteo. *De Sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period*. The authors of the commentaries. Berlin: Springer Open, 2020.

²⁹ Cf. CROWTHER, Kathleen M. Sacrobosco's *Sphaera* in Spain and Portugal. In: VALLERIANI, Matteo. Op. cit., p.162.

³⁰ Para mais, ver: BUTLER, John. The birthplace of Johannes de Sacrobosco. In: *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*. v.144/145, p.77-86, 2015.

³¹ Cf. JOHANNES de Sacrobosco (biografia). School of Mathematics and Statistics University of St Andrews, Scotland. Disponível em: <https://mathshistory.st-andrews.ac.uk/Biographies/Sacrobosco/> Acesso em: 29 jul 25.

e o *Tractatvs de Sphæra*.³² Estes textos se tornaram o apoio substancial para “[...] *astronomy and mathematics students throughout Europe, up to the sixteenth century*.”.³³

Escrito em meados do século XIII, o *Tractatvs de Sphæra* traz, de forma geral, as considerações de Sacro Bosco em relação ao caráter geométrico do cosmos. Interconectando as reflexões de Ptolomeu, Aristóteles e Euclides, o documento está dividido em quatro capítulos, nos quais temas como a esfericidade da Terra, os movimentos planetários, a diversidade dos dias e noites, climas e eclipses, entre outros, são apresentados.

Observações sobre a esfera e o que envolve a teoria euclidiana sobre o tema principiam a obra. Estabelecendo diálogo com os estudos do matemático grego Teodósio de Trípoli (séc. II a. C.), Sacro Bosco expõe o arcabouço geométrico que servirá de alicerce para as proposições gerais defendidas, exibindo a linha mestra para pensar forma e posição dos astros no tratado.

A esfera é um sólido que é contido por uma superfície em cujo meio há um ponto tal que todas as linhas conduzidas até a sua circunferência são iguais. E esse ponto é chamado centro da esfera. A linha reta que passa pelo centro da esfera e cujas extremidades tocam a circunferência de cada uma das partes é chamada de eixo da esfera. Esses dois pontos pelos quais o eixo termina são chamados de polos do mundo.³⁴

Assim, inicialmente, o modelo explicativo do globo é traçado, sendo a referência ao que a ele virá associado.

³² MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). Op. Cit.,p.307.

³³ BUTLER, John. Op. Cit.,p.77.

³⁴ “*Sphæra est solidum quoddam una superficie contentum in cuius medio punctus est: a quo omnes lineæ ductæ ad circunferentiam æquales. Et ille punctus dicitur centrum sphæræ. Linea vero recta transiens per centrum sphæræ applicans extremitates suas ad circunferentiam ex utraque parte dicitur axis sphæræ*.”. SACROBOSCO, Johannes de. **Tractatus de Sphæra**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.f.1v.

Ao descrever a forma do mundo, Sacro Bosco aponta que ele se divide em duas regiões: elementar (*elementarem*) e etérea (*ætheream*).³⁵ A primeira, caracterizada pelas alterações constantes, também se subdivide em quatro: a *terra*, em volta dela a água, ao redor o ar e, por fim, o fogo, estando a *terra* ao centro de todos (“*Est enim terra tamquam mundi centrum in medio omnium sita [...]*”).³⁶

Essa disposição, para o autor, seria proveniente da vontade divina, sendo os quatro elementos assim considerados em virtude de mutuamente se alterarem.³⁷ A água, o ar e o fogo, que por meio de suas misturas dariam origem a outras gerações de elementos, seriam móveis, circundando, todos, a *terra*, que estaria localizada ao centro, haja vista sua magnitude.³⁸

Vale salientar que na filosofia helênica, possível raiz ou contribuinte do que se apresenta, ademais o lugar natural esperado para cada elemento, um movimento natural também estaria previsto. O movimento de um corpo só seria esperado quando fora de seu “lugar natural”. Nesse sentido, corpos “pesados” descreveriam um movimento em linha reta para baixo, rumo ao “centro do Universo”; já corpos “leves”, como o fogo, apresentariam um movimento para cima; a água, quando na terra, teria seu movimento orientado para cima e, quando no ar, para baixo; o ar, estando na terra ou na água, para cima e, quando no fogo, para baixo.³⁹

³⁵ SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit., f.2v.

³⁶ SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit., f.2v.

³⁷ “*Sic enim ea disposuit Deus gloriosus et sublimis. Et hæc quattuor elementa dicuntur quæ vicissim a semetipsis alterantur corrumpuntur et generantur.*”. SACROBOSCO, Johannes de, Op. Cit., f.2v.

³⁸ “[...] *quæ ut centrum mundi poderositate sui magnum extremorum motum undique æqualiter [...]*”. SACROBOSCO, Johannes de, Op. Cit., f.3r.

³⁹ Cf. PILLING, Diana Paula Andrade; DIAS, Penha Maria Cardoso. A hipótese heliocêntrica na Antiguidade. **Revista Brasileira de Ensino de Física**. v.29, n.4, p.613-623, 2007.p.614.

Por sua vez, a extensão etérea, que comporia a outra parte da forma do mundo, circundaria a primeira (*elementarem*), com movimento circular contínuo e de propriedade imutável. É integrada por nove círculos, ordenados a partir da região elementar central (*terra*): Esfera da Lua, Esfera de Mercúrio, Esfera de Vênus, Esfera do Sol, Esfera de Marte, Esfera de Júpiter, Esfera de Saturno, Firmamento (ou céu das estrelas fixas) e Último Céu (ou primeiro móvel).⁴⁰ Todos dispostos exatamente nesta ordem, circundando a *sphæra* que lhe é anterior do centro para fora.

A referência ptolomaica, assim como a de outros gregos, cujos trabalhos foram por ele sistematizados,⁴¹ pode ser entrevista na organização sequencial dos astros, especialmente se considerado o modelo utilizado para determinar a dinâmica dos objetos do cosmos.

Em relação à “movimentação do céu”, Sacro Bosco destaca que há uma aparente rotação de oriente para ocidente.

[...] as estrelas que surgem no oriente sempre sobem gradualmente e sucessivamente até que chegam ao meio do céu, e estão sempre na mesma proximidade ou distância das outras, e sempre assim se mantendo tendem continua e uniformemente para o ocaso.⁴²

Também as que estão próximas ao polo ártico, o autor salienta que o circundam sem nunca se pôr, estando sempre em distâncias iguais umas das outras.

⁴⁰ “*Cuius novem sunt sphæræ sicut in proximo pertractatum est scilicet Lunæ: Mercurii: Veneris: Solis: Martis: Iovis: Saturni: Stellarum fixarum: et cæli ultimi.*”. SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit.,f.3r.

⁴¹ Cf. VELÁSQUEZ-TORIBIO, Alan Miguel; OLIVEIRA, Marcos. Discutindo o modelo de Ptolomeu e sua equivalência com o modelo de Copérnico. *Revista Brasileira de Ensino de Física*. v.42, p.1-11, 2020.

⁴² “*Stellæ quæ oriuntur in oriente semper elevantur paulatim et successive quousque in medium cæli veniant: et sunt semper in eadem propinquitate et remotione ad invicem: et ita semper se habentes tendunt in occasum continue et uniformiter.*”. SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit.,f.3v.

Para a composição específica do mapa celeste, que enseja o raciocínio sobre a “movimentação do céu”, vale sinalizar que a interlocução com Aristóteles foi primordial. A partir de seu tratado *De generatione et corruptione*, que, entre outros, explora as características gerais do zodíaco e o posicionamento aparente dos signos, Sacro Bosco extrai os dados tidos como fundamentais para sustentar, não só o aspecto sideral percebido, mas, no fragmento, o argumento de evolução estelar.

Quanto aos eclipses, Sacro Bosco explica que o evento estaria associado a um alinhamento do Sol e da Lua sobre a eclíptica. O eclipse do Sol ocorreria se, num cenário de Lua nova, a Lua se colocasse entre o observador e o Sol. Por sua vez, o eclipse da Lua ocorreria quando, na Lua cheia, o Sol se opusesse diametralmente à Lua. “Portanto o eclipse da Lua nada mais é do que a interposição da Terra entre o corpo do Sol e a Lua.”⁴³

A forma da Terra também aparece como um dos temas na produção, sendo explorada em diversas passagens. No segundo capítulo, por exemplo, Sacro Bosco menciona que a Terra seria redonda (“*rotunda*”), ficando isso evidente em virtude das estrelas e signos não surgirem para todos os observadores ao mesmo tempo em todas as regiões. Elas surgiriam e desapareceriam inicialmente aos que estão localizados mais a Oriente, vindo em seguida a aparecer aos demais no Ocidente.⁴⁴

Em continuidade, sinaliza que aos que vivem ao norte da Terra certas estrelas estariam sempre aparente, mais próximas do polo ártico. Por outro lado, as estrelas mais próximas do polo antártico ficariam visuais aos que se estabelecem mais ao sul. Isso se daria, conforme Sacro Bosco, graças ao formato da Terra.⁴⁵

⁴³ “Unde eclipsis Lunæ nihil aliud est quam interpositio terræ inter corpus Solis et Lunæ.”. SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit.,f.9r.

⁴⁴ SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit.,f.4v.

⁴⁵ “[...] causa est tumor terræ [...]”. SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit.,f.5r.

Também a movimentação dos planetas é objeto tratado na obra, ampliando mais as considerações sobre a seção etérea do mundo. Conforme o autor, todos os planetas possuiriam três círculos: equante (ponto oposto à Terra em relação ao centro do excêntrico – região central do deferente), deferente (círculo em que o ponto central está entre o equante e a Terra) e epiciclo (órbita menor descrita por um planeta sobre o deferente). No processo errante planetário, deferente e equante seriam iguais. “[...] tanto o deferente quanto o equante de Saturno, Júpiter, Marte, Vênus e Mercúrio são excêntricos e fora do plano da eclíptica, e no entanto esses dois estão no mesmo plano.”.⁴⁶

Sacro Bosco destaca que o epiciclo dos planetas se refere aos movimentos circulares menores por eles descritos em volta de um eixo sobre o deferente. A posição mais a leste do eixo central é denominada *statio prima*, enquanto que o ponto mais a oeste é conhecido como *statio secunda*. Quando na posição mais distante da Terra, no arco superior (*directio*), o planeta é chamado de *directus*. Se ocupa o arco inferior (*retrogradatio*) é chamado *retrogradus*.⁴⁷

Esta seria a forma encontrada para, diante de um modelo geocêntrico, explicar o movimento “irregular” (retrógrado) dos planetas ao redor da Terra. Tendo nas cosmologias aristotélica e ptolomaica grandes referências, Sacro Bosco reproduz suas conjecturas, sendo elas tidas como o essencial para compreender a evolução planetária.

De forma geral, para além de Aristóteles e Ptolomeu, personagens como o poeta Virgílio, Lucano, Ovídio, Dionísio (Aeropagita), o astrônomo Alfragano etc. são com recorrência evocados no texto,

⁴⁶ “Et sciendum quod tam deferens quam æquans Saturni: Iovis: Martis: Veneris: et Mercurii sunt eccentrici et extra superficiem eclipticæ: et tamen illi duo sunt in eadem superficie.”. SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit., f.26v.-27r.

⁴⁷ SACROBOSCO, Johannes de. Op. Cit., f.27r.

ilustrando a linha explicativa traçada pelo autor. São evidência do arcabouço referencial consultado, ou conhecido, por Sacro Bosco para o que compõe como saber astronômico.

O *Tractatvs de Sphæra*, ademais o mote já exposto, apresenta outras tantas questões igualmente consideradas elementares ao ensino e investigação sobre o cosmos. A obra seria uma espécie de manual, reunindo as principais bases teóricas, entre os principais pensadores, voltada a um público ávido por compreender melhor as concepções então vigentes, particularmente as que envolveria a relação entre a Terra e os corpos celestes.

Inserida em um contexto de progressiva estruturação do saber universitário no Ocidente, sendo a astronomia uma das primaciais artes, o tratado, cujas ideias foram compiladas por um professor, responsável pela cadeira na Universidade de Paris, viera como suporte educacional ao que era trabalhado na rotina institucional sobre o tema. Assim como fizeram Aristóteles, Ptolomeu, al-Battānī ou Nasir al-Din al-Tusi etc., que bem organizaram o conhecimento acerca dos astros em seus contextos, sendo posteriormente relevantes ao que viria a ser produzido, Sacro Bosco e seus textos, ao dimensionarem o conhecimento em desenvolvimento, se converteram em referências aos estudos que, entre os séculos XIV e XVII viriam a ser realizados. Cópias foram feitas de suas obras, particularmente do *Tractatvs de Sphæra*, sendo ela pedra angular aos debates promovidos sobre os astros.

The great number of manuscripts of Johannes de Sacrobosco's (died ca. 1256) Sphaera were copied in codices containing variable sets of texts—with or without illustrations, with or without different kinds of commentary, and with numerous variants on the original text itself. Many of these manuscripts were copied from

*earlier ones, so it is possible to reconstruct certain lines of transmission, but a stemma would be impossible to achieve.*⁴⁸

Pensar toda a contribuição à astronomia advinda da Modernidade, os estudos empreendidos por Nicolau Copérnico (1473 – 1543), Galileu Galilei (1564 – 1642), Johannes Kepler (1571 – 1630) ou Isaac Newton (1643 – 1727), entre outros, implica necessariamente lançar luz sobre a relevância dos trabalhos realizados durante toda a Idade Média. Graças aos seus pensadores, matemáticos e astrônomos, filósofos em geral, do Oriente ao Ocidente, que se debruçaram sobre teoremas e modelos explicativos, conjecturando e aprimorando os dados que obtinham, analisando e testando os postulados, que os alicerces mais profundos puderam ser estabelecidos. Se hoje conhecemos Euclides, Pitágoras, Aristóteles ou Ptolomeu, devemos isso aos esforços de estudiosos medievais igualmente relevantes, seja traduzindo, copiando, ensinando ou refletindo sobre seus textos.

É, justamente, em meio a todo esse celeiro que muito pavimentou as bases de nosso conhecimento sobre o cosmos, por aquilo que suscitou pelos seus resultados, entre críticas e contribuições, que concebemos a obra de Sacro Bosco.

Considerações parciais

Escrita no século XIII, o *Tractatvs de Sphæra*, reúne não somente as principais explicações Antigas acerca da ordem cósmica e seus elementos, mas os resultados ponderados de pensadores medievais sobre o tema. Inscrita em um contexto de estruturação dos círculos universitários no Ocidente e suas demandas curriculares, a obra se

⁴⁸ PANTIN, Isabelle. Borrowers and Innovators in the History of Printing Sacrobosco: The Case of the In-Octavo Tradition. In: VALLERIANI, Matteo. Op. cit., p.265.

consolidou como um manual, essencial ao ensino de astronomia que era realizado na Universidade de Paris.

Servindo como um epítome aos estudiosos, o texto se tornou um grande referencial para as análises astronômicas não só do próprio contexto, mas também as que viriam posteriormente a ser desenvolvidas na Europa. Teria ela servido, pela conjugação de saberes diversos, de substrato às linhas teóricas que, na Modernidade, se estabeleceram como grandes esforços no campo.

Referências

Fonte

SACROBOSCO, Johannes de. **Tractatus de Sphaera**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.

Demais textos

ABETTI, Giorgio. **The History of Astronomy**. London: Sidgwick e Jackson, 1954.

BUTLER, John. The birthplace of Johannes de Sacrobosco. In: **The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland**. v.144/145, p.77-86, 2015.

CROWTHER, Kathleen M. Sacrobosco's *Sphaera* in Spain and Portugal. In: VALLERIANI, Matteo. **De Sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period**. The authors of the commentaries. Berlin: Springer Open, 2020.p.161-184.

DECLERCQ, Georges. **Anno Domni**: The Origins of the Christian Era. Turnhout: Brepols, 2000.

EUCLIDES. **Os Elementos**. São Paulo: Unesp, 2009.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

- MONGELLI, Lênia Márcia (Coord.). **Trivium e quadrivium**: as artes liberais na Idade Média. Cotia, SP: Íbis, 1999.
- PANTIN, Isabelle. Borrowers and Innovators in the History of Printing Sacrobosco: The Case of the In-Octavo Tradition. In: VALLERIANI, Matteo. **De Sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period**. The authors of the commentaries. Berlin: Springer Open, 2020.p.265-312.
- PEDERSEN, Olaf. The origins of the “theorica planetarum”. **Journal for the History of Astronomy**, 12: 113-123, 1981.
- PILLING, Diana Paula Andrade; DIAS, Penha Maria Cardoso. A hipótese heliocêntrica na Antiguidade. **Revista Brasileira de Ensino de Física**. v.29, n.4, p.613-623, 2007.
- SILVA, Marco Aurélio Oliveira da. Alberto Magno e a recepção arabo-latina de Euclides. **Doispontos**. Curitiba. v.18, n.1, p.133-143, 2021.
- THOMPSON, Richard L. **The Cosmology of the Bhāgavata Purāna**. Mysteries of the Sacred Universe. Delhi: Motilau Banarsidass, 2007.
- VALLERIANI, Matteo. **De Sphaera of Johannes de Sacrobosco in the Early Modern Period**. The authors of the commentaries. Berlin: Springer Open, 2020.
- VELÁSQUEZ-TORIBIO, Alan Miguel; OLIVEIRA, Marcos. Discutindo o modelo de Ptolomeu e sua equivalência com o modelo de Copérnico. **Revista Brasileira de Ensino de Física**. v.42, p.1-11, 2020
- WALLIS, Faith. **Bede**: The Reckoning of Time. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- YAMAMOTO, Keiji. **Abū Ma’shar Ja’far ibn Muḥammad ibn ‘Umar al- Balkhi**. In: HOCKEY, Thomas et al. (eds.). The Biographical Encyclopedia of Astronomers, Springer Reference. New York: Springer, 2007.

RELÍQUIAS CRISTÃS EM GOIÂNIA COMO PROPOSTA DE PESQUISA

*Renata Cristina de Sousa Nascimento*¹

A criação dos lugares sagrados e a atribuição de poderes sobrenaturais a pessoas e objetos estão ligados à ação simbólica do homem. Tais fenômenos se desenvolvem, por um lado, como forma de expressão da espiritualidade, estabelecendo um elo entre sagrado e profano, e, por outro, como meio de organização de espaços socializados, nos quais as pessoas desenvolvem suas relações. Dentre os diversos elementos vinculados ao culto aos santos encontram-se as relíquias. O culto às relíquias remonta aos primeiros séculos do cristianismo, especialmente às comunidades que veneravam os túmulos dos mártires. A partir do século IV, com a paz constantiniana, desenvolveu-se uma teologia mais sistemática sobre a sacralidade do corpo dos santos. O fundamento central reside na doutrina da encarnação: se Deus assumiu a carne em Cristo, a matéria torna-se veículo legítimo da graça. Assim, o corpo do santo, templo do Espírito Santo, permanece como sinal tangível da ação divina mesmo após a morte.

O desejo de aproximar-se do sagrado e de empregá-lo como estratégia nas relações de poder, produziu um volume de corpos e objetos, reconhecidos como maravilhosos pelos fiéis. Entendemos que as relíquias são representações simbólicas, inseridas em um contexto cultural específico, em um conjunto de práticas. São os homens que dão

¹ Doutora em História pela UFPR. Professora titular da Universidade Federal de Jataí, Pontifícia Universidade Católica de Goiás e Universidade Estadual de Goiás. Coordenadora do grupo Sacralidades Medievais. Coordenadora da Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas (CNPq). E-mail: renatacristinanasc@gmail.com

sentido às coisas pelo modo que as utilizam, ressignificando - as. Portanto nada têm um sentido por si só, estes signos culturais são compartilhados.

Pelo valor dado às relíquias, pautado em crenças e nas relações de poder associadas à organização dos espaços sociais vistos como sagrados, elas tornam-se objeto de achados maravilhosos, traslados, falsificações, disputas, comércio e furtos. Associados a tais fenômenos, há de destacar também a elaboração de narrativas. Neste sentido, foram compostos diversos relatos que buscam vincular as relíquias aos santos, explicar sua posse, enaltecer seu poder miraculoso, santificar o lugar onde estão guardadas, etc. Estudos recentes² apontam o valor dado aos objetos, que podem adquirir uma valoração simbólica excepcional.

Nadie pone en duda hoy que construir memoria fue una de las principales funciones de las acciones de promoción política, cultural y espiritual proyectadas performativamente sobre objetos de diverso tipo y dimensión y llevadas a cabo en la Edad Media por amplios sectores de la sociedad, con sus redes familiares, parentales y de comunidad.³

As relações entre homens e coisas, ou melhor, entre os sujeitos e os bens, são também produtoras de símbolos e de sentidos, que constroem o passado e a percepção que temos sobre ele. Os objetos não operam de forma independente, estão vinculados às intenções e ações de seus possuidores. São também meios de comunicação, atuam preservando e transmitindo lembranças. Experiência sensível e emotiva, no contato com a relíquia o homem não questiona a experiência de uma comunicação ideal entre os mundos celeste e terrestre, uma vez que isso ocorre de forma natural, afiançada por toda

² GARÍ, Blanca. **El Poder del Objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media europea**. Madrid: Siruela, 2024.

