

DEZEMBRO/2022 - ANO VI - NÚMERO 4 - ISSN 2527 - 0621

**M1**  
mythos

REVISTA DE  
HISTÓRIA  
ANTIGA E  
MEDIEVAL

PODER, REPRESENTAÇÕES  
E IMAGINÁRIOS NA IDADE MÉDIA

COORDENAÇÃO

PROF. DR. HUGO RINCON AZEVEDO (UFG/PUC)

PROFA. DRA. RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO (UEG/UFG/JATAÍ/PUC-GO)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL  
NEMHAM/CNPQ



**ETHOS**  
editora



# Expediente

## **Reitora**

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

## **Vice-Reitor**

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

## **Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)**

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

## **Curso de História**

Coord. Profa. Dra. Regina Célia Costa Lima

## **NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

## **Editor**

Fabrício Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

## **Editora Adjunta**

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

## **Diagramação**

Daniela Lima Evangelista; Juliana Maria de Souza Xavier e Samila Silva Mesquita

## **Capa**

Samila Silva Mesquita

## **Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL**

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro.

CEP. 65901- 480. Imperatriz - MA

## **Conselho Editorial Nacional**

Adriana Vidotte - UFG

Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA

Alair Figueiredo Duarte – UERJ

Alexandre Guida Navarro – UFMA

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ

Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA

Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG

André Leonardo Chevitaresh – UFRJ

Armênia Maria de Souza – UFG

Claudia Costa Brochado – UNB

Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR

Deivid Valério Gaia – UFRJ

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG

Fábio de Souza Lessa - UFRJ

Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL

Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP

Glaydson José da Silva – UNIFESP

Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB

Josué Berlesi – UFPA

Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP

Maria Regina Cândido – UERJ

Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ

Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP

Renata Cristina de S. Nascimento – UFG

Semíramis Corsi Silva – UFSM

## **Conselho Editorial Internacional**

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France

Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano 6, n. 4, v. 16 (Dez. 2022)-

Trimestral.

ISSN 2527-0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

# SUMÁRIO

06

**Renata Cristina de Sousa Nascimento  
e Hugo Rincon Azevedo**

Editorial

11

**Mikayla Grace Werneck e Denise da Silva Menezes  
do Nascimento**

A (Des) Africanização do Egito Antigo: legados do Imaginário Medieval na Contemporaneidade

26

**Joseane Passos Ferreira e Carolina Gual da Silva**

Christine de pizan e a construção da autoridade feminina na *querelle de la rose*

47

**Thaís do Rosário**

Sucessão Régia Feminina em Castela e Leão (Ss. XII – XIII)

69

**Hugo Rincon Azevedo**

A morte do infante e o nascimento do santo: narrativas sobre a morte em martírio de D. Fernando (1402- 1443)

**Radamés de Sousa**

**90**

Mártires, Santos, Eremitas: experiências religiosas na pintura cristã flamenga de Hieronymus Bosch

**Heverton Rodrigues de Oliveira**

**112**

O Monacato no noroeste da Península Ibérica e a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto

**Andreia Karine Duarte**

**129**

Do ideal ao real: a representação dos funcionários da Justiça (séc. XV – XVI)

**Ricardo Marques de Jesus**

**150**

O Império Universal de Dante Alighieri (1265-1321): a política em Monarchia e Divina Comédia

**Bruno Sousa Silva Godinho**

**171**

A representação do Alquimista na Poesia Alquímica de George Ripley

**Guilherme Claudino, Bruno da Costa e Ygor Belchior**

**191**

Os mitos da Idade Média em Game of Thrones

## ARTIGOS LIVRES

**Michelle Leal Racheli da Silveira**

**204**

Sagrado feminino: um resgate das mulheres astecas antes da conquista

**Lívia Maria Albuquerque Couto**

**221**

Reflexões acerca do corpo na idade média castelhana: uma breve análise do poema de mio cid

## EDITORIAL

---

Profa. Dra. Renata Cristina de Sousa Nascimento (UFJ / UEG / PUC Goiás)<sup>1</sup>  
Prof. Dr. Hugo Rincon Azevedo (UFG / PUC Goiás)<sup>2</sup>

Editorial recebido em 28 de março de 2023  
Editorial aceito em 29 de março de 2023

O Dossiê temático “Poder, Representação e Imaginários na Idade Média” apresenta artigos que abordam a diversidade das formas de poder, políticas, relações culturais, representações, imaginários e a construção de memórias acerca do Medievo. Os textos que compõem o dossiê objetivam instigar reflexões sobre a historiografia produzida no âmbito dos estudos medievais, discutindo suas singularidades, confrontando-as com questionamentos sobre os usos do passado; buscando compreender como esse passado tem sido revisitado, interpretado (e reinterpretado) pelos historiadores.

As estruturas do poder passam pelas relações entre as práticas, representações e os imaginários sociais. Nesse sentido, Roger Chartier (1987) entende que as representações são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, consistindo em um instrumento do conhecimento, que representa um objetivo ausente por meio da sua substituição por uma imagem capaz de evocar memória. O exercício do poder passa pelo imaginário coletivo e é por ele reforçado e multiplicado através da conjugação das relações de sentido, e pela apropriação de símbolos. As categorias conceituais de Poder, Representação e Imaginários na Idade Média, aliadas às possibilidades interdisciplinares

---

<sup>1</sup> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5151454949796711> E-mail: [renatacristinanasc@gmail.com](mailto:renatacristinanasc@gmail.com)

<sup>2</sup> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0122707652462743> E-mail: [hugo.rincon@ufg.br](mailto:hugo.rincon@ufg.br)

dos estudos medievais em diálogo com a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia, são os temas privilegiados pelo Dossiê Temático proposto pela Revista *Mythos*. Desse modo, apresentamos artigos que abordam temas plurais acerca da Idade Média, passando por estudos que analisam as relações entre a História e o Poder, História e Memória, História Pública e os usos do passado, as representações da Arte Medieval, assim como trabalhos que problematizam temas como Narrativas, Discursos, Gênero, Direito, Sacralidades e Religiosidades.

O artigo *A (Des) Africanização do Egito Antigo: legados do Imaginário Medieval na Contemporaneidade*, que abre este dossiê, discute o apagamento dos sujeitos históricos. Tendo por eixo de análise o embranquecimento do Egito Antigo, as autoras Mikayla Grace Werneck e Denise da Silva Menezes do Nascimento, analisam o imaginário eurocentrado presente nos manuscritos ilustrados, e na maioria das pinturas medievais que se referem ao passado egípcio. Este embranquecimento discursivo e imagético, solidificado e de longo alcance, ignora a noção de pluralismo histórico, construindo um Egito (des) africanizado.

Procurando discutir como se constrói a autoridade intelectual de Christine de Pizan, Joseane Passos Ferreira e Carolina Gual da Silva, observam a presença de uma rede de contato, estabelecida pela autora em seu tempo. Em *Christine de Pizan e a construção da autoridade feminina na Querelle de la Rose*, as autoras analisam um conjunto de epístolas sendo possível conferir as relações de poder aí existentes, oriundas especialmente de um círculo social cortesão.

As relações entre história, memória, poder e gênero são as temáticas abordadas por Thaís do Rosário no artigo *Sucessão Régia Feminina em Castela e Leão (Ss. XII – XIII)*. Analisando os casos das rainhas Dona Urraca I (1081-1126) e Dona Berenguela I (1180-1256) de Castela e Leão, a autora problematiza a construção de narrativas sobre a atuação

política, a governabilidade e a imagem das monarcas na produção cronística castelhana, objetivando entender como o contexto social e as relações de poder na época, cristalizaram memórias e representações acerca do ideal de rainha representado nas figuras das duas soberanas.

O artigo de Hugo Rincon Azevedo, retoma o tema da sacralização monárquica. *Em a morte do infante e o nascimento do santo: narrativas sobre a morte em martírio de D. Fernando (1402- 1443)*, o autor discute a centralidade do martírio nos discursos construídos pelos cronistas, que tinham por função promover um santo dinástico, fortalecendo seu culto. Os santos dinásticos eram associados e representados como protetores da casa real.

Em *Mártires, Santos, Eremitas: experiências religiosas na pintura cristã flamenga de Hieronymus Bosch*, temos como eixo de análise as criações artísticas- religiosas que contribuem para o estudo da santidade enquanto fenômeno histórico. Seja na solidão do deserto, nos claustros e mosteiros a busca da perfeição inspirou a produção cristã. Radamés de Sousa propõe em especial uma discussão sobre representações iconográficas nas pinturas de Bosch, destacando o tríptico “As Tentações de Santo Antão”, localizado no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa.

Heverton Rodrigues de Oliveira em *O Monacato no noroeste da Península Ibérica e a hagiografia de Santa Senhorinha de Basto*, revisita a hagiografia medieval como fonte para o estudo da História. Conforme a tradição historiográfica mais recente, no final do século VI o monacato já estava consolidado no noroeste peninsular, sendo nos séculos seguintes que as comunidades monásticas femininas tornaram -se também locais de preservação da cultura, e espaço educacional para as jovens de origem nobre. No relato hagiográfico *Vita Beatae Seniorinae*



*Virginis* (século XII), é possível conhecer um pouco sobre a forma de vida feminina na Galiza medieval, em sua face política, religiosa e cultural.

No artigo *Do ideal ao real: a representação dos funcionários da Justiça (séc. XV – XVI) nas peças de Gil Vicente*, Andreia Karine Duarte propõe analisar as representações do aparato burocrático lusitano no século XVI nos escritos do dramaturgo Gil Vicente (1465-1533). Com ênfase na obra “*Auto da Barca do Inferno*” (1517), a autora estabelece um estudo interdisciplinar que relaciona História, Literatura e Direito, para a compreensão dos ideais atribuídos aos funcionários da Justiça da Coroa portuguesa entre os reinados de D. Manuel I (1469-1521) e D. João III (1502-1557).

No texto *O Império Universal de Dante Alighieri (1265-1321): a política em Monarchia e Divina Comédia*, Ricardo Marques de Jesus analisa a construção do ideal político de um “Império Cristão como regedor da Cristandade” em duas obras clássicas do poeta florentino Dante Alighieri, o tratado político *De Monarchia* e o poema *Divina Comédia*. O autor nos apresenta como a biografia e os ideais políticos do poeta, assim como a sua postura crítica à Igreja Católica e ao papado, manifestaram-se nas obras como uma problematização das relações conflituosas entre os poderes seculares e espirituais.

As representações do alquimista medieval entre narrativas, imaginários, história e historiografia é a proposta de Bruno Sousa Silva Godinho no artigo *A representação do Alquimista na Poesia Alquímica de George Ripley (c. 1415-1490)*. No texto, o autor propõe ir além dos estudos tradicionais sobre a alquimia medieval proposto pela Historiografia e a Sociologia da Ciência. Godinho problematiza as obras de alquimistas e as fontes históricas que versam sobre a temática a partir da análise da retórica e da construção discursiva, como também do imaginário e das representações, abordagem que forneceria ao

historiador uma maior compreensão acerca da prática da alquimia no medievo.

A Idade Média e a História Pública são as temáticas exploradas por Guilherme Claudino, Bruno da Costa e Ygor Belchior no texto *Os mitos da Idade Média em Game of Thrones*. Tema de grande interesse da historiografia contemporânea, os usos e as representações do passado na mídia e nos meios digitais, é abordado ao analisar as representações do medievo no seriado *Game of Thrones*. Os autores nos apresentam elementos presentes na narrativa da produção televisiva como construções preconceituosas em relação ao medievo, especialmente na retratação das cidades medievais, que consideram, a partir do suporte teórico de Régine Pernoud, “os mitos da Idade Média”.

Excelente leitura!

Os organizadores

# A (DES)AFRICANIZAÇÃO DO EGITO ANTIGO: LEGADOS DO IMAGINÁRIO MEDIEVAL NA CONTEMPORANEIDADE

## THE (DIS)AFRICANIZATION OF ANCIENT EGYPT: THE HERITAGE OF THE MEDIEVAL IMAGINATION IN THE CONTEMPORARY AGES

Mikayla Grace Werneck<sup>3</sup>  
Denise da Silva Menezes do Nascimento<sup>4</sup>

Artigo recebido em 15 de novembro de 2022  
Artigo aceito em 15 de dezembro de 2022

**Resumo:** No presente artigo, as origens de certas representações embranquecidas do Egito Antigo serão discutidas, levando em consideração as representações do período nas imagens medievais. Nesse sentido, as concepções de tempo e de espaço no medievo serão analisadas para compreender o imaginário sobre o Egito Antigo do período e sua influência na atualidade.

**Palavra-chave:** Desafrikanização. Egito Antigo. História da África. História Medieval. Imaginário medieval.

**Abstract:** In this article, the origins of certain whitewashed representations of Ancient Egypt will be discussed, taking into consideration the representations of the period in medieval images. The concepts of time and space in the Middle Ages will be analyzed to understand the imagery about Ancient Egypt of said period and its influence today.

**Keyword:** Disafricanization. Ancient Egypt. African History. Medieval History. Medieval imagination.

Anne Baxter, Elizabeth Taylor, Joel Edgerton e Gerard Butler: o que estes atores têm em comum? Os quatro são atores brancos que interpretaram papéis de egípcios antigos em filmes nos últimos cem anos. Baxter e Taylor interpretaram duas rainhas egípcias, respectivamente a

---

<sup>3</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), sob orientação da Prof. Dr. Denise da Silva Menezes do Nascimento. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas em Avaliação, Currículo e Ensino de História (GEPACEH). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4183-6675>. Contato: werneckmikayla@gmail.com

<sup>4</sup>

Nefertari no filme *Os dez mandamentos* (1956) e Cleópatra VII em *Cleópatra* (1963), e em produções mais recentes, Edgerton interpretou Ramessés II no filme *Êxodo: Deuses e Reis* (2014) e Butler o deus Seth no filme *Deuses do Egito* (2016). O tema do Egito Antigo é recorrente no cinema hollywoodiano, porém, a maioria dos filmes apresentam um elemento particular: o embranquecimento.

O processo de embranquecimento do Egito Antigo está fortemente ligado a uma visão tradicional eurocêntrica do campo da História, na qual, por muito tempo, estudava-se os grandes feitos dos grandes homens brancos, deixando de lado outros sujeitos históricos. Os questionamentos realizados neste artigo se voltam para o porquê deste fenômeno, buscando algumas de suas raízes na Idade Média e dialogando com discussões pós-coloniais sobre noções de sujeitos históricos.

Neste artigo procuramos trabalhar com uma discussão mais complexa do que o debate diacrítico de uma polarização dicotômica entre o egípcio ser branco ou negro (SHOHAT, 2004, p. 15; M'BOKOLO, 2009, p. 53). Ainda que as discussões sobre a fisiologia dos egípcios antigos denotam a predominância de negros na região (DIOP, 2010), é necessário levar em consideração certos momentos históricos, como os vários períodos de dominação cuxita no Egito faraônico e de dominação egípcia no Reino de Cuxe, na qual havia constante contato entre as duas sociedades. Nesse sentido, os questionamentos de M'Bokolo (2009) sobre quais egípcios e em quais períodos históricos do Egito Antigo foi palco de embranquecimento se mostram fundamentais para nossa discussão.

Importante salientar que para os fins deste artigo, seguiremos o discurso pan-africanista e estudos pós-coloniais, na qual o Egito Antigo é assemelhado ao negro, pois "a Antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental"

(DIOP, 2010, p. 34). Levando em consideração as colocações de Stuart Hall (2006; 2014) sobre identidade, compreendemos um sujeito histórico como indivíduo subjetivamente e discursivamente construído. Assim, destacamos a importância do pressuposto de um Egito Antigo africano e negro para o movimento pan-africanista na identificação de sujeitos negros na História Antiga.

Além do mais, ressaltamos algumas especificidades da análise de imagens para os fins deste artigo. Em primeiro lugar, destacamos o uso do termo *imagem* ao invés de *arte*, pois como Schmitt (2007, p. 45) afirma, não é uma questão de nos opormos ao termo *arte*, mas de restituir-lhe todos seus significados considerando as imagens materiais, o imaginário e a antropologia e teologia cristã. Assim, por meio da análise realizada neste trabalho, procuramos identificar as relações das quais as imagens medievais são o produto e as relações pelas quais são produtos (ARGAN, 2005, p. 20). Segundo Schmitt, “é certo que a imagem é sempre a imagem de alguma coisa. De onde a ilusão de que bastaria nomear o que ela representa para ter dito tudo da representação” (SCHMITT, 2007, p. 27). Dessa maneira, as imagens neste trabalho não serão utilizadas para representar o período medieval, mas sim como um meio de compreendê-las nas suas especificidades e nas suas relações dinâmicas com a sociedade cristã européia, o que por sua vez possibilita apreendermos as dinâmicas de embranquecimento do Egito Antigo.

### **O Egito Antigo no medievo**

O olhar lançado sobre as populações do continente africano estava intrinsecamente relacionado à inserção do homem medieval em um tempo e espaço religioso que é compreendido tomando como referência a valorização do seu próprio presente, ou seja, cristão. Sendo assim,

Seria, a percepção medieval da realidade, qualitativa, adjetivada pelas expectativas que as verdades da fé despertariam no sujeito, fazendo do próprio corpo do mundo uma continuidade das expressões e necessidades avultadas no plano subjetivo pela doutrina das Escrituras, pelas imagens saltantes da pintura, da arquitetura, que pareciam enredar o homem medieval à trama divina, ao drama da salvação. (BAUAB, 2005, p. 71)

Destaca-se, outrossim, uma visão tripartite do mundo medieval (BAUAB, 2005, p. 84; MACEDO, 2001, p. 13), na qual Europa, Ásia e África são associados aos filhos de Noé, respectivamente, Jafé, Sem e Cam. No mito bíblico, Cam teria sido o filho que zombou da nudez do pai embriagado. Noé teria, então, amaldiçoado seu filho e todos os seus descendentes. Nesse sentido, nos manuais religiosos cristãos até pelo menos o século XIX, a associação dos filhos de Cam aos negros do continente africano se destaca, pois denota-se a pele negra de homens africanos (associados ao pecado e ao paganismo) e a pele branca de homens egípcios antigos — associados ao passado bíblico do povo judeu no deserto e, portanto, integrados a visão teleológica e escatológica do cristão — na imagem medieval.

Seguindo essa linha de raciocínio, é importante problematizarmos alguns conceitos relacionados à História Medieval. O primeiro é em relação a qual Idade Média analisaremos. Diferentemente de uma noção única de uma História Medieval, lidaremos com a noção de pluralismo histórico, ou, nas palavras de Hayden White, o pressuposto de

[...] um número de relatos igualmente plausíveis do passado histórico ou, alternativamente, um número de construções diferentes, mas igualmente significativas, daquele campo indeterminado de ocorrências passadas que por convenção chamamos de “história”. (WHITE, 1989, p. 484, tradução nossa)

Sendo assim, partimos do pressuposto de Amalvi (2006, p. 537) de que a Idade Média é uma fabricação ou uma construção. Há várias temporalidades em debate quando se discute a Idade Média, porém uma concepção particular se colocou como o universal,

hegemonizando a História: a da Igreja Católica. Por muito tempo, a tradição historiográfica de quem somos tributários universalizou o particular da Igreja como hegemônico quando se trata de História Medieval, ou seja, se voltou para a Europa, o branco e o masculino. E isto refletiu na imagem que temos do continente africano no período analisado, na medida em que as atenções voltavam-se para a chamada África Mediterrânea, melhor integrada aos pressupostos vigentes de sujeitos históricos. Ainda que a História Medieval se refere a uma divisão temporal construída do passado, neste artigo, os termos “medievo” e “medieval” se referem a Europa ocidental, posto que entendemos que as especificidades das sociedades africanas no período que convencionamos chamar de Idade Média são importantes o suficiente para questionarmos nossas delimitações de tempo histórico para tal espacialidade.