³ Idem.

uma galeria de santos, considerados mediadores. Outra questão importante diz respeito ao tempo que separa o fiel e os restos sagrados. O crente se sente afastado por uma distância secular dos santos, a quem confia suas preces, as relíquias conseguem anular essa distância tanto temporal, como atemporal e física. Sobre o ato de crer na Idade Média, Schmitt (2004) aponta que a questão da crença não se limita exclusivamente a fé religiosa, mas engloba muitos outros objetos e maneiras, que fazem parte da totalidade de acreditar em algo. Estes sinais possuem também dimensão pedagógica, e inserem o fiel em um âmbito maior da devoção.

Não é apenas algo subjetivo, é um sentimento além do que foi interiorizado. É algo que também pode ser palpável, como são as relíquias. Além disso, a sacralidade destes objetos era atestada pela tradição, possuindo legitimidade. Quem conferia esta reputação e status era (e ainda é), a própria Igreja. As circunstâncias históricas da chegada dos corpos e objetos sagrados nem sempre são bem documentadas, mas seu simbolismo é indiscutível.

O espaço sagrado também implica a ideia de repetição da hierofania⁴ primordial que consagra o espaço, e vai singularizá-lo e isola-o do espaço profano. É preciso observar que o caráter espacial também pode ser mutável, atendendo a interesses vários. A religiosidade popular enxerga nas relíquias de prestígio o poder de mediação entre Deus, e seus anseios mais profundos. As peregrinações tornaram-se movimentos de caráter penitencial, e os locais onde se custodiam vestígios sagrados possuem ideário simbólico, premissa para

⁴ Termo proposto por Mircea Eliade (1962), para designar a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas. A materialização do sagrado pode ocorrerem grutas, colinas, rios, pedras, árvores...e que, simbolicamente, origina o lugar sagrado, consagrando o espaço, tornando-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado. (ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica**. RJ: UERJ, 1996. p. 81)

a desejada intercessão. A contemplação do transcendente torna-se possível nos santuários e capelas que guardam coleções especiais, que são portadoras de significados partilhados entre os fiéis. Imagens e objetos que constituem uma intertextualidade entre o representado, e os discursos baseados nos relatos bíblicos. Os lugares de memória deram ao cristianismo uma concretude, uma atualização permanente do passado. Estes pontos de referência se constituem em símbolos de fé, distribuídos no solo da região.

Na história cristã, as relíquias teoricamente oriundas desse local, gozaram de um *status* diferenciado. Para tanto, era necessária a evocação da origem desses objetos, e de fragmentos que fortalecessem e legitimassem as rotas de peregrinação. Esses símbolos sagrados foram distribuídos entre reinos e cidades, na tentativa de garantir uma aura de santidade aos locais, o que trazia visibilidade e prestígio.⁵ As relíquias cristãs constituem, portanto, um dos elementos mais duradouros e complexos da cultura material do Cristianismo. Longe de representarem simples objetos de devoção popular, elas expressam uma teologia do corpo, da memória e da mediação do sagrado. No contexto de Goiânia, cidade planejada e relativamente recente no cenário brasileiro, a presença e a circulação de relíquias revelam processos de enraizamento simbólico do catolicismo, articulação institucional da Igreja e construção de identidades religiosas em meio ao pluralismo contemporâneo.

Fundada em 1933 como parte de um projeto de modernização estadual, Goiânia nasceu sob forte influência de ideais urbanísticos e políticos que buscavam romper com o passado colonial da antiga capital, Cidade de Goiás. Nesse contexto, a Igreja Católica desempenhou

⁵ Ver: NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Relíquias e Peregrinações na Idade Média. In NASCIMENTO, Renata Cristina & SILVA, Paulo Duarte. **Ensaio de História Medieval. Temas que se renovam**. Curitiba: Editora CRV, 2019, p. 73- 85.

papel relevante na organização simbólica do novo espaço urbano. A criação da Arquidiocese de Goiânia consolidou institucionalmente a presença católica na capital. A Catedral Metropolitana de Goiânia, dedicada à Nossa Senhora Auxiliadora, tornou-se o principal centro litúrgico e simbólico da arquidiocese. É nesse espaço que relíquias são frequentemente expostas à veneração pública, sobretudo em celebrações especiais, como jubileus, ordenações e festas patronais. Em uma cidade jovem, sem a densidade histórica de centros coloniais tradicionais, as relíquias funcionam como dispositivos de continuidade histórica, conectando Goiânia à tradição bimilenar da Igreja. Elas compensam, simbolicamente, a ausência de um passado religioso remoto no território urbano recém-criado.

Na cidade de Goiânia encontram-se diversas relíquias inseridas no patrimônio religioso de igrejas e capelas, que expressam a vivência e a própria história da ocupação da cidade, suas crenças, seus hábitos e expressões culturais⁶. Um dos locais da presença destes objetos espirituais em grande escala é o Santuário Basílica Sagrada Família⁷, localizado na Vila Canãa. Neste espaço estão presentes uma coleção de quase 700 relíquias, entre elas podemos enumerar relíquias insígnies como fragmentos considerados da Verdadeira Cruz, um cabelo do jovem santo Carlo Acutis, cuja cerimônia de canonização aconteceu em 2025, durante o Jubileu Romano, e de Santa Dulce dos Pobres, a primeira mulher nascida no Brasil, que foi canonizada em 2019. Também na Paróquia Sagrado Coração de Jesus é possível contemplar uma relíquia de São João Bosco (1815- 1888)⁸, santo italiano, fundador da Sociedade Salesiana.

⁶ A Arquidiocese de Goiânia foi criada em 1956, através da Bula *Sanctissima Christi Voluntas*.

⁷ Construído em 1980.

⁸ Foi beatificado por Pio XI em 2 de junho de 1929 e canonizado pelo mesmo em 1 de abril de 1934.

Na Catedral Metropolitana de Goiânia Nossa Senhora Auxiliadora, pode-se enumerar relíquias, objetos e imagens sacras de grande valor histórico e litúrgico como a Cátedra Episcopal, que no ano de 1991 foi por algumas horas a Cátedra de São Pedro, quando da visita do papa João Paulo II ao Brasil, e à Goiânia⁹.



Figura 1- Cátedra Episcopal- Catedral Metropolitana Nossa Senhora Auxiliadora
Fonte: Catedral Metropolitana Nossa Senhora Auxiliadora - Tour

Fragmento da Vera Cruz na Catedral Metropolitana de Goiânia

Edina Bozóky assinala que a difusão das narrativas sobre a invenção da cruz, é resultado de uma ampliação legendária, sendo grande parte dos relatos construídos tempos após o ocorrido. Estes tinham a clara intenção de sacralizar Helena, e também o governo de Constantino, *“se cristallisa toute une série de légendes qui leur attribuaient des actions de grande ampleur pour exalter des reliques”*¹⁰. Santa Helena

⁹ “Esta cadeira foi a Cátedra de São Pedro no dia 15 de outubro de 1991, quando Sua Santidade o Papa João Paulo II presidiu em Goiânia a celebração da Palavra para cerca de 500 mil fiéis”.

¹⁰ BOZÓKY, EDINA. **La politique des reliques: de Constantin à Saint Louis**. Paris: Beauchesne, 2007, p. 81.

faleceu em 330 e foi canonizada no século IX. Sua passagem pela Terra Santa foi fundamental, pois incentivou as peregrinações à região. Estas se tornaram, no contexto medieval, o sonho de todos os devotos que almejavam estar em contato com os vestígios de Cristo. Manifestações do Culto da Paixão e da Santa Vera Cruz, difundiram-se ao redor da cristandade. O sagrado madeiro seria invocado nas festas litúrgicas, especialmente da invenção e exaltação da Cruz.

Na Catedral de Goiânia é possível ter acesso a um pequeno fragmento trazido de Roma por Dom Fernando Gomes dos Santos, primeiro arcebispo de Goiânia (1957-1985), considerado como oriundo da cruz de Cristo. A memória construída sobre a ação do arcebispo em Goiás já foi objeto de investigações de diversos historiadores e estudiosos¹¹, mas ainda falta uma análise da associação deste objeto sagrado ao patrimônio religioso goiano, um estudo de sua trajetória, o que é entendido nas ciências humanas como biografia dos objetos. Neste âmbito é possível efetuar uma pesquisa ampla sobre as relíquias cristãs como patrimônio sacro da cidade de Goiânia, levantamento ainda não realizado, e em que sentido estes objetos são importantes na construção de um espaço especial, de rememoração e culto. A valoração do patrimônio é essencial para a identidade e memória da cidade. Para tanto, colocam-se algumas questões: A cidade de Goiânia pode ser considerada um celeiro de relíquias? Qual a associação dos objetos sagrados à religiosidade popular da cidade? Quais os usos políticos e espirituais das relíquias? É possível uma biografia destes objetos sacros existentes em Goiânia? Qual a importância do patrimônio sacro para a História da cultura de uma região?

¹¹ BORGES, Lindsay. **Memória E Sacralização De Dom Fernando Gomes Dos Santos: O “Arcebispo Da Providência”**. Goiânia: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, 2011.

Para fortalecer o estudo do patrimônio goiano, em suas diversas nuances, esta pesquisa torna-se necessária, pois pretende estudar a presença das relíquias cristãs da cidade no âmbito da história dos objetos, buscando sua relação com a memória e a construção do espaço sagrado em Goiânia. Por meio da biografia dos objetos torna-se possível uma aproximação com a história dos mesmos, e de sua relação com as representações construídas sobre eles.

A reunião destas referências oferece um painel geral sobre a forma como os vestígios sagrados tem sido apresentados, destacando também o espaço em que se encontram. Como parte deste patrimônio é recente, e há poucos estudos realizados, nossa proposta de pesquisa é a composição de um dossiê sobre cada um dos objetos a serem elencados. Esse levantamento tem como escopo mapear as devoções cristãs em Goiânia, destacando sua inserção política, o sincretismo cultural (ou não), que representam, e a popularização dos cultos dos santos através de suas relíquias. Um aspecto relevante do fenômeno em Goiânia é a circulação temporária de relíquias vindas de outras regiões ou países. A peregrinação de relíquias de santos contemporâneos (como João Paulo II ou Padre Pio, entre outras) mobiliza milhares de fiéis e gera intensa programação pastoral. Esses eventos possuem dimensão performativa: procissões, vigílias, missas solenes e momentos de oração estruturam uma experiência coletiva que reforça a identidade católica. A relíquia, nesse contexto, atua como catalisadora de afetos e como ponto de convergência comunitária. Além disso, a presença física do objeto sagrado cria uma experiência sensorial, visual e tátil, que amplia o engajamento religioso. Do ponto de vista antropológico, tais práticas podem ser compreendidas como rituais de atualização da memória sagrada. A relíquia não é apenas recordação de um santo do passado; ela atualiza sua presença simbólica no presente da comunidade.

No cenário religioso de Goiânia, marcado pela expansão de igrejas evangélicas e pela diversificação das expressões de fé, o culto às relíquias reafirma a especificidade da tradição católica. Trata-se de uma prática que enfatiza a mediação material do sagrado, diferenciando-se de correntes cristãs que rejeitam tais expressões como excessivamente ritualistas. A veneração de relíquias contribui para a construção de uma identidade católica que combina tradição e contemporaneidade. Em um ambiente urbano dinâmico, a materialidade das relíquias oferece estabilidade simbólica, servindo como âncora para narrativas de continuidade apostólica e santidade concreta. Ademais, o uso pastoral das relíquias integra estratégias de evangelização e revitalização da prática religiosa. Ao atrair fiéis para eventos específicos, a Igreja reforça laços comunitários e reativa a participação sacramental.

Considerações Finais

O estudo das relíquias cristãs em Goiânia revela um fenômeno que transcende a simples devoção popular. Ele articula história, teologia, antropologia e sociologia da religião. Em uma capital planejada e marcada pela modernidade urbana, as relíquias funcionam como instrumentos de continuidade histórica e identidade coletiva, conectando o espaço local à tradição universal da Igreja. A atuação da Arquidiocese de Goiânia e a centralidade da Catedral Metropolitana de Goiânia demonstram que, mesmo em um contexto de transformações culturais e religiosas, a materialidade do sagrado permanece significativa. Assim, as relíquias cristãs em Goiânia não apenas preservam a memória dos santos, mas também atualizam continuamente o sentido comunitário da fé católica.

Apesar de sua relevância, o culto às relíquias enfrenta desafios no contexto contemporâneo, incluindo questionamentos quanto à autenticidade histórica de determinados fragmentos e críticas oriundas de visões secularizadas. A Igreja, por meio de normas canônicas rigorosas, regula a autenticação e a conservação dessas peças, exigindo documentação oficial e lacres próprios. Em Goiânia, como em outras dioceses, a manutenção dessas práticas depende de equilíbrio entre tradição e sensibilidade pastoral. A exposição de relíquias tende a ser acompanhada de catequese explicativa, evitando interpretações supersticiosas e reforçando o sentido teológico e histórico da veneração.

Referências

- BORGES, Lindsay. **Memória E Sacralização De Dom Fernando Gomes Dos Santos: O “Arcebispo Da Providência”**. Goiânia: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, 2011.
- BOZÓKY, EDINA. **La politique des reliques: de Constantin à Saint Louis**. Paris: Beauchesne, 2007.
- GARÍ, Blanca. **El Poder del Objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media europea**. Madrid: Siruela, 2024.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. Relíquias e Peregrinações na Idade Média. In NASCIMENTO, Renata Cristina & SILVA, Paulo Duarte. **Ensaio de História Medieval. Temas que se renovam**. Curitiba: Editora CRV, 2019.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval: Emoções, Devoções e Culto às Relíquias Cristãs**. Curitiba: CRV, 2023.
- ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica**. RJ: UERJ, 1996.
- SCHMITT, Jean- Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo. Ensaio de antropologia medieval**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2004.

TEMPOS E CAMINHOS DO ALÉM MEDIEVAL NA VISÃO DE TÚNDALO (SÉCULOS XIV-XV)

*Bianca Trindade Messias*¹

Introdução

A literatura de viagens imaginárias na Idade Média é um “gênero multifacetado” (Lopes, 2006, p. 5), pois possibilita compreender os diversos elementos que formaram a cultura medieval, como o imaginário, os valores, crenças e as representações culturais que permeavam o pensamento medieval.

Diversos são os relatos que descrevem as experiências dos viajantes no período medieval, seja por terra, por mar ou mesmo em deslocamentos para outros espaços e tempos, como o Além-Túmulo. Os homens e mulheres da Idade Média circulavam para diversos lugares e por diversos motivos, como “comerciais, peregrinações, embaixadas diplomáticas, espionagem, viagens de estudantes em busca de centro de estudos ou de se aprofundar no conhecimento do mundo, expedições militares de conquista” (Castro, 2019, p. 26).

Esses deslocamentos eram motivados por múltiplos fatores como os espirituais, políticos e econômicos e proporcionavam, “experiências de alteridades, no qual sua visão de mundo se confronta com outras realidades, outros povos, outros costumes” (Castro, 2019, p. 28). Para Susani França (2013), essas novas experiências de alteridades eram alcançadas pelo ato de viajar, pois para a autora, “viajar é pensar sobre o seu mundo, sobre si próprio e sobre os outros” (França, 2013, p. 262).

¹ Doutora pelo Programa de Pós- Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Docente substituta do departamento de História (UEMA). Email: messiasbiatrin@gmail.com.

Os viajantes ao se afastarem de suas áreas de estabilidade, “partiam sempre em busca de algo” (Castro, 2019, p. 28), frequentemente motivados por narrativas bíblicas que diziam que “a terra era um lugar de exílio do povo cristão em marcha para Jerusalém celeste; crença que fazia ecoar, portanto, uma passagem bíblica de forte apelo para os cristãos: o Êxodo” (França, 2017, p. 10). Assim, a peregrinação, inserida em uma dimensão simbólica, representava uma busca de “compreender a sua própria existência” (França, 2019, p. 9), redimir dos pecados e alcançar a salvação.

Esses deslocamentos eram fortemente influenciados pelos discursos da *ecclesia*, que buscava revelar o desconhecido, incluindo o tempo futuro e o destino final das almas no pós-morte. A imaginação medieval, orientada por essa perspectiva religiosa, permitia a construção de cenários para além da realidade material, ampliando as representações sobre o mundo espiritual e o destino humano

O conhecimento sobre o tempo futuro constituía uma das principais inquietações da sociedade medieval, que recorria a oráculos, prodígios, adivinhações e aos próprios relatos de viagens imaginárias para compreender o porvir. Conforme Reis (2012), o futuro era aguardado com expectativas, medos e incertezas sobre a possibilidade de ocorrência de determinados eventos.

Entende-se o tempo histórico como uma construção e representação social e cultural (Reis, 2012), na qual cada sociedade e civilização se relacionavam e interpretavam o tempo, atravessados por mudanças e continuidades de sentidos que se manifestavam a cada geração e período. Assim, as sociedades se relacionaram e interpretaram seu tempo, construindo narrativas que deram forma e explicação às ações humanas.

Na Idade Média a concepção do tempo estava atrelada à religiosidade cristã do Ocidente, na qual “[...] a história começa com a queda de Adão e Eva, a Bíblia narra a vida dos judeus e cristãos no Antigo Testamento e no Novo Testamento, os eventos, os personagens, as situações os diálogos com Deus, os ensinamentos de Deus através dos profetas” (Reis, 2012, p. 50).

Assim, ao observar o tempo religioso cristão medieval é deparar-se com a linearidade que estava ordenada em torno da figura de Cristo, das festividades dos santos e a partir dele se organizou o calendário litúrgico, marcado por seus rituais cristãos. Para Le Goff (2006), “[...] o tempo cristão que se impõe lentamente aos homens não é unificado. Combina três tipos de tempo. (Le Goff, 2006, p. 532). Os três tipos de tempo correspondem ao tempo circular da liturgia, o tempo histórico e o tempo sagrado orientado

Conforme Le Goff (2006), o tempo na Idade Média era concebido como um “tempo de Deus” (Le Goff, 2006, p. 531), no qual as atividades terrenas, realizadas pelos grupos sociais estavam imbuídas de significados cristãos e também em conflitos com outras práticas vistas como desviantes as que eram pregadas pela igreja Medieval.

As dinâmicas temporais da sociedade medieval não se limitavam a vida terreal, mas havia uma constante preocupação com o tempo futuro, compreendido como o destino das almas após a morte. O tempo futuro cristão do Ocidente articulava-se com a vivência cotidiana medieval e em articulação com os discursos que foram propagados pela *ecclesia*, como o anúncio do fim dos tempos e o julgamento final, conforme estava presente na narrativa escatológica/apocalíptica do Cristianismo.

Os tempos e caminhos do Outro Mundo fazem parte dos relatos de viagens imaginárias do Além Medieval e revelam o tempo futuro por meio da perspectiva da religiosidade cristã do Ocidente. Analisa-se a narrativa

Visão de Túndalo (séculos XIV-XV) que apresenta a jornada do cavaleiro Túndalo que foi contemplado de saber sobre o que acontece com as almas no pós-morte, os caminhos que as conduziram para as espacialidades do Inferno, Purgatório e o Paraíso e as temporalidades de visões acerca do futuro, as quais podem se manifestar de forma positiva, orientadas à salvação, ou de maneira temerosa, associadas à condenação.

Como metodologia, adota-se a análise qualitativa e interpretativa da fonte histórica Visão de Túndalo, em diálogo com o referencial bibliográfico que discute as concepções medievais de tempo, espaço e salvação, articulando elementos sociais e religiosos que compõem o imaginário coletivo da cristandade ocidental.

Assim, o tempo e os caminhos do Além Medieval configuram-se como construções simbólicas centrais nos relatos de viagens imaginárias, especialmente na *Visão de Túndalo*, pois estabelecem conexões entre o tempo terreno e as representações do Além-Túmulo, revelando as expectativas, os medos e as esperanças da sociedade medieval em relação ao destino final das almas.

Visão de Túndalo: a viagem imaginária pelo Além Medieval

O tempo futuro corresponde a um dos grandes enigmas do tempo. Para Reis (2012), o futuro “é tendência ao ser e ao não ser, é certeza e incerteza, é alegria da conquista e angústia do fracasso, vitória do desejo de viver e medo da morte, expectativa de ser e medo de desaparecer antes” (Reis, 2012, p. 32). Observa-se que o futuro é um espaço de possibilidades e contradições, pois nele coexistem esperança e medo, ambições e receios. Essa ambivalência reflete a natureza humana, que simultaneamente busca a realização de seus desejos e teme as incertezas da vida, incluindo o fracasso e a morte.

Apesar de não se conhecer sobre o futuro, ele é planejado e previsto. Para Georges Minois (2016), “predizer é próprio do homem. É uma dimensão fundamental de sua existência. Todos nós temos um pé no presente e outro no futuro” (Minois, 2016, p. 1). Assim, as ações que serão realizadas no tempo futuro são almeçadas no presente, a partir dos referenciais do passado e para o futuro são direcionados os medos, as esperanças, as expectativas de que algo poderá acontecer ou não.

A igreja medieval tinha grande influência na visão de mundo da sociedade, utilizavam-se elementos como profecias, narrativas apocalípticas e pregações para moldar as expectativas futuras. Esse processo pode ser analisado como uma estratégia de controle social, que reforçava a autoridade e os valores eclesiásticos.

Falar sobre o futuro, a partir da perspectiva da *ecclesia*, era revelar os eventos escatológicos, não se sabe o dia e nem a hora, mas todos deveriam estar preparados. Dentro dos eventos tinha a volta de Cristo, o julgamento final e a salvação dos justos, ou seja, “o futuro escatológico que faz bascular o tempo dos homens na eternidade de Deus; para além do tempo dos corpos abre-se o futuro das almas” (Schmitt, 2014, p. 373).

Para Franco Júnior (2006), o homem medieval sabia que iria morrer, pois o “cristianismo ensina que a morte é o começo da vida eterna, e não o fim definitivo” (Franco Júnior, 2006, p. 137). A morte, a partir dos discursos da *ecclesia*, era interpretada como um ritual de passagem, em que a alma se desprenderia do corpo e seria encaminhada, após o julgamento, para o seu destino final do pós-morte, formado pelas espacialidades do Inferno, Purgatório e Paraíso.

A narrativa Visão de Túndalo é um exemplo de viagem imaginária ao Além Medieval que descreve sobre o tempo futuro do pós-morte. Conforme Le Goff (2006), “trata-se de relatos feitos por homens a quem Deus havia dado a graça de visitar, em geral conduzidos por um anjo ou

um arcanjo, o Inferno e o Paraíso, com exceção do santuário paradisíaco no qual Ele próprio residia” (Le Goff, 2006, p. 26).

Os homens escolhidos para viajarem para o Outro Mundo eram provenientes de diversos grupos sociais da Idade Média, a maioria deles monges, o que permitia uma maior credibilidade ao relato, mas também apresentam os viajantes das ordens da nobreza e camponesa. Cada narrativa, com suas semelhanças e singularidades, apresenta as visões sobre o Além-Túmulo.

Segundo Baschet (2006), as experiências de viagens para o Além Medieval ocorriam quando a alma e o corpo se separam, “[...] no decorrer de uma doença, ou durante um momento de morte aparente, atravessa o mundo dos defuntos, terminando por trazer um testemunho para os vivos” (Baschet, 2006, p. 391).

A partir das características sobre viagem imaginária apresentada por Baschet, percebe-se que o viajante escolhido se encontra em um estado de sono profundo, a alma separada do corpo é conduzida para outro tempo e espaço, um futuro imaginado, em que as percepções oníricas são ativadas, levando o protagonista da visão a ter as sensações de ver e ouvir sobre coisas nunca experimentadas e vistas no mundo terreal.

Inserido nos relatos de viagens e viajantes do Outro Mundo, a fonte em estudo, *Visão de Túndalo*, apresenta a jornada imaginária do cavaleiro Túndalo, o viajante escolhido foi privilegiado de percorrer os espaços do Além-Medieval, formados pelo Inferno, Purgatório e o Paraíso. A experiência da viagem ocorreu no momento em que o corpo do personagem entrou em estado aparente de morte, ou seja, em um sono profundo e durante esse curto período a alma foi direcionada para realizar a viagem extracorpórea.

O manuscrito *Visão de Túndalo* foi escrito no século XII em latim por um monge irlandês chamado Marcus, sobre o qual há escassas

informações biográficas. A narrativa, inicialmente difundida por meio da oralidade, alcançou ampla repercussão na Europa, sendo posteriormente traduzida para diversas línguas, entre elas o português. A versão portuguesa foi traduzida entre o final do século XIV e o início do século XV, no contexto monástico de Alcobaça, por monges cistercienses.

Existem duas versões portuguesas provenientes do mosteiro de Alcobaça, que foram traduzidas por monges cistercienses, o códice 244 de Fr. Zacharias de Payopélle, e o 266 de Fr. Hilário da Lourinhã. Atualmente, ambos os documentos se encontram na Biblioteca Nacional de Lisboa. Dentre essas, o códice 244 apresenta uma versão mais detalhada da narrativa, com descrições mais minuciosas da jornada espiritual do protagonista, enquanto o códice 266 apresenta uma redação mais concisa. Apesar das diferenças formais, ambas as versões mantêm a fidelidade à temática central do relato.

O relato configura-se como um instrumento didático e moralizante, cuja função era advertir os fiéis acerca das consequências de suas ações na vida terrena e orientá-los quanto à conduta adequada para alcançar a salvação. Diante desse aspecto a narrativa se aproxima da função dos *exempla*, segundo Le Goff (1994), elas eram instrumentos de ensino e/ou edificantes para a conversão da sociedade. Assim, a história do cavaleiro Túndalo explora os perigos e obstáculos enfrentados pelo viajante no tempo futuro, ao percorrer as espacialidades do ambiente infernal, para conduzi-lo ao arrependimento e conversão para a obtenção da tão desejada salvação.

A sociedade medieval demonstrava grande interesse em desvendar os mistérios dos tempos e caminhos das viagens imaginárias, assim como em compreender o tempo futuro e os segredos do Além-Túmulo. A partir da análise do códice 244 do manuscrito Visão de Túndalo, apresentam-se os tempos e os caminhos da jornada imaginária do

cavaleiro Túndalo pelas espacialidades do pós- morte, que além de revelar o tempo futuro se conectavam com a realidade social da Idade Média, mas também possuíam uma funcionalidade social e religiosa, contribuindo para expandir os horizontes da mentalidade e do conhecimento da época.

Os tempos e caminhos da jornada imaginária do cavaleiro Túndalo

O viajante Túndalo representava o mundo da cavalaria na Idade Média, pois era proveniente da nobreza, mas era pecador e tinha como principais pecados não ir à igreja e nem fazer oração, além de dar “[...] poucas esmolos por deus pero era muy largo en despendar esso que auia em maaos husos” (Visão de Túndalo, 1895, p. 101).

Pelo fato de ser um pecador, foi o escolhido para realizar a viagem pelo Outro Mundo, pois “[...] quis deus por exemplo de nos todos que uisse mutas cousas e as sofresse e que as contasse a nos per que tomassemos exemplo pera nos castigarmos de mal fazer” (Visão de Túndalo, 1895, p. 101).

Verifica-se que a narrativa possui o propósito de conduzir o cavaleiro para ver e sofrer nas espacialidades do Além-Medieval, devido os pecados, e quando a alma retornar para o corpo, devia contar para todos para saberem dos castigos que os esperam no futuro do pós-morte.

O manuscrito deixa explícito o início da viagem que começa com a alma se desprendendo do corpo, segundo o relato

Ora começemos as cousas a recontar como lhe acontecerom. En aquela hora que a alma deste caualeyro foy fora do corpo começou de auer gram medo ca se sentia muy peccador e non sabia que fizesse e auia a alma sabor de tornar ao corpo e non podia entrar en el. E non sabia aqual fosse assy soo deseparado de todo ben saluo da mão de deus e el stando assi gemendo e chorando e reguardandosse dos maaes muytos que auia feytos. (Visão de Túndalo 1895, p. 102).

Observa-se na citação o momento em que a alma do cavaleiro foi separada do corpo, descrito com agonia e disputa, pois a alma queria retornar, mas não podia. Baschet (2019) explica acerca da concepção dual do ser humano, formado pelo corpo e pela alma. O primeiro constituído pela materialidade e perceptível e o segundo “não física, racional e imortal” (Baschet, 2019, p. 26). A parte imortal da alma foi conduzida para outra espacialidade e temporalidade, não foi julgada, pois o objetivo não era condená-lo, mas alertar sobre os destinos finais no pós-morte,

Entretanto, pelo fato de ser pecador a alma do cavaleiro Túndalo

Viu uyr muy gran conpanha de demoes e non tan solamente a casa hu iazia o seu corpo mais todas as ruas e plaças eran cheas deles. E ela çercada deles de cada cabo começaram de a espantar muy fortemente e dizian. Cantemos a esta alma mesquinha cantares de morte ca filha he de morte e amiga de teebras e enmyga de luz (Visão de Túndalo, 1895, p. 102).

A partir da passagem do manuscrito, identifica-se os seres malignos que se espalharam por todos os lugares. Os diabos que aparecem para a alma do cavaleiro Túndalo cantavam sobre a morte e as trevas, além disso, lembravam dos vícios do personagem em sua vida terrena. Devido aos pecados cometidos por Túndalo, os demônios almejavam se apossar de imediato de sua alma.

Diante da agonia do cavaleiro Túndalo surgiu um ser luminoso e divino para ajudá-lo nessa viagem, o anjo guia. O ente celeste, além de ser o guia do viajante, era também o responsável pela salvação da alma e conforme a crença cristã, todo ser cristão ao nascer recebe um ser espiritual responsável em protegê-lo do mal. Entretanto, o cavaleiro não o acreditava, como explica o anjo “[...] *sempre eu fuy contigo des o dia em que nacisti e hya contego hu que tu hyas. Mais tu nunca quiseste crer meus conselhos. Nen fazer a minha voontade*” (Visão de Túndalo, 1895, p. 102)⁴⁴.

Apesar de o cavaleiro não ser fiel à religiosidade cristã, não crer nas escrituras e não obedecer ao anjo, esse nunca o abandonou, o que demonstra a fidelidade do ser celestial para com a alma pecadora. O papel do anjo era fundamental para a experiência do cavaleiro no Outro Mundo, era o responsável pela salvação da alma, em guiar o cavaleiro pelos espaços, explicar sobre as coisas vistas, socorrê-lo dos obstáculos que foram atravessados ao percorrer o Inferno e o Purgatório.

O futuro no Além Medieval era concebido como um espaço composto por diversas dimensões, cada uma com suas características específicas e habitantes distintos, incluindo seres demoníacos e angelicais. Sua organização seguia uma lógica e uma funcionalidade própria fundamentada nos pensamentos dos teólogos da religiosidade cristã ocidental, que estruturaram essa concepção conforme os preceitos doutrinários da época.

O primeiro caminho apresentado para o cavaleiro Túndalo foi o Inferno, esse local caracteriza-se pela escuridão e sofrimentos. Segundo Le Goff (2006), esse ambiente apresenta como elementos geográficos e simbólicos “montanhas escarpadas, de vales profundos, de rios e lagos fétidos, cheia de metal em fusão de répteis e de monstros” (Le Goff, 2006, p. 28).

Para Oliveira (2019) esses elementos construíram um imaginário coletivo que “mistura a geografia terrestre como vias para o mundo do Além” (Oliveira, 2019, p. 171). Essa fusão entre os espaços terrenos e espirituais reflete uma concepção medieval na qual o Além era concebido não como uma dimensão abstrata e inalcançável, mas sim como uma extensão do mundo conhecido, dotada de sua própria materialidade e lógica interna.

Na Visão de Túndalo, esses elementos naturais adquirem funcionalidades infernais ao serem associados à punição e ao

sofrimento que eram realizados pelos demônios. Esses locais frequentemente exalam maus odores, possuem dimensões imponentes e demonstram agressividade, como o mar, que se ergue de forma violenta e impede a visão do céu. Tais atributos conferem a esse ambiente um aspecto negativamente impactante, reforçando sua função de castigo e aflição eterna.

De acordo com cada pecado cometido na vida terrena havia uma penalidade, os quais o próprio cavaleiro Túndalo sofreu. Destaca-se a penalização dos ladrões que enfrentavam a travessia de uma ponte coberta de cravos agudos, carregando os objetos furtados. O próprio cavaleiro recebeu esse castigo ao atravessar pela ponte levando uma vaca que havia roubado de seu vizinho.

Porém, observa-se as variações dos níveis de tormentos, pois Túndalo ao ser punido pelo pecado do furto não sofreu tanto, como explicou o anjo: *“Mais non padecen todos yguaaes penas. Ca os que furtaron muito merecen mayores penas e mais e os que furtaron pouco non padecen tanto”* (Visão de Túndalo, 1895, p. 105). Percebemos que aqueles que furtaram pouco não seriam tão torturados quanto os que cometeram crimes mais graves. Assim, a punição não era aplicada igualmente a todos, mas sim conforme a dimensão e a quantidade dos pecados cometidos, evidenciando a piedade divina.

Verifica-se que o Inferno é dividido em várias camadas. Segundo Oliveira (2019), essas camadas são “receptáculos para onde são conduzidas as almas dos danados” (Oliveira, 2019, p. 167). Para Terra e Leite (2015), as camadas correspondem às punições, embora não sejam rigidamente delimitadas. Assim, para cada pecado cometido tem-se os caminhos para seguir, as penalizações para ser recebidas e a presença de seres demoníacos para torturá-los.

Distanciando-se do caminho da condenação do Inferno tem-se o tão desejado espaço da salvação, o Paraíso. Entretanto, esse local não era igual para todos, apresenta-se de forma hierarquizada em três muros: Muro de Prata, Muro de Ouro e Muro de Pedras Preciosas. Cada muro era ocupado pelos cristãos, conforme as virtudes que praticaram na vida terrena.

Diante desses aspectos tem-se o caminho destinado para o Muro de Prata, nele estavam os homens e as mulheres que obedeceram ao matrimônio, usavam “*uestiduras brancas muy fermosas*” (Visão de Túndalo, 1895, p. 114). A cor branca representa a pureza e a claridade, em que os corpos foram guardados para o sacramento matrimonial. Além disso, a vestimenta era utilizada para abrigar a nudez que era o símbolo do pecado, e era vista como uma arma de proteção contra o mal.

No muro de Ouro estavam os monges, religiosos e os construtores da igreja, ou seja, seres que dedicaram a vida ao Cristianismo, por isso eles usavam nas cabeças coroas de ouro, todas cheias de pedras preciosas. O símbolo da coroa era utilizado pelo rei que pertencia ao grupo da nobreza, mas no Paraíso esse objeto estava associado ao sagrado, mostrando a realeza divina.

Além disso, outro aspecto associado a esses virtuosos e que “*lauaron as suas uestiduras no sangue do cordeyro*” (Visão de Túndalo, 1895, p. 116).⁵¹ O sangue do cordeiro significaria a remissão dos pecados e purificação do corpo e das almas, simbolizando a castidade que os monges e os religiosos mantiveram na vida terrena, sendo dignos de ocuparem tal muro e de receberem as glórias celestiais.

Por fim, o Muro de Pedras Preciosas, nele encontram-se seres imagináveis como “*conpanhas dos sanctos e dos angeos e dos archangeos e dos patriarchas e dos profhetas e da muy gran conpanha e fremosa dos martires e o nouo cantar das uirgeens e gloriosa conpanha dos apostolos*” (Visão de Túndalo, 1895, p. 118).⁵² O Muro de Pedras Preciosas era o mais

alto de todos, reservado somente para os seres celestiais gloriosos, o que dificulta a sua caracterização, mas eram seres providos de luz que irradiava para todos os lados.

Assim, verifica-se que a organização do Paraíso na Visão de Túndalo não era igual para todos os cristãos, os seus alocamentos nos muros estavam relacionadas as virtudes que foram praticadas na vida terrena. Quanto mais virtuoso maior será a posição ocupada no muro celestial.

Um terceiro caminho surge na trajetória do cavaleiro Túndalo, o Purgatório, um local confuso e difícil de defini-lo na narrativa, mas segundo o do códice 244, o protagonista percorreu o Inferno, o Purgatório e o Paraíso. O termo "Purgatório" surge no início do relato e em um momento de transição entre a saída do Inferno e a entrada no Paraíso, segundo o documento: *“ata aqui falou da uison que uio no prugatorio e das penas e tribulaçoens que padecen os maaos en el e no inferno”* (Visão de Túndalo, 1895, p. 111).

Tais elementos mencionados aparecem de formas diluídas no Inferno e no que seria o Paraíso. Diante disso, percebe-se que o Purgatório, presente na Visão de Túndalo, é um reflexo da construção e enquadramento de uma nova geografia do Além Medieval. Segundo Baschet (2006), foi ao longo do século XII “que o purgatório aparece como nome e como lugar específico” (Baschet, 2006, p. 403).

De acordo com Le Goff (2017), compreende-se o Purgatório como um local de espera, se baseia na ideia de que as almas são encaminhadas para esse espaço devido aos “os pecados veniais, os pecados lastimados, confessados, mas para os quais a penitência não foi cumprida.” (Le Goff, 2017, p. 311).

Diferentemente dos pecadores condenados ao Inferno, as almas no Purgatório tiveram a oportunidade de se confessar, um ato considerado fundamental pela igreja cristã, que representa a conduta de um bom

cristão. No entanto, como não cumpriram integralmente a penitência, deveriam passar por um período de purgação nesse local.

Na Visão de Túndalo verifica-se almas que confessaram, mas não cumpriram a penitência, homens de boa vida, boa alma e os que esperam a salvação. Elas encontram-se no “Inferno Superior com os condenados, purgam por seus pecados, na esperança de serem salvos” (Messias, 2025, p. 165). Porém, verifica-se a dificuldade de delimitação espacial desse terceiro lugar, a não indicação do tempo da purgação e nem o momento em que irão ascender para o reino celestial.

Além disso, o relato aponta para almas não muito boas e nem muito más presentes no local denominado por Oliveira (2019), como “zona intermediária” (Oliveira, 2019, p. 206). Esse ambiente apresenta características não tão infernal e nem muito paradisíaco, mas as almas estavam em sofrimento, após a purgação dos pecados veniais ascenderiam para a salvação.

Inferno, Purgatório e Paraíso são os caminhos reservados para as almas no tempo futuro do Além Medieval, o cavaleiro Túndalo realizou essa viagem imaginária para que pudesse se redimir de seus pecados e mudar o seu destino final. O relato se espalhou por meio da oralidade e apresenta os indícios da conversão do personagem como a confissão e a prática da caridade, atos de um bom cristão para que alcançasse a salvação no pós-morte.

Considerações finais

As representações simbólicas dos tempos e caminhos do Além Medieval presentes na Visão de Túndalo integram o imaginário coletivo da sociedade medieval e expressam concepções da religiosidade cristã do Ocidente. Inseridas na lógica ideológica da *ecclesia*, essas

representações projetavam o futuro do pós-morte por meio de relatos visionários, narrativas escatológicas e profecias apocalípticas, que buscavam orientar os fiéis quanto ao destino das almas e às consequências morais de suas ações na vida terrena.

Os discursos religiosos anunciavam a proximidade do fim dos tempos, articulando o tempo escatológico às dinâmicas sociais, políticas e espirituais do mundo medieval. Nesse contexto, o tempo futuro era aguardado por expectativas, temores e incertezas, no qual o julgamento divino e a salvação eterna assumiam papel central. A antecipação desse porvir alimentava práticas de vigilância moral, penitência e devoção, reforçando a autoridade da igreja cristã ocidental como mediadora entre o mundo terreno e o destino espiritual das almas.

A narrativa Visão de Túndalo apresenta as múltiplas dimensões dos destinos finais no pós-morte e funciona como um instrumento pedagógico, moralizante e disciplinador. Ao revelar os sofrimentos dos condenados, as recompensas dos virtuosos e a esperança daqueles que aguardam a purificação, o relato alertava sobre a importância das escolhas realizadas no presente, pois o tempo terreno era constantemente conectado ao tempo futuro, que tinha uma relação de causalidade entre conduta moral, punição e redenção.

Na jornada visionária do cavaleiro Túndalo, múltiplos futuros e caminhos se desdobram. Por meio de sua experiência extracorpórea, o protagonista testemunhou as penalizações impostas aos pecadores no Inferno, a organização hierarquizada dos muros do Paraíso, nos quais os cristãos são distribuídos conforme suas virtudes e méritos, e a condição intermediária das almas no Purgatório, que, após a purgação dos pecados veniais, nutrem a esperança da salvação. Essa pluralidade de destinos evidencia a dinâmica da geografia do Além Medieval que era estruturada segundo critérios morais, teológicos e sociais da Idade Média.