Problematizaremos mais alguns conceitos antes de abordar as representações artísticas do passado egípcio, posto que se faz importante compreender não somente a imagem medieval, mas também as concepções de tempo e de espaço na mentalidade dos homens medievais. Como dito anteriormente, a História Medieval foi hegemonizada como a História da Igreja Católica, e portanto, o tempo da Igreja foi universalizado como o tempo do medievo. Ainda que houvesse outras concepções de tempo — como Halbwachs (1947 apud. Le Goff, 1979, p. 55) afirma, não havia um único tempo para todos os grupos existentes — levaremos somente em consideração o tempo da Igreja em prol das análises que serão feitas de imagens presentes em manuscritos ilustrados e pinturas medievais.

Desse modo, percebemos por meio de autores como Paul Rousset (1951 apud. Le Goff, 1979, p. 49) e Marc Bloch (1982, p. 96) o modo que os homens medievais concebiam o tempo: um tempo imperfeito sem

noção de duração nem precisão, resultado de uma indiferença pelo tempo. O tempo, para o homem da época feudal, seria um tempo de Deus, um tempo teológico, assim, “como se tem dito, para o cristão da Idade Média... sentir que existe é sentir que é e sentir que é equivale a sentir que não mudou, que não sucedeu a si mesmo, é sentir que subsiste...” (LE GOFF, 1979, p. 47).

Na concepção agostiniana, por exemplo, problematizou-se a forma de medir o tempo, pois o passado e o futuro não existem: “Eu meço o tempo, sei isso, mas não meço o futuro, porque ainda não existe, não meço o presente, porque não se estende por nenhuma extensão, não meço o passado, porque já não existe” (AGOSTINHO, Confissões Livro XI, XXVI, 33). Mediu-se, assim, o tempo por meio do presente: “[...] está presente a minha atenção, através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado” (AGOSTINHO, Confissões Livro XI, XXVIII, 38).

Portanto, o passado — notadamente o passado bíblico — era constantemente atualizado, incorporado e revivido no presente. O homem medieval “vive num constante anacronismo, ignora a cor, reveste as personagens da Antiguidade de hábitos, sentimentos e comportamentos medievais” (LE GOFF, 1990, p. 218-219), o que por sua vez não pode ser dissociado aos imaginários sobre as sociedades africanas, sobretudo da África Mediterrânica, tida como integrada ao mundo medieval e, portanto, a este facultada a cristianização e embranquecimento dos grupos que habitavam aquela espacialidade.

Considerando o modelo teológico do Ocidente, a geografia da Idade Média também partiu de premissas religiosas, dando lugar para o espaço bíblico. Nesse sentido, Bauab (2005) destaca o caráter abstrato, simbólico e alegórico da cartografia medieval, superando uma realidade material e dialogando com a realidade espiritual. O espaço desértico também se encontra nessa concepção, em que se destaca



sua importância no judaísmo, cristianismo e islamismo:

“os modelos culturais do Ocidente medieval vêm, em primeiro lugar, da Bíblia — isto é: do Oriente. O deserto é aí uma realidade simultaneamente geográfico-histórica e simbólica” (LE GOFF, 1994, p. 83).

O deserto no Antigo e no Novo Testamento possuía uma certa ambiguidade, pois ao mesmo tempo que fosse um lugar de teofania, também era o lugar de encontro com Satanás (LE GOFF, 1994, p. 88). Ainda assim, por causa da sua espiritualidade, o deserto foi um espaço procurado para o eremitismo e a construção de mosteiros. Essa geografia espiritual se destaca principalmente em hagiografias, nas quais são relatadas viagens realizadas no deserto.

O próprio termo “deserto” é problematizado por Castanho (2015), na qual o sentido de “deserto” enquanto lugar de ausência de homens, de autores como Le Goff é debatido. Tendo como base textos de Isidoro de Sevilha (560-636), Castanho destaca a ambiguidade do termo, pois

um espaço se torna deserto após ter sido desertado (abandonado) pelas pessoas que ali habitavam; ou seja, a própria noção de deserto pressupõe, em contexto latino medieval, a ocupação prévia do espaço e as marcas arqueológicas que dela decorrem. (CASTANHO, 2015, p. 125)

Levando em consideração os aspectos levantados até aqui, podemos iniciar nossas ponderações sobre o porquê das representações artísticas do Egito Antigo como um feudo europeu. Iniciaremos com uma cena da travessia do Mar Vermelho (figura 1), parte de um afresco pintado por Bartolo di Fredi (1330-1410) na Collegiata di Santa Maria Assunta (ou Duomo di San Gimignano), igreja na cidade italiana de San Gimignano. Nesta cena, vemos a figura do Moisés conduzindo o povo hebreu à terra santa, passando pelo Mar Vermelho, porém, ambos os egípcios e os hebreus representados na obra estão com vestimentos e armaduras tradicionalmente medievais.



Figura 1: Scenes from the Old Testament (1367)

Fonte: [https://www.newliturgicalmovement.org/2020/10/the-collegiate-church-of-san-gimignano\\_31.html#.Y3KglHbMLIV](https://www.newliturgicalmovement.org/2020/10/the-collegiate-church-of-san-gimignano_31.html#.Y3KglHbMLIV),  
Acesso em: 14/11/2022.

Outras representações neste estilo estão presentes na Bíblia figurata, pars I, escrita por Bernardus Guidonis (1261-1331), na qual são descritas cenas da vida de José, filho de Jacó, no Egito (figura 2). Neste mesmo manuscrito ilustrado, há a presença da mesma cena citada anteriormente, a travessia do Mar Vermelho (figura 3). Destaca-se, mais uma vez, uma europeização das vestimentas e da aparência geral dos egípcios e dos hebreus, e até do espaço geográfico visto nos fundos das obras.



Figura 2: Bíblia figurata, pars I; Bernardus Guidonis, Nomina discipulorum Domini

Fonte: <https://lib.ugent.be/en/catalog/rug01:002911432>,  
Acesso em: 14/11/2022.

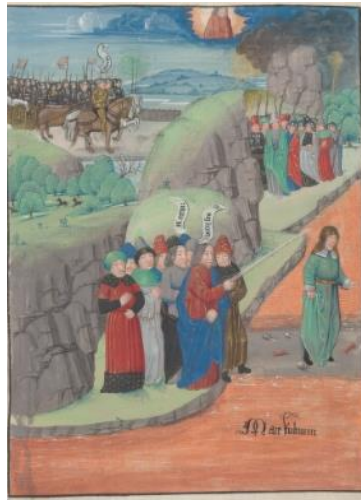


Figura 3: Bíblia figurata, pars I; Bernardus Guidonis, Nomina discipulorum Domini  
 Fonte: <https://lib.ugent.be/en/catalog/rug01:002911432>,  
 Acesso em: 14/11/2022.

Assim, percebemos nessas imagens o que Schmitt (2007, p. 27) chama da função de construir o real de um modo que lhe é próprio, ou seja, por meio das imagens uma assemelhança que os medievos realizavam com as personagens sacras. Desta forma,

A "arte" medieval não se encontra submetida à mimesis dos Antigos [...] As formas figurativas e as cores são, antes de tudo, concebidas como indícios de realidades invisíveis que transcendem as possibilidades do olhar. As imagens não saberiam "representar" — no sentido habitual do termo — essas realidades. Poderiam no máximo tentar "torná-las presentes", "presentificá-las". (SCHMITT, 2007, p. 14)

### **A (des)africanização do Egito Antigo na contemporaneidade**

O imaginário eurocentrado cravou raízes e se manteve para além do período Medieval. Nos séculos XVIII e XIX, observamos que havia autores, dentre os quais destacamos Hegel, dedicados a pensar determinados espaços do continente africano de modo a desafricanizar partes daquele território. Nesse sentido, o continente comportaria

por decirlo así, de tres partes completamente separadas, sin relación alguna entre sí. Una de ellas es la situada al sur del desierto de Sahara, el África propiamente dicha, la altiplanicie

casi desconocida para nosotros, con estrechas fajas de litoral. La segunda es la situada al norte del desierto, el África europea, por decirlo así, país costero. La tercera es la cuenca del Nilo, el único valle del África y en relación con Asia. (HEGEL, 2005, p. 278)

Enquanto no medievo, o Egito Antigo foi ressignificado religiosamente, na Idade Contemporânea, percebemos uma reinterpretção epistemológica, uma vez que “a egiptologia foi também responsável pela “desafricanização” do Egito. [...] No século XIX, o passado egípcio passou a ser interpretado a partir de uma perspectiva imperial tanto britânica quanto francesa” (SAGREDO, 2017, p. 26). Sendo assim, o discurso eurocêntrico que deu lugar para a desafricanização do Egito

[...] surgiu inicialmente como um discurso de justificação do colonialismo, quando as potências europeias atingiram posições hegemônicas em grande parte do mundo. De fato, J. M. Blaut o chama de “modelo de mundo do colonizador”. Como base ideológica comum ao colonialismo, ao imperialismo e ao discurso racista, o eurocentrismo é uma forma de pensar que permeia e estrutura práticas e representações contemporâneas mesmo após o término oficial do colonialismo. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 21)

Segundo Sagredo, no século XIX, havia uma violência de opressão material e epistêmica, na qual o conhecimento sobre Egito passou a pertencer ao Ocidente, assim dominando não somente a política egípcia, mas a sua história também (SAGREDO, 2017, p. 38). No esforço por um conhecimento sistemático europeu sobre o estranho e insólito Oriente (e, portanto, sobre o Egito), a Europa se colocava em posição de força (SAID, 2007 apud. SAGREDO, 2017, p. 41).

Sendo assim, ao longo dos estudos egiptologistas, apareceram algumas teorias sobre as origens dos egípcios antigos, destacadas por Sagredo (2017, p. 45-51). Mais uma vez o imaginário medieval sobre o Egito Antigo vem à tona, uma vez que a Teoria Asiática toma como base a interpretação e cronologia bíblica e a tradição judaica-cristã, na qual os egípcios teriam sua origem a partir do sudeste asiático. Também surgiu

a Hipótese Hamítica, que afirmava que, tendo em vista as evidências de grandes sociedades, o nordeste do continente africano foi povoado por grupos caucasianos, determinado que havia a presença de negros no Egito, porém eram servos e escravos, como no próprio século XIX. Uma outra teoria, a Dinástica Racial, se baseava na ideia de que a unificação e as dinastias do Egito Antigo tinham como origem migrações da Mesopotâmia.

Ainda que certos autores como Constantin François de Chassebœuf (conhecido como Volney) tenham percebido o caráter africano do Egito Antigo, a sua africanização *de facto* ocorreu no século XX, com o movimento Pan-africanista. Para combater o colonialismo de saberes sobre o continente africano, destacam-se, no campo de Historiografia, autores como Joseph Ki-Zerbo, Cheikh Anta Diop, J. F. Ade Ajayi e Théophile Obenga que defendiam o afrocentrismo como ponto de partido nos estudos, dando lugar para uma “superioridade africana”, ou a sobrevalorização do “argumento do **também temos** em vez que valorizar apenas **temos** História” (LOPES, 1995, p. 25, grifos do autor). Assim, é neste contexto em que ocorre a inscrição do Egito como uma civilização africana em concorrência com a tese difundida desde o Medievo de um Egito embranquecido.

Ainda assim, permanecem ideias muito presentes nos dias atuais que desacreditam tanto na capacidade intelectual e cultural dos africanos ao ponto de afirmar que as pirâmides construídas pelos egípcios são, na verdade, construções de extraterrestres. São estes discursos que ainda abrem espaço para representações de personagens históricos e mitológicos do Egito Antigo como homens e mulheres brancos. Assim,

Enfrentam-se num campo de disputas epistemológicas dois heterogêneos grupos. De um lado, aqueles que lutam contra os efeitos da desafricanização do Egito e da negação do

protagonismo histórico africano. Do outro, aqueles que continuam a desacreditar as investigações produzidas por pesquisadores africanos e afrocêntricos — quase sempre com o argumento de que seus trabalhos têm marcos políticos e ideológicos muito contundentes — continuando, assim, a vincular o Egito ao mundo mediterrâneo europeu ou ao Oriente Médio. (OLIVA, 2017, p. 28-29)

### **Considerações finais**

Tendo em vista a forte presença de uma colonialidade de saberes e de epistemologias nos dias de hoje, compreender o processo da construção de uma imagem do Egito Antigo europeizado e embranquecido pode auxiliar na compreensão de um debate maior. O Ensino de História aparece como uma ferramenta potente para combater o imaginário eurocêntrico, pois os estudos culturais podem ser utilizados para pensar a Educação por meio do deslocamento do aluno em outras memórias. O estranhamento, como Homi Bhabha (1998) afirma, é condição das iniciações extraterritoriais e interculturais, trabalhando com a ideia do hibridismo, e não de polaridade. Ao trabalhar com a ideia de verdades parciais, limitadas e instáveis, somos possibilitados a pensar na construção da cultura, na invenção da tradição e, portanto, na fabricação do discurso.

Este diálogo entre narrativas históricas e temporalidades se coloca como fundamental para compreender o discurso eurocêntrico construído sobre sujeitos subalternos e para desconstruí-la. Essa perspectiva dialógica possibilita a realização de uma discussão entre não somente História Antiga e História Medieval, mas entre vários campos de estudos como a História das Religiões, Historiografia africana, Estudos pós-coloniais e Estudos culturais. A compreensão da construção e da desconstrução de narrativas é um aspecto importante para o conhecimento histórico, especialmente ao sair da historiografia tradicional.

Assim, a partir de narrativas e representações artísticas medievais sobre o Egito Antigo podem iniciar debates sobre construções epistemológicas e construir pensamentos críticos sobre os campos de História da África e de História Medieval, trazendo-os para o presente de modo a extrapolar as tradicionais pesquisas colonizantes e, portanto, a partir de uma perspectiva decolonial compreender e questionar o processo de embranquecimento do Egito Antigo.

#### **Documentação escrita:**

AGOSTINHO, Santo. **Confissões, Livros VII, X e XI**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo et al. Covilhã: LusoSofia Press, 2008.

Bernardus Guidonis, **Biblia Figurata, Pars I**; Bernardus Guidonis, Nomina Discipulorum Domini.

#### **Bibliografia geral:**

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean - Claude (org.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2006. p. 537-552.

ARGAN, Giulio Carlo. **História da arte como história da cidade**. Tradução de Pier Luigi Cabra. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BAUAB, Fabrício Pedroso. **Da geografia medieval às origens da geografia moderna: contrastes entre diferentes noções de natureza, espaço e tempo**. 2005. 298 f. Tese (doutorado) — Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2005.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Tradução de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, 1982.

CASTANHO, Gabriel de C. G. A polissemia (social) do deserto: uma história do tópos histórico e historiográfico da solidão monástica no contexto latino medieval. **Revista de História**, São Paulo, n. 173, p. 115-139, 2015.

DIOP, Cheikh Anta. A origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, Gamal (ed.). **História geral da África, II: África antiga**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010, p. 1-36.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 103-133.

HEGEL, G. W. F. **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**. Madrid: Tecnos, 2005.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. 2. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.



LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. In: **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África**. Lisboa, Linopazas, 1995. p. 21-29.

M'BOKOLO, Elikia. **África Negra: História e civilizações**. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MACEDO, José Rivair. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. **SIGNUM: Revista da ABREM**, vol. 3, p. 101-132, 2001.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Desafrikanizar o Egito, embranquecer Cleópatra: silêncios epistêmicos nas leituras eurocêntricas sobre o Egito em manuais escolares de História no PNLD 2018. **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 10, p. 26-63, 2017.

SAGREDO, Raisa. **Raça e etnicidade: questões e debates em torno da (des)africanização do Egito antigo**. 2017. 172 f. Dissertação (mestrado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2017.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Tradução de Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

# CHRISTINE DE PIZAN E A CONSTRUÇÃO DA AUTORIDADE FEMININA NA QUERELLE DE LA ROSE

## CHRISTINE DE PIZAN AND THE CONSTRUCTION OF FEMALE AUTHORITY IN THE QUERELLE DE LA ROSE

Joseane Passos Ferreira<sup>5</sup>  
Carolina Gual da Silva<sup>6</sup>

Artigo recebido em 13 de novembro de 2022  
Artigo aceito em 17 de dezembro de 2022

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da construção de autoridade intelectual que Christine de Pizan faz para si ao longo da *Querelle*. Buscando defender o sexo feminino e romper com o imaginário, as cartas nos permitem avaliar a criação de redes de contato nas relações de poder no medievo tardio sob a ótica do Gênero e assim, compreender parte da representação feminina na literatura medieval.

**Palavra-chave:** Cartas. Gênero. Christine de Pizan. Debate Literário. Querelle de la Rose.

**Abstract:** This article aims to reflect on the construction of intellectual authority that Christine de Pizan makes for herself along the *Querelle*. Seeking to defend the female sex and break with the imaginary, the letters allow us to evaluate the creation of contact networks in power relations in the Late Middle Ages from a gender perspective and thus understand part of her representation of women in medieval literature.

**Keyword:** Letters. Gender. Christine de Pizan. Literary Debate. Querelle de la Rose

[...] muito maiores foram os benefícios trazidos pelas mulheres de boa alma, sobretudo por aquelas sábias das letras e das ciências [...] espanta-me muito a opinião de alguns homens que não querem que suas filhas, mulheres e parentas tenham

<sup>5</sup> Graduanda em História (licenciatura) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), sob orientação da Profa. Dra. Carolina Gual da Silva. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9164-5696> E-mail: [jferreira1@hotmail.com](mailto:jferreira1@hotmail.com)

<sup>6</sup> Doutora em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas; professora adjunta de História Medieval na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; pesquisadora do LEME e do LINHAS. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6534-0389> E-mail: [carolgual@gmail.com](mailto:carolgual@gmail.com)

conhecimento científico (CHRISTINE DE PIZAN, *A Cidade das Damas*, Livro II, Capítulo XXXVI)<sup>7</sup>

Ao longo da obra *A Cidade das Damas* (1405), Christine de Pizan dedica-se a reunir damas de diversas categorias sociais e feitos distintos, as quais auxiliaram a humanidade a progredir de alguma forma. Faz isso ao elencar exemplos femininos que sustentam o modelo de virtuosidade criado pela escritora. Tal como Minerva ao cultivar sua inteligência, as guerreiras Amazonas como modelo de coragem e força, a Virgem Martina ao semear e viver a palavra de Deus – essas são apenas algumas das mais de cem damas virtuosas que ergueram a cidade-refúgio na obra de Pizan. Entretanto, uma questão importante é que a obra se destaca não apenas como um marco de representatividade para a mulher medieval, mas ela também corrobora a hipótese de que Pizan tinha uma autoridade intelectual, logo, uma influência social. Essa autoridade auxiliou na propagação, tradução e resistência do livro até os dias de hoje, fazendo dela uma das mais estudadas da autora.<sup>8</sup>

Para além de *A Cidade das Damas* e outras obras literárias<sup>9</sup>, Christine também nos legou um conjunto de epístolas que nos permitem

---

<sup>7</sup> Utilizamos aqui a versão traduzida para a língua portuguesa por Luciana E. de F. Calado Deplagne em 2006, como parte da sua tese de doutorado, intitulada "A cidade das damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan". Em 2012, o livro foi publicado pela Editora Mulheres.