Assim, os tempos e caminhos do Além Medieval na *Visão de Túndalo* configuram-se como plurais, hierarquizados e profundamente conectados às trajetórias da vida terrena. Sua organização espacial e simbólica reflete não apenas as doutrinas cristãs sobre o pós-morte, mas também as tensões, os valores e as expectativas da sociedade medieval sob a influência ideológica e imaginária da religiosidade cristã ocidental.

Referências

Fontes

PEREIRA, F.M. Esteves (Ed). *Visão de Túndalo*. In: **Revista Lusitana**. Lisboa, Vol. III, p. 97-120, 1895.

Bibliografia

BASCHET, Jérôme. **Corpos e Almas. Uma história da pessoa na Idade Média**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2019.

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. Tradução de Maria Lucia Machado. São Paulo: Editora Globo, 2006.

CASTRO, Anna Carla Monteiro de. **Homo Viator: viagens e viajantes na idade média (Mediterrâneo - século XII)**, 2019, 414f. (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa; LIMA, Marcelo Pereira. **Peregrinos e Peregrinação na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2017.

FRANÇA, Susani Silveira Lemos. Os trajes e o reconhecimento de si e do outro pelos viajantes medievais. **Edad Media. Rev. Hist.**, n. 14, p. 261-276, 2013. Disponível em: <https://uvadoc.uva.es/handle/10324/11595> Acesso em: 13 out. 2024.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

- LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (coord.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006, vol. I, p. 21-34.
- LE GOFF, Jacques. Tempo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (coord.) **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2006, vol. II, p. 531-539.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- LOPES, Paulo. Livros de viagens medievais. **Medievalista on line**, Lisboa, ano 2, nº 2, 2006. Disponível em: <http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/medievalista2/PDF2/viagens-PDF.pdf> Acesso em: 15 out. 2023.
- MESSIAS, Bianca Trindade. **Tempo e temporalidades na Idade Média: a Visão de Túndalo (séculos XIV-XV) no ensino de história medieval**, 2025, 244f. Tese (Doutorado em História)- Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2025.
- MINOIS, Georges. **História do futuro**: dos profetas à prospectiva. Tradução Mariana Ecchalar. São Paulo: Editora Unesp, 2016.
- OLIVEIRA, Solange. **A Salvação como um Itinerário no Além Medieval: a viagem imaginária da Visão de Túndalo (séculos XIV- XV)**, 2019, 283f. Tese (Doutorado em História)- Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- REIS, José Carlos. **Teoria e história**: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de Antropologia Medieval. São Paulo: Ed. Vozes, 2014.
- TERRA, Kenner Roger Cazotto; LEITE, Francisco Benedito. “Do Inferno ao céu...” A Visão de Túndalo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **O Imaginário do além-mundo na apocalíptica e na literatura visionária medieval**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2015, p. 207-242.

TERESA DE JESUS: ENTRE MULHERES E HOMENS

*Maria Júlia Guimarães Salgado*¹

Santa Teresa de Jesus foi uma importante escritora, mística e fundadora, responsável pela construção de 32 mosteiros da Ordem das Carmelitas Descalças. Durante o processo de reforma da Ordem do Carmo no século XVI, na Espanha, a obra *As Fundações* foi escrita, apresentando relatos referentes às mulheres e explorando os papéis sociais e religiosos que as figuras femininas tiveram nesse processo. Tendo isso em vista, esta pesquisa busca compreender as relações estabelecidas entre mulheres e homens, a partir da fundação e da reforma da Ordem do Carmo, conduzida pela santa. O trabalho analisa a construção do autoconhecimento teresiano, bem como a condução masculina e a escrita feminina, compreendendo-os como estratégias, mas também como realidades e representações próprias de uma sociedade. A hipótese considerada é Santa Teresa, a partir da reforma da ordem e dos seus escritos, compreende os espaços sociais estabelecidos para as mulheres e para os homens, ao mesmo tempo que funda mosteiros a fim de possibilitar a liberdade e autoridade feminina a partir da vivência religiosa, espiritual e intelectual.

Teresa de Jesus, nascida Teresa de Cepeda y Ahumada no dia 28 de março de 1515, filha de Beatriz de Ahumada e Alonso Sánchez de Cepeda, se destaca como santa e doutora da Igreja Católica, título dado aos homens e às mulheres a fim de reconhecer sua contribuição para a teologia e fé católica. Sua vida e história, documentada em seus livros, são

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília. majuliaguimaraes@gmail.com

fundamentais para pensar os papéis das mulheres, sobretudo religiosas, na Espanha do século XVI. Entre esses escritos pode-se destacar o Livro da Vida, categorizado como “autobiografia” e escrito a mando de frei Garcia de Toledo, confessor da santa, apesar de se saber que a obra foi concluída em 1562, não se sabe ao certo quando foi iniciada; As Fundações, também escrito a manda de seu confessor, narra os processos de reforma da Ordem do Carmo e a abertura de casas, e foi escrito entre 1572 e 1582; As Moradas do Castelo Interior, que parece complementar o Livro da Vida, é um manual de vida de oração, na qual a santa parte de suas experiências para ensinar a espiritualidade; além dessas, outras obras fazem parte da coleção teresiana: Relações, Cartas, Poemas, Caminho de Perfeição, Conceitos do Amor de Deus, entre outros.

A partir das obras da santa carmelita é possível compreender o processo de reforma da Ordem do Carmo. Essa ordem religiosa foi fundada por volta de 1209 por Santo Alberto de Jerusalém e institucionalizada em 1226 pelo Papa Honório II, através da bula *Ut Vivendi Normam*. Os carmelitas possuem suas origens nas práticas eremitas desenvolvidas por grupos cristãos que surgiram na Palestina sob direção de São Bertoldo de Malifay (Rops, 1993) e que evocavam as figuras bíblicas do antigo testamento, Elias e Eliseu, e sua relação com o Monte Carmelo, um santuário pagão que se tornou lugar de encontro com Deus de Israel e busca pelo sangrado. O Monte Carmelo, metaforicamente, portanto, representa um espaço de “saída” do mundo, isolado e deserto, capaz de permitir ao eremita a solidão almejada. Dentro da Ordem do Carmo, a solidão e o silêncio serão incorporados como bases da vivência religiosa, prezando pelo isolamento das realidades carnavais, dessa forma, a vivência em celas, como são chamados os quartos, será introduzida, bem como as restrições de saída daquele espaço religioso.

Em 1247, a Ordem passa por um novo capítulo, uma alteração na regra original aprovada pelo Papa Inocêncio IV através da bula pontifícia *Quae Honoren Conditoris Omnium*. As mudanças mais substanciais diziam respeito ao comando institucional, exigindo um prior, à profissão de votos, como castidade e pobreza, obrigando a renúncia à propriedade, à supressão do jejum e da abstinência em casa de doença ou fraqueza. De acordo com Silveira, essa regra tinha três objetivos:

o de promover a congregação ou congregá-los em *unum collegium* de eremitas até então dispersos; a outra seria *cognoscitiva*, dando-lhes a finalidade transcendente; e, por último, o afetivo, ao se entrelaçarem sob o nome de *frates*, entre os quais deveria imperar a harmonia participativa e pura. (Silveira, 2017, p. 112)

Em 1432 uma nova alteração é aprovada, no dia 15 de fevereiro o Papa Eugênio IV assinou a bula *Romani Pontificis*, na qual determinou a retirada do jejum de sete meses, a permissão da livre circulação dos freis pelo claustro, a diminuição do tempo de confinamento nas celas, a permissão de saídas dos mosteiros, o direito a propriedade ao tomar o hábito, entre outras. Essa regra será vista como mitigada, uma vez que suavizou práticas, ou relaxada, como coloca a própria Teresa: “*bula de relajacion*” (Vida, 32, 12).

Santa Teresa de Jesus inicia sua vida religiosa em 1537, quando fez sua profissão de votos no mosteiro da Encarnação em Ávila, casa que pertencia a Ordem do Carmo. O tempo que a santa passou nesse mosteiro seria satisfatória se não fosse sua saúde debilitada, que a obrigava constantemente a buscar tratamentos do lado de fora. Os desmaios, as dores, a perda dos sentidos, os tormentos acompanharam-na. Em um determinado momento, seu pai a retira do mosteiro e a leva para um vilarejo próximo a Ávila, chamado Becedas, onde morava uma conhecida curandeira que poderia oferecer uma possibilidade de cura.

A busca pelos remédios foi acompanhada por sua amiga, Dona Juana. A santa ao relatar esse episódio comenta a respeito da clausura: “*Fué conmigo esta amiga que he dicho que tenia en casa, que era antigua. En la casa que era monja, no se prometía clausura*” (Vida, 4, 5). O fato de não ter promessa de clausura em um mosteiro que inicialmente foi construído pensado para isso, reforça as mudanças substâncias das reformas seguintes; para Teresa ausência da clausura impedia a vida religiosa.

As tentativas de cura não tiveram sucesso esperado, e, após diversos tratamentos, Teresa retornou ao mosteiro. O estado de saúde era crítico, a fraqueza, as dores eram constantes, sendo associadas a morte:

Di luego tan gran prisa de irme á el monesterio, que me hice llevar así. A la que esperaban muerta recibieron con alma, mas el cuerpo peor que muerto, para dar pena verle. El extremo de flaqueza no se puede decir, que solo los huesos tenia ya; digo que estar así me duró mas de ocho meses: el estar tullida, aunque iba mejorando, casi tres años. Cuando comencé á andar á gatas, alababa á Dios.
(Vida, 6, 2)

Apesar das dificuldades corporais, a santa buscou ser fiel a vida religiosa; a pressa por retornar ao mosteiro evidencia o desejo e a busca por Deus, que ela acreditava, naquele momento, refletir na vida religiosa. Com o passar do tempo, a identificação com a “*bula de relajacion*” deixa de fazer sentido, e críticas a vivência no Carmelo versaram nas libertinagens e liberdades vividas pelas mulheres religiosas, como as saídas constantes do mosteiro que, para a santa, impediam a plena religião, as conversas consideradas frívolas, a ausência de uma reta vida espiritual, a possibilidade de adentrar no mosteiro e levar consigo os bens e as propriedades, ou seja, o voto da pobreza que não era vivido pela mulheres da aristocracia, a falta de silêncio e de práticas de penitência. Esses incômodos conduziram a santa a buscar retomar a “Regra Primitiva” e devolver a vivência da

“verdadeira” religião às monjas. Sánchez Torres, ao trabalhar sobre a reforma, afirma que ela será motivada por três conceitos:

La búsqueda de unión con Dios, que es el fin primordial de la experiencia mística; la contemplación como instrumento para llegar a esa experiencia mística, la unión del alma con el creador; y por último, el ascetismo, que es la revisión actualizada del eremitismo, como única forma de vida que propicia la consecución de los fines anteriores. (Sánchez, 2000, p. 154)

A reforma proposta por Teresa surge então como uma forma de buscar a “verdadeira” religião e de ter uma vida mais íntima à Deus. As fundações serão, portanto, possíveis a partir dos descontentamentos de Santa Teresa com as práticas religiosas na Ordem do Carmo. A santa funda então um total de 32 mosteiros, sendo 17 femininos e 15 masculinos, estabelecidos em diversas cidades espanholas, entre elas Ávila (1562), Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas (1575), Servilha (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581), Granada (1582) e Burgo (1582).

As fundações foram parte importante da vida de Santa Teresa, dessa forma a memória dos acontecimentos e das reflexões que concernem esse processo foram escritas nas obras *As Fundações* e o *Livro da Vida*. Os textos referentes as casas foram escritos a mando de seus confessores, os capítulos 32 a 36 do *Livro da Vida* por ordem do Padre Frei Garcia de Toledo em 1562, e *As Fundação* pelo Padre Ripalda, em 1573, quando a santa estava em Salamanca. Dessa forma, é evidente o papel masculino na condução dos escritos, como abordaremos posteriormente.

As fundações e as obras de forma geral têm como protagonista Deus, o celebre poema teresiano “Buscando a Deus” (“*Buscando a Dios*”) deixam calor a essência do divino na vida e obra da santa: “*Alma,*

buscarte has en Mí, Y a Mí buscarme has en tí". Com isso, o divino se configura como personagem próximo, presente e íntimo ao fiel, capaz de ser encontrado dentro dele. O buscar a Deus dentro de si e o buscar a si mesmo em Deus revela uma característica fundamental da espiritualidade de Santa Teresa: o autoconhecimento. Essa prática postula conhecer-se e descobrir a verdade sobre si, para que assim possa ser conduzida no caminho espiritual. Na obra *Castelo Interior* ou *Moradas*, que propõe métodos e análises a respeito da alma e como ela se encontra com Deus, o autoconhecimento é descrito como fundamental e contante para os fiéis, uma vez que permite compreender quem o ser humano é e a pequenez da alma humana, ao mesmo tempo que possibilita reconhecer a grandeza de Deus. No primeiro capítulo das primeiras moradas ela ainda questiona:

No es pequeña lástima, y confusión, que por nuestra culpa no entendamos á nosotras mesmas. No seria gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen á uno quien es, y no se conociese, ni supiese quien fué su padre, ni su madre, ni de que tierra? Pues si esto seria gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras, cuando no procuramos saber que cosa somos, sino que nos detenemos en éstos cuerpos. (Primeiras Moradas, 1, 2)

Para Santa Teresa, a alma deve estar sempre em busca do autoconhecimento, pois seria uma lástima não se conhecer, da mesma forma que não saber de onde vem ou quem são seus pais seria uma grade ignorância, portanto esse processo parte de uma profunda intimidade com Deus, já que para se conhecer é necessário por primeiro conhecer a Deus. A teologia católica e teólogos como Santo Agostinho e Francisco Osuna, quem inspirou Teresa, argumentam que Deus se encontra dentro do "coração", que seria, portanto, "a parte mais secreta e profunda da alma" (Pedrosa-Pádua, 2015, p. 43). Santo Agostinho da mesma forma se dirige a Deus como "*interior intimo meio et superior*

summo meo” (“mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima [...] superior a tudo o que eu tinha de mais elevado”) (Pedrosa-Pádua, 2015, p. 43). Exemplos da centralidade de Deus como condutor de esquemas mentais e sociais, estão espalhados por toda obra teresiana, destaco o exposto no Livro da Vida, capítulo 4:

Muchas veces he pensado espantada de la gran bondad de Dios, y regaládose mi alma de ver su gran manificencia y misericordia. [...] Por ruines y imperfetas que fuesen mis obras, este Señor mio las iba mejorando y perficionando y dando valor, y los males y pecados luego los escondia. Aun en los ojos de quien los ha visto permite Su Majestad se cieguen y los quita de su memoria. Dora las culpas, hace que resplandezca una virtud que el mismo Señor pone en mí, casi haciéndome fuerza para que la tenga. (Vida, 4, 10)

Tendo isso como ponto de partida, a experiência da santa é, portanto, cunhada em uma vivência de autoconhecimento, ela busca a si mesma em Deus e busca a Deus em si mesma. A partir do discurso construído por ela e apresentado em suas principais obras é possível compreender a visão que Teresa tem de si. Suas obras e sua vida partem deste pressuposto: conhecer a Deus e a si, dois abismos que se unem e se entrelaçam inteiramente.

O ser a se saber, neste contexto, é o ser feminino, dotado de sentidos intrínsecos. Isso significa, que o autoconhecimento parte de uma categoria sexual, uma vez que ao se conhecer os sexos, feminino ou masculino, também são identificados. Dessa forma, ao se relacionar consigo, com o outro e com Deus, o ser mulher ou homem evidencia as relações estabelecidas e a forma como entende o outro. Essa premissa defina o conceito de política sexual proposto por Prudence Allen, no qual as relações de poder entre homens e mulheres são determinadas em função do sexo, sendo, portanto, vistas como anteriores a quaisquer outras, mesmo havendo diferenças conforme tempo e cultura (Allen *apud* Brochado, 2019, p. 6).

De acordo com a historiadora espanhola Maria-Milagros Rivera, “a experiência humana feminina possui uma relação problemática com as metanarrativas próprias da cultura ocidental, assim como com a historiografia e com a política inspiradas por elas” (Rivera, 2025, p. 29), portanto é necessário propor uma metanarrativa para as mulheres, considerando o paradoxo da história como um só, mas que é vivido somente e sempre de forma dual e sexual, como mulher ou como homem:

O acontecimento de nascer mulher ou homem é passível de história, pois os corpos femininos e os corpos masculinos, ainda que compartilhem muitas habilidades, são diferentes e geram, portanto, história diferentes; e porque o sentido de ser mulher e homem muda com a realidade que muda. (Rivera, 2025, p. 32)

Sendo assim, é possível inferir que o ser feminino tem um sentido particular para as mulheres religiosas no contexto da Espanha do século XVI, isso não significa dizer que é absoluto nem totalizante, mas que há tradições que influenciam em diferentes graus as vivências femininas. Dentro da literatura teresiana, observamos, portanto, duas dimensões, que não são excludentes: a condução masculina e a escrita feminina. Isso transpõe a obra e a vida Teresa no feminino e no masculino, colocando-a no meio termo dessas duas realidades.

“Por experiencia he visto, dexando lo que en muchas partes he leido, el gran bien que es para una alma, no falir de la obediência” (Fundaciones, Prólogo, 1), com essa frase a santa dá início a obra As Fundações, sendo assim ela parte de suas experiências para dar legitimidade aos discursos que serão apresentados na obra. No entanto, como anteriormente citamos, Teresa escreve a mando de seus confessores, o que nos permite inferir que é possível que correções e revisões tenham sido feitas por eles.

A partir disso, a obediência é apresentada como base dos discursos e escritos, que são submetidos a aprovação promovida pelas

autoridades. Esse conceito será, portanto, uma virtude fundamental no processo de construção do discurso, sendo explorado como um conselho evangélico, que são preceitos cristão ensinados por Jesus Cristo e que devem ser imitados pelos seus seguidores. As Fundações, como exposto, começa trazendo a obediência como um grande bem para alma, o que é reforçado durante toda a obra. A virtude será entendida neste processo a partir do “como”, como se portar, como assumir os papéis sociais pré-estabelecidos e vivenciados. Portanto, ser obediente não significa apenas obedecer a um poder, mas reconhecer o papel social de religiosa e de mulher, ocupar aquilo que lhe cabe e encarná-lo nas ações. Para isso, são assimilados comportamentos, formas de escrever e proceder diante desta sociedade. Ainda no prólogo dessa obra, Teresa afirma:

En esto entiendo estar el irse adelantando en la virtud, y el ir cobrando-la de la humildad: que en esto está la seguridad de la sospecha, que los mortales es bien que tengamos en esta vida de no errar el camino del Cielo. (Fundaciones, Prólogo, 1)

A obediência será então materializada na figura masculina, tendo como primícia o poder apostólico. Ao reforçar a tradição advinda do próprio Cristo, transmitida aos apóstolos e infundida nos homens subsequentes, como os papas, colégio episcopal e padres, o poder institucional será conferido e legitimado à figura masculina. O texto bíblico, por exemplo, reforça o primado do homem Pedro como chefe da Igreja:

E eu te declaro: tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus: tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo que desligares na terra será desligado nos céus. (Mateus 16, 18-19)

Conferir a Pedro o título de “chefe” da Igreja permitiu aos homens serem vistos como receptores diretos da graça divina, ou seja, se Deus

se encarnou em um homem, Jesus, que transmitiu a fé a outros homens e assim a Igreja foi formada, portanto o masculino está relacionado ao poder divino.

Nos Atos dos Apóstolos, por exemplo, Lucas, o Evangelista, expõe e confirma a tradição recebida por Jesus Cristo nos evangelhos, nisto há a implantação da Igreja enquanto corpo responsável pela ligação entre Deus e os homens. O texto inicia fazendo referência a promessa do Espírito Santo, que solidifica a Igreja e a estabelece:

Não vos pertence a vós saber os tempos nem os momentos que o Pai fixou em seu poder, mas descerá sobre vós o Espírito Santo e vos dará força; e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria e até os confins do mundo. (Atos 1, 7-8)

Esse trecho e essa experiência tem um interlocutor definido:

Enquanto o acompanhavam com seus olhares, vendo-os afastar-se para o céu, eis que lhes apareceram dois homens vestidos de branco, que lhes disseram: “Homens da Galilei, por que ficais aí a olhar para o céu? Esse Jesus que acaba de vos ser arrebatado para o céu voltará do mesmo modo que o vistes subir para o céu”. (Atos 1, 10-11)

Portanto, o contexto religioso recorreu a transmissão do poder apostólico relacionando-o a figura masculina para expressar o seu controle, submetendo a mulher. Teresa, ainda no prólogo de *As Fundações*, reafirma a submissão e a relaciona a Deus: “*acordandose que determinadamente pusieron su voluntad en la de Dios, tomando por medio sugetarse à quien en su lugar toman*” (*Fundaciones*, Prólogo, 1). Algumas traduções desse trecho apresentam o conceito de “representantes”², reforçando que as autoridades eclesiais masculinas agem pela representação de Deus, o que ordenam equivale ao que a divindade ordena.