<sup>8</sup> Angus J. Kennedy em sua obra *Christine de Pizan: a Bibliographical Guide Supplement 2*, por exemplo, identifica 1.255 trabalhos, entre artigos e livros, sobre Christine de Pizan e seus escritos apenas entre 1991 e 2002 em um aumento significativo em relação aos anos anteriores (por exemplo, entre 1981-1991 apenas 391 itens). Embora os outros numerosos escritos de Christine tenham se tornado mais presentes nas análises dos últimos anos, a *Cidade das Damas* continua sendo a obra mais estudada: são quase 280 obras entre edições, traduções e estudos críticos (KENNEDY, 2004).

<sup>9</sup> Não seria possível citar todas as obras de Christine, porém, entre as mais estudadas e traduzidas estão: *Épître d'Othéa* (1400), *Livre du long chemin d'étude* (1403), *Livre de la mutation de Fortune* (1403), *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* (1404), *Livre des trois vertus* (1405), *L'advison Cristine* (1405), *Livre du corps de policie* (1406), *Livre des fais d'armes et de chevallerie* (1410), *Livre de paix* (1413) e *Ditié de Jehanne d'Arc* (1429). Acerca da relação de todas as obras em formato alfabético, ver, TARNOWSKI, 2018, p. 8-15.

compreender as relações de poder envolvidas nesse processo de construção de autoridade. Através da análise das cartas escritas por Pizan e de uma sucinta contextualização acerca da sociedade da França medieval, buscaremos explicar como se forma esta autoridade intelectual de Christine de Pizan. Para tal, este artigo faz um recuo até o primeiro debate literário protagonizado por uma mulher no ocidente (MACEDO, 2002, p. 94), a *Querelle de la Rose* – ou *Debate do Romance da Rosa*, a fim de refletir acerca do impacto de Pizan, tanto na literatura, quanto na sociedade em que estava inserida. Analisamos, assim, como formas de poder estão presentes também nas disputas literárias e nos papéis de gênero na sociedade medieval.

### **Uma contextualização: a escritora e o debate literário**

Nascida na Península Itálica, mais especificamente em Veneza, Christine de Pizan (1364-1430) muda-se ainda criança para Paris, onde seu pai, Tommaso di Pizzano, é convidado pelo rei Carlos V para ser o astrônomo oficial da corte francesa. Acerca da educação de Pizan, esta não podia frequentar a universidade por ser uma mulher, logo, teve no pai e no rei exemplos de figuras masculinas de autoridade e ensino.<sup>10</sup> Para Lucimara Leite (2018, p. 115), o acesso da futura escritora à corte e, principalmente à biblioteca real, serviram de espaço para seu fomento educacional. Como aponta Hult (2003, p. 187), Wuensch (2013, p. 5) e a historiografia num consenso geral, Christine de Pizan se casou muito jovem com Etienne de Castel – secretário real –, com quem teve, possivelmente, três filhos.

---

<sup>10</sup> Ainda que a universidade fosse um espaço restrito aos homens, ao longo de toda a Idade Média temos exemplos de como as meninas e mulheres tinham acesso aos estudos, seja em ambiente familiar, seja através da contratação de tutores ou até mesmo frequentando escolas urbanas. Sobre o tema ver, por exemplo, GREEN, 2001; KERSEY, 1980; RANFT, 2002.

A crença na roda da fortuna é um tema usual no medievo e Pizan não escapa a ele. Segundo Charity Canon Willard (1984, p. 34), a sorte da escritora muda drasticamente com três mortes: a do rei Carlos V, a do pai e a do marido, respectivamente. Assim, desamparada de um suporte masculino, Pizan torna-se a chefe de sua família. Ao interpretarmos a situação através da ótica do gênero, observamos que a escritora subverte o papel feminino esperado na sociedade do baixo medievo uma vez que ela não se casa novamente. Pelo contrário, encontra meios de assegurar o bem-estar de sua família ao decidir adentrar o mundo das letras, dedicando-se exclusivamente à escrita profissional.

Sua carreira literária é iniciada oficialmente, para a historiografia, em 1399 com a propagação das obras *Livre des Cent Balades* e *Épître au Dieu d'Amour*. As duas obras contêm um tom considerado lírico, melancólico e poético, inaugurando a primeira fase de sua escrita (HULT, 2003, p. 191). Nelas, já se observa que a escritora faz o uso de obras clássicas resgatadas pelo movimento humanista italiano, assim como artifícios ligados à mitologia romana, indicando, de acordo com Ana Rieger Schmidt (2021, p. 260), que Pizan estava ligada ao movimento cultural que emergia na França.

Na virada do século XV, no começo de sua carreira, a escritora adentra a *Querelle de la Rose*, ou *Querela do Romance da Rosa*, através de uma troca epistolar. O debate literário foi iniciado pela própria Christine ao corresponder-se com Jean de Montreuil (1354-1418) – preboste de Lille e um dos propulsores do movimento humanista francês. A querela ocorre devido a ideologias divergentes acerca da segunda parte do livro *Roman de la Rose*. A primeira parte da obra é escrita por Guillaume de Lorris no começo do século XIII, baseada no estilo do amor cortês, onde a mulher é representada como uma figura idealizada pelo

apaixonado. Entretanto, não é finalizada pelo autor e é retomada por Jean de Meung (1240-1305). O livro foi muito popular no medievo, porém Meung subverte a forma original e escreve sob uma perspectiva “descortês”, onde a mulher é representada como um ser vicioso e maligno. É contra essa visão propagada por Jean de Meung que Pizan vai se posicionar, abrindo o debate a fim de romper com esse imaginário vil da mulher medieval e, claro, realizar uma defesa do sexo feminino.

Como relembra Tracy Adams (2014, p. 42-44) as conversas e competições literárias – orais e escritas – faziam parte do entretenimento da elite em Paris no século XV. Dentre os mais importantes círculos de grandes trocas intelectuais francesas estavam: as cortes – a exemplo, a corte do duque de Orleans – e a Chancelaria Real. Grandes nomes da elite política e religiosa faziam parte desses círculos, como Nicolas de Clamanges, Gontier Col, Jean de Montreuil. Este último humanista vagueava por estes grupos, onde o objetivo primordial dos nobres membros consistia em alimentar sua intelectualidade através do debate. Conforme citado anteriormente, Christine tinha uma rede de contatos derivada de seu pai e marido – ambos foram vinculados à corte – logo, é possível deduzir que a escritora fazia parte desse círculo social cortesão (Willard, 1984, p. 51). Esse contexto social, além de estímulo ao debate, possivelmente foi palco das primeiras trocas entre Pizan e Montreuil.<sup>11</sup> Este é um ambiente fértil que também serve de pano de fundo para as primeiras obras da escritora, como *Cent ballades* (1399) e *Livre du debat de deux amans* (1400).

---

<sup>11</sup> Entretanto, não é possível afirmar precisamente como se inicia o debate, visto que, a carta de Jean de Montreuil – que seria a primeira – se perdeu. Logo, a versão que conhecemos desta querela é a replicada e compilada por Christine de Pizan (Adams, 2014, p. 79-81).

Esse círculo intelectual é também de onde vêm alguns dos membros da rede de apoio de Christine de Pizan. Essa rede de apoio é um fator essencial e, ao longo da querela, houve uma divisão entre os apoiadores de cada lado: Christine de Pizan e Jean de Montreuil. Alguns participantes devem ser ressaltados, como Pierre e Gontier, os irmãos Col, apoiadores diretos de Jean de Montreuil, e que também trocaram cartas com Christine. Christine de Pizan contou com dois grandes adeptos em sua defesa<sup>12</sup>, Jean Gerson (1363-1429) e a rainha Isabel de Baviera (1370-1435). O primeiro citado, clérigo e chanceler da Universidade de Paris, escreveu sermões, tratados e cartas, colocando-se como uma autoridade intelectual ao lado de Christine. Enquanto a rainha, considerada uma autoridade política, teve um apoio mais implícito, sendo ainda difícil caracterizá-lo<sup>13</sup>, mas que não deve ser desprezado.

É através das cartas trocadas entre esses vários participantes que podemos vislumbrar um pouco sobre como se construía a rede de apoio e como se estabeleciam as relações de poder e autoridade. Mas a epistolografia é uma arte que segue também regras e padrões. É preciso, portanto, refletir acerca do papel e dos usos das cartas no contexto medieval.

### **A epistolografia e suas nuances**

As cartas são fontes históricas complexas e dinâmicas (YSEBAERT, 2009, p. 33), a partir delas é possível entender parte de uma sociedade,

---

<sup>12</sup> Nesta pesquisa, optou-se por analisar mais enfaticamente o auxílio destas duas autoridades, entretanto, Luciana E. de F. Calado Deplagne (2021, p. 30) aponta que o escritor Guillaume de Tignonville e o marechal Bouciquaut também foram importantes apoiadores de Pizan nessa querela.

<sup>13</sup> Os estudos até recentemente desprezavam a possível relação entre a rainha Isabel de Baviera e a escritora, a já citada Charity Canon Willard é um exemplo. Entretanto, novas revisões bibliográficas sugerem que há uma possibilidade. Ver, ADAMS, 2009.

refletir sobre seus usos e ideais. Partindo desta ideia, entendemos parte da relevância histórica presente nas cartas da querela, sendo esta a principal fonte da pesquisa. Na obra *Debate of the Romance of the Rose* (2010), David F. Hult compila parte das epístolas que concernem ao debate<sup>14</sup>, faz isto traduzindo-as do francês para o inglês moderno. Dentro desta organização encontram-se os escritos dos irmãos Col e de Jean Gerson também. O principal foco, entretanto, está em duas epístolas assinadas por Christine de Pizan, as quais foram enviadas para Jean de Montreuil e Pierre Col, em 1401 e 1402 respectivamente. Durante a análise da fonte, observamos que Pizan faz uso de artifícios retóricos que têm como propósito a persuasão do destinatário e a demonstração da eloquência do remetente. Isso é importante pois o estudo da epistolografia medieval também se propõe a entender parte dos aspectos mais técnicos do discurso.

É necessário ter em mente que a prática epistolar no medievo faz parte da comunicação e o refinamento dos códigos retóricos, que tem como finalidade transmitir a mensagem ao seu receptor de uma forma mais eficiente. As técnicas de retórica surgem na Grécia Antiga, tendo ainda na tradição da oralidade a necessidade do homem de transmitir, em formato eloquente, sua mensagem. Gradualmente, tais artifícios ganham importância e é entre os séculos IX e XI, na região italiana, que “a arte epistolar tornou-se o principal reduto do aperfeiçoamento da retórica” (BOVO, 2015, p. 265). A ideia de linearidade e unidade não existe, ou seja, a tradição epistolar no baixo medievo é fluída e se remodela devido ao local ou período. Logo, as técnicas de escrita

---

<sup>14</sup> Hult não foi o único pesquisador a realizar o trabalho de tradução dessas cartas. Em 1977, Eric Hicks é o primeiro a traduzi-las para o francês moderno, ainda na década de 1970, Joseph L. Baird e John R. Kane traduzem-nas para o inglês. Há ainda duas traduções mais recentes, no francês por Virginie Greene (2006) e no inglês, de Christine McWebb e Earl Jeffrey Richards (2007).



tinham como objetivo “o máximo de clareza dos argumentos por meio de palavras bem adornadas e convincentes” (BARROSO, 2019, p. 13).

Os populares compêndios *ars dictaminis* fazem parte dessa mudança na tradição epistolar. Estes tinham como objetivo apresentar fórmulas previamente delineadas que auxiliavam na elaboração das ditas cartas. Tal estilo se espalha pela Europa medieval em construção, chegando à França, onde já no século XII se aperfeiçoavam os *dictamens* com suas próprias regras (WITT, 2005, p. 73). A única constância percebida nos modelos *dictamens* medievais europeus é o uso das cinco partes da carta: *salutatio* (uma saudação ao leitor, tendo em mente a posição na hierarquia), *exordium* (introdução de forma amena, para assegurar a boa vontade do leitor), *narratio* (o desenvolvimento em si da carta), *petitio* (o pedido do remetente) e *conclusio* (a conclusão). Basicamente, essa estrutura busca seguir as convenções de autoridade e poder entre o remetente e destinatário.<sup>15</sup>

Devido a essa estrutura aparentemente bem estabelecida, é possível dizer que Christine de Pizan fazia uso, no século XV, de tais fórmulas, uma vez que as identificamos em suas epístolas. Entendendo que a escritora estava no início de sua carreira, assim, no processo de construção da sua autoridade intelectual, não seria um completo equívoco supor que utiliza dos artifícios retóricos para melhorar seu texto, deixando-o ornamentado, dentro dos parâmetros sociais exigidos e, principalmente, aprimorando o conteúdo persuasivo do texto. Além

---

<sup>15</sup> Deve-se ressaltar que, dependendo a quem se destinava a carta, alguma parte poderia faltar deste modelo geral. Todas as suas partes geralmente eram utilizadas quando se destinava a uma autoridade política, principalmente a parte da *petitio*, reservada a uma petição por parte do interlocutor. Pizan, por exemplo, não faz uso desta em suas cartas.

disso, com o uso desses recursos, ela se insere em uma tradição intelectual e toma para si essa autoridade.

### **As estratégias do discurso sob a perspectiva de gênero**

A História, por séculos, foi produzida por homens e para homens, assim, a figura feminina sempre apareceu à margem da sociedade. Fazer uso da categoria de gênero como ferramenta analítica, seja em qual período tratar, amplia significativamente a perspectiva acerca dos agentes históricos concentrados ali. Essa é uma forma que o historiador tem de decodificar as relações e suas nuances que formam o corpo social (SCOTT, 1995, p. 89). Portanto, nosso propósito em utilizar o gênero como referencial teórico consiste em partir do princípio que, sob essa perspectiva, o medievo é fluido e transitório (FORTES, 2019, p. 15). Buscamos romper com as margens, de forma que a mulher não fique refém de uma representação ideológica que a inferioriza. E ao longo da pesquisa, entendemos que Christine de Pizan tinha plena consciência do seu lugar de gênero, ainda que não utilizasse essa categoria conceitual que é, para nós uma ferramenta heurística.

Como dito anteriormente, as fórmulas retóricas do *ars dictaminis* guiam e contribuem para que o remetente construa um discurso persuasivo e conectado. Neste estudo, buscamos definir como estratégias do discurso os recursos que fomentam a retórica de Pizan em prol do gênero feminino. A análise das epístolas foi realizada tendo em mente que a escritora tinha dois objetivos: criar uma autoridade intelectual para si e realizar a defesa das mulheres. Pizan faz isto a fim de quebrar o imaginário de seu contexto, sendo este uma construção mental e ambígua que permeia a sociedade (MAFFESOLI, 2001, p. 75). Deste modo, seus esforços se concentram em remodelar a noção, principalmente dos homens, sobre a figura feminina.

Ao analisar as epístolas direcionadas a Jean de Montreuil e Pierre Col, compreendemos uma similaridade, sendo esta a primeira grande estratégia retórica de Christine. Essa estratégia consistiu em induzir a ideia da inferiorização de suas próprias capacidades biológicas e intelectuais, exatamente por ser uma mulher. Como se percebe no trecho da carta endereçada a Jean de Montreuil:

[...] de mim, Christine de Pizan, uma mulher de intelecto inexperiente e sensibilidade descomplicada. Não deixe que esses fatores de modo algum induzam sua sabedoria a desprezar a leviandade de meus argumentos, mas sim a consentir em compensar esta deficiência em consideração à minha fraqueza feminina. (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 50, tradução nossa)

Em outro trecho, desta vez direcionado a Pierre Col: “[...] eu seria incapaz de combinar com seu belo estilo, por favor, leve em consideração minhas falhas e falta de habilidade.” (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 159, tradução nossa). Há outras particularidades que devem ser ressaltadas acerca desse recurso, como o fato dessa forma de rebaixar-se ocorrer principalmente na *salutatio* e na *captatio benevolentiae*<sup>16</sup> da carta, ou seja, na introdução. Também ocorre ao longo da epístola, mas ao fazer uso desta estratégia na introdução, Pizan corrobora a ideia de que seus textos na querela estão conectados. Portanto, seus escritos têm o intuito de persuadir e de criar um conjunto coeso – algo que se confirmará posteriormente com a compilação das cartas efetuada pela própria autora.

Ainda nesta primeira estratégia é interessante notar como Christine brinca com o fato de ser uma mulher, seu discurso é quase um paradoxo.

---

<sup>16</sup> Como já colocado, esses recursos *dictamen* tem como objetivo de saudar e de elogiar o destinatário, a fim de colocar-se em uma posição de humildade e, assim, tornar o leitor mais propenso ao discurso da carta. Também conecta-se com uma característica fundamental do pensamento cristão que é a humildade.

No início da carta, ao rebaixar-se, faz uso do discurso predominante no período medieval – a mulher como um ser inferior. Mais que isto, ela quase concorda com o *Roman de la Rose* – obra que se propõe a criticar pela posição que impõe a mulher. Podemos notar isso novamente em outro trecho da epístola enviada a Montreuil, onde a escritora dialoga com seu destinatário: “Li e ponderei sobre seu [...] ensaio em prosa e entendi a essência dele, *dentro dos limites do meu escasso intelecto.*” (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 51, tradução e grifo nossos). Porém, no decorrer de ambas as epístolas, prova o contrário, construindo um discurso complexo e extremamente erudito, demonstrando que a mulher é, acima de tudo, um ser racional.

A primeira carta de Christine, que abre o debate literário, é considerada a grande defesa do sexo feminino. No decorrer da epístola enviada a Jean de Montreuil, entendemos que a escritora também pretende condenar o *Roman de la Rose*: “é uma exortação ao vício que encoraja uma vida dissoluta, uma doutrina cheia de engano, um caminho para a condenação” (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 62, tradução nossa). Portanto, a epístola traz muito mais que apenas uma defesa da mulher e intenção de romper com o imaginário, Pizan deseja que seus opositores reconsiderem a importância da obra. Assim, seguimos a proposta de Maria Filomena Coelho (2019, p. 85) de analisar as cartas indo além da retórica nelas empregada, compreendendo, então, as questões políticas que permeavam o contexto que Pizan estava inserida. Mais do que retórica, suas cartas incitam uma ação. Uma ação política e que interfere diretamente em relações de poder. Isto, para ter uma melhor noção de como ela constrói seu discurso fazendo uso de estratégias pré-definidas.

Os argumentos de Christine, em ambas as cartas – para Jean de Montreuil e Pierre Col -, sempre retomam e têm como base a moral cristã.