² As *Fundações* de Santa Teresa de Ávila. Aquiraz: Edições Shalom, 2011.

Obras Completas de Teresa de Jesus. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

A condução pode ser interpretada como uma estratégia de poder e de discurso, sendo utilizada para legitimar a superioridade masculina e a inferioridade feminina, dentro de um contexto religioso próprio, mas também social.

Ainda que os homens ocupem o lugar de poder, concreto nos cargos e papéis do poderio eclesial e institucional, a mística feminina se compreendeu como espaço de autoridade para a mulher, como veremos a seguir.

Apesar de uma tradição apostólica e bíblia, que aparenta “privilegiar” os homens, há o contraponto da presença das mulheres na revelação, sobretudo de Maria de Nazaré, mãe de Jesus, e Maria Madalena. No texto bíblico, ao retratar a ressurreição de Cristo, os evangelistas afirmam ser as mulheres as primeiras receptoras do anúncio da ressurreição:

Depois do sábado, quando amanhecia o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Mara foram ver o túmulo. [...] Nesse momento, Jesus apresentou-se diante delas e disse-lhes: “Salve!”. Aproximara-se elas e, prostadas diante dele, beijaram-lhe os pés. Disse-lhes Jesus: “Não temais! Ide dizer aos meus irmãos que se dirijam à Galileia, pois é lá que eles me verão”. (Mateus 28, 1-10)

Tendo Jesus ressuscitado de manhã, no primeiro dia da semana, apareceu primeiramente a Maria de Magdala, de quem tinha expulsado sete demônios. Foi ela noticiá-lo aos que estiveram com ele, os quais, estavam aflitos e chorosos. Quando souberam que Jesus vivia e que ela o tinha visto, não quiseram acreditar. (Marcos 16, 9-11)

No primeiro dia da semana, muito cedo, dirigiram-se ao sepulcro com os aromas que haviam preparado. [...] Eram elas Maria Madalena, Joana e Maria, mãe de Tiago; as outras suas amigas relataram aos apóstolos a mesma coisa. Mas essas notícias pareciam-lhes como um delírio, e não lhes deram créditos. (Lucas 24, 1.10.11)

No primeiro dia que se seguia ao sábado, Maria Madalena foi ao sepulcro, de manhã cedo, quando ainda estava escuro. Viu a pedra removida do sepulcro. Correu e foi dizer a Simão Pedro e ao outro discípulo a quem Jesus amava [...] Maria se conservava do lado de fora perto do sepulcro e chorava. [...]

voltou-se para trás e viu Jesus, em pé. [...] Maria Madalena correu para anunciar aos discípulos que ela tinha visto o Senhor e contou o que ele lhe tinha falado. (João 20, 1-18)

Os quatro autores bíblicos apresentam os fatos de formas semelhantes, mas como elementos diferentes, o ponto de encontro é que Jesus aparece primeira às mulheres. Marcos e Lucas, por exemplo, aparentam desconfiar do testemunho feminino, Marcos por fazer memória do fato de que Maria Madalena havia hospedado sete demônios que foram expulsos por Cristo, e Lucas por apontar que a notícia parecia um delírio e que os apóstolos não lhes davam crédito, os demais autores não levantam tais questões. O descredito e a desconfiança nos levam a refletir: se o testemunho feminino parece um “delírio” e os homens que as escutam “não quiseram acreditar” por que então estão no texto? Poderia ser omitido, como muitos outros acontecimentos foram, não? Por que a primeira aparição de Jesus foi às mulheres e não aos 11 apóstolos?

A ressurreição, para os cristãos, é um ponto chave da espiritualidade e da religião, como diz Paulo à Igreja de Corinto: “Se Cristo não tivesse ressuscitado dos mortos, vã era a nossa fé” (1Coríntios 15, 14). Dessa forma, ao ter sido testemunhada por primeiro às mulheres revela a relação afetiva estabelecida entre o Divino e elas. A mística é, portanto, espaço dessa relação íntima, onde a mulher se relaciona com Deus de forma pessoal.

Ao transpor essa realidade para a espiritualidade teresiana, observamos o entrelaçar entre experiência mística e escrita feminina. Santa Teresa, como dito anteriormente, ingressa na vida religiosa aos 20 anos de idade, em 1537, sua história foi marcada pela saúde debilitada, as críticas ao mosteiro da Encarnação, a reforma da ordem, mas também pelo contato com a literatura, desde livros de cavalaria a

textos hagiográficos e manuais de vida de oração. A santa traça um perfil da sua relação com a leitura no Livro da Vida, que me parece estar localizado não no período da escrita do texto, mas à uma memória de quando estava enferma e tinha nos livros um refúgio:

porque no me dió Dios talento de discurrir con el entendimiento, ni de aprovecharme con la imaginacion, que la tenfo tan torpe, que aun para pensar y representar en mí cini lo procuraba, traer la Humanidad del Señorm nunca acababa. (Vida, 4, 7)

Nesse trecho ela afirma não ter recebido de Deus o talento para discorrer com o intelecto, julgando sua “baixa” capacidade intelectual, da mesma forma que há a ausência de entendimento e imaginação. Em contrapartida, essa impossibilidade para *discurrir* a permitiu chegar à contemplação mais depressa: “*Y aunque por esta via de no poder obrar con el entendimiento llegan mas presto á la contemplación, si perseveran*” (Vida, 4, 7). A partir disso, Teresa afirma que a ausência do intelecto necessita ser equilibrada com a pureza de consciência, consequentemente aqueles que não se podem valer do raciocínio devem se ocupar da leitura; em contrapartida, aqueles que conseguem meditar sobre questões da fé, mas também seculares, conseguem defender-se das distrações na oração e evitar as ocasiões de pecado (Vida, 4, 8). Neste contexto, a santa se interpreta como incapaz de discorrer com o intelecto, na iminência de não começar a oração sem livros, vistos como substitutos dos confessores, auxiliando-a a não se perder nas tentativas do demônio.

Conclui-se com esse trecho, que a leitura ocupa um lugar fundamental na vida de Santa Teresa, da mesma forma que as experiências místicas. Ao dar início aos relatos das fundações (Vida, 32), a santa apresenta uma experiência que teve com o inferno e a descreve:

estando un dia en oración, me hallé en un punto toda, sin saber cómo, que me parecía estar metida en el infierno. Entendí que quería el Señor que viese el lugar

que los demonios allá me tenían aparejado, y yo merecido por mis pecados. (Vida, 32, 1)

Na narração dessa experiência dois elementos podem ser analisados, o primeiro é a relação entre o mundo real e espiritual e como essa relação é necessária para dar autenticidade as mulheres.

Em primeiro lugar, há no texto uma comparação da dor presente na visão com as dores sentidas por causa de sua doença:

mas sentí um fuego en el alma, que yo no puedo entender cómo poder decir de la manera que es: los dolores corporales tan incomfortables, que, con haberlos pasado en esta vida gravísimos, y, según dicen los médicos, los mayores que se puedes acápasar (porque fué encogérseme todos los nervios cuando me tullí), sin otros muchos de muchas maneras que he tenido, y aun algunos, como he dicho, causados del demonio, no es todo nada en comparacion de lo que allí sentí (Vida, 32, 2).

Com isso, a comparação estabelecida pressupõe que as realidades espiritual e real conversam entre si, a mística tem como suporte a própria realidade vivenciada, mesmo que não se limite a ela. A êxtase, portanto, advém de uma referência humana, associando elementos espirituais e humanos, como por exemplo, as dores causadas pela sua doença e as dores do inferno.

O segundo elemento é que, ao relacionar as duas realidades, o mundo real ganha reconhecimento a partir do mundo espiritual. Isso significa dizer que, tendo como ponto de partida o espaço social que Teresa está inserida, em que a condução masculina, como já apresentado, é necessária, o relacionamento com Deus concede à mulher dignidade e validação. Consequentemente, a mística permite que as mulheres se unam a Deus de forma direta e individual.

Em vista disso, a escrita dessas experiências foram fundamentais para solidificar e concretizar a mística, a realidade e a própria existência, como se Santa Teresa e as mulheres se expressassem por

meio da relação com o Divino que existem, que conhecem a Deus e que possuem vínculo com Ele.

No processo de fundação da Ordem das Carmelitas Descalças, a mística surge como definidora, já que, mesmo diante das discordâncias e dificuldades, era necessário uma justificativa para legitimar a reforma. Ela assume, portanto, um papel de protagonista nas ações encadeadas por Teresa de Jesus:

Habiendo un dia comulgado, mandóme mucho su Majestad lo procurasse con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas de que no se dejaría de hacer el monesterio, y que se serviría mucho en él, y que se llamase San Josef [...] Era esta vision con tan grandes efetos, y de tal manera esta habla que me hacia en Señor, que yo no podía dudar que era El. (Vida, 32, 11-12)

O desejo de reformar a Ordem do Carmo parte, como ela diz, de uma ordem de Deus (“*mandóme mucho su Majestad*”), que expressa a primazia do Divino na decisão e, portanto, o protagonismo desencadeado da relação que essa mulher tem com Ele. Diante disso, a mística sela a aproximação entre Deus e a mulher, demonstrando intimidade, confiança, submissão e, paradoxalmente, autoridade. A mística autoriza Teresa a agir, e, assim sendo, garante legitimidade sobre as suas ações; a santa não age por si só, mas é conduzida por uma autoridade suprema: Sua Majestade, Deus.

Conclui-se, portanto, que a escrita foi fundamental para a preservação da memória feminina e da legitimação de discursos do período medieval e moderno, sendo suporte para a mística, que permitiram o reconhecimento das mulheres enquanto personagens livres e relacionais. A busca pelo autoconhecimento, a intimidade com Deus, a condução masculina e a escrita feminina são noções que permitem ler e entender Santa Teresa e o processo das fundações de

forma coesa, transpondo-a entre homens e mulheres e compreendendo as relações estabelecidas entre e dos sexos.

Santa Teresa se configura como uma importante fonte de pesquisa, por versar entre diferentes assuntos, mas sobretudo pelo universo da diferença sexual, uma vez que os papéis estabelecidos por cada sexo nos seus escritos nos permitem aprofundar nos estudos das mulheres, em comparação aos dos homens. A reforma da Ordem do Carmo e a consequente construção de novas casas religiosas evidenciam o espaço religioso formado a partir do feminino e para ele, portanto pode-se afirmar que a ordem é pensada para as mulheres e as coloca com protagonista desse processo.

Referências

Fontes

TERESA DE JESUS, Santa. **Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descalças Carmelitas**, que escriuió la Madre Fundadora Santa Teresa de Jesús [Texto impresso]. Brvselas: Rojas Velpio (Humberto Antonio). 1610.

TERESA DEE JESUS, Santa. **Libro de la vida de Santa Teresa de Jesús** [Manuscrito]. Biblioteca Digital Hispánica, S. XVII (entre 1601 e 1700?).

TERESA DE JESUS, Santa. **El castillo interior ó Las Moradas y el Camino de perfección**. Barcelona: Imprenta de Llorens, Hermanos, 1844.

Bibliografia

BÍBLIA **Ave-Maria Edição de Estudos**. Tradução dos Monges Beneditinos de Maredsous (Bélgica). Edição Clarentiniana, 2017.

BROCHADO, Cláudia Costa. A Querelle des femmes e a política sexual na Idade Média. **Revista Brathair**, v. 19, n. 2, 2019.

PEDROSA-PÁDUA, Lúcia. **Santa Teresa de Jesus**: mística e humanização. São Paulo: Paulinas, 2015.

RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. **A diferença sexual na história**. São Paulo: Editora Ginna, 2025.

ROPS, Daniel. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. Tradução de Emérico da Gama. São Paulo: Quadrante, 1993.

SÁNCHEZ, Concha Torres. **La clausura imposible**. Conventualismo femenino y expansión contrareformista. Madri: Asosiación Cultural Al-Mudayna, 2000.

SILVEIRA, Felipe Augusto de Bernardi. **Isenção administrativa carmelitana**. A procura por autogestão dentro da Ordem Terceira do Carmo em Minas Gerais (XVIII – XIX). Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

UM ESTUDO SOBRE A INTERSEÇÃO ENTRE RELIGIÃO E VIOLÊNCIA NA PRIMEIRA CRUZADA

*Yasmin Oliveira Santos*¹

O presente trabalho é proveniente do projeto de pesquisa de pós-graduação do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval (CEHAM) de 2025 e tem como objetivo analisar a influência do papado na percepção da sociedade medieval sobre violência e religião a partir da sacralização de guerras. Para isso, a pesquisa se concentrou na Primeira Cruzada (1096-1099) e no estudo sobre os significados de guerra santa na Idade Média, a partir da análise documental da obra *A 1ª Cruzada: Um relato de quem lá esteve*, uma crônica bispal escrita por Foucher de Chartres (1059-1127) em 1101. Ao analisar a crônica, evidencia-se a relação entre política e religião, a partir da disputa por poder entre figuras papais e régias. Também, enfatiza-se a grande relevância da utilização da violência e do sagrado em discursos religiosos no imaginário coletivo da sociedade.

Foram abordados os conceitos de guerra sacralizada e guerra santa consoante o historiador francês Jean Flori (1936-2018) para se compreender as características de tais guerras no período da primeira cruzada. Ademais, também foi abordado o estudo sobre violência na Idade Média a partir do historiador Leandro Duarte Rust².

A narrativa de Foucher de Chartres (1059-1127) possibilita a compreensão de como a violência se tornou aceitável e sagrada a partir da relação entre religião e violência. De acordo com os relatos narrados,

¹ Pós-graduanda em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Paraná.

² Doutor em História Social e professor do Programa de Pós-Graduação em História na Universidade de Brasília- UnB.

percebe-se a fé cristã como legitimadora de ações violentas em nome de Deus contra um inimigo comum dos cristãos, os muçulmanos. Mas como a violência foi legitimada e sacralizada na narrativa da primeira cruzada? O que leva a violência ser interpretada como sagrada?

Introdução

A Primeira Cruzada (1096-1099) foi proclamada pelo pontífice romano, Urbano II (1035-1099), em 27 de novembro de 1095 no concílio de Clermont, em Auvergne, na França, utilizando-se do pedido de ajuda do imperador bizantino, Aleixo I Comneno (1057-1118) para combater os muçulmanos no Oriente. O chamado papal pretendia redirecionar as batalhas internas para o Oriente e reunificar a cristandade europeia contra um inimigo comum, os muçulmanos, chamados também de bárbaros, “[...] aqueles que até então lutavam contra seus próprios irmãos e parentes foram instruídos a deixar de lado essas contendas e unir forças para travar a luta justa contra os bárbaros. (FRANKOPAN, 2022, p.25)”. Foi mais do que um pedido, foi uma exortação para que os cristãos ajudassem a reestabelecer o poder da Igreja Romana (CHARTRES, 2003).

Cabe ressaltar aqui, que o chamado do papa Urbano II (1035-1099) à Cidade Santa foi direcionado com mais ênfase aos francos, englobando todas as classes, infantaria, cavaleiros, pobres e ricos. Mas, o êxito do discurso papal obteve tanto sucesso, que as tropas cruzadistas foram compostas por “[...] francos, habitantes da Flandres, frisões, gauleses, bretões, lorenos, alemães, bávaros, normandos, escoceses, ingleses, aquitanos, italianos, habitantes da Apúlia, espanhóis, dácios, gregos e armênios.” (CHARTRES, 2003, p.35).

Nesse contexto, as tropas cruzadistas foram formadas por vários segmentos. Os principais chefes da expedição foram Hugo, irmão do rei

francês Filipe, o normando Boemundo de Taranto, filho de Roberto Guiscard, Raimundo, conde da Provença, Godofredo, Duque de Lorena, Roberto, conde da Normandia e filho do rei inglês Guilherme, Estevão, conde de Blois e filho de Thibaut, Roberto, conde da Flandres, e Pedro Eremita, o líder de uma multidão de pobres (CHARTRES, 2003).

As tropas cruzadistas chegaram em Constantinopla em maio de 1097. De junho a outubro do mesmo ano, conquistaram as cidades de Nicéia e Doriléia. Em seguida, houve o cerco em Antioquia de outubro de 1097 a junho de 1098. E, por fim, de novembro de 1098 a julho de 1099, Jerusalém foi alcançada (CHARTRES, 2003).

Contexto histórico e intelectual do século XI

Uma característica importante do cristianismo enfatizada no século XI é a peregrinação. Nos séculos X e XI, foi uma prática demasiadamente importante também para os reinos europeus, não apenas aos fiéis como uma prática religiosa de penitência, mas do próprio poder laico, o qual estava sempre em movimento:

“Pois entre os séculos X e XI, um governo efetivo era, necessariamente, um governo itinerante: viagens, expedições ou peregrinações não eram exigências circunstanciais ou decisões puramente pessoais, mas o próprio método de exercer o poder régio. Esse deslocamento incessante tornava possível que territórios muito diversos partilhassem as cerimônias, os símbolos e os gestos de uma mesma corte, assegurando a difusão geográfica das decisões tomadas por uma mesma voz. Assim se encenava os rituais que cultivavam a certeza coletiva de pertencer a uma entidade comum, o reino.” (RUST, 2018, p.68)

Tratava-se de viagens difíceis, morosas e dispendiosas que objetivavam encontrar a Jerusalém celestial, não apenas um lugar físico, mas, acima de tudo, um lugar simbólico. Normalmente aconteciam em tempos festivos e de celebrações. As peregrinações exigiam grande esforço físico e espiritual, pois além da distância, o peregrino estava

sujeito à violência, à fome e às condições climáticas (COSTA; NASCIMENTO, 2021). Os primeiros peregrinos da Idade Média foram monges e clérigos, e mulheres da alta sociedade que seguiram o exemplo de Santa Helena.

Como destino final das peregrinações, Jerusalém possuía grande relevância no imaginário coletivo por rememorar os lugares por onde Jesus Cristo e seus discípulos passaram, reinventando a religião cristã e remontando as passagens bíblicas (COSTA; NASCIMENTO, 2021). Possui conotação também sobrenatural como se houvesse uma Jerusalém nos céus.

O trajeto até a Cidade Santa estava cheio de relíquias, túmulos sagrados, igrejas e espaços que remetiam os passos de Cristo durante a crucificação. Por isso, apesar do grande esforço, as peregrinações até Jerusalém eram demasiadamente comuns.

Nesse âmbito, aqueles que aceitaram o chamado do papa foram nomeados de peregrinos e, à pedido do pontífice, deveriam levar no ombro de suas vestimentas o sinal da cruz, podendo ser bordado de seda, ouro ou pano (CHARTRES, 2003). Sendo identificados como cruzados, posteriormente, o que corroborou para a nomeação do movimento, já que, no século XI não havia a palavra *cruzada*.

Historiograficamente, há quem considere as cruzadas como peregrinações ou romarias³ armadas, e há quem as considerem como legítima guerra militar. No discurso de Urbano II (1035-1099) transcorrido por Foucher de Chartres (1059-1127), o papa cita que o seu chamado se trata de uma guerra santa (CHARTRES, 2003). Aqui, considera-se a Primeira Cruzada, no século XI, como uma guerra religiosa convocada pelo papado romano,

³ Romaria é o termo dado à peregrinação religiosa, uma manifestação popular de devoção.

“Conclamadas, planejadas e direcionadas a partir do interior das igrejas, as cruzadas eram um tipo diferente de guerra. Um tipo raro e excepcional, porque resultava da força de ideias sedimentadas na mentalidade cristã pela cultura clerical. Peregrinação, penitência, escatologia, hierocracia: o arrebatamento de multidões armadas foi o triunfo de uma capacidade para santificar as condutas.”
(RUST, 2018, p.17).

As cruzadas foram guerras justificadas pela religião contra inimigos estrangeiros, tanto reais quanto imaginários. No século XI, o movimento foi encarado como uma peregrinação armada e uma guerra santa, ao mesmo tempo. Mas, para além disso, as cruzadas foram também eventos simbólicos, políticos e ideológicos, e modificaram todas as relações sociais, culturais, políticas e econômicas da época.

As cruzadas foram antecedidas por uma série de encadeamentos que culminaram no chamado à Primeira Cruzada em 1095. A Igreja Medieval se questionava se Deus realmente condenava guerras e violência, já que, no Antigo Testamento, há várias passagens que davam margem para uma certa aprovação a essas temáticas (ASBRIDGE, 2021).

Um dos primeiros antecedentes das cruzadas foram as guerras imperiais em prol da segurança e da defesa da Igreja durante o Sacro Império Romano-Germânico, no século IV, e sua narrativa construída a partir de Carlos Magno. Tais guerras eram abençoadas pela Igreja e o imperador Carlos Magno foi considerado o representante de Deus na terra. O mito da unidade imperial e a crença de que o imperador representava a figura divina contribuíram para transformar as guerras militares de Carlos Magno em guerras de conotações religiosas e até missionárias, relativamente santificadas, ao lutar contra os pagãos e proteger a Igreja (FLORI, 2013).

Outro antecedente de extrema importância foi a permissão de algumas guerras cristãs justificadas como uma exceção do uso da violência pelo cristãos a partir dos discursos de Santo Agostinho (354-

430). De acordo com tais discursos, a guerra se tornava justa, benéfica e legítima a partir do momento em que um clérigo, principalmente o papa, enxergasse a ação militar como uma forma de manter o poderio cristão e a autoridade clerical, e como uma forma de combater os chamados pagãos (FLORI, 2013). Além disso, a Igreja não condenava aqueles que partissem para a guerra em defesa da Igreja e prometia a remissão dos pecados àqueles que falecessem em batalha.

Para além das guerras justas, havia também as guerras santas. E entre elas, havia uma diferença:

“A guerra justa se opõe à ação iníqua dos ímpios e dos malfeitores, defendendo a justiça. A guerra santa não deve apenas ser travada por uma causa justa; deve ser promulgada por Deus diretamente, ou, na falta de regime teocrático, por intermédio de uma autoridade santa e incontestável (no caso, um concílio, que todos acreditam ser inspirado pelo Espírito Santo); é acompanhada por numerosos elementos de sacralização que manifestam visivelmente o seu caráter; assim santificada, deverá, evidentemente, continuar justa e santa em sua ação. A guerra travada pelos fiéis deve estar à altura moral da causa e da autoridade que a santificam. (FLORI, 2013, p.95).

A concepção de guerra santa adveio da mentalidade religiosa que uniu os modelos de santos e de guerreiros. Essa junção é resultado da simpatia aos santos militares, da sacralização da ação guerreira dos reis e dos defensores da pátria e da Igreja, da santificação de certas guerras, da proteção dos santos aos exércitos, do martírio dos guerreiros mortos em combate, e da participação direta dos santos nas batalhas (FLORI, 2013).

Nem todas as guerras medievais podem ser consideradas santas. Para tal, a guerra tinha que demonizar a figura do adversário, tinha que ser sacralizada e ser conclamada por uma autoridade religiosa, a qual prometia a remissão dos pecados aos participantes e o martírio aos que viessem a falecer (FLORI, 2013). O chamado do papa Urbano II seguiu

todos esses requisitos. Nisso, o pré-combate era imbuído de elementos sacralizadores, tais como jejum, orações, cânticos e procissões.

Por essa forte presença religiosa, o sagrado fazia parte do cotidiano das pessoas, não era algo reservado ao âmbito religioso,

“[...] o século XI foi uma era profundamente espiritual. No cenário de então, a doutrina cristã afetava praticamente todas as facetas da vida humana [...] os sinais da onipotência de Deus eram evidentes para todos, manifestos por meio de atos de curas “milagrosas”, revelações divinas e presságios celestiais.”
(ASBRIDGE, 2021, p.30)

Nessa perspectiva, o sagrado na Idade Média era mais do que a crença em um ser divino, era a crença numa força descomunal capaz de habitar um objeto, um lugar ou uma ideia, e que essa habitação poderia variar (RUST, 2018). Sendo assim, uma figura mutável. Os sentidos e as representações do sagrado estavam diretamente atrelados ao poder dessa figura no imaginário coletivo. Para que o sagrado conseguisse representar a vontade divina em algum discurso ou ação, era necessário que o sagrado fosse sentido e imaginado como a vontade divina no imaginário social. Ao mesmo tempo, sabe-se que o poder da oratória era quase que inteiramente exclusivo da aristocracia. Logo, era a aristocracia que se utilizava da figura do sagrado no imaginário social para propagar os seus próprios discursos. Discursos esses que não eram homogêneos. Assim sendo, o sagrado na Idade Média não representava apenas as lutas entre as camadas sociais, mas a disputa por poder entre a própria aristocracia cristã (RUST, 2018).

Uma das principais formas de utilização e manipulação da figura do sagrado era por meio dos concílios papais. Neles, havia a exibição de relíquias, a exortação em nome de santos e milagres, pedidos de doações e o incentivo às peregrinações. Possuíam grande relevância religiosa e política na Idade Média. Inspiravam terror e confiança, coação e

coragem. Acreditava-se que o que era discutido nessas assembleias era a pura vontade divina. Nesse âmbito, não cabendo questionamentos ou contrariedade. Mas, para que as decisões fossem aprovadas no concílio, era imprescindível que o sagrado realmente fizesse sentido no imaginário dos ouvintes (RUST, 2018). Era preciso que se acreditasse que as instruções ali dadas fossem realmente ordens divinas.

Diante desses sentidos do sagrado, o uso de armas pelo clero e pela cristandade também poderia ser apoiada ou punida de acordo com o discurso em volta do sagrado (RUST, 2018). A violência poderia também representar uma ação divina. “Morrer e matar pelas espadas não eram práticas alheias à religião. Quando guiadas pela autoridade episcopal, tais ações eram provas de humildade, lealdade, sacrifício pela verdade.” (RUST, 2018, p.287).

Legitimação da violência na narrativa cruzadista

A violência no âmbito religioso medieval remonta desde a oficialização do cristianismo como religião oficial pelo imperador romano Constantino (272-337). Foi enfatizada durante o Império Carolíngio no século IV e avançada pelo papa Gregório VII, no século XI. Desde o século X, no reino otônida, passou-se a ser normal o envolvimento clerical em guerras, pois, foi visto como atitude necessária para se manter a paz e a *res publica* (RUST, 2018). Ou seja, já não era mais uma prática proibida.

Violência deriva da palavra em latim *Violentia*, que significava a interrupção da vigência da concessão pública e a obstrução da relação patrimonial (RUST, 2018). Era uma ideia eminentemente política. Assim como o sagrado, a violência na Idade Média não possuía apenas um significado. Era uma palavra polissêmica que se moldava a cada era e a

cada sociedade. Nesse ínterim, a noção social de violência depende da definição desse termo difundida pelos grupos dominantes de cada época:

“A capacidade de uma sociedade ou comunidade para reconhecer ou desconhecer a violência não é inata, nem natural. É resultado dos procedimentos políticos que predominam numa época, isto é, é efeito de formas difundidas de classificação das ações segundo as razões, os motivos e os interesses de certos grupos. Neste processo, as elites ocupam posição privilegiada. Em outras palavras, graças à concentração de recursos materiais e ideológicos, os grupos dominantes retêm o poder para fazer ver ou ignorar certos comportamentos como violência, controlam o poder de fazê-la aparecer e desaparecer como marca de certos atos e decisões.” (RUST, 2018, p.114).

O fato de a Igreja não conseguir combater a guerra, corroborou para que ela aderisse e adaptasse a violência aos seus próprios interesses (FLORI, 2013). Como consequência dessa adesão, a Igreja criou discursos que controlassem o uso da violência e a desviassem para territórios externos da cristandade. Assim, foram criados os discursos eclesiásticos sobre a “Paz de Deus” e a “Trégua de Deus”, pregados em concílios papais.

Por meio dos concílios,

“[...] a Igreja quis essencialmente proteger suas propriedades das usurpações dos senhores laicos, libertar-se do domínio deles, que ela julgava ilegítimo. Ao fazer isso, lançava opróbrio e anátema sobre aqueles que empunhassem armas contra seus interesses, mas, ao contrário, valorizava os que combatessem para defendê-los.” (FLORI, 2013, p.99 e 100).

A violência cristã na Idade Média foi difundida por meio desses discursos, a partir de 989, e, com mais ênfase em 1019. A “Paz de Deus” surgiu no fim do século X como uma forma de impor paz e ordem limitando a violência às guerras privadas. Assim, a guerra passava a ser permitida apenas contra outros cavaleiros, e proibidas contra o povo

desarmado e incapaz de se defender. Tratava-se da contenção do uso da força física para as causas da Igreja, seja a segurança física das propriedades eclesiásticas, seja a proteção dos bispos ou dos fiéis pobres desarmados (RUST, 2018). Não se tratava da proibição da violência:

“Quanto à paz de Deus, a Igreja não procurava proibir a guerra e promover a paz: ela “moralizava” a paz e a guerra em função de seus próprios objetivos e de seus interesses; foi nisso que, precisamente, a paz de Deus constituiu uma etapa preparatória importante na formação da ideia de cruzada.” (FLORI, 2013, p.100).

Já a “Trégua de Deus” surgiu como uma forma de restrição temporal da guerra, ou seja, a Igreja proibia guerras em períodos determinados durante o ano (FLORI, 2013). No discurso de Urbano II (1035-1099) transcrito por Chartres, a trégua de Deus é citada como uma prática anteriormente seguida que deveria estar em voga, novamente (CHARTRES, 2003).

Tais discursos criaram uma dicotomia entre uma violência permitida e uma violência condenada. Essa dicotomia é evidente na narração de Chartres. Quando a violência era iniciada pelos muçulmanos, a narrativa os descreve como impiedosos. Já quando a violência partia dos cristãos latinos, a narrativa os coloca como agentes de Deus. Assim, duas formas de violência foram colocadas em oposição, uma dirigida contra a Igreja, e a outra, pela Igreja:

“[...] Uma, dirigida contra a Igreja, era inaceitável e funesta; a outra, dirigida contra seus inimigos, era, ao contrário, louvável e meritória, a ponto de dela participarem os santos e por meio dela ser possível obter a palma do martírio. Essa mesma oposição é encontrada nas mensagens de cruzada [...]” (FLORI, 2013, p.323).

Ao chegarem em Jerusalém, em julho de 1099, os francos cometeram uma série de violência, não só contra os muçulmanos, como também contra os judeus da cidade,

“Os nossos, percorrendo Jerusalém com a espada desembainhada, não deram tréguas a ninguém, nem àqueles que lhes imploravam misericórdia, e o povo dos infiéis caiu sob os seus golpes como caem, de um ramo sacudido, os frutos podres do carvalho, as bolotas agitadas pelo vento. Depois de se terem saciado deste modo de carnificina, as nossas gentes começaram a espalhar-se pelas casas, levando tudo aquilo que encontravam.” (CHARTRES, 2003, p.71).

Chartres narra que ao entraram na Cidade Santa, os francos massacraram muito dos inimigos e empilharam todos os bens que encontraram:

“Os nossos atacam-nos nos pátios interiores destes templos, com o mais violento ardor; em parte alguma estes infiéis encontram forma de escapar à espada dos cristãos; daqueles que, fugindo, tinham subido até ao cimo do templo de Salomão, a maior parte pereceu trespassada por flechas, e caiu miseravelmente precipitada do cimo do telhado; cerca de dez mil Sarracenos são assim massacrados neste templo. Quem lá se encontrasse teria tido os pés tingidos até aos tornozelos do sangue dos homens degolados. O que direi mais? Nenhum dos infiéis salvou a vida; nem as mulheres nem as crianças pequenas foram poupadas.” (CHARTRES, 2003, p.71).

Outros autores também citam a violência exacerbada por parte dos francos, “[...] o massacre perpetrado pelos francos não foi simplesmente uma explosão feroz da raiva acumulada; foi uma campanha prolongada e insensível que durou pelo menos dois dias e deixou a cidade banhada em sangue e coberta por cadáveres.” (ASBRIDGE, 2021, p.120), e:

“Esperando acentuar o desespero do inimigo, os cruzados decapitaram centenas de turcos e desfilaram pela cidade exibindo as cabeças em estacas e até jogando algumas por cima do muro “para causar mais terror”. Esse tipo de guerra psicológica bárbara era comum em cercos medievais e sem dúvida não era exclusividade dos cristãos.” (ASBRIDGE, 2021, p.74).

Nota-se na narrativa de Chartres um ódio específico aos povos sarracenos: “Os Sarracenos, vendo-se tratados de forma tão rude pelas nossas gentes, apressaram-se a fugir para lugares onde esperavam viver mais tempo, mas nem num nem noutro conseguiram esconder-se

suficientemente bem para não serem degolados como mereciam.” (CHARTRES, 2003, p.102). De acordo com o autor, as cidades onde habitavam os povos sarracenos eram abundantes em riqueza e na maioria desses territórios, até a parte mais pobre dos cruzados se enriqueceu pelos saques e assaltos.

Percebe-se com os trechos apresentados acima, que a violência durante guerras santas medievais era permitida e louvada como ato legítimo sagrado, ainda que fosse demasiadamente cruel. Discutir sobre violência na Idade Média parece ser uma tarefa fácil, mas é, na verdade, um conceito muito abrangente que não possui uma única definição. Ademais, trata-se de um termo mutável ao longo do tempo, de acordo com cada sociedade. É uma palavra modificável principalmente pelos grupos sociais detentores de poder, e, em consequência disso, é objeto de disputa de poder,

“Proeminentemente política, a violência não é uma ideia universal. É uma categoria histórica, variável, aberta a diferentes entendimentos do justo e do injusto, do aceitável e do repugnável, do útil e do nulo. É padrão de comportamento e, como tal, o efeito de algo mutável, reversível e finito: a visão sobre si e sobre o lugar cabível ao outro.”(RUST, 2018, p.115).

Portanto, “não se tratava de uma ideia fixa, um princípio preestabelecido, mas de uma crença manobrável conforme os conflitos, as metas e experiências de uma época, ajustável aos interesses e aos anseios gerados pelas posições de poder.” (RUST, 2018, p.288).

Considerações finais

O presente estudo buscou analisar a influência do papado na percepção da sociedade medieval sobre violência e religião a partir do chamado de Urbano II (1035-1099) à Primeira Cruzada no século XI. A análise documental da crônica bispal de Foucher de Chartres (1059-

1127), *A 1ª Cruzada: Um relato de quem lá esteve*, possibilitou a compreensão da relação medievalista entre violência e religião que culminaram na tomada da Cidade Santa em 1099. Tamanha mobilização foi possível por meio dos discursos religiosos em concílios papais que interligavam a violência contra um inimigo específico, os muçulmanos, com o dever cristão de proteger a Igreja e preservar pela santidade de Jerusalém, no imaginário coletivo da sociedade. A partir da análise demonstrada, evidenciou-se o caráter ambíguo da violência medieval. Ora apresentada como ação meritória, exercida pelos cristãos, ora mencionada como profana e ilegítima, quando exercida pelos muçulmanos chamados de bárbaros e pagãos.

Essa ambiguidade ou falta de uma única definição para violência é profícua para os estudos de guerras santas medievais uma vez que os discursos historiográficos abordam guerra santa como resultado da sacralização da violência cristã legitimada por uma autoridade religiosa em oposição à demonização do inimigo. Assim, a violência deixava de ser considerada ímpia e contraditória à cristandade, desde que, exercida em prol da Igreja.

Como já discutido, as cruzadas não foram um momento de ruptura da política já vigente no século XI. Ao contrário disso, as cruzadas foram o ápice de uma série de encadeamentos políticos e religiosos que, aos poucos, permitiram e pregaram a violência como parte do dever cristão e como possibilidade de remissão dos pecados. Tais encadeamentos possibilitaram a legitimação da violência cristã a partir da junção entre Igreja e Império no século IV, na crença da figura divina do rei e do papa, e da utilização de discursos de Santo Agostinho (354-430) sobre guerras santas e guerras justas. Ademais, o sagrado operava como instrumento de poder legitimador de tais discursos. Dessa forma, a violência foi interpretada como sagrada e legitimada a partir da transformação dos

atos de violência em atos de fé e justiça divina. Quando orientada pelo papado e enfatizada no imaginário coletivo, a violência cristã se tornava uma maneira legítima de penitência, purificação e salvação dos fiéis.

Ao analisar a Primeira Cruzada (1096-1099) a partir de tais perspectivas, o presente estudo contribui para a compreensão das cruzadas não apenas como eventos militares ou simples peregrinação, mas como um fenômeno político, religioso e simbólico resultado de várias redefinições e reconstruções em volta do conceito de violência.

Assim sendo, este estudo enfatiza a compreensão da violência e do sagrado como categorias históricas polissêmicas moldadas para e a partir de disputas por poder. Pretendeu-se evidenciar a importância de estudar as cruzadas sob o olhar transformador dos discursos eclesiais apoiado na manipulação da figura do sagrado.

Referências

Fontes

ASBRIDGE, Thomas. **A chegada dos cruzados**. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2021.

CHARTRES, Foucher de. **A 1ª Cruzada**. Um relato de quem lá esteve. São Paulo: INQUERITO, 2003.

FLORI, Jean. **Guerra Santa**: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

RUST, Leandro Duarte. **Bispos Guerreiros**: violência e fé antes das cruzadas. 1ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

Bibliografia

ÁLVAREZ, Maria Raquel Alonso.; NASCIMENTO, Renata C.S. **A Sacralização do Espaço Ibérico**: Vivências Religiosas na Idade Média. Curitiba: Editora CRV, 2020.

ASBRIDGE, Thomas. **A chegada dos cruzados**. Barueri, SP: Novo Século Editora, 2021.

CHARTRES, Foucher de. **A 1ª Cruzada**. Um relato de quem lá esteve. São Paulo: INQUERITO, 2003.

COSTA, Paula Pinto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa: **A visibilidade do Sagrado**: relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Appris, 2021.

FLORI, Jean. **Guerra Santa**: Formação da Ideia de Cruzada no Ocidente. São Paulo: Editora da Unicamp, 2013.

FRANKOPAN, Peter. **A primeira cruzada**: Um chamado para o Oriente. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

LE GOFF, Jacques. **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa, Portugal: Lugar da História, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Os Sentidos do Sagrado no Ocidente Medieval**. Emoções, Devoções e culto às Relíquias Cristãs. Curitiba: Editora CRV, 2023.

NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa.; SILVA, Paulo Duarte. **Relíquias e Peregrinações na Idade Média** In: Ensaios de História Medieval: Temas que se renovam. Curitiba: Editora CRV, 2019.

RILEY-SMITH, Jonathan. **As Cruzadas**: Uma História. Campinas- SP: Ecclesiae, 1ª ed, 2019.

RUNCIMAN, Steven. **História das Cruzadas**. A Primeira Cruzada e a Fundação do Reino de Jerusalém. Rio de Janeiro: Imago Ed, 2002.

RUST, Leandro Duarte. **Bispos Guerreiros**: violência e fé antes das cruzadas. 1ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

VIRIDITAS: CORPO E ALMA NA EPISTEMOLOGIA FEMININA DE HILDEGARD VON BINGEN

Ana Laura Rodrigues de Souza

Rafaela Ganoza Nogueira

Introdução

Hildegard von Bingen (1098-1179) representa uma das vozes intelectuais mais singulares do século XII europeu. Abadessa beneditina, visionária, compositora, naturalista e teóloga, Hildegard produziu uma obra vasta que atravessa múltiplos campos do conhecimento medieval. Suas visões místicas, compiladas em obras como *Scivias*, seus tratados médicos *Causae et Curae* e *Physica*, além de suas composições musicais e correspondências com papas, imperadores e autoridades eclesiásticas, atestam não apenas sua erudição, mas também sua capacidade de articular um pensamento próprio dentro das rígidas estruturas de seu tempo. Em uma época marcada pela marginalização sistemática das mulheres da produção intelectual formal, Hildegard conseguiu não apenas escrever e ser ouvida, mas fundamentalmente propor concepções originais sobre questões centrais da filosofia e teologia medievais. Sua relevância histórica transcende o excepcionalismo individual: ela nos oferece uma janela para compreender como mulheres medievais negociaram espaços de autoridade epistêmica e desenvolveram formas alternativas de conhecimento dentro e, por vezes, contra as limitações de seu contexto.

O pensamento medieval sobre a relação entre corpo e alma foi profundamente marcado pelo legado do dualismo platônico, filtrado e

reinterpretado através das lentes do cristianismo patrístico. Desde Platão, a tradição filosófica ocidental frequentemente estabeleceu uma hierarquia entre alma e corpo, privilegiando a primeira como sede da razão e aproximação ao divino, enquanto o segundo era associado à matéria, à corrupção e aos impulsos que afastavam o ser humano de sua verdadeira natureza espiritual. Santo Agostinho, figura central na formulação do pensamento cristão medieval, apesar de suas nuances, reforçou em grande medida essa separação, concebendo o corpo como fonte de tentação e obstáculo à elevação espiritual. Essa tradição dualista adquiriu contornos particularmente problemáticos quando interseccionada com questões de gênero: na Idade Média, mulheres eram consistentemente associadas ao corpo, à matéria, à natureza e aos apetites, enquanto homens eram vinculados à alma, ao espírito, à cultura e à razão. Essa dupla associação, corpo-mulher em comparação a alma-homem, serviu para justificar a exclusão feminina dos espaços de produção de conhecimento considerado superior, baseado na razão e na contemplação espiritual. O corpo feminino, especialmente, era frequentemente retratado como particularmente problemático: perigoso, excessivo, inconstante, necessitando controle masculino e disciplina religiosa.