Entendemos que, no medievo, política e religião eram elementos intrínsecos e inseparáveis, portanto, quando a escritora faz uso constante da Bíblia, isso não é exatamente uma surpresa. Principalmente quando relembramos que ela era apoiada publicamente por um clérigo, Jean Gerson. Quando refletimos acerca desses usos, usando a categoria de gênero, percebemos que Pizan busca elevar os feitos femininos, principalmente os feitos religiosos. Coloca a mulher sempre como uma figura educada, afetuosa e paciente, logo, moralmente virtuosa, inclusive, citando diretamente algumas mulheres na epístola para Jean de Montreuil: “[...] na Bíblia e em outras histórias antigas, como as de Sara, Rebeca, Ester, Judite e muitas outras.” (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 59, tradução nossa). Logo, pautar seu discurso em aspectos religiosos pode ser considerado uma estratégia discursiva, especialmente sabendo que em seu contexto a religião tinha forte influência, sendo ela, inclusive, apoiada por uma autoridade religiosa. Sua construção de gênero, portanto, não necessariamente rompe com os modelos do período, mas os manipula e subverte de forma a criar uma nova escala de valores e autoridades.

Ainda tendo o gênero como ferramenta interpretativa, entendemos como sendo uma estratégia discursiva quando, ao longo das epístolas, Pizan busca repensar as noções de agência feminina na história em paralelo com o masculino. Ou seja, ela sempre compreendeu que há valores em ambos sexos, ao mesmo tempo em que argumentava em prol do feminino. Ainda na carta para Jean de Montreuil, além de citar damas da bíblia, também abre espaço a contemporâneas:

E mesmo em nossos tempos temos visto na França um número de mulheres dignas, nossas maiores senhoras do reino e muitos outras - devota Rainha Jeanne; Rainha Blanche; a duquesa de Orleans, filha do rei da França; a duquesa de Anjou, que agora é chamada a rainha da Sicília - todas as quais, juntamente com

uma série de outras, possuíam grande beleza, castidade, dignidade e sabedoria. (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 59, tradução nossa)

Christine usa essas nobres damas como um exemplo afirmativo de sua posição de que há mulheres de boa conduta e moral em seu meio. Mais do que isso, são mulheres com funções políticas e de governo, que reafirmam a racionalidade e a posição de poder possível para o gênero feminino. Ou seja, ela as utiliza como modelo de representatividade e para quebrar com o imaginário estereotipado que aparece no *Roman de la Rose* e que é apoiado pelos seus interlocutores.

Para além de citar os grandes nomes de mulheres célebres e reconhecidas, na epístola enviada a Pierre Col, ela utiliza a si mesma como exemplo:

[...] eu amo estudar e a vida solitária, isso eu posso afirmar com sinceridade. [...] foram surpreendidos pelo meu trabalho, não por qualquer grandeza a ser encontrada lá, mas por causa de sua novidade, que é fora do comum. (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 191, tradução nossa)

Aqui, sua transgressão é ainda maior, pois ela desconstrói o papel binário enraizado, onde apenas o homem é um estudioso e eremita. Faz isso ao se colocar como um exemplo de intelectualidade, de moderação – pois leva a vida solitária por opção – e mais, fala dos seus trabalhos anteriores como algo incomum – o que era mesmo. Isso porque as mulheres que se dedicavam a uma vida de estudo eram muitas vezes religiosas, e Christine não. Aqui identificamos um pouco mais de sua transgressão e ousadia. Todo o discurso de humildade e inferiorização evapora diante não só do conteúdo, mas da forma de sua escrita. Ela é, ela própria, o exemplo de virtude feminina que desafia o discurso misógino.

### **As redes de poder e criação da autoridade intelectual feminina**

Como já foi dito, a carreira de Christine é iniciada oficialmente em 1399, enquanto as primeiras cartas da *Querelle de la Rose* são datadas de 1401. Ao seguir a relação de obras da escritora, organizada em formato cronológico por Marcos R. N. Costa e Rafael F. Costa (2019, p. 260-261), observa-se que Christine escreveu oito publicações de 1399 a 1400. Portanto, estava no início de sua carreira e, como uma mulher na sociedade medieval, necessitava constantemente de suporte advindo de grandes autoridades – o que era verdade também para homens, uma vez que a intelectualidade medieval depende do uso e apoio de autoridades. A cultura dos patronos era essencial no baixo medievo e a escritora teve apoio de nobres figuras, como o duque de Orleans, o duque da Borgonha e o rei Carlos VI (KARAWEJCZYK, 2017, p. 192).

Durante a querela em si, como já ressaltado, o grande apoiador de Pizan foi Jean Gerson. O clérigo e chanceler da Universidade de Paris auxiliou a escritora não apenas dando amparo ao debate, escrevendo e colocando-se como uma autoridade intelectual e religiosa. Seu apoio foi além, pois serviu também como um legitimador do discurso de Christine, uma vez que ela estava ainda estreando no mundo das letras e não tinha autoridade suficiente para se colocar sozinha neste debate, muito menos, se fazer ser ouvida. Podemos observar esse apoio do clérigo em sua única epístola – seu apoio se dá majoritariamente através da propagação de sermões – enviada a Pierre Col: “[...] você me associou a uma mulher excepcional, pergunto-lhe se aquela mulher viril a quem seu discurso se dirige [...] não o refutou com sucesso.” (JEAN GERSON *apud* HULT, 2010, p. 226, tradução nossa). Apesar de não citar especificamente Christine, é possível supormos que Gerson fala da escritora pois era a única mulher envolvida publicamente nesta querela.

E mais, ainda devemos destacar como o clérigo caracteriza Pizan, denominando-a excepcional, viril e inteligente – pois foi capaz de refutar Pierre Col.

As redes de poder ainda vão além neste debate, pois há outro elemento crucial que serve de assistência para Christine alcançar sua autoridade como escritora: o apoio da rainha Isabel de Baviera. Entende-se que parte deste suporte ocorre devido ao envio de uma carta de Pizan para a rainha em fevereiro de 1402. Nessa carta, a escritora compila as epístolas da querela até então – no caso, a carta de Gontier Col, Jean de Montreuil e as respostas que ela própria escrevera – e escreve recorrendo ao auxílio de uma figura política e ao mesmo tempo feminina. A escritora coloca a rainha:

[...] se vos agrada honrar-me a ponto de vos dignardes a ouvi-los – sabereis a diligência, o desejo e a vontade com que o meu escasso poder se esforça por opor-se a certas opiniões contrárias à decência [...] (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 99, tradução nossa)

Christine escreve pedindo para que Isabel de Baviera escute seus argumentos. Confirma-se, assim, uma outra característica fundamental da epistolografia medieval que é o seu caráter público de comunicação.

Ao analisar essa relação de cooperação, tendo em mente os valores políticos intrínsecos ao discurso de Christine, observamos o quanto a escritora tinha a plena consciência do caráter público que a troca epistolar medieval confere. Importante destacar que é ela quem leva o debate a público. E não apenas por isto, ao retomarmos a carta endereçada a Jean de Montreuil, em 1401, ela escreve “[...] e desejo declarar, proclamar e sustentar publicamente” (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 51, tradução nossa). Assim, ao atestar tal questão tão enfaticamente, Pizan sustenta a hipótese levantada por David F. Hult



(2003, p. 187) e por Rosalind Brown-Grant (2000, p. 18) de

que manipulou parte da querela ao seu modo. Faz isto a fim de se afirmar na sociedade medieval como uma mulher escritora. Ao trazermos novamente os estudos de gênero à baila, observamos indícios de uma criação de autoridade por parte da escritora, ciente de seu lugar numa sociedade em grande parte dominada pelos homens.

### **Considerações finais**

Ao longo deste artigo, buscou-se delinear como Christine de Pizan rompeu com os padrões femininos ditados por parte da sociedade medieval e como criou sua autoridade intelectual. Partindo da categoria de gênero, foi possível quebrar as barreiras pré-estabelecidas pelos conceitos da normatividade e, assim, analisar em caráter mais amplo a participação de Pizan no *Debate da Rosa*. Tal referencial teórico nos auxiliou a compreender aspectos importantes presentes no discurso da escritora, constatando as redes de poder, apoio e o próprio contexto social em que estava inserida.

A epistolografia foi o primeiro passo onde, ao analisarmos as cartas da escritora, entendemos a relevância de um discurso bem construído e conectado. Foi através dos artifícios *ars dictaminis* que Pizan organizou as estratégias retóricas no seu discurso que tinham como objetivo persuadir o leitor com eloquência. Logo, a escritora se fez ouvir não apenas por opositores, mas principalmente por apoiadores. Estes criaram uma rede de poder, recurso essencial para a criação da autoridade que legitimou seus escritos e a si própria, colocando-a em uma posição de destaque numa sociedade caracterizada basicamente pela misoginia.

Portanto, procuramos demonstrar como a autoridade intelectual de Christine de Pizan foi construída. Esta, para ser efetivamente criada,

precisou de uma manipulação por parte da escritora e de uma rede de apoio, composta por autoridades políticas, religiosas e intelectuais, logo, apoio das três esferas de poder na sociedade medieval.<sup>17</sup> Elencamos fatores que nos ajudam a compreender que, para se firmar no baixo medievo como escritor, era necessário o suporte de terceiros – isso não apenas para as autoras mulheres. E que para a figura feminina é uma questão ainda mais complexa, pois Pizan continuou se reafirmando a cada obra publicada.

Em 1402, em sua última carta destinada a Pierre Col, Christine afirma, ao se retirar do debate, que está ocupada com outras coisas (CHRISTINE DE PIZAN *apud* HULT, 2010, p. 159). No ano seguinte, temos registro da propagação de duas obras – *Livre du long chemin d'étude* (1403) e *Livre de la mutation de Fortune* (1403) – o que sugere que a publicidade nos círculos sociais rendeu a Pizan uma certa fama. E, ainda fazendo uso da relação de obras cronológicas, observamos que Pizan escreve assiduamente entre 1403 a 1407 – retornando em 1410 a 1413 – (Costa e Costa, 2019, p. 260-261), abordando temas não apenas referentes à questão feminina, mas também à política e à educação.

Foi com a querela que ela ganhou grande visibilidade, mas em cada obra de sua carreira precisava persuadir seu leitor de alguma forma e, assim, legitimar seu escrito em um espaço majoritariamente masculino. É de consenso geral que Christine abre o movimento literário da *Querelle des Femmes*<sup>18</sup>, que perdurou por mais quatro séculos (Deplagne, 2021, p. 28). A sua marca de representatividade feminina na literatura resiste até

---

<sup>17</sup> A respeito dessas três esferas – *regnum*, *sacerdotium* e *studium*, ver, por exemplo, Verger (2001), particularmente a parte 2.

<sup>18</sup> A *querelle* foi um movimento literário que se espalha pela Europa, com objetivo de defender o sexo feminino, trazendo implícito a si uma luta pela educação das mulheres. Foi adotado tanto por escritoras mulheres quanto homens. A exemplo, *Novelas amorosas y ejemplares* (1637) de María de Zayas, *La galerie des femmes fortes* (1647) de Pierre Le Moyne, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791) de Olympe de Gouges, etc.

hoje, não é à toa que suas obras são, no século XX e XXI incessantemente estudadas na academia. Seu legado literário, sobretudo acerca da defesa de pautas femininas, persiste ainda na contemporaneidade e mostra como as relações de poder são complexas e merecem ser compreendidas a partir de várias abordagens.

### Referências:

#### A) Documentação:

PIZAN, Christine. **A Cidade das Damas**. Tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

PIZAN, Christine *et al.* **Debate of the Romance of the Rose**. Edição e tradução de David F. Hult. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

#### B) Bibliografia:

ADAMS, Tracy. **Christine de Pizan and the Fight for France**. University Park: Penn State Press, 2014.

ADAMS, Tracy. Christine de Pizan, Isabel de Bavaria e Female Regency. **French Historical Studies**, Vol. 32, No. 1, 2009, p. 1-32.

BARROSO, Raphael H. Dias. A cultura epistolar entre antigos e modernos: Normas e práticas de escrita em manuais epistolares em princípios do século XVI. **Revista Cantareira**, n. 30, p. 11-25, ago. 2019.

BOVO, Cláudia Regina. No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072). **História**, v. 34, n. 2, p. 263-285, 2015.

BROWN-GRANT, Rosalind. **Christine de Pizan and the Moral Defence of Women**: Reading beyond gender. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

COELHO, Maria Filomena. Cartas políticas da Dinastia de Avis: a arte de ditar o bem comum (século XV). **Revista Brasileira de História**, v. 36, n. 72, p. 85-103, 2016.

COSTA, Marcos Roberto Nunes; COSTA, Rafael Ferreira. **Mulheres intelectuais na idade média**: entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Querelle des Femmes: Mapeamento em Português. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, v. 7, n. 2, p. 28-42, 2021.

FORTES, Carolina Coelho. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: Relações e possibilidades. **Revista Signum**, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019.

GREEN, D.H. **Women readers in the Middle Ages**. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.

HULT, David F. . The Roman de la Rose, Christine de Pizan, and the querelle des femmes. In: DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David. **The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 184- 194.

KARAWEJCZYK, Mônica. Christine de Pisan, uma feminista no medievo?!. **Historice**, v. 8, n. 1, p. 189–204, 2018.

KENNEDY, Angus J. **Christine de Pizan a Bibliographical Guide**. Supplement 2. Rochester, NY: Tamesis, 2004.

KERSEY, Shirley. Medieval education of girls and women. **Educational Horizons**. v. 58, n. 4, p. 188-192, 1980.

LEITE, Lucimara. **Christine de Pizan**: uma resistência. Lisboa: Chiado Editora, 2015.

LEITE, Lucimara. Cristine de Pizan e seu projeto utópico.

**Morus: utopia e renascimento**, n. 13, p. 112-120, 2018.

MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 2002.

MAFFESOLI, M. Michel Maffesoli: o imaginário é uma realidade. **Revista FAMECOS**, v. 8, n. 15, p. 74-82, abr. 2008.

RANFT, Patricia. **Women in intellectual culture 600-1500**. Nova York: Palgrave MacMillian, 2002.

SCHIMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan e o humanismo francês: elementos para contextualização histórica. **Revista dois pontos**., v. 18, n. 1, p. 247-263, 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guaracira Lopes Louro. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

TARNOWSKI, Andrea. **Approaches to teaching the works of Christine de Pizan**. New York: The Modern Language Association of America, 2018.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

WILLARD, Charity Canon. **Christine de Pizan: Her life and works**. NY: Persea Books, 1984.

WITT, Ronald G. The arts of letter-writing. In: MINNIS, Alastair; JOHNSON, Ian. **The Cambridge History of Literary Criticism, vol.II, The Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 68-83.

WUENSCH, A. M. O quê Christine de Pizan nos faz pensar. **Revista Graphos**, v. 15, n. 1, p. 1-12, 2013.

YSEBAERT, Walter. Medieval letters and letter collections as historical sources: Methodological questions and reflections and research perspectives (6 th-14th centuries). **Studio Medievali**, p. 1-33, 2009.

# SUCESSÃO RÉGIA FEMININA EM CASTELA E LEÃO (Ss. XII – XIII) FEMALE ROYAL SUCCESSION IN CASTILE AND LEÓN (12th AND 13th CENTURIES)

Ma. Thais do Rosário<sup>19</sup>

Artigo recebido em 16 de novembro de 2022

Artigo aceito em 08 de dezembro de 2022

**Resumo:** Se lançamos um olhar sobre as rainhas do período proposto (ss. XII- XIII) na Cristandade Latina, quase sempre as vemos relacionadas aos homens: são rainhas consortes ou rainhas-mães. Embora isso não signifique que essas mulheres não tenham exercido poder na corte, como demonstram muitos dos estudos mais recentes que expõem diversas formas pelas quais elas puderam fazê-lo, sabemos que é raro vê-las cingindo a coroa como máxima autoridade. No que diz respeito à sucessão régia, a maior parte dos reinos cristãos não permitia sequer que a herdeira do reino fosse uma filha. Contudo, em Castela, o direito sucessório tradicionalmente previa essa possibilidade no caso de não haver um herdeiro homem. Para explorar esse panorama, tratamos neste trabalho de Urraca I e Berenguela I, discutindo o contexto de suas heranças, a busca pela sua legitimação, alguns dos conflitos que se desenvolveram nas respectivas sociedades políticas nesses dois momentos de sucessão e a forma como foram representadas.

**Palavra-chave:** Mulheres medievais. Rainhas medievais. Rainhas castelhanas. Sucessão régia.

## Abstract:

If we take a look at the queens of the 12th and 13th centuries in Latin Christianity we usually see them related to men: they are queen consorts or queen mothers. Although this doesn't mean that these women didn't exercise power at court, as we can see in recent studies that show various ways in which they were able to do so, we know that it's rare to see them wearing the crown as the ultimate authority. In what concerns royal succession, most christian kingdoms didn't even allow the heir to the kingdom to be a daughter. However, in Castile, law of succession traditionally provided this right in the event that there was no male heir. In order to explore this scenario, in this paper we deal with Urraca I and Berenguela I, discussing the context of their inheritances, the search for

<sup>19</sup> Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED), mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS UFPR) e, atualmente, doutoranda deste mesmo programa. Orientadora: profa. dra. Fátima Regina Fernandes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2663-8630>. Contato: [thaismunizrosario@hotmail.es](mailto:thaismunizrosario@hotmail.es).

their legitimacy, some of the conflicts that developed in the respective political societies in these two moments of succession and the way in which they were represented.

**Keyword:** Medieval women. Medieval queens. Castilian queens. Royal succession.

Como proposto no título deste trabalho, trataremos da sucessão régia feminina em Castela e Leão nos séculos XII e XIII, contudo, gostaríamos de iniciá-lo fazendo alguns apontamentos acerca de como este recorte territorial se inscreve no tema da sucessão régia feminina antes mesmo dessas centúrias. A muitas historiadoras e historiadores de períodos mais recentes lhes soa familiar falar na Coroa da Castela, quer dizer, falar deste lugar enquanto uma unidade política que reúne sob seu governo uma porção de territórios. No entanto, recordamos que foi somente no século XI que Castela saiu da condição de condado para a de reino e que esse evento se deveu, destacamos, à transmissão do poder real de uma mulher leonesa a seu marido. Vejamos.

Sancha casara-se com Fernando, então conde de Castela, em 1032, e herdou o reino de Leão após a morte de seu irmão, o rei Vermudo III, em 1037. Uma vez que ele não deixara herdeiro, ela, a filha mais velha de Alfonso V, recebia o trono por direito, ou seja, era uma rainha *de iure*. Contudo, ter esse direito não significava, necessariamente, que ela cingiria a coroa, isto é, que seria a rainha *de facto*. E foi justamente o que lhe aconteceu, pois teve de transmitir o poder real ao marido, que passou a governar Leão e Castela como Fernando I.<sup>20</sup> De acordo com María Jesús Fuente Pérez (2003, pp. 116 – 117), o fato de Fernando ser filho do

---

<sup>20</sup> Ao tratarmos do reino unificado, adotamos as nomenclaturas que utiliza a historiografia especializada: até a separação dos reinos em 1157 utilizamos Leão e Castela para identificá-lo, pois a última unificação ocorrera em 1072 sob a coroa de Alfonso VI (1047-1109), que era rei de Leão desde 1065. A partir da unificação de 1230, o reino passa a ser chamado de Castela e Leão, porque ela aconteceu a partir de Fernando III, que fora coroado antes em Castela.



rei de Navarra pode ter contribuído com essa situação, uma vez que o costume navarro não aceitava a potestade feminina.