É precisamente neste contexto que a obra de Hildegard von Bingen adquire significado filosófico e político notável. Este artigo propõe que, através do conceito de *viriditas* ("verdor" ou "força vital"), Hildegard articula uma compreensão radicalmente integradora da relação entre corpo e alma, desafiando o dualismo hierárquico predominante em seu tempo. A *viriditas*, presente em suas obras teológicas, médicas e naturalistas, designa uma força vital divina que permeia toda a criação, unindo dimensões espirituais e materiais em uma continuidade orgânica. Diferentemente da concepção dualista que separa e

hierarquiza corpo e alma, a *viriditas* hildegardiana propõe uma visão em que ambas as dimensões participam de uma mesma energia vital, sendo mutuamente constitutivas da experiência humana encarnada. Argumentamos que essa formulação não é meramente uma peculiaridade teológica, mas representa uma intervenção epistemológica significativa: ao recusar a separação rígida entre físico e espiritual, Hildegard desestabiliza simultaneamente as associações de gênero que sustentavam a desvalorização do corpo e, por extensão, das mulheres e de formas de conhecimento baseadas na experiência corporal.

A escolha de uma abordagem histórica feminista para investigar o pensamento de Hildegard não é arbitrária, mas metodologicamente necessária. Uma perspectiva histórica nos permite compreender Hildegard em seu contexto específico, evitando anacronismos que a transformariam em uma proto-feminista moderna ou que ignorariam as reais limitações e contradições de seu pensamento. Ao mesmo tempo, a lente feminista contemporânea nos permite identificar elementos de seu trabalho que, embora formulados nos termos disponíveis no século XII, operam críticas estruturais a sistemas de pensamento que subordinam mulheres e corpos. Como a historiadora feminista Caroline Walker Bynum demonstrou extensivamente, mulheres medievais frequentemente desenvolveram teologias e práticas religiosas que valorizavam a corporalidade de formas distintas das tradições masculinas dominantes. Hildegard participa dessa tradição, mas vai além ao teorizar explicitamente sobre o corpo, especialmente o corpo feminino, como objeto legítimo de conhecimento e como via de acesso a verdades sobre o cosmos e o divino. Sua posição como mulher escrevendo sobre experiências corporais, incluindo experiências especificamente femininas relacionadas à saúde, sexualidade e

reprodução, representa uma forma de legitimação do conhecimento corporalizado que antecipa questões centrais da epistemologia feminista contemporânea.

Este artigo estrutura-se em cinco seções principais, além desta introdução. Primeiro, contextualizamos historicamente a posição de Hildegard, examinando as condições de possibilidade para uma mulher do século XII produzir conhecimento e as estratégias que ela empregou para legitimar sua autoridade. Em seguida, analisamos detidamente o conceito de *viriditas*, rastreando suas aparições em *Scivias*, *Causae et Curae* e *Physica* para demonstrar sua função como princípio integrador. A terceira seção examina especificamente a medicina hildegardiana, mostrando como sua abordagem terapêutica reflete e operacionaliza a visão não-dualista de corpo e alma. A quarta seção teoriza a dimensão epistemológica dessa integração, argumentando que Hildegard desenvolve uma forma de conhecimento que recusa a desvalorização do corpo associada ao gênero feminino. Finalmente, as considerações finais sintetizam as contribuições de Hildegard para a história da filosofia medieval e para os estudos feministas contemporâneos, refletindo sobre o legado de seu pensamento integrador.



Representação da santa católica Hildegarda de Bingen (1098-1178 d.C.) segurando uma maquete da igreja. O vitral foi criado pelos Irmãos Ott em 1892 d.C. para a Igreja de Santa Fé em Sélestat, França. O vitral ainda pode ser visto na Igreja de Santa Fé.

Contexto Histórico: Mulheres e Conhecimento no Século XII

O século XII europeu, frequentemente caracterizado como período de renascimento intelectual, foi marcado por profundas transformações na organização do conhecimento. O surgimento das primeiras universidades, a redescoberta de textos aristotélicos através de traduções árabes, o florescimento da filosofia escolástica e a sistematização do direito canônico criaram novas instituições e linguagens para a produção do saber. Contudo, essas mesmas instituições que expandiam o conhecimento formal simultaneamente excluía[m] mulheres de forma cada vez mais sistemática. As universidades nascentes, como as de Paris, Bolonha e Oxford, eram espaços exclusivamente masculinos onde se formava uma nova elite

intelectual clerical. O acesso à educação formal, aos graus acadêmicos e à autoridade para ensinar publicamente estava vedado às mulheres por princípio, fundamentado em interpretações das Escrituras, particularmente da interdição paulina de que mulheres não deveriam ensinar ou ter autoridade sobre homens.

O pensamento medieval sobre corpo e alma, como já mencionado, era atravessado pelo dualismo de origem platônica, mas no século XII adquiria novas matizes. A recepção crescente de textos aristotélicos trazia uma concepção de alma como forma do corpo, menos radicalmente separada da matéria que no platonismo puro. Contudo, a tradição agostiniana permanecia dominante na teologia, e com ela a tendência a valorizar a alma racional sobre o corpo material. Teólogos como Hugo de São Vitor, contemporâneo de Hildegard, escreviam sobre a necessidade de disciplinar o corpo para liberar a alma contemplativa. A literatura ascética da época retratava frequentemente o corpo como prisão, como fonte de tentação que afastava o ser humano de Deus. Essa visão tinha consequências práticas concretas: justificava práticas extremas de mortificação corporal, especialmente em contextos monásticos, e fundamentava teologicamente a hierarquia entre atividades intelectuais (superiores, associadas à alma) e manuais (inferiores, associadas ao corpo).

Para mulheres, essa configuração era duplamente restritiva. A associação tradicional entre feminino e corporal, presente desde os Padres da Igreja, significava que mulheres eram vistas como menos capazes de transcender a materialidade em direção à espiritualidade pura. Os textos médicos e filosóficos da época, baseados na teoria dos humores hipocrática-galênica, descreviam corpos femininos como mais frios e úmidos que os masculinos, menos perfeitos em sua formação, mais sujeitos aos excessos e instabilidades. Essa "inferioridade"

biológica supostamente se refletia em capacidades intelectuais diminuídas. Tomás de Aquino, poucas décadas após Hildegard, articulava explicitamente que mulheres eram "homens deficientes", resultado de alguma inadequação no processo de geração. Tratados sobre a natureza feminina, como os escritos por médicos da Escola de Salerno, focavam obsessivamente em funções reprodutivas, menstruação e útero, reduzindo mulheres fundamentalmente a suas capacidades geradoras e caracterizando-as por processos corporais que necessitavam controle e intervenção masculina.

Apesar dessas restrições estruturais, mulheres encontraram brechas e criaram espaços alternativos para a produção intelectual. O ambiente monástico feminino representava uma dessas possibilidades. Mosteiros e conventos, embora rigorosamente regulados pela autoridade eclesiástica masculina, ofereciam às mulheres acesso à alfabetização, a bibliotecas, ao estudo das Escrituras e dos Padres da Igreja, e ao tempo para contemplação e escrita que a vida secular, especialmente o casamento, raramente permitia. Abadessas de comunidades importantes, como Hildegard em Rupertsberg, exerciam considerável autoridade administrativa, econômica e até política em suas regiões. O mosteiro era simultaneamente espaço de clausura e de relativa autonomia, de restrição e de possibilidade. Ali, mulheres podiam cultivar redes intelectuais entre si, copiar manuscritos, compor música litúrgica e, em alguns casos, produzir textos originais de teologia, hagiografia e instrução espiritual.

Importantes, também, eram as tradições místicas e visionárias, que ofereciam outro caminho de autoridade para mulheres religiosas. Visões divinas, por sua própria natureza, não dependiam de educação formal ou autorização institucional prévia: Deus poderia escolher revelar-se a quem quisesse, inclusive a mulheres iletradas ou de pouca formação teológica.

A literatura visionária tinha precedentes respeitados, de Paulo no caminho de Damasco a João no Apocalipse, e proporcionava uma linguagem através da qual mulheres podiam falar com autoridade sobre matérias teológicas sem necessariamente reivindicar domínio da escolástica formal. Claro, essas visões sempre corriam o risco de serem rejeitadas como falsas, demoníacas ou resultado de desequilíbrios corporais femininos. Mulheres visionárias precisavam navegar cuidadosamente entre afirmar a origem divina de suas experiências e manter a humildade apropriada ao seu gênero, frequentemente enfatizando sua própria ignorância e fraqueza como prova de que Deus, não elas, era o verdadeiro autor do que comunicavam.

A posição de Hildegard von Bingen nesse contexto era simultaneamente típica e excepcional. Como muitas mulheres de famílias nobres, foi oblata, oferecida ao mosteiro ainda criança. Passou sua formação sob a tutela de Jutta de Sponheim, uma reclusa cujo prestígio atraiu outras jovens, formando eventualmente uma pequena comunidade beneditina anexa ao mosteiro masculino de Disibodenberg. Hildegard tornou-se abadessa dessa comunidade após a morte de Jutta em 1136, aos 38 anos. Seu acesso à alfabetização, ao latim e aos textos religiosos seguia padrões estabelecidos para mulheres monásticas de elite. O que tornou Hildegard excepcional foi a amplitude, a audácia e o reconhecimento que sua obra alcançou.

Em 1141, aos 42 anos, a teóloga começou a registrar suas visões no que se tornaria *Scivias*, sua primeira grande obra teológica. Crucialmente, ela não manteve essas visões privadas ou restritas à sua comunidade, mas as tornou públicas, escrevendo para Bernardo de Claraval. Ainda com o apoio concedido por ele, Hildegard se via relutante, foi então que o seu Bispo Henrique de Mogúncia decidiu levar o caso ao Sumo Pontífice, principal autoridade religiosa da época.

Ambos, Bernardo de Claraval e o Papa Eugênio III, junto a uma comissão de teólogos, após exame, validaram suas visões como genuínas. Essa aprovação papal foi extraordinária e estratégica: forneceu a Hildegard legitimidade para continuar escrevendo e sendo ouvida em matérias teológicas. Ao longo de sua vida, ela correspondeu-se com quatro papas, com o imperador Frederico Barbarossa, com bispos, abades e abadessas por toda a Europa, oferecendo conselhos espirituais e, notavelmente, críticas morais mesmo a autoridades masculinas de alto escalão. Realizou quatro viagens de pregação pública, algo raríssimo para uma mulher, denunciando corrupção clerical e heresia.

Além de suas obras visionárias e teológicas, Hildegard escreveu extensivamente sobre medicina e história natural, compôs dezenas de peças musicais litúrgicas de notável complexidade e inventou uma língua própria, a Língua Ignota. Fundou dois mosteiros independentes, Rupertsberg e Eibingen, assegurando autonomia administrativa de instituições masculinas. Em todos esses empreendimentos, Hildegard demonstrou um padrão: ela utilizava a linguagem da humildade e da instrumentalidade divina (enfatizando que era apenas uma "pobre mulher" transmitindo o que Deus lhe revelava), mas simultaneamente afirmava seu conhecimento e autoridade de formas que ultrapassavam em muito o que era convencionalmente permitido a mulheres. Sua estratégia retórica era sofisticada, invocando sua fraqueza feminina precisamente como prova da origem divina de sua sabedoria, tornando difícil para críticos atacá-la sem parecerem questionar o próprio Deus.

Esta tensão produtiva entre conformidade aparente e transgressão real caracteriza toda a obra de Hildegard. Ela escreveu dentro dos limites de seu tempo, utilizando as categorias teológicas disponíveis, mas frequentemente as inflexionou de maneiras originais. No caso específico de sua teorização sobre corpo e alma, como veremos nas

próximas seções, Hildegard partiu de premissas compartilhadas por seus contemporâneos, mas chegou a conclusões que desestabilizavam hierarquias fundamentais do pensamento medieval sobre matéria, espírito e gênero.

Viriditas: O conceito de força vital

O primeiro autor de que se tem registro a empregar o termo *viriditas* foi o Papa Gregório Magno, figura central na consolidação da liturgia e da teologia da Igreja Latina, na obra *Moralia in Iob*. Em seu comentário ao *Livro de Jó*, o pontífice teceu extensas reflexões teológicas e morais, onde foi utilizado de modo recorrente o conceito *viriditas*. Ao interpretar o escrito sagrado, Gregório apresentou uma comparação simbólica da imagem de uma terra devastada à de uma terra verdejante, sustentando sua reflexão na história da salvação, tendo a vinda de Cristo como o ponto central. A terra verde e bela, altamente associada à *viriditas*, adquire uma dimensão metafórica que remete à Igreja enquanto espaço de renovação espiritual e redenção, aproximando o ser humano de Deus.

Contudo, é nas mãos de Hildegard von Bingen que o termo transcende sua referência botânica imediata para tornar-se um conceito teológico-filosófico complexo, designando a própria força vital divina que anima toda a criação. O termo *viriditas*, de origem latina, deriva do verbo *virido* (tornar verde) e do adjetivo *viridis* (verde), sendo empregado desde o latim clássico para indicar tanto a verdura concreta da natureza quanto, em sentido figurado, o vigor e a vitalidade. Bastante presente nas obras monásticas de Hildegard von Bingen, *viriditas* manifesta-se em múltiplos contextos.

A escolha da metáfora do verde não é arbitrária nem meramente poética. Na tradição bíblica e patrística, o verde associa-se à vida, à

esperança e à renovação, em contraste com o seco e o murchado, símbolos de morte e esterilidade. O Salmo 1 compara o justo a uma árvore plantada junto a correntes de água, cujas folhas não murcham, enquanto Isaías anuncia o florescimento do deserto como sinal da restauração divina. Hildegard, profundamente familiarizada com essas imagens, radicaliza esse imaginário ao transformar o verde de metáfora recorrente em princípio cosmológico. Em sua concepção, a *viriditas* não designa apenas a vitalidade de certos seres vivos, mas a força vivificante que permeia toda a criação, expressão da ação contínua de Deus que sustenta, fecunda e põe o mundo em movimento.

Scivias configura-se como a obra fundacional do pensamento hildegardiano, na qual as visões não assumem um caráter meramente simbólico, mas desempenham uma função epistemológica própria. Nelas, a abadessa articula um plano teológico em que Deus se revela como a fonte primordial da *viriditas*, de modo que seus escritos se afirmam como meios legítimos de conhecimento teológico, enraizados na revelação divina.

Sua primeira grande obra visionária, completada em 1151, Hildegard apresenta a *viriditas* em contextos teológicos e cosmológicos. Na primeira visão do terceiro livro, ela contempla o cosmos como uma estrutura ordenada onde todas as criaturas participam de diferentes graus da força vital divina. Deus é descrito como a fonte primordial de toda *viriditas*, e a criação é compreendida como um transbordamento dessa vitalidade. Hildegard escreve que Deus, ao criar, insufla sua força vivificante em todas as coisas, desde os elementos mais básicos até os seres mais complexos. Crucialmente, essa força não se limita ao espiritual: ela permeia igualmente a matéria. A água tem *viriditas* em sua capacidade de nutrir e renovar; a terra possui *viriditas* em sua fertilidade; o ar carrega *viriditas* em seu movimento vivificante; o fogo

manifesta *viriditas* em seu calor transformador. Os quatro elementos, longe de serem matéria inerte, são portadores ativos da energia divina.



Hildegarda de Bingen, A criação do mundo em seis dias, iluminura do Liber Scivias Domini

Quando Hildegard aborda a criação da humanidade em *Scivias*, a *viriditas* assume centralidade ainda mais pronunciada. O ser humano não é concebido como alma aprisionada em corpo, mas como união harmoniosa onde a *viriditas* divina anima simultaneamente dimensões corporais e espirituais. Na visão de Adão sendo formado, Hildegard descreve Deus insuflando não apenas a alma racional, mas *viriditas* que vivifica todo o composto humano. O corpo de Adão possui *viriditas* em sua capacidade de crescer, regenerar-se, reproduzir-se e mover-se; sua alma possui *viriditas* em sua capacidade de conhecer, amar e criar. Não

há hierarquia absoluta entre essas manifestações da força vital: ambas derivam da mesma fonte divina e são igualmente necessárias para a plenitude da existência humana. A queda, nessa perspectiva, não é primariamente transgressão moral, mas perda de *viriditas*, um ressecamento da vitalidade original que afeta corpo e alma conjuntamente. O pecado torna o ser humano árido, murcho, espiritual e fisicamente debilitado.

Esta concepção tem implicações profundas para a compreensão da redenção. Se o problema fundamental da condição caída é a perda de *viriditas*, a salvação deve necessariamente envolver a restauração dessa força vital em todas as dimensões da existência humana. Hildegard desenvolve uma cristologia onde Cristo, e especialmente Maria, são portadores supremos de *viriditas*. Maria é frequentemente chamada de *virga viridissima*, a "vara mais verde" ou "ramo mais verdejante", porque nela a *viriditas* divina floresceu de modo singular, fazendo dela o lugar privilegiado de preservação e intensificação dessa força vital, a partir do qual é gerado o próprio Cristo. Em várias de suas composições musicais, Hildegard celebra Maria com imagens de jardins florescentes, de árvores frutíferas, de primavera perpétua. Cristo, por sua vez, é o princípio ativo da restauração da *viriditas* perdida pela humanidade: sua encarnação é descrita como nova infusão de força vital no mundo, sua morte e ressurreição como o supremo ato de renovação que permite o reflorescimento espiritual e corporal da criação inteira. A eucaristia, conseqüentemente, não é apenas memorial ou símbolo, mas transmissão real de *viriditas* crística aos fiéis.

Em suas obras médicas e naturalistas, *Causae et Curae* e *Physica*, Hildegard aplica e desenvolve o conceito de *viriditas* de maneiras que explicitam ainda mais sua função integradora. *Causae et Curae*, tratado sobre as causas e curas das doenças, opera inteiramente dentro de uma

lógica de *viriditas* e sua perda. Saúde é definida como estado de *viriditas* plena, onde humores corporais, temperamento, funções vitais e disposições da alma funcionam harmoniosamente. Doença é perda ou bloqueio de *viriditas*, resultando em ressecamento, debilidade e disfunção. Significativamente, Hildegard nunca localiza doenças exclusivamente no corpo ou na alma: elas afetam o composto humano inteiro. Uma melancolia excessiva, estado psicológico, manifesta-se em palidez, fraqueza física e perda de apetite; inversamente, desequilíbrios humorais corporais afetam disposições mentais e espirituais. A terapêutica hildegardiana visa sempre restaurar a força vital através de intervenções que reconhecem a unidade do paciente: dietas, plantas medicinais, minerais, músicas, orações, confissões, mudanças de hábitos trabalham conjuntamente para revitalizar corpo e alma.

Physica, enciclopédia de história natural, cataloga plantas, pedras, animais, elementos e metais segundo suas respectivas *viriditas* e propriedades curativas. Cada criatura possui qualidades específicas derivadas de sua participação na força vital divina. Plantas particularmente verdes e vigorosas são descritas como portadoras de grande *viriditas*, úteis para fortalecer o sangue, restaurar a energia e curar enfermidades de esgotamento. Pedras preciosas, apesar de aparentemente inertes, possuem *viriditas* concentradas que podem ser transferidas a humanos mediante contato ou preparações medicamentosas. Até metais como ouro e prata participam da força vital em virtude de suas qualidades de resistência e brilho, manifestações materiais da incorruptibilidade divina. O que unifica toda essa diversidade é a convicção de que a natureza inteira é permeada pela mesma energia vivificante que anima humanos, conectando toda a criação em uma rede de vitalidade compartilhada.

Comparada com concepções dualistas predominantes entre contemporâneos de Hildegard, a *viriditas* representa uma ruptura filosófica significativa. Para teólogos influenciados pelo platonismo agostiniano, como Hugo de São Vitor, a alma racional era substância espiritual radicalmente distinta do corpo material. Embora a alma informasse e animasse o corpo, sua verdadeira natureza era separável e superior à matéria. A perfeição humana consistia em cultivar a alma racional, controlando e, idealmente, transcendendo as demandas corporais. Hugo escreveu extensivamente sobre como a contemplação espiritual eleva a alma acima do corpo, permitindo-lhe aproximar-se de Deus, deixando para trás a materialidade. Esta tradição sustentava práticas ascéticas severas de mortificação corporal como caminho privilegiado para a santidade: jejuns prolongados, flagelações, vigílias que privavam o corpo de necessidades básicas eram vistos como meios de libertar a alma de sua prisão carnal.