De qualquer forma, gostaríamos de salientar que uma renúncia à coroa não manifesta, imperiosamente, a renúncia a todo e qualquer poder político. No caso de Sancha, embora ela não apareça com muita frequência na documentação do reinado de Fernando I nos primeiros anos, as crônicas mencionam algumas ações colaborativas de sua parte, inclusive nas campanhas militares que empreendia o marido. A *Crónica de España*, por exemplo, ao mencioná-las, diz que ela “no menos que él estudiaua en semejantes costumbres, y [...] era fecha participe del trabajo en el reyno” (LUCAS DE TUY, 1926, p. 340 *apud* FUENTE PÉREZ, 2003, p. 118).

Portanto, em um momento crucial para esses territórios, que foi a ascensão de Castela à condição de reino e sua unificação com Leão, podemos observar o importante papel desempenhado por uma mulher, sobretudo no tocante à transmissão de herança, mas também na administração do reino como no caso de Sancha. Os homens poderiam alcançar esses lugares de poder por recebê-los de suas esposas ou ainda por herança materna. No século XI, ainda sob a lei visigótica, as linhas de transmissão derivadas do homem e da mulher operavam em igualdade de condições nesses territórios, muitos condes, por exemplo, estavam emparentados com a chefatura por linha feminina (BECEIRO PITA. CÓRDOBA DE LA LLAVE, 1190, pp.42 – 43).

Lembremos que o próprio Fernando I se tornou conde de Castela devido à linha materna. Sua mãe, Mayor, era filha do conde Sancho García, que morrera em 1017 deixando o condado a seu outro filho, García, que contava com apenas oito anos. Durante esse complexo contexto de menoridade de seu governante, o território castelhano sofreu com diversas ofensivas de Sancho III, rei de Navarra e marido de

Mayor. García foi assassinado em 1029 e assim o condado passou às mãos de Mayor, que transmitiu os poderes administrativos a seu marido. Este controlava então muitos territórios na Península Ibérica – além de Navarra e Castela, também Aragão e os condados pirenaicos de Sobrarbe e Ribagorza – e, dado o caráter patrimonial da monarquia deste momento, ele definiu que os dividiria entre seus filhos após sua morte, cabendo-lhe a Fernando o condado de Castela (FUENTE PÉREZ, 2003, pp. 112 – 113). Isto é, Fernando I foi conde devido aos direitos sucessórios de sua mãe e, logo, converteu-se em rei por conta dos direitos sucessórios de sua esposa.

Isabel Beceiro Pita e Ricardo Córdoba de la Llave (1990, p. 83) apontam que houve uma piora da condição feminina ao longo dos séculos finais da chamada Idade Média, sobretudo após o avanço do Direito Comum no século XIII, quando o dote ganhou relevância em detrimento das arras, que, se mantidas, tendiam a ser pagas em dinheiro, reservando bens imóveis aos homens. Ainda assim e a despeito de, progressivamente, ter havido um processo de distanciamento da *Lex Visigothorum* em Castela e Leão, observa-se que sua influência quanto à importância da linha materna se estendeu por toda a Idade Média, mesmo após a consolidação das nobrezas e o apelo a um sistema patrilinear de herança.

As mulheres são peças-chave na genealogia dos reis castelhanos e leoneses, e há documentos de diferentes tipologias cujos interesses passam pelo destaque à linhagem régia que o demonstraram. Neste sentido, Ana Rodríguez López (2011, p. 30) faz referência à crônica *De Rebus Hispanie*, que foi elaborada entre 1243 e 1246 sob a supervisão de Rodrigo Jiménez de Rada, arcebispo de Toledo, por encomenda de Fernando III de Castela e Leão. Ali, trata-se com precisão até mesmo a descendência por vias colaterais que afetavam o reino castelhano.

Podemos recordar ainda da candidatura de Alfonso X ao trono do Sacro Império Romano Germânico, que só seria possível por meio da linha materna: sua mãe, Beatriz da Suábia, ligava o rei castelhano aos Staufer.

Mas, pensando na sucessão régia, essas mulheres ocuparam somente o lugar de transmissoras desse direito? Majoritariamente, sim, embora seu direito à sucessão e governação estivesse previsto de modo a aparecer na documentação jurídica e doutrinal do movimento de renovação e tentativa de unificação legislativa de Castela e Leão na segunda metade do século XIII:

Que deven facer al fijo mayor del rey, que es heredero del regno en sus cosas. En esta ley de suso dixiemos que el fijo mayor del rey es heredero por derecho. (...) E eso mismo dezimos de la fija mayor si fijo non oviere. Pero maguer la fija nasca primero que el fijo, e oviere despues varon aquel que lo debe heredar (ESPÉCULO II, Título XVI, Ley I).

(...) los omes Sabios e entendidos tovieron por derecho, que el Señorío del Reyno non lo oviesse, si non el fijo mayor despues de la muerte de su padre. (...) E porende establescieron, que si fijo varon y non oviesse, la fija mayor heredasse el Reyno (PARTIDA II, Título XV, Ley II).

Ambos os documentos são reflexo da recepção do Direito Comum em Castela, sobretudo as *Partidas*, que contêm influência do Codex e do Digesto e, também, do Decreto e do Decretales de Gregório IX (GARCÍA GARCÍA, 1993, pp. 66-67. REIS, 2013, p. 261). A partir de sua leitura, um traço essencial do Direito Comum se destaca: ele era sensível outras tradições jurídicas existentes e, diante de uma realidade na qual havia direitos locais fundados em outras tradições jurídicas, estabelecia-se um diálogo para compatibilizar esses Direitos Próprios com o Direito comum (GROSSI, 2014, p. 2014). Desse modo, observamos que, a despeito de ser clara a predileção pelos herdeiros homens que estariam sempre antes

das mulheres na linha sucessória, independentemente de sua idade, a via para a ascensão de uma mulher ao trono não foi descartada em Castela e Leão, e, em alguns momentos, ela foi reivindicada por responder aos interesses de grupos sociais dominantes.

Não cabe dúvida de que a sociedade dita medieval era predominantemente masculina e misógina, como demonstram a maioria de suas elaborações teóricas sobre o mundo e as leis do período, contudo, ao estudar uma mulher medieval, faz-se necessário considerar a vida cotidiana e situações específicas, analisando-as segundo a realidade social, política ou econômica do momento, do local e do caso estudados para entender como algumas delas conseguiram fazer frente a esse pensamento (RUCQUOI, 1985, p. 4-5).

Margaret Wade Labarge (1988, p. 16) recorda que o estrato social ao qual pertencia uma mulher determinava sua posição e liberdade nessa sociedade. Assim, as mulheres dos estratos sociais mais altos estavam um degrau acima dos homens de categorias sociais inferiores. Destacamos, portanto, que este trabalho trata de rainhas, não somente consortes, mas mulheres que tinham o direito ao trono, ocupando o topo da estrutura social, e isso possibilitou que tivessem um maior espaço de atuação. Os dois exemplos que veremos a seguir são o de mulheres que se aferraram fortemente aos seus direitos apesar das oposições de parte das suas sociedades políticas, ainda que somente uma delas tenha reservado para si a coroa.

### **Urraca I de Leão e Castela: *rainha de facto*.**

Urraca foi a primogênita de Alfonso VI com a rainha Constanza, nasceu entre 1079 e 1080, e faleceu em 1126. O período de sua vida,

entre meados do século XI e início do XII, foi marcado pela chegada dos almorávidas à Península Ibérica, eles substituíram os reinos de taifas, unificando os territórios muçulmanos e intensificando a ofensiva contra os cristãos; pela consolidação de uma nobreza que passava a estruturar sua descendência de forma patrilinear e construir assim linhagens, além de acumular senhorios; e, também, a introdução de um clero cluniacense, marcado por ideias a respeito da inferioridade das mulheres (PASCUA ECHEGARAY, 2014, p. 124).

María Jesús Fuente Pérez (2003, p. 164) separa a vida de Urraca em duas etapas: a de infanta sem pretensões de reinar e a de rainha que ocupa o trono de Leão e Castela de 1109 a 1126. Esta última dividida também em dois momentos, os anos que esteve casada com Alfonso I de Aragão e aqueles nos quais governou o reino por si mesma. Para que se tornasse rainha, foram necessárias uma série de circunstâncias e casualidades, pois, apesar do direito previsto no reino, seu pai não desejava que ela o fosse.

O primeiro matrimônio de Urraca foi com o sobrinho-neto de sua mãe, Raimundo de Borgonha, que, ao notar que sua tia Constanza não poderia mais gerar um herdeiro, tentara se organizar politicamente para ocupar o trono castelhano-leonês, o que nunca chegou a acontecer, pois ele faleceu em 1107, dois anos antes do rei. De qualquer modo, era claro o desejo de Alfonso VI de que Urraca não herdasse o reino. Após a morte de Constanza, casou-se novamente na esperança de um filho nascesse, mas como isso não ocorrera, declarou um filho ilegítimo como herdeiro: Sancho, fruto de uma relação extraconjugal (FUENTE PÉREZ, 2003, pp. 164 – 167).

Porém, uma casualidade colocou Urraca no caminho do trono outra vez, seu irmão Sancho morreu na Batalha de Úcles em 1108 e, diante de tais circunstâncias, não havia outra saída para Alfonso VI senão

a de aceitá-la como herdeira. Uma mulher ainda não reinara sozinha nesses territórios e como o filho de Urraca com Raimundo de Borgonha era uma criança, a proposta da nobreza foi a de que ela se casasse com algum dos ricos-homens do reino para que tivesse assim um marido que reinasse com ou por ela. Mas Alfonso VI terminou por negociar o segundo matrimônio da filha com o rei aragonês Alfonso I (FUENTE PÉREZ, 2003, p. 167 - 68).

Enquanto estiveram casados, tanto Urraca quando Alfonso I interviram na administração do reino do outro e as cartas de arras e do dote apresentam a seguinte resolução: diante da morte de um dos membros do casal real, o outro assumiria o seu reino e, caso eles tivessem um herdeiro, esse o faria. A possibilidade de que Alfonso, futuro Alfonso VII e filho do primeiro matrimônio de Urraca, herdasse o reino é colocada somente no caso de sua relação com Alfonso I não gerar um filho:

Y si Dios omnipotente me diera un hijo de vos y después, vos me sobrevivieseis, que toda aquella mi tierra quede para vos y para el hijo que de mí tuvieseis. Que, si no tuviera hijo de vos, de la misma manera os quede toda mi tierra como vuestra propia heredad para hacer toda vuestra voluntad durante vuestra vida, y tras vuestros días, que toda quede para mi hijo (CARTA DE DONACIÓN DE URRACA A ALFONSO I *apud* FUENTE PÉREZ, 2003, pp. 170 - 171).

O casamento entre Urraca I e Alfonso I durou três anos e foram muitas as intrigas políticas nesse período. O rei aragonês pretendia unificar os três reinos e priorizava as relações com os nobres aragoneses, cedendo-lhes benefícios em terras castelhanas e leonesas, e provocando ainda mais esses ricos-homens a quem essa união não agradava desde o início. Ele podia contar apenas com uma pequena parte da nobreza e da população de cidades do caminho de Santiago. Além disso, havia ainda o clero e os nobres galegos e de Extremadura, que tomavam o partido do filho de Urraca e defendiam que era ele

quem deveria reinar, ainda que sob tutela e regência de algum deles por ser uma criança. E, por fim, um último partido de oposição era o de sua irmã Teresa e o marido, que era a cabeça do condado de Portugal, ambos mantiveram a independência *de facto* de Portugal e aspiravam ampliar seus domínios, incluindo Leão (FUENTE PÉREZ, 2003, p. 177. PASCUA ECHEGARAY, 2014, p. 125).

Em face dessas fortes oposições, Urraca temia que territórios importantes saíssem de sua jurisdição e decidiu alinhar-se com os ricos-homens castelhanos e leoneses adversários do marido e aliados do filho. Dessa forma, ela conseguiu se manter no poder mesmo com a crise política, econômica e social que se iniciara com a morte de seu irmão Sancho (FUENTE PÉREZ, 2003, P. 174. RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, p. 273).

A documentação da chancelaria régia a partir do momento que seu segundo casamento acaba reforça a linhagem régia como fonte legítima de seu poder, seu pai e sua mãe são recordados na maioria deles no início da documentação, na fórmula de intitulação: “ego, Urraka, Dei nutu totius Yspanie Regina, beate memorie catholici imperatoris domni Adefonsi Constancieque regine filia” (RUIZ ALBI, 2003, pp. 380-381 *apud* RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, p. 276). O que era comum nesses territórios, pois colocava a nova governante dentro da cadeia dinástica e reforçava a ideia de continuação da relação do monarca anterior.

Segundo Ana Rodríguez López (2018), são raros os documentos nos quais ela se apresenta como esposa de alguém, somente ao final do reinado isso acontece ao colocar-se enquanto esposa de Raimundo de Borgonha. No entanto, devido ao complexo contexto político e às diversas oposições sofridas, a partir de 1115, seu filho Alfonso passa a aparecer na documentação como governante de regiões diferentes das de sua mãe: “Regnante Regina Urracha in Legione et in Castella et in

Burgos. Filio suo in Segouia et in Salamanca et in tota Strematura regnans" RUIZ ALBI, 2003, pp 401 *apud* RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, p. 276).

Já em um dos primeiros diplomas de Alfonso VII após a morte de sua mãe em 1126 a situação é outra: ao retomar um antecessor o faz com seu avô Alfonso VI, de quem se declara legítimo herdeiro. Urraca é mencionada apenas como mãe e de forma bastante depreciativa, pois Alfonso a culpa pela destruição dos territórios leoneses que os aliados dele causaram. Defende-se com o argumento de que era demasiado jovem e ignorante, e acabava agindo a partir da má influência de sua mãe (RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, pp. 273 – 274).<sup>21</sup>

De acordo com Ana Rodríguez López (2018, p. 275), Urraca foi condenada ao esquecimento por ter exercido um poder político que seus contemporâneos consideravam impróprio para uma mulher, de modo que muitas de suas ações acabaram sendo obscurecidas. Mas, mais que ao esquecimento, como pudemos observar, Urraca I foi submetida a uma série de representações negativas a seu respeito, desde a documentação coetânea até tradições historiográficas mais recentes. E, ainda que tenha reinado até o fim de sua vida por direito

---

<sup>21</sup> "Ego Adefonsus, Dei gratia tocius Hispanie rex et dominus, comitis Raymundi et Urracce regine filius [...]. Postquam auus meus dompnus, uidilicet, Adefonsus uiam tocius carnis est ingressus, qui monasterium Sancti Facundi largis et magnificis ditauit muneribus remansi ego puerulus et inscius, duobus clarissimis orbatus parentibus, et regnum Hispanum decem et septem annorum temporibus innumeros sustinuit casus, a propriis conculcatum proceribus, inter se, pro se, dimicantibus. Qua tempestate, ab abbate et a burgensibus in uilla ad tutelam tantarum calamitarum sum receptus, ubi a matre eiusque partes defensantibus acriter sum sive infestatus. Vnde, multis neecessitatibus coangustatus et leui adolescentie sensu agitatus, supradicto abbati et monachis multa iniuste, ut modo iam meliori sensu recognosco, intuli [...] Correptus, ergo, timore et amore Dei et uenerationem sanctorum martyrum Facundi et Primitiui, necnoc et reuerentia aui mei bona memoriae regis Adefonsi, ibidem sepulti, omnes hereditates et possessiones a me et ab aliis ui direptas, monasterio, abbati et monachis, restituo [...] Et ut nichil aliud uel aliter quam auo meo regi bona memoriae domno Adefonso, antecessores uestre caritative exhibuerunt, a uobis uel a loco isto exigam, ibidem, confirmo" (FERNÁNDEZ FLÓREZ, 1991, pp. 103 – 107 *apud* RODRÍGUEZ LÓPEZ, 2018, p. 273).



próprio mesmo com todo o alvoroço político do momento, Urraca passou à história como “a temerária”, quer dizer, aquela que age de forma imprudente.

As crônicas do século XII, seguindo a esteira das ideias cluniacenses, apresentam-na com qualificativos negativos relacionados à natureza feminina, era “inconstante, temperamental, falsa, mentirosa, lujuriosa, voluptuosa, impulsiva, traidora e impia” (PASCUA ECHEGARAY, 2014, p. 123). Um exemplo é *Historia Compostelana*, contemporânea à rainha, pois foi composta entre os anos de 1107 e 1149, e que relata a história da igreja de Santiago de sua fundação até o ano de 1140, sobretudo os feitos de Diego Gelmírez, um de seus arcebispos. Ali, Urraca I é colocada como uma entre tantos adversários do arcebispo.

Segundo Esther Pascua Echegaray (2014, pp. 131 – 132), há mudanças de tom a respeito da rainha a depender do momento narrado. Até o capítulo 48 ela é apresentada como a esposa de Raimundo de Borgonha, a “nobilíssima donna Urraca”. Na segunda parte, que aborda o período de seu segundo casamento, relatando as alianças e traições ocorridas, considera-o um “horrendo crimen”. Nesse ponto, Urraca começa a ser gradualmente responsabilizada por seus atos e a solução apresentada para a rainha seria a de se subordinar à vontade da Igreja. Aí a influência dos ideais cluniacenses aparecem com mais força e a presença de uma mulher na política é apresentada como uma ameaça à ordem social e à divina. Chega-se a afirmar que em seu governo, “la paz y la concordia desaparecerán por completo” e que se produziu “una persecución a la Iglesia tan grande, tan gran destrucción de España, como la hubiesen infligido los propios sarracenos si hubiera estado en sus manos” (HISTORIA COMPOSTELANA, pp. 190 – 193 *apud* PASCUA ECHEGARAY, 2014, p. 132).

Ou seja, enquanto esteve subordinada a um homem, Urraca é nobre na narrativa, mas depois se converte em uma mulher ambiciosa, injusta e lasciva. Há, inclusive, uma comparação sua com a personagem bíblica Jezebel, que cometera, segundo suas representações, uma série de injustiças ao tomar decisões políticas em nome de seu marido (PASCUA ECHEGARAY, 2014, p. 133). Essa narrativa, como outras coetâneas, além de posteriores, tendeu a centrar-se na instabilidade política do reinado de Urraca I a partir de diferentes perspectivas, mas que coincidem na crença de uma inaptidão feminina para atividades governativas.

Apesar da falta de informações sobre o reinado de Urraca I se comparado ao reinado de homens do mesmo período, sabemos que ela desfrutou de uma certa liberdade no âmbito pessoal, fugindo às normas morais de seu tempo. Ela manteve relações amorosas com ricos-homens, sendo os mais mencionados Gómez González de Candespina e Pedro González de Lara, com quem chegou a ter um filho (LABARGE, 1988, p. 14. FUENTE PÉREZ, 2003, pp. 178 – 179). Se, por um lado, a visão condenatória sobre a sexualidade feminina nutrida pelo clero da época alimentava os rumores negativos a seu respeito e contribuiu para convertê-la em uma mulher incapaz de governar por suas paixões e caprichos na tradição historiográfica; por outro, ela não foi excomungada e/ou deposta por seus atos e conseguiu seguir no governo até a sua morte.

Urraca I foi uma mulher dominante e exceção à regra do que se esperava das mulheres de seu tempo. É difícil precisar em que medida sua autoridade foi reconhecida, porque mesmo que seu ofício tenha sido jurídica e legitimamente o mesmo de seus antecessores e sucessores, a distinção entre a dignidade real e a pessoa defendida teoricamente parece esmorecer nesse caso, e a idoneidade da rainha é atacada por

sua vida privada e seu gênero (GORDO MOLINA. MELO CARRASCO, 2018, p. 93). Por isso, contar essa história não é tarefa fácil, uma vez que existem muitas versões contraditórias sobre sua vida e reinado. Mas, apesar de seu próprio filho e sucessor ter fomentado sua dissociação dinástica, sua figura foi retomada em séculos posteriores para legitimar o direito das mulheres de herdarem o trono em Castela e Leão.

### **Berenguela I de Castela: *rainha de iure*.**

Berenguela foi a primogênita de Alfonso VIII de Castela e Leonor Plantageneta, nasceu em 1180 e faleceu em 1246. No momento de seu nascimento, os reinos estavam separados desde a morte de Alfonso VII, filho de Urraca, que o dividira entre seus filhos: Fernando II de Leão e Sancho III de Castela. Diferentemente do que ocorrera a Urraca I, Berenguela foi reconhecida como herdeira por seu pai desde o início, quando foram celebradas cortes por motivo de seu nascimento (MARTIN, 2007, p. 7). Em abril de 1181, com o nascimento de um irmão, Sancho, ela é afastada da posição de herdeira pela prioridade dada aos homens. No entanto, Sancho morreu neste mesmo ano, e Berenguela voltou a ser a herdeira do trono.

O reconhecimento de seu direito pode ser observado no contrato dos seus esponsais com Conrado de Hohenstaufen, que foram celebrados na cúria solene de Carrión de 1188. Nele, nota-se a cautela de Alfonso VIII ao estabelecer que Conrado poderia governar com Berenguela, mas que ela estaria no comando e que, sem a sua presença, ele não teria esse direito:

Si rex Aldefonsus filium masculum legitimum habuerit et ille filius sine prole legitima superstita decesserit, predicta Berengaria filia regis habeat regnum Castelle et uir eius Conradus cum ea, uel ea proles, si quam legitimam relinquerint. [...] Item, si rex sine filio masculo superstita obierit, ueniat Conradus et uxor eius Berengaria ad regnum Castelle, et detur uxori eius regnum et ipsi cum ea, et Conrado non detur sine uxore sua Berengaria, ipsa presente et iubente, non aliter, nec homines patrie aliter teneantur (GONZÁLEZ, 3 vol., 1960, doc. 499, pp. 857 – 863).

Porém, os esponsais eram apenas uma formulação jurídica de intenções onde ambas as partes declaravam sua vontade de unir-se, mas o matrimônio só era confirmado depois da realização do ato sexual. O tempo para que se desse essa confirmação variava, mas como Berenguela tinha somente oito anos no momento do pacto, o tempo de espera deveria ser de ao menos quatro anos para que ela atingisse os doze, considerada a idade na qual a mulher atingia maturidade sexual (DEL CARMEN CARLÉ et al., 1984, p. 17-18. BECEIRO PITA. CORDOBA DE LA LLAVE, 1990, p. 120). Mas nesse período o pacto fora desfeito e o casamento nunca se concretizou.<sup>22</sup> Além disso, Berenguela saía novamente da posição de herdeira em 1189 com o nascimento de seu irmão Fernando e, em 1204, com o nascimento de Enrique a possibilidade de que ela governasse diminuía ainda mais.

Berenguela se casou somente em 1195 com Alfonso IX, rei de Leão, como parte do cumprimento de um tratado de paz entre os reinos. O casal teve cinco filhos e Jiménez de Rada desde a primeira vez que cita este casamento na *Historia de los Hechos de España* destaca o destino elevado de Fernando:

[...] Fernando, al que luego correspondió la gobernación de Castilla y León, y Alfonso, y dos hijas, Constanza, que fue monja en el monasterio de Burgos, y Berenguela, que casó con Juan

<sup>22</sup> Para saber mais sobre este acordo entre Castela e o Sacro Império Romano Germânico e seu rompimento: DIAGO HERNANDO, Máximo. La monarquía castellana y los Staufer: contactos políticos y diplomáticos en los siglos XII y XIII. *Espacio Tiempo y Forma*. Serie III, Historia Medieval, n. 8, 1995, pp. 51-83.

de Brena, quien, por herencia de su anterior esposa, rigió por un tiempo los destinos de Jerusalén (HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA, 1989, p. 294).

No momento do matrimônio entre Berenguela e Alfonso IX ambos os reinos possuíam um herdeiro, Castela tinha Fernando seguido de Enrique, filhos de Alfonso VIII e Leonor Plantageneta, e Leão tinha outro Fernando, o filho de Alfonso IX de Leão e Teresa Sanches. Mas uma série de acontecimentos posteriores e as ações de Berenguela diante das circunstâncias permitiram que seu filho com o rei leonês chegasse a cingir a coroa.

Fernando, o irmão de Berenguela, morreu em 1211, deixando a Enrique esse lugar de herdeiro. Como Alfonso VIII morreu em 1214 e Enrique não completara ainda os 14 anos, sua esposa Leonor ocupou o lugar de tutora e regente segundo o desejo do rei. Entretanto, ela faleceu 25 dias depois do marido, e, como previsto em seu testamento, a tutela e a regência do reino foram transmitidas à filha Berenguela (MARTIN, 2007, p.3). Foi nesse momento que Berenguela passou a assumir um protagonismo político em Castela e, assim, a sofrer com a oposição de ricos-homens, embora tenha conseguido manter o apoio do arcebispo de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, e alguns outros bispos do reino.

Seu principal adversário foi o conde Álvaro de Lara e após três meses de regência, Berenguela teve de negociar com ele a e colocar em prática estratégias para conseguir sobreviver às pressões nobiliárquicas. Ela lhe cedeu a tutela, mas exigiu que conservasse as *iura regni*, de modo que algumas ações do novo tutor estariam limitadas à sua aprovação. Em conformidade com a *Historia de Los Hechos de España* (1989, p. 332), o conde e seus aliados firmavam um compromisso de que: “[...] no quitarían ni darían tierras a nadie, ni guerrearían con los reyes vecinos ni impondrían tributos que en español se llaman ‘pechos’ en ningún lugar del reino.”

O acordo não fora cumprido e as tensões entre Berenguela e os Laras só aumentavam. Porém, outras famílias da alta nobreza começavam a demonstrar insatisfação com o poder dos Laras e, gradualmente, Berenguela foi conseguindo o seu apoio. Em 1216, celebrou reunião em Valladolid e daí em diante estiveram a seu lado os Girones, os Cameros e os Haros (MARTIN, 2007, p. 20). Mas o reinado de Enrique I foi curto, ele morreu em decorrência de um ferimento na cabeça causado por uma pedra ou uma telha que o teria atingido enquanto brincava com garotos de sua idade.

Com a morte do irmão, Berenguela ascendia então ao trono castelhano, entretanto, resolveu renunciar em favor de seu filho Fernando, logo Fernando III, que no momento estava em Leão acompanhando o pai, mas foi levado a Castela a pedido da mãe para ser coroado rei naquele território. Nesse momento, entraram em conflito o direito e a mentalidade, a legitimidade da rainha e seu reconhecimento pela alta nobreza, mas Berenguela soube negociar a sua desistência e se valeu muito bem das possibilidades que estavam diante dela (MARTIN, 2007, p. 9).

Se nos debruçamos sobre os diplomas de Fernando III, sua presença é constante ao longo de todo o reinado. Normalmente, ela aparece após a intitulação e antes da direção e todas as ações de Fernando são tomadas: "ex assensu et beneplacito regine domine Berengariae, genitricis mee" (GONZÁLEZ, 1983, vol. 2). Além de ser um reconhecimento de seu direito de herança pela chancelaria real, a fórmula indica um reconhecimento de sua autoridade, pois o beneplácito régio cabia àquele ou àquela que detinha autoridade no reino. O que demonstra a força política que tinha essa mulher, que, como defende Carlos de Ayala Martínez (2017, p.25), agiu junto a seu filho do governo do reino, formando um poderoso duo monárquico cujo projeto

de expansão contribuiu para as boas relações com a Igreja e com a nobreza, que se beneficiava com as conquistas de novos territórios.

Não é possível afirmar quais foram os assuntos específicos dos quais se encarregou a rainha a partir dessa fórmula presente nos diplomas, porque ela segue um padrão ao longo da documentação. No entanto, parece-nos imprudente afirmar, como o fizeram alguns historiadores ao longo do tempo, que essa fórmula seria somente uma homenagem prestada por Fernando III à mãe. Afinal, há outros documentos que atestam a sua atuação no governo, entre eles as três crônicas latinas elaboradas entre as décadas de 1230 e 1240.

Diferente da narrativa da *Historia Compostelana* sobre Urraca, Berenguela foi tratada como “noble reina” nas três narrativas cronísticas que lhe foram contemporâneas e passou à história como um exemplo de virtudes. Ainda assim, a sua condição feminina não deixa de ser uma presença constante e incômoda mesmo ao seu maior defensor: Rodrigo Jiménez de Rada, que lhe tece grandes elogios e lhe atribui as maiores virtudes dos reis castelhanos, mas defende que ela era tudo isso porque “no le inculcó nunca los afanes de mujeres, sino siempre de grandeza” (HISTORIA DE LOS HECHOS DE ESPAÑA, 1989, p.352).

Juan de Osma é ainda mais explícito. Apesar de narrar uma série de atitudes governativas de Berenguela mesmo após a coroação de Fernando III, como a deliberação com os ricos-homens para decidir se seriam ou não retomadas as campanhas contra os muçulmanos, ele deixa clara sua posição com respeito ao fato de uma mulher cingir a coroa:

[...] se reconoció que el reino de Castilla se debía por derecho a la reina doña Berenguela y que todos la reconocían señora y reina del reino de Castilla. Sin embargo, todos por unanimidad

suplicaron que cediera el reino, que era suyo por derecho de propiedad, a su hijo mayor don Fernando, porque siendo ella mujer no podría soportar el peso del gobierno del reino (CRÓNICA LATINA, 1999, p. 70).

Na Crônica Latina, também podemos notar a ênfase dada ao papel de mãe de Berenguela. É bastante complexo tentar definir o que se espera de uma mãe durante esse período, pois a maternidade envolve um conjunto de fenômenos que vão além do fato biológico (PASTOR DE TOGNERI, 2006, p. 315). Mas pensando em uma rainha, a principal de suas atribuições era a de preparar os filhos para um destino elevado, principalmente o primogênito, e protegê-lo de modo a proteger assim também o reino. Os textos das *Partidas* trazem um pouco dessa reflexão e chegam a reconhecer o que chamam “ofício de mãe”, uma função que começaria com os problemas durante a gravidez, as dores do parto e, com o nascimento, o trabalho de cuidar do filho. A mãe deveria se sentir honrada por ser a transmissora de dignidades através de seu ensinamento e deveria receber temor e obediência de seus filhos (PASTOR DE TOGNERI, 2006, p. 326).

Algo dessa percepção pôde ser vista ao longo da narrativa, a título de exemplo deixamos aqui um fragmento significativo: ao falar da busca de Berenguela por uma esposa para Fernando, Juan de Osma afirma que era sua “total preocupación y sumo deseo procurar de todos modos el honor a su hijo” (CRÓNICA LATINA, 1999, p. 71). Hoje, sabemos que os dois focos de poder, o de Berenguela e o de Fernando, acabariam rivalizando em meados da década de 1230, após a unificação de Castela e Leão. Mas a sua representação como exemplo de mãe associada às virtudes marianas também atingiu a historiografia moderna e contemporânea.

Até o início dos anos 2000, havia um consenso na historiografia de que “Berenguela triunfava como a mãe de Fernando III”, e mesmo a sua



atuação política foi justificada como parte do cuidado que ela teria com o filho. A maternidade aparecia então como a função maior de sua vida, atendendo às expectativas de um papel social de gênero que, sabemos, ainda não foi superado. Muitas vezes, se não fosse lembrada como boa mãe, não era lembrada de forma alguma. O que podemos observar a afirmação feita por Juan Gil Fernández (1995, p. 17) ao trabalhar a monarquia castelhana pleno-medieval. Ele diz que entre após a morte de Alfonso VIII “não sobressaíam grandes personagens, tendo morrido em 1217 Henrique I e sendo ainda muito jovem Fernando III”.

### **Considerações finais**

A memória sobre reis e rainhas foi constituída a partir de manipulações que atendiam a interesses de grupos políticos do contexto de produção da documentação, mas no caso das mulheres há este elemento mais a ser observado: o conteúdo dos documentos é masculino, pois os chanceleres, os cronistas e aqueles que modelavam o pensamento histórico eram homens; e, geralmente, é também misógino, demonstrando de alguma forma a crença na inferioridade feminina, principalmente no que diz respeito ao governo de um reino. Tanto Berenguela quanto Urraca tiveram poder e autoridade devido a sua posição privilegiada social e economicamente, mas ainda assim elas enfrentaram grandes dificuldades pelo fato de serem mulheres. Ambas fizeram frente a essas dificuldades à sua maneira, de acordo com as suas capacidades e as circunstâncias próprias de seu contexto.

Entendemos que a experiência de Berenguela ainda permitiu que ela fosse enquadrada como uma mulher nos moldes morais exigidos, diferente de Urraca. Como reflexão final deste artigo e problemática que

nos guiará em trabalhos futuros, pensamos como a maternidade de ambas pode ter sido parte importante da construção de suas representações. Berenguela passou à história, majoritariamente, como uma mulher virtuosa, enquanto o oposto lhe ocorreu a Urraca. Berenguela abdicou em favor de Fernando e, mesmo que ela não tenha deixado de exercer o poder, essa renúncia permitiu que fosse enquadrada no estereótipo da mãe devota ao filho, enquanto Urraca não abriu mão de cingir a coroa, enfrentou seu filho Alfonso e só o na governação quando isso se fez necessário para apaziguar os ânimos da nobreza.

### Documentação

ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Sabio don Alonso el nono* [sic] nuevamente glosadas por el Licenciado Gregorio Lopez del Consejo Real de Indias de su Magestad. Salamanca. Año M.C.L.V. (Edição Fac-Símile). Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1985. 3v.

ALFONSO X. *Espéculo*. Ed. Gonzalo Martínez Díez. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1985.

GONZÁLEZ, Julio. *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, 3 vol., Madrid: CSIC, 1960.

———. *Reinado y diplomas de Fernando III*, 2 vol., Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1983.

JIMÉNEZ DE RADA, RODRIGO. *Historia de los hechos de España*. Tradução de Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

JUAN DE OSMA. *Crónica Latina de los Reyes de Castilla*. Tradução de Luis Charlo Brea. Madrid: Akal Ediciones, 1999.

### Bibliografia

BECEIRO PITA, Isabel; CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo. *Parentesco, poder y mentalidade. La nobleza castellana (siglos XII-XV)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

DEL CARMEN CARLÉ; María; DE FAUVE, María E. G.; RAMOS, N. B.; DE FORTALEZA, P.; LAS HERAS, I. J. *La Sociedad Hispano Medieval. Sus estructuras*. Buenos Aires: Gedisa, 1984.

FUENTE PÉREZ, María Jesús. *Reinas medievales en los reinos hispánicos*. Madrid: La Esfera De Los Libros SL, 2003.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. El derecho común en Castilla durante el siglo XIII. *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo*. Universidad de Murcia, vol. 5-6, pp. 45-74, 1993.

GIL FERNÁNDEZ, Juan. A apropriação da ideia de Império pelos reinos da Península Ibérica: Castela. *Penélope: Revista de História e Ciências Sociais*, n. 15, p. 11-30, 1995.

GORDO MOLINA, Ángel G. MELO CARRASCO, Diego. El mito que hace historia. Urraca I de León (1081 – 1126) en la Historia Compostellana (C. 1107 – 1149). *Historia 396*, Valparaíso v. 8, n. 2, p. 91-118, jul-dic. 2018.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

LABARGE, Margaret Wade. *La mujer en la Edad Media*. San Sebastián: Editorial Nerea, 2003.

MARTIN, George. Negociación y diplomacia en la vida de Berenguela de Castilla (1214-1246). Cuestionamiento genérico. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, n. 4, 2007.

PASCUA ECHEGARAY, Esther. Urraca imaginada: representaciones de una Reina Medieval. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, v. 21, n. 1, 2014.

PASTOR DE TOGNERI, Reyna. Mujeres populares, realidades y representaciones. *Historia de las mujeres em España y América Latina*, v. 1, pp. 445-477, 2006.

REIS, Jaime Estevão dos. *Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252 – 1284)*. Tese (doutorado em História) – Faculdade de Letras e Artes de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. La preciosa transmisión memoria y curia regia en Castilla en la primera mitad del siglo XIII. In: MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. RODRÍGUEZ LÓPEZ, Ana. *La construcción medieval de la memoria regia*. Madrid: Instituto de Historia cchs-csic, 2011.

———. De olvido y memoria. Cómo recordar a las mujeres poderosas en Castilla y León en los siglos XII y XIII. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, v. 25, n. 2, pp. 272-294, 2018.

RUCQUOI, Adeline. *La mujer medieval*. Cuadernos de Historia 16, 1985.

# A MORTE DO INFANTE E O NASCIMENTO DO SANTO: NARRATIVAS SOBRE A MORTE EM MARTÍRIO DE D. FERNANDO (1402-1443)

## THE DEATH OF THE PRINCE AND THE BIRTH OF THE SAINT: NARRATIVES ABOUT THE DEATH IN MARTYRDOM OF PRINCE FERNANDO (1402-1443)

Hugo Rincon Azevedo<sup>23</sup>

Artigo recebido em 27 de outubro de 2022

Artigo aceito em 29 de novembro de 2022

**RESUMO:** Este texto tem como objetivo analisar as narrativas sobre a morte de D. Fernando (1402-1443) de Portugal, o *Infante Santo*, nos discursos cronísticos de Rui de Pina e de Fr. João Álvares, problematizando como a construção da memória sobre a sua morte em martírio se tornou um instrumento de propaganda política da Dinastia de Avis no século XV.

**Palavras-chave:** Dinastia de Avis; Infante Santo; Morte; Martírio; Santidade.

**ABSTRACT:** This text aims to analyze the narratives about the death of Prince Fernando (1402-1443) of Portugal, *The Holy Prince*, in the chronicle speeches of Rui de Pina and of João Álvares, questioning how the construction of memory about his death in martyrdom became an instrument of political propaganda of the Avis Dynasty in the 15th century.