Hildegard conhecia e, até certo ponto, respeitava práticas ascéticas. Contudo, sua ênfase na *viriditas* a levava a conclusões diferentes. Ascese excessiva, que destruía a *viriditas* corporal, não podia ser caminho autêntico para Deus, pois Ele era a própria fonte de toda vitalidade. Enfraquecer o corpo ao ponto de doença crônica, esterilidade ou morte prematura não libertava a alma, mas contradizia a ordem da criação, onde corpo e alma foram destinados a florescer conjuntamente. Em suas cartas a religiosas tentadas por extremos ascéticos, Hildegard aconselha moderação: a disciplina corporal deve fortalecer, não destruir; deve aumentar, não diminuir, a capacidade de servir a Deus. Esta posição não era mero pragmatismo, mas consequência lógica de sua teologia. Se a *viriditas* divina permeia corpo e alma indistintamente, então danificar um é danificar a obra de Deus no outro.

Mais radicalmente, a *viriditas* subverte a hierarquização metafísica entre espírito e matéria característica do dualismo. Para Hildegard, não existe oposição essencial entre materialidade e espiritualidade porque ambas participam da mesma força vital divina. O corpo não é obstáculo à espiritualidade, mas um de seus veículos; a matéria não é inferior ao espírito, mas diferente manifestação da mesma energia criadora. Esta perspectiva aproxima Hildegard, surpreendentemente, de desenvolvimentos filosóficos que emergiriam apenas com a recepção plena de Aristóteles no século XIII, particularmente a doutrina de Tomás de Aquino sobre a alma como forma substancial do corpo, unidas em composto hilemórfico. Contudo, Hildegard chega a uma posição integradora não através da metafísica aristotélica (que conhecia apenas parcialmente), mas através de sua própria experiência visionária e da observação empírica da natureza como terapeuta e naturalista.

As implicações dessa visão integrada para a compreensão do humano são múltiplas. Primeiro, estabelece dignidade inerente ao corpo e às experiências corporais. Se o corpo possui *viriditas* divina, então estados corporais, sensações físicas, processos como digestão, reprodução, crescimento e envelhecimento não são meramente biológicos ou insignificantes, mas participam do mistério da presença divina no mundo. Experiências corporais tornam-se vias legítimas de conhecimento, não apenas obstáculos a serem superados. Isso vale especialmente para experiências especificamente femininas como menstruação, gravidez e parto, que Hildegard aborda em *Causae et Curae* com notável ausência de repugnância ou vergonha típicas de autores masculinos medievais. Esses processos são manifestações da *viriditas* feminina, da capacidade geradora que reflete a própria criatividade divina.

Segundo, a *viriditas* estabelece a relacionalidade fundamental entre humanos e o resto da criação. Se a mesma força vital permeia plantas, animais, elementos e seres humanos, então não existe separação absoluta entre humanidade e natureza. Humanos são parte do cosmos vivo, não senhores externos à natureza. Esta intuição ecológica, embora formulada em linguagem teológica medieval, antecipa preocupações contemporâneas sobre a interconexão entre bem-estar humano e saúde ambiental. Para Hildegard, ferir a natureza é ferir a *viriditas* que também nos sustenta; curar-se frequentemente requer harmonizar-se com ritmos naturais, elementos e outras criaturas.

Terceiro, e talvez mais significativo para os propósitos deste artigo, a *viriditas* desestabiliza associações de gênero do dualismo corpo-alma. Se corpo e alma não são hierarquizados, então a tradicional cadeia de equivalências mulher=corpo=inferior em comparação ao homem=alma=superior perde sustentação lógica. Hildegard nunca articula explicitamente críticas feministas nos termos que reconhecemos hoje. Ela aceita, em diversos momentos, discursos convencionais sobre fraqueza feminina, necessidade de supervisão masculina em mosteiros e outras convenções patriarcais de seu tempo. Contudo, sua teorização da *viriditas* opera uma subversão estrutural dessas hierarquias ao recusar a própria premissa do dualismo hierárquico. Se matéria e espírito participam igualmente da força vital divina, então não há fundamento metafísico para subordinar mulheres em virtude de sua suposta proximidade ao corpo. Mais ainda, ao escrever extensivamente sobre o corpo feminino, processos reprodutivos e sexualidade de modo que valida essas experiências como portadoras de *viriditas*, Hildegard legitima conhecimento corporalizado que as epistemologias dualistas desvalorizavam.

A *viriditas*, finalmente, permite a Hildegard formular uma visão esperançosa da existência humana e cósmica. O mundo não é lugar de exílio onde almas sofrem aprisionamento temporário, aguardando libertação pela morte. É um jardim plantado por Deus, destinado a florescer perpetuamente, onde corpo e alma juntos podem experimentar a alegria da vitalidade divina. Doenças, pecados e morte são reais, mas não têm a última palavra: a *viriditas* de Cristo está sempre disponível para renovar, curar e revivificar. Esta esperança não é ingênua ou escapista, mas fundamentada na convicção teológica de que Deus ama sua criação material suficientemente para tornar-se corpo em Cristo, sofrer corporalmente, morrer corporalmente e ressuscitar corporalmente, transformando para sempre a relação entre matéria e espírito. A *viriditas* é, em última análise, a promessa de que tudo que vive pode florescer novamente, de que toda aridez pode ser irrigada, de que a força vital que vem de Deus não se esgota, mas se renova continuamente para aqueles que se abrem a ela. É esta convicção que fundamenta não apenas a teologia de Hildegard, mas também sua prática médica, sua música jubilosa e sua insistência em que conhecer a Deus requer conhecer também o corpo, a natureza e todos os modos pelos quais a vida se manifesta no mundo criado.

Corpo e Alma na Medicina Hildegardiana

A medicina desenvolvida por Hildegard von Bingen constitui uma expressão concreta de sua recusa à hierarquização entre corpo e alma. Diferentemente de concepções que tratavam o corpo apenas como um recipiente da alma ou um obstáculo para a vida espiritual íntegra, Hildegard vem rompendo essa premissa, concebendo o corpo como parte integrante do cuidado da alma. A abadessa, em suas obras

médicas, não elimina completamente a hierarquização, mas a reorganiza. A saúde humana, segundo o pensamento hildegardiano, é entendida como um estado de harmonia vital, no qual dimensões físicas, espirituais e cósmicas se encontram em equilíbrio por meio da viriditas.

A forma como Hildegard valida o conhecimento derivado da experiência corporal pode ser compreendida através de três mecanismos que atuam simultaneamente em sua obra. O primeiro é teológico: ao postular viriditas como força divina que permeia corpo e alma sem hierarquizar um sobre o outro, Hildegard oferece fundamento ontológico para a legitimidade do conhecimento corporalizado. Se o corpo é portador da mesma energia criadora que anima a alma, então o que o corpo experimenta, percebe e aprende não pode ser descartado como inferior ou mero ruído que perturba a clareza racional. O corpo conhece de maneiras distintas da alma, mas não menos válidas. O segundo mecanismo é epistemológico direto: Hildegard aceita como fontes do conhecimento não apenas textos da tradição intelectual (escrituras, padres da Igreja, tratados médicos clássicos), mas também a observação direta da natureza, a experiência clínica de tratamento de pacientes e suas próprias visões místicas corporalizadas. Todas essas fontes contribuem igualmente para a compreensão da realidade. O terceiro mecanismo é narrativo: ao escrever extensivamente sobre o corpo feminino, processos reprodutivos e experiências especificamente femininas com autoridade e detalhamento, Hildegard demonstra na prática que esse conhecimento merece registro, análise e transmissão, criando assim um corpo textual que legitimava forma de saber que a tradição dominante ignora ou desvaloriza.

A recusa de Hildegard da hierarquização da alma sobre o corpo pode ser melhor compreendida quando consideramos as implicações que essa hierarquização tinha no contexto medieval. Para a tradição dualista

dominante, conhecimento verdadeiro requeria distanciamento da matéria: quanto mais a alma se liberava das distrações corporais, tanto mais podia aproximar-se de Deus e aprender verdades universais. Essa concepção favorecia formas de conhecimento abstrato e especulativo, baseado em raciocínio lógico e contemplação, sobre formas de conhecimento baseadas em experiência, sensação e observação empírica. Como consequência estrutural, desfavorecia também mulheres, pois estas eram sistematicamente associadas ao corporal, ao experiencial, ao particular. O conhecimento que as mulheres possuíam sobre saúde, remédios, corpo e natureza era frequentemente considerado saber “mecânico” ou “artesanal”, inferior ao conhecimento da filosofia e teologia praticado por homens nas instituições educacionais. Hildegard não inverte essas hierarquizações de forma explícita, mas as neutraliza ao criar um arcabouço teológico no qual corpo e alma são igualmente dignos de conhecimento divino, e ao demonstrar que saber nascido da experiência corporal pode produzir opiniões tão profundas e válidas quanto aquelas da especulação racional.

A relação entre a posição de Hildegard como mulher e sua teoria epistemológica não é apenas biográfica, mas estruturalmente significativa. Hildegard escreveu sobre corpo, natureza e medicina a partir de uma posição que a tradição intelectual medieval não reconhecia como autoridade legítima: a de uma mulher que conhece por meio de suas próprias experiências corporais e de suas observações do mundo natural. Esse fato é relevante não porque transforma Hildegard em “feminista” no sentido moderno, mas porque significa que sua obra cresceu organicamente de sua condição de ser um sujeito que conhece via um corpo feminino. Quando Hildegard escreve sobre menstruação, gravidez ou processos de cura, ela não está apenas transmitindo informações recebidas de textos externos; está elaborando um saber

que, em grande medida, advém de forma de conhecimento que sua própria posição de mulher lhe disponibiliza, formas que a tradição dualista e patriarcal desvaloriza sistematicamente.

É neste contexto que uma passagem de *Causae et Curae* adquire particular significância. Hildegard descreve a natureza complementar de homens e mulheres através de uma metáfora baseada nos elementos da criação, argumento de que Deus criou dois seres que se completam mutuamente. Ao abordar a mulher, ela escreveu:

Eva, ao emergir da costela de Adão, não foi transformada pelos elementos da terra como Adão foi. Porém ela permaneceu suave em sua medula e possui mais de um caráter aéreo, uma grandíssima habilidade artística e uma preciosa vitalidade, pois a mulher não foi formada da poeira da terra como o homem, mas da costela do homem, que contém em si toda a vitalidade e força da criação.(HILDEGARD VON BINGEN, *Causae et Curae*, tradução adaptada de Priscilla Throop, 2008).

Essa passagem é reveladora por diversas razões. Em primeiro lugar, Hildegard emprega o conceito de *Viriditas* (preciosa vitalidade) para descrever a mulher não como um ser deficiente ou derivado, mas como portadora de qualidades próprias e positivas, como capacidade artística, suavidade e intensa vitalidade. Em segundo lugar, ao afirmar que a costela de Adão “contém em si toda a vitalidade e força da criação”, ela ressignifica o relato bíblico da criação feminina, apresentando a mulher não como produto de matéria inerte, mas como derivada da substância mais viva do homem, aquela que concentra a força criadora máxima. Por fim, ao igualar a vitalidade feminina à masculina, ainda que com qualidades distintas, Hildegard formula o que estudiosos contemporâneos reconhecem como uma das primeiras teorias sistemáticas de complementaridade sexual no pensamento cristão, em contraste a polaridade hierárquica aristotélica que concebia a mulher como um “homem deficiente”.

Como argumenta Prudence Allen, Hildegard foi a primeira filósofa a desenvolver uma *rationale* abrangente de complementaridade sexual que atravessa categorias como ontologia, geração, sabedoria e virtude. Embora pensadores como Agostinho, Boécio e Anselmo tenham formulado concepções parciais de complementaridade, foi Hildegard quem articulou um sistema coerente no qual homens e mulheres são igualmente necessários à criação e igualmente dignos de conhecimento divino. Essa formulação não apenas permanece enraizada no contexto histórico, como também antecipa preocupações centrais do pensamento feminista contemporâneo. Nesse sentido, suas antecipações não são fortuitas: ao produzir conhecimento a partir de sua posição específica como mulher, monástica e visionária, Hildegard praticou aquilo que Donna Haraway mais tarde conceituaria como “saberes situados”, reconhecendo a situacionalidade não como limitação, mas como fonte legítima de autoridade epistemológica. De modo semelhante, a “epistemologia do ponto de vista” de Sandra Harding encontra em Hildegard um exemplo precoce, na medida em que, excluída dos circuitos formais de saber, ela desenvolveu formas alternativas de conhecimento capazes de gerar percepções inacessíveis à tradição dominante. Sua medicina integradora, a valorização do corpo feminino e a recusa do dualismo hierárquico exemplificam esse deslocamento epistemológico.

O diálogo com a historiografia feminista é igualmente fecundo. Caroline Walker Bynum demonstrou como mulheres medievais frequentemente elaboraram teologias profundamente corporalizadas; Hildegard não apenas se insere nesse padrão, mas o ultrapassa ao formular uma epistemologia na qual corpo e alma são igualmente veículos do conhecimento divino. Barbara Newman identificou em sua teologia uma articulação sofisticada do feminino divino por meio de

figuras como Sapiientia e Ecclesia, enquanto Monica Green destacou o caráter singular de sua produção médica: um saber feminino não apenas praticado, mas sistematizado e transmitido como obra autorizada. O legado epistemológico de Hildegard, portanto, não se limita às suas contribuições à medicina, à teologia ou à filosofia natural, mas reside sobretudo na criação de um modelo de conhecimento que recusa as separações entre razão e experiência, corpo e alma, feminino e sabedoria; em um contexto no qual tais divisões sustentavam estruturas de exclusão, Hildegard propôs uma visão integradora segundo a qual conhecer Deus, a natureza e a si mesmo exige a participação plena da experiência humana.

Conclusão

Este artigo teve como finalidade investigar a relação entre corpo e alma segundo o pensamento de Hildegard von Bingen, utilizando o conceito de *viriditas* como o eixo interpretativo central. Ao longo da análise, argumentou-se que a *viriditas* atua como princípio integrador capaz de desestabilizar o pensamento medieval acerca do dualismo hierárquico predominante, articulando dimensões epistemológicas, corporais, cosmológicas e espirituais em um conjunto dinâmico. Ao examinar as colaborações médicas, filosóficas e teológicas de Hildegard, buscou-se demonstrar que em suas obras constitui uma proposta inovadora e complexa às tensões do século XII no meio intelectual. A análise de *viriditas* possibilitou evidenciar como o pensamento hildegardiano supera hierarquias ontológicas que antagonizam corpo e alma, espírito e matéria, assim como questões de gênero que resumiam o feminino unicamente ao corporal. Hildegard não se baseia no confronto com a tradição, mas na consolidação de um sistema coerente que

reorganiza seus pressupostos. Assim, o corpo surge como via legítima de conhecimento de Deus, e toda experiência corporal torna-se válida, permitindo que o feminino deixe de ocupar posição de inferioridade.

Em contraste à filosofia medieval, fortemente influenciada pela leitura hierarquizante aristotélica, Hildegard von Bingen nega que as experiências da alma sejam superiores às do corpo. Como o estudo procurou apresentar, sua reflexão sobre a problematização de corpo-alma oferece, antecipadamente e por meios próprios, uma contribuição que seria posteriormente sistematizada pela tradição tomista. O pensamento hildegardiano, ao valorizar a observação empírica integrada à experiência mística do corpo, propõe um conhecimento que não separa experiência espiritual e razão, abrindo um caminho alternativo às formas de produção de saber predominantes em seu tempo. A relevância de Hildegard se estende aos estudos feministas, onde a mulher deixa de ser objeto médico ou de moral. No que se refere à sexualidade, corpo feminino e saúde reprodutiva, Hildegard von Bingen contribui para a legitimação de uma autoridade epistêmica feminina, ao tratar as experiências corporais da mulher como fonte de conhecimento.

A partir da interpretação de Hildegard von Bingen aqui desenvolvida, o estudo se insere em um diálogo com a historiografia feminista contemporânea. Em especial, dialoga com os trabalhos de Caroline Walker Bynum, Barbara Newman e Monica Green. Essa leitura reconhece Hildegard como pertencente às tradições femininas medievais, ao passo que também evidencia sua capacidade de promover deslocamentos significativos no modo de conceber gênero, corpo e alma. Assim, Hildegard superou as tradições femininas, das quais fez parte.

Esse estudo, contudo, reconhece as limitações. O corpus em análise se encontrou restrito a *Scivias*, *Causae et Curae* e *Physica*, deixando de lado obras importantes como *Liber Vitae Meritorum*, *Liber Divinorum Operum*,

assim como as suas produções musicais e correspondências. Ademais, o aprofundamento no contexto monástico, especialmente da comunidade de Rupertsberg e das práticas médicas, além do uso de ferramentas da epistemologia feminista contemporânea, exigiu cautela, visando evitar anacronismos. Essas questões, todavia, abrem portas para futuras pesquisas, incluindo comparações sistêmicas com outras pensadoras medievais, um estudo da recepção histórica do pensamento hildegardiano e análise empírica da medicina praticada em mosteiros no século XII.

O legado de Hildegard von Bingen permanece presente na atualidade por oferecer um pensamento que integra corpo, espiritualidade, gênero e natureza, que legitima o conhecimento por meio de experiências corporais e desafia a hierarquização antes imposta. Nascido dentro de limitações de sua época, entre as raízes de normas patriarcais, essa vertente continua a desafiar estruturas modernas que insistem em separar aquilo que, para Hildegard von Bingen, sempre esteve vitalmente unido.

Referências

- ALLEN, Prudence. **The concept of woman: the Aristotelian revolution, 750 BC–AD 1250**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- BYNUM, Caroline Walker. **Fragmentation and redemption: essays on gender and the human body in medieval religion**. New York: Zone Books, 1991.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). **História das mulheres no Ocidente**. v. 2: A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990.
- GREEN, Monica H. Women's medical practice and health care in medieval Europe. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, Chicago, v. 14, n. 2, p. 434–473, 1988–1989.

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**, College Park, v. 14, n. 3, p. 575–599, out. 1988.

HARDING, Sandra. **Whose science? Whose knowledge? Thinking from women's lives**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.

HILDEGARD DE BINGEN. **Scivias (Scito vias Domini): conhece os caminhos do Senhor**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2015.

HILDEGARD VON BINGEN. **Causae et Curae**. Tradução de Priscilla Throop. Charlotte: MedievalMS, 2008.

HILDEGARD VON BINGEN. **Hildegard von Bingen's Physica: the complete English translation of her classic work on health and healing**. Tradução de Priscilla Throop. Rochester: Healing Arts Press, 1998.

MARIANI, Ceci Maria Costa Baptista; AMARAL, Maria José Caldeira do. A mística como crítica nas narrativas de mulheres medievais. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 23, n. 86, p. 85–107, jul./dez. 2015.

MARTINS, Maria Cristina da Silva. Viriditas de Hildegarda de Bingen: conceito integrador do corpo e do espírito. **Medievalis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 171–189, 2024.

NEWMAN, Barbara. **Sister of wisdom: St. Hildegard's theology of the feminine**. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 1997.

SOUSA, Jorge Prata de; COSTA, Ricardo da. Corpo & alma, vida & morte na medicina ibérica medieval: o **Regimento proveitoso contra a pestilência (c. 1496)**. **História, Ciência, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 841–851, set./dez. 2005.



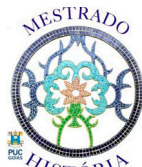
A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de produção e pesquisa científica/acadêmica das ciências humanas, distribuída exclusivamente sob acesso aberto, com parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil e exterior, assim como monografias, dissertações, teses, tal como coletâneas de grupos de pesquisa e anais de eventos.

Conheça nosso catálogo e siga as nossas páginas nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org

No mundo antigo e medieval discursos e representações não apenas expressavam valores e crenças, mas constituíam mecanismos ativos de organização social e política. Ao investigá-los hoje, o historiador não busca apenas identificar ideias do passado, mas compreender os modos pelos quais essas ideias produziram realidades históricas concretas, moldando instituições, identidades e práticas ao longo de séculos. Em termos gerais, os capítulos que compõem esta obra, exigem dos historiadores atenção às condições de produção dos textos, às práticas de leitura e às formas de circulação do saber. A cultura manuscrita, a oralidade e os rituais públicos eram meios fundamentais de difusão simbólica. Assim, desvendar as fontes e suas intenções, implica analisar como imagens, narrativas e categorias conceituais estruturavam experiências coletivas, e consolidavam sistemas de poder. Os capítulos aqui presentes condensam temporalidades e fontes variadas, como crônicas, hagiografias, relatos de viagens, documentos administrativos, cartoriais, cinematográficos, entre outros.



**PUC
GOIÁS**



editora **fi**.org