**Keywords:** Death; House of Aviz; Holiness; Martyrdom; The Holy Prince.

<sup>23</sup> Doutor em História. Professor da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás e do Curso de História da PUC Goiás.

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0122707652462743>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3561-3451>

E-mail: [hugo.rincon@ufg.br](mailto:hugo.rincon@ufg.br).

## Introdução

Entre os infantes de Avis sepultados na Capela do Fundador, é provável que D. Fernando (1402 - 1443), o *Infante Santo*, tenha sido umas das personagens de maior importância na construção do discurso de sacralização da dinastia materializado no Mosteiro da Batalha. As narrativas sobre a sua morte, os relatos nas crônicas régias, as hagiografias e os recursos iconográficos procuraram exaltar a santificação do filho mais novo do rei D. João I de Portugal (1385-1433), pautados nos ideais representados por meio das suas virtudes, da espiritualidade e do sacrifício em martírio. Se o monarca e a família real usufruíram da edificação de memórias que propagavam o seu poder por meio da morte bem-aventurada, D. Fernando, dentro do imaginário cristão, iria além, receberia a morte dos santos: pressentida; martirizada em sofrimento no cativeiro em "terra infiel"; anunciada pela intercessão da Virgem Maria, de São João Evangelista e de São Miguel; sinais de santidade que no imaginário do homem tardo-medieval confirmavam a sua salvação.<sup>24</sup>

D. Fernando faleceu na cidade de Fez, norte da África, no ano de 1443, após passar seis anos em cativeiro desde a derrota portuguesa no chamado "Desastre de Tânger" em 1437.<sup>25</sup> Parte significativa da

---

<sup>24</sup> As análises apresentadas neste texto são baseadas em discussões realizadas anteriormente em nossa Tese de Doutorado (AZEVEDO, 2021).

<sup>25</sup> O desastre de Tânger foi um evento que marcou profundamente o período duartino. A tentativa do monarca de manter as conquistas em África, dando prosseguimento a tomada de Ceuta, foi um fracasso, e mais que isso, levou um infante, D. Fernando, a morrer em cativeiro nas mãos dos "inimigos da verdadeira Fé" (conforme o cronista Rui de Pina), fato que trouxe sérios problemas internos e externos para D. Duarte e o reino português em meados do século XV, ainda mais levando em consideração a

historiografia referente a essa temática<sup>26</sup> aponta a guerra movida aos islâmicos como a continuação de uma política de expansão territorial pelo rei D. Duarte (1433-1438) a partir da Conquista de Ceuta em 1415, e de um ideal neocruzadístico seguido principalmente pelos infantes D. Henrique (1394 – 1460) e D. Fernando.<sup>27</sup> Nesse sentido, o culto ao *Infante Santo* foi utilizado como um instrumento de idealização da Casa de Avis e da sua política de expansão marítima na segunda metade do século XV.

A dinastia teria inaugurado em Portugal uma espécie de "religião monárquica"<sup>28</sup>, que se afirmava pelo estabelecimento de lugares sagrados onde se cultuavam santos associados e representados como protetores da casa real, a exemplo da construção do Mosteiro da Batalha em dedicação à Virgem Maria. Para além da edificação dos templos, as narrativas construídas pelos cronistas que serviram a monarquia e as obras dos príncipes sobrepueram a sua imagem à

---

importante política da construção da imagem do reino perante a Cristandade e ao contexto europeu da época (DUARTE, 2005).

<sup>26</sup> Referimo-nos a autores como Luís Miguel Duarte (2005), Saul Gomes (2009), Baquero Moreno (2010), João Fontes (2000), Clinio Amaral (2008).

<sup>27</sup> Essas questões foram reforçadas pelo cronista Rui de Pina, entre os capítulos 12 e 20 da *Crônica de D. Duarte*, em que narra a organização da expedição à Tânger e a sua definição em Cortes de Évora no ano de 1436 (PINA, 1977, caps. XII-XX). Conforme Pina, não havia um consenso formado em relação à empresa, o próprio infante D. Pedro não seria um grande partidário da "política marroquina", enfatizando o entusiasmo de D. Henrique e de D. Fernando em mover guerra aos "infiéis da Berberia".

<sup>28</sup> Referimo-nos essencialmente a concepção de "mística monárquica" formulada por Jacques Le Goff (2010) a partir dos seus estudos sobre a história das mentalidades. Para Le Goff, as investigações precursoras de Marc Bloch (1993), Ernst Kantorowicz (1998) e Bernard Guenée (1981), referentes aos instrumentos simbólicos de propaganda das realidades medievais, como as consagrações, os milagres taumatúrgicos, as insígnias do poder, as entradas régias, as cerimônias fúnebres etc., possibilitaram aos medievalistas interpretar uma espécie de "mística monárquica". Essa se manifestava como uma espécie de culto, devoção e religiosidade na figura dos reis, uma "mentalidade política" própria do medievo.

representação do providencialismo cristão. Se durante a sua construção no cenóbio batalhino se rememorava a intervenção da Virgem em auxílio ao exército português na Batalha de Aljubarrota, além da edificação do mausoléu real após Ceuta, o sepultamento dos restos mortais do *Infante Santo* contribuiu para transformar o local num espaço sagrado do imaginário português.

Questionamos como os cronistas e as narrativas mais próximas aos eventos históricos que antecederam e seguiram a morte do infante D. Fernando relataram esses acontecimentos. Existem diversas fontes, textuais e iconográficas, que narraram a vida de D. Fernando, sendo em sua maioria textos hagiográficos redigidos com objetivo de construção do discurso biográfico sobre a vida de um santo (REBELO, 2001). Nossa proposta consiste em analisar os discursos sobre a sua morte presentes nas narrativas redigidas por cronistas contratados pela Casa de Avis em quatrocentos, com o objetivo de idealização da monarquia avisina e, para tanto, nos concentraremos na crônica do Infante D. Fernando de Fr. João Álvares<sup>29</sup> (1730) e na crônica do rei D. Afonso V de Rui de Pina<sup>30</sup> (1977).

---

<sup>29</sup> Álvares nasceu em Torres Novas no início do século XV, por volta de 1404 e 1406, falecendo por volta de 1490 (SERRÃO, 1999). Durante a sua juventude abraçou a carreira de frade professo da Ordem de Avis, exercendo as funções de moço de câmara e secretário de D. Fernando, o governador dessa comunidade religiosa. Em 1437, acompanhou o infante na expedição de Tânger e, permanecendo em cativo, assistiu-lhe à morte em Fez no ano de 1443. Após ser resgatado pelos portugueses em 1448, retornou ao Marrocos dois anos depois para repatriar as vísceras ao reino. Testemunha ocular do martírio de D. Fernando, Álvares foi contratado pelo infante D. Henrique para compor a crônica dos feitos do irmão, deslocando-se pela corte dos duques da Borgonha no ano de 1460 e, posteriormente, em 1466 a Roma, em busca de informações para compor seu texto e em súplica ao papa Paulo II (1464 - 1471), objetivando conseguir indulgências para os que já nessa altura proferiam culto ao *Infante Santo*.

<sup>30</sup> Utilizamos neste texto as edições críticas das crônicas de Rui de Pina revisadas por M. Lopes de Almeida. Rui de Pina (1440 - 1522/23) foi um cronista e diplomata português. Pina ocupou importantes funções nas cortes dos reis portugueses no final do século XV e início do XVI. Prestou serviços ao reinado de D. João II (1481 - 1495) e D. Manuel I (1495



## A morte em martírio e o nascimento do culto ao Infante D. Fernando

Consideramos importante analisar o papel do clérigo Fr. João Álvares na construção das narrativas da morte de D. Fernando. O frade foi o autor do *Trautado da Vida e Feitos do Muito Vertuoso for Iffante D. Fernando* (1730), também conhecida como *Crônica do Infante Santo*, redigida entre 1451 e 1460. Conforme Serrão, a obra seria publicada apenas no século seguinte, em Lisboa no ano de 1527 e em Coimbra no ano de 1577.<sup>31</sup> O texto produzido por Álvares, apesar de afirmar-se como crônica, apresentava-se mais próximo de uma obra hagiográfica que teria três motivações específicas: a afirmação de D. Fernando como santo; isentar as responsabilidades dos príncipes de Avis no fracasso de Tânger e na morte do infante nas mãos dos inimigos da Fé Cristã; e a construção de um santo dinástico utilizado como propaganda da monarquia nos seus projetos ultramarinos (SERRÃO, 1999).

João Luís Fontes (2000), Clinio Amaral (2008) e Veríssimo Serrão (1999) concordam que a obra de frei Álvares se manifestava como representante de um movimento que propagava a luta contra os infiéis, ao mesmo tempo reforçando que se tratava de um projeto de expansão da Fé Cristã, visando converter os inimigos da Cristandade e que era essa

---

- 1521), e, por ordenação do segundo, escreveu as crônicas de vários reis portugueses, como as de D. Duarte (1433 - 1438), de D. Afonso V (1433 - 1481) e de D. João II.

<sup>31</sup> A sua publicação seria motivada por momentos de crise na atuação portuguesa em África, como quando o rei D. João III (1521 - 1557) enfrentou problemas para manter castelos do Magrebe e durante o reinado de D. Sebastião I (1557 - 1578), nos preparativos para a expedição à Alcácer-Quibir (SERRÃO, 1999, p. 11). A divulgação do texto de frei Álvares em meados do século XVI significava uma reafirmação do culto ao *Infante Santo* e a sua utilização como argumento ideológico para a política africana e a expansão marítima lusa.

a causa defendida pelo infante D. Fernando na expedição a Tânger. Desse modo, a crônica sincretizava o sentimento guerreiro e do ideal da aproximação cristã, enfatizando o projeto expansionista da Casa de Avis na segunda metade de quatrocentos.

Os relatos sobre a morte de D. Fernando apareceram na narrativa de Fr. João Álvares no capítulo 37, enquanto o restante da obra se dedicou a narrar os eventos que seguiram seu falecimento, como o "martírio do corpo", a sua transladação ao reino português e os milagres que diziam provir do seu túmulo no Mosteiro da Batalha. No início de junho de 1443, após 6 anos em cativo, entre Tânger e Fez, D. Fernando preparava-se para deixar este mundo. Conforme Álvares, o infante já se encontrava frágil devido aos jejuns e as más condições vivenciadas no norte africano, que, em parte, dar-se-iam pela própria atitude do governador da Ordem de Avis de se sacrificar em prol dos portugueses que o acompanhavam, deixando de se alimentar, para que seus homens não morressem de fome.

Nessa narrativa, o cronista induziu que o infante pressentia a morte e a abraçava com um sorriso no rosto, que depois de anos de sofrimento nas mãos dos inimigos da Cristandade, finalmente partiria deste mundo em direção à salvação (ÁLVARES, 1730, pp. 271 – 277). Na sequência, Álvares apontou a confirmação: D. Fernando teria recebido a visita de três santos, a Virgem Maria, o São João Evangelista e o Arcanjo São Miguel. Lembremo-nos dos relatos de Gomes Zurara (1410 - 1474) acerca do falecimento de D. Filipa de Lencastre (1360 - 1415)<sup>32</sup>, a mãe do *Infante*

---

<sup>32</sup> O cronista atentou-se em problematizar o comportamento dos homens diante da morte, considerando que os momentos que acompanhavam o morrer tornavam-se terríveis quando seguidos de "visões infernais", como se o moribundo iniciasse ainda em vida sua jornada ao outro mundo, vivenciando em seu leito de morte uma fase pré-purgatório (ZURARA, 1915, p. 136). D. Filipa, enquanto uma "rainha santa" e bem-aventurada, eleita por Deus, não poderia compartilhar de tal situação. O cenário da sua morte narrado por Zurara distanciava-se das visões infernais e, pelo contrário, a

*Santo* teria recebido a visita da Virgem nos instantes finais de sua vida, sinais de bem-aventurança e do bom destino da sua alma, deixando a vida com um largo sorriso em seu rosto. Se a rainha se aproximou da morte dos santos, na narrativa de Fr. Álvares seu filho mais novo a teria por garantia.

Conforme Allan Kellehear (2016) e Philippe Ariès (2017), um dos principais ideais da boa morte consistia no pré-conhecimento do seu finamento, isso garantia o tempo necessário para que o indivíduo realizasse os preparativos para realizar uma boa jornada ao além-túmulo. D. Fernando iria além ao receber a notícia de seres celestiais, que confirmavam a sua santidade, revelação exclusiva aos santos e eleitos. É importante reforçar que esse modelo textual, comum nas hagiografias, tratava-se de uma característica do cânone medieval da morte dos santos, que cabia representar o paradigma de bom cristão (AMARAL, 2008, p. 221) O infante, ao ser privilegiado com a visão de três personagens de sua devoção no momento da sua morte, o instante mais importante no plano existencial do homem medieval, deveria evitar a danação eterna da sua alma e, por isso, os santos caminhavam em direção à salvação, acompanhados de manifestações sobrenaturais, prova de que consistiam em modelos a serem seguidos (LAUWERS, 2015).

Nos capítulos seguintes, o discurso presente na narrativa voltava-se para a associação do martírio vivido por D. Fernando nos últimos anos da sua vida à depreciação que o seu corpo sofreria após a sua morte. Para o frade, os “infiéis” não se contentaram com a morte do infante e continuaram a puni-lo mesmo após o passamento, quando o governador de Fez ordenou que abrissem o corpo e removessem as vísceras, “[...] nifto

---

soberana teria recebido a visita da Virgem, anunciando a sua salvação: “[...] esta Rainha Dona Fellipa, que estando naquele pomto que já ouuiestes, lhe apareçeo nossa Senhora pera lhe dar uerdareyro esforço pera passagem daquela hora forte” (ZURARA, 1915, pp. 136-137).

trouxeraõ hum Chriftaõ natural de Béja, que o abriu e o cofeo. E elles recolheraõ, e pozeraõ em guarda as tripas, e quanto delle tiraraõ", posteriormente "[...] fizeraõ-lhe levar o corpo do Infante sobre huma taboa à porta da Villa, e ataraõ-lhe huma corda nas pernas, e penduraraõ-no nù com a cabeça para bayxo nas ameas do muro" (ÁLVARES, 1730, p. 295). João Álvares intencionava associar a violação do cadáver de D. Fernando com a humilhação do mártirio em vida, que seguiu nas profanações feitas ao defunto exposto nas muralhas da cidade. Tamanha desonra, apontava o clérigo, manifestava-se como vingança pela não devolução de Ceuta aos muçulmanos. Em seguida, relatou que os locais lhe lançavam pedras, cuspiram no cadáver, disparando ofensas e zombarias, e afirmou que lhe mantinham no local para "deshonra, e desprezo dos seus parentes" (ÁLVARES, 1730, p. 301).

Se os islâmicos profanavam o corpo do infante exposto nas muralhas da cidade, Álvares afirmou que alguns cristãos locais iniciaram uma espécie de culto a D. Fernando no recinto, especialmente após seu cadáver ser colocado em um ataúde de madeira e pendurado por cordas. Conforme o clérigo, diariamente realizavam orações e ministravam o ofício dos mortos pela alma do infante, afirmando que naquele local o infante teria realizado vários milagres (ÁLVARES, 1730, p. 303). Notam-se no discurso do frade sobre a morte de D. Fernando alusões às concepções de corpo incorrupto<sup>33</sup> e do luto cósmico, manifestações de santidade e de prantos da natureza<sup>34</sup> pelo passamento de um ser "superior".

---

<sup>33</sup> "[...] quando metéraõ no ataude o corpo deste virtuoso lenhor, estavaõ seus membros em tanta desenvoltura como se fosse vivo, nem fazia delles algum cheyro máo" (ÁLVARES, 1730, p. 312).

<sup>34</sup> O lugar em que inseriram seu túmulo manifestava a reverência da natureza, pois as aves que ali pousavam, "[...] logo se dalli affaltáraõ, e nunca mais pouláraõ naquelle lugar, nem fizeraõ alguma immudicia na parte que respeitava ao ataude [...] e se

Fr. Álvares apontou os milagres que o infante teria realizado no sítio em que seu corpo ficara exposto. O primeiro se tratava de um cristão renegado que, ao se aproximar do local, teria ficado maravilhado e rogado ao "santo" que o encaminhasse à salvação e, então, D. Fernando lhe respondeu "torna-te ao tanto caminho, que deyxalte", recuperando uma alma para a "verdadeira Fé" (ÁLVARES, 1730, p. 315). No mesmo recinto, D. Fernando proferia milagres taumatúrgicos ao curar as feridas de um mouro que teria descansado sob a parede da muralha onde estava o seu corpo. De acordo com Amaral (2008, p. 316), para além desses relatos, eram cercas de 10 milagres atribuídos ao *Infante Santo*, sendo que seis deles estavam ligados diretamente a onde havia o contato com o seu corpo. A construção dessas narrativas, seja nas hagiografias ou no texto de Álvares, objetivava propagar à conversão e a luta contra a impiedade islâmica, para defender a fé cristã dessa ameaça. Os ideais retratados nos milagres consistiam na missão da sua dinastia e estabeleciam uma intercessão entre a santidade representada e o projeto messiânico da Casa de Avis, o que dava ao seu culto uma dimensão propagandística.

Décadas mais tarde, Rui de Pina registrou em crônica uma síntese dos ideais elaborados por Fr. João Álvares. O discurso de Pina seguiu um padrão semelhante ao elaborado por Álvares, o que nos leva a crer que seu texto deve ter sido consultado pelo cronista-mor do reino. A narrativa iniciou relatando a chegada da notícia em 1443 de que o infante havia falecido no cativeiro de Fez e de acordo com o testemunho dos cristãos que o acompanhavam, era "[...] certo de crer he pyadosamente que morreo santamente, e com esperança de ser Santo e bem aventurado"

---

maravilhavaõ muyto, parecendo lhes q as aves tinhaõ reverencia àquelle corpo santo" (ÁLVARES, 1730, p. 314).

(PINA, 1977, pp. 690-691). A morte do santo confirmava-se na afirmação do sofrimento e do martírio de D. Fernando, porque "[...] Deos por sua piadade e em gallardam de seus merecymentos, segundo fée de muytos fez evidentes millagres e a morte antecipou os naturaes dias de sua vyda", poupando o infante dos maus tratos a que era submetido pelo governador da praça marroquina, Lazaraque Marym, que na ótica do cronista era um homem "crú e máo tirano [...] de nenhum sangue real" (PINA, 1977, pp. 690-691). Para Pina, esse homem que não possuía "linhagem real" submeteu D. Fernando, príncipe cristão, às piores condições possíveis e as maiores humilhações, reforçando o martírio do homem santo, que apesar da sua nobreza, abraçara o sofrimento em nome da sua fé, acabando por partir deste mundo "[...] para nosso Senhor lhe dar na outra [vida] mylhor e mais vyva, que em sua gloria duraraa pera sempre" (PINA, 1977, p. 691).

O cronista reforçava que a morte de D. Fernando, por sua virtuosidade, havia sido muito lamentada por todos no reino, especialmente por seus irmãos. Em seguida afirmou as atuações de D. Henrique e do rei D. Afonso V nas exéquias do infante no Mosteiro da Batalha, primeiro em 1451 e posteriormente, com a conquista de Arzila em 1471, a trasladação dos ossos "[...] os ques de Lixboa foram levados com grande honrra e sollenydade ao Moeesteiro da Batalha, em que tem sua sepultura especial, e honrrada, na capella d'El-Rey Dom Joam seu padre" (PINA, 1977, p. 691). Havia um breve relato de supostos milagres vinculados ao sepulcro do infante, em que D. Fernando "[...] acabou como Catollyco e muy fyel Cristaõ, haa grande credito que nosso Senhor fez, e faz por elle muytos miyagres" (PINA, 1977, p. 691).

Nos capítulos acerca do período no Marrocos, Fr. Álvares narrou o sofrimento em martírio de D. Fernando, que se sacrificava por seus companheiros de cativeiro, sempre em jejum e oração. De forma sucinta,

Rui de Pina escreveu na mesma direção. Essa construção textual buscava vincular a devoção do infante ao sofrimento de Cristo<sup>35</sup> nos momentos que antecederam a sua morte. Para além, as características de santidade reforçadas apontavam alusões aos reis São Luís (1214 - 1270) e São Eduardo (1003 - 1066), soberanos considerados *beata stirps*<sup>36</sup> ou mártires. Embora Luís IX de França não tenha sido reconhecido como mártir no seu processo de canonização, o monarca santo faleceu em meio a uma cruzada, o que tornava difícil não o associar à ideia de martírio e a concepção de rei cruzado. Os discursos evocados nas narrativas biográficas de D. Fernando intencionavam representá-lo como um "santo dinástico", objetivando, por meio da valorização das suas virtudes e espiritualidade, sacralizar a Casa de Avis. O *Infante Santo* era filho de rei e representá-lo como detentor das mesmas virtudes dos monarcas e príncipes santos tornava-se uma forma de relacionar a dinastia a um seleto grupo de casas reais privilegiadas no cenário europeu (AMARAL, 2008, p. 211).

Reforçamos que a importância de um monarca santo como fundador ou em associação a um mausoléu real contribuía para a sua formação enquanto panteão dinástico, tendo como os maiores expoentes Saint-Denis na França e Westminster na Inglaterra. Observamos essa questão com D. Afonso X de Castela e Leão (1252-1284)

---

<sup>35</sup> Uma das principais representações de mártir que vinculava a imagem do Infante Santo à Cristo pautava-se nos ideais de sofrimento e humildade. Essas características acentuaram-se nas narrativas a partir da afirmativa que D. Fernando se entregou voluntariamente como refém aos mouros para salvar seus companheiros portugueses. Assim como Cristo se sacrificara pela humanidade, o santo príncipe o teria feito pelo seu povo (AMARAL, 2008, p. 208).

<sup>36</sup> A partir do conceito de *beata stirps* desenvolvido por André Vauchez (1995), Clinio Amaral (2008) defende que a santificação de D. Fernando foi construída sob um ideal de santidade de linhagem. Assim, o seu sangue real e o discurso sacralizante em torno da Dinastia de Avis o converteriam numa espécie de "santo dinástico", para além dos ideais de sofrimento e martírio apontados nas suas narrativas biográficas.

que objetivou transformar a Catedral de Sevilha nesse tipo de monumento a partir da tentativa de beatificação do seu pai, o rei D. Fernando III (1217 - 1252). Se em Portugal ainda não havia nenhum *locus sepulcralis* desse modelo<sup>37</sup>, o Mosteiro da Batalha manifestava-se como um templo que abrigaria além dos túmulos dos reis da nova dinastia, um membro santo da realeza. Ter um membro da família real associado à ideia de santidade, especialmente um mártir ou confessor, seja o rei ou familiar, no plano simbólico "[...] significava uma relação direta com a divindade [...] e tinha como propósito legitimar e sacralizar a dinastia" (AMARAL, 2008, p. 185).

O pressentimento da morte se manifestaria no testamento redigido pelo infante antes da partida para Tânger, documento em que definira seu lugar de sepultura no Mosteiro da Batalha e concebera o ideal da "morte bem administrada" (KELLEHEAR, 2016). No início do documento, era exatamente essa a concepção formulada por D. Fernando ao afirmar o risco de danação eterna que ocorria aqueles que não se preparavam para morrer, pois era necessário "[...] leixar por escriptura encomendado a outras pelloas, que deſpois da ſua morte rigozamente ſe trabalhafem de fazer" (SOUSA, 1946, p. 501). Para o infante, não testar levava a uma "morte ruim" e, por isso, apoiara-se no exemplo dos pais, D. João I e D. Filipa, "[...] que nos taõ proveitozo exemplo leixarom de ſi, porque no ſom certo quando ſerei querido de pagar a divida da morte, nem a que tempo, nem perque guiza" (SOUSA, 1946, pp. 501-502) e pela jornada que estava prestes a seguir.

---

<sup>37</sup> O rei D. Afonso IV foi o único monarca a receber sepultura *Ad sanctos* em Portugal até a altura da sua morte, ao se tumular junto às relíquias do Mártir São Vicente na Sé de Lisboa. Porém, não se tratava de um rei ou de um membro da realeza a ser cultuado dessa maneira (FERNANDES, 2007).



O testamento de D. Fernando indicava uma imensa preocupação com a realização dos preparativos para uma boa morte e seu extenso conteúdo se comparava ao texto similar redigido por D. João I, aproximando-se das vontades póstumas do pai quando se tratava das menções ao Mosteiro da Batalha.<sup>38</sup> Havia no documento instruções detalhadas de como deveriam ser suas exéquias caso viesse a morrer em África, desde a trasladação para o reino português às procissões que seguiriam de Lisboa até o cenóbio batalhino. O infante testou que se viesse a falecer fora de Portugal, durante a expedição que iria acompanhado do irmão D. Henrique, que sepultassem seu corpo provisoriamente no Mosteiro dos Frades de São Francisco na cidade de Ceuta, e depois o levassem consigo de volta à Portugal (SOUSA, 1946, p. 501). Em seguida, o discurso voltava-se para a idealização da humildade régia, ao solicitar que lhe fizessem cerimônias como fariam à um simples cavaleiro, demandando a realização de trinta missas pela sua alma. D. Fernando nomeou o seu confessor, Fr. Gil, como seu executor testamentário e deixou D. Henrique como responsável pela condução das cerimônias fúnebres.

Assim que repatriassem ao reino seus restos mortais, solicitou que levasse seu corpo ao [...] Mosteiro de Santa Maria da Vitória, onde escolhi minha sepultura, e isto seja sem nenhuma pompa, nem outra lobeja despeza, mas assim chamente, como levariaõ hũ fimpres Cavaleiro", na Capela do

---

<sup>38</sup> No testamento de D. João I (1426 in GOMES, 2002), datado de 1426, cerca de 7 anos antes da sua morte, o monarca expressou detalhadamente os cuidados a serem realizados após o seu passamento: legitimava D. Duarte como seu herdeiro e ordenava que este cumprisse as suas vontades; definia o Mosteiro de Santa Maria da Vitória como seu lugar de sepultura, recomendando a construção da capela onde ficaria a arca tumular conjugal que mandara edificar para si e a rainha Dona Filipa; instruía sobre quem poderia ser sepultado na capela dos reis; deixava detalhadamente as quantias de verbas da Coroa e de sua renda pessoal a serem gastas nas obras e com os funcionários do mosteiro, assim como também as missas e os ritos a serem proferidos por sua alma e de sua esposa; além de evocar a memória de Aljubarrota, que por sua comemoração mandara construir o panteão batalhino.

Fundador, junto ao rei, seu pai. D. Fernando demandava que seu monumento sepulcral fosse feito sem muitos detalhes ou pintura, com exceção de seu brasão e armas, pedindo que no túmulo se escrevesse “[...] aqui jaz o Infante D. Fernamdo Filho do Muy alto e mui poderoso Principe ElRey D. Joaõ de Portugal, e do Algarve, e Senhor de Cepta, e da muy nobre e excelente Rainha D. Felipa”, e caso morresse fora do reino, que seu irmão, o infante D. Henrique, ficasse responsável pelas suas exéquias e sepultamento (SOUSA, 1946, p. 501).

As simples exéquias e a sepultura humilde requisitadas por D. Fernando não seriam acatadas por D. Henrique e D. Afonso V na construção da memória funerária do infante. O seu sepulcro na Capela do Fundador tornou-se o monumento chave para converter o Mosteiro da Batalha no centro do seu culto. O clérigo dominicano Fr. Luís de Sousa (1555-1632) dedicou vários capítulos da *História de São Domingos* para narrar a vida do filho mais novo de D. João I, a construção da sua santidade e a sua associação ao cenóbio batalhino. (SOUSA, 1767, caps. 27-32). É importante reforçar que os dominicanos da Batalha foram os principais responsáveis pela devoção e a edificação de recursos imagéticos, textuais e iconográficos sobre o *Infante Santo* (GOMES; REDOL, 2015, p. 87). A obra do frade dominicano valorizava essas narrativas quase dois séculos depois.



**Figura 1.** Túmulo do Infante D. Fernando no Mosteiro da Batalha.  
Arquivo Pessoal (Foto do Autor). Vila da Batalha, Portugal.

Assim como nos túmulos dos irmãos, o sepulcro do *Infante Santo* apresentava a valorização da heráldica, inserindo a esquerda o brasão da Ordem de Avis e a direita as suas armas pessoais. Entre os escudos, inseria-se no meio um símbolo, com círculos entrelaçados que, para o Fr. Luís de Sousa, representavam as coroas do sofrimento de Cristo, em sentido profético: "[...] pode bem ser, que como amava a coroa de Cristo, e seus tormentos, como Santo que era, não se atreveo por humildade, a declarar ao mundo" a época da construção do monumento, pois essa associação só se confirmaria depois do martírio vivido no cativeiro no Marrocos (SOUSA, 1767, p. 630).

Os elementos iconográficos anunciavam a predestinação do infante que "viraria santo", representando o caráter providencialista na iconografia da sua sepultura, pois o seu culto se tornou parte de um mecanismo de sacralização da Casa de Avis e um recurso essencial de veneração à dinastia (AMARAL, 2008, p. 331). Apesar de não poder se confirmar se essas inscrições foram inseridas no monumento

posteriormente a sua construção, acredita-se que desde quatrocentos o seu monumento sepulcral era interpretado por seus devotos como testemunho físico da sua predestinação.

Na *Crónica do Infante Santo* já se mencionava a peregrinação de fiéis ao Mosteiro da Batalha para tocarem as relíquias de D. Fernando.<sup>39</sup> Esse relato teria sido adicionado posteriormente, durante o século XVI, em uma publicação do texto de João Álvares, mas que evidenciava que entre os séculos XV e XIX havia o hábito dos fiéis fazerem furos no túmulo de D. Fernando para ter o contato com os seus ossos (AMARAL, 2008, p. 318). A narrativa se comprovaria por meio de vestígios arqueológicos, pois na sua sepultura original poderia se observar o orifício pelo qual seus devotos introduziam varas para tocar nos seus restos mortais. A devoção às santas relíquias no túmulo de D. Fernando teria se iniciado ainda em quatrocentos, apesar de não ter sido registrada por Álvares. A sua obra foi redigida logo após a chegada das vísceras do infante à Batalha em 1451, não havendo tempo para que ele testemunhasse tais práticas (AMARAL, 2008, p. 319).

Fr. Luís de Sousa também relatou a devoção ao infante que foi sepultado no convento da Batalha.<sup>40</sup> A descrição do frade manifestava

<sup>39</sup> “E eu [...] fou teftimunha de vifta de muytos, e miraculofof fuceffofof, que acontecerã a alguns Religiofof doentes, e faõs, que fe efte fanto Infante encomendãrã no Mosteyro da Batalha, que hoje em dia faõ vivos, e conhecem affaz bem quantos milagres o Senhor faz por merecimentos deffe fanto Infante. Em cuja fepultura eftã hum buraco, e mete os fieis huma canna que vay tocar no corpo do fanto, e a beyjaõ, e põem nos olhos, e cabeça. E affim atando na ponta da canna contas de rezar, e reliquãrios, os metem pelo buraco, para ferem tocados nas fantas reliquias, em que tem muyta devaçãõ”. (ÁLVARES, 1730, pp. 328-329)

<sup>40</sup> “Onde os muitos milagres que entre os Frades, e por toda aquella comarca tem obrado fua intercellãõ, lhe grangerãõ tal gama, e devaçãõ, que perdido o nome proprio naõ he conhecido hoje, lenãõ polo Infante Santo. E porque noffa natureza de fofrega pera o eftima, e ama, naõ fe contenta com menos que ver, e tocar: atreofe a curiosidade, ou a devaçãõ a dar furo ao marmore do moimento, a polo qual os devotos, e neceffitados tocaõ com huma vara os cofres de madeira em que eftãõ encerradas as fantas Reliquias e beijandoa devotamente fatiffazem com fua fé, e piadofa tençãõ” (SOUSA, 1767, p. 681).

para além do relato da devoção às ossadas do *Infante Santo*, o sentimento causado nos devotos ao tocar as santas relíquias. É importante considerar a forma como o homem medieval se relacionava com esses objetos sagrados. Apesar da sua compreensão se transformar ao longo do medievo, em termos gerais, as relíquias preservaram a sua principal função: conservar a relação com o sobrenatural. De acordo com André Vauchez (1995, p. 180), na Idade Média, os "[...] lugares de peregrinação mais frequentados são aqueles que possuem preciosas relíquias, objecto de uma intensa veneração por parte do clero e dos fiéis", assim testemunhava os relicários nos quais elas se encontram armazenadas, sinais físicos da presença divina e que tinham como função operar milagres.

Patrick Geary (1993, pp. 44-45) afirma que a adoração às relíquias dos santos populares se justificava na sua representação enquanto homens sagrados, seres celestiais, porém encarnados neste mundo, a exemplo de Cristo que por aqui andou sem perder o lugar no outro. A crença no poder milagroso dos santos conquistava fiéis e devotos, partes principais da sua propaganda e que moviam o poder econômico. Do ponto de vista político, a veneração às relíquias alcançara no medievo um papel de mediação entre os dois mundos e, assim, aquele que realizava essa mediação, e a sua estirpe, usufruía de um lugar privilegiado no imaginário cristão (AMARAL, 2008, p. 320).

A partir da transladação das vísceras à Batalha em 1451, mas principalmente após a chegada das ossadas de D. Fernando ao mosteiro em 1471, iniciou o processo de veneração aos seus restos mortais enquanto santas relíquias, que seriam cultuadas em três aspectos: a busca pela capacidade taumatúrgica, interpretando-as enquanto um "talismã"; a dupla intenção dos dominicanos da Batalha em relação às peças, que consistiriam em objetos de proteção contra os inimigos

terrenos e espirituais, ao mesmo tempo em que se reforçava a imagem de "sacrário real"; e a apropriação da conjuntura para transformar a África num lugar de produção de mártires, uma "nova reconquista", dentro do projeto expansionista de D. Afonso V. Assim, os devotos se dirigiam ao Mosteiro da Batalha para tocar nos tesouros espirituais, buscando conseguir cura para os males do corpo e da alma, enquanto a realeza de Avis transformava esses objetos num instrumento de propaganda dos seus projetos políticos, na exaltação da linhagem da dinastia.

O uso político e propagandístico das relíquias associadas à dinastia no Mosteiro da Batalha intensificou-se a partir da década de 1450, incluindo um aumento significativo das doações populares e dos privilégios régios concedidos ao convento. Uma Carta Régia outorgada por D. Afonso V em Évora no início de 1444, sob a regência do duque de Coimbra, concedia ao infante D. Pedro a licença para dotar com bens que rendessem até 60 mil reais por ano, uma capela de dois capelães no mosteiro, pela alma do infante D. Fernando (GOMES, 2002, pp. 283-284). O monarca justificava sua autorização por que seu "[...] requerimento que he vertuoso e boom e serviço de Deus e em proveito d'alma do dicto meu tyo e honrra do dicto Moesteiro" (GOMES, 2002, p. 283). No ano seguinte, D. Isabel de Borgonha realizou várias doações de alfaias litúrgicas para a continuidade das obras dos painéis do *Infante Santo* em Lisboa (GOMES, 1997). Nas décadas seguintes, D. Henrique e D. Afonso V dariam prosseguimento a veneração ao infante no panteão, de modo que as missas realizadas pela sua alma no mosteiro se converteram numa "teatralização do projeto político de Avis" (AMARAL, 2003, p. 310).

### Considerações Finais

D. Fernando não chegou a ser canonizado, apesar das tentativas da Casa de Avis para a confirmação da santificação de um membro da realeza. Porém, a devoção popular ao *Infante Santo* teria continuado no reino até meados do século XIX, apesar da proibição das festas em sua homenagem pelo Bispo de Leiria D. Martim Afonso (1605 - 1615), por não ter sido ao menos beatificado. O relato do frei São Boaventura (1958, pp. 1-2), a partir de uma narrativa do século XIX, demonstrou que até esse período havia um apego às relíquias de D. Fernando e a crença nos seus poderes taumatúrgicos. Após as invasões napoleônicas ao reino português e a depredação dos monumentos no Mosteiro da Batalha, o único túmulo que teria ficado intacto seria o do *Infante Santo*, visto como um milagre.

A produção intelectual, textual, iconográfica e ritualística sobre a vida do filho mais novo de D. João I realizada em Santa Maria da Vitória foi um dos elementos da construção sacralizada de uma dinastia que se afirmava reis pela Graça de Deus e mediadora das relações entre os poderes terrenos e espirituais. O Mosteiro da Batalha adquiria a partir da exposição das santas relíquias e do culto ao *Infante Santo*, a representação simbólica que o aproximava dos grandes panteões dinásticos europeus. O Mausoléu Real de Avis também se expressaria como um monumento exemplar, mais um recurso do discurso moralizante da monarquia frente à nobreza, influenciando nos lugares de sepultura das aristocracias portuguesa, hispânica e europeia ao longo de quatrocentos.

### Referências Bibliográficas

### Fontes

ALVARES, Frei João. *Chronica dos Feytos, Vida, e Morte do Infante Fanto D. Fernando, que Morreo em Fez*. In: RAMOS, Fr. Jerônimo de. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1730.

GOMES, Saul Antônio (org.). *Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV- XVI*. Batalha: IPPAR. 2002. (Volumes I - IV)

PINA, Rui de. *Crónicas*. Introdução e Revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: LELLO & IRMÃO, 1977.

SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato de (trad.). *Summario da vida, acçoens e gloriosa morte do senhor D. Fernando - chamado o Infante Santo*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

SOUSA, D. António Caetano de. *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Coimbra: Atlântida - Livraria Editora Lda, 1946.

SOUSA, Fr. Luís de. *História de São Domingos*. Lisboa: Na Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, 1767. 4 vols.

ZURARA, Gomes Eanes de. *Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I*. Publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa segundo os Manuscritos nº 368 e 355 do Arquivo Nacional por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

## Estudos

AMARAL, Clinio de Oliveira. *O culto ao Infante Santo e o projeto político de Avis (1438-1481)*. 374 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

\_\_\_\_\_. *O Homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

AZEVEDO, H. R. *Morte e poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funerária de Avis no contexto Ibérico (Século XV)*. 2021. 376 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: O carácter sobrenatural do poder régio: França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



DUARTE, Luís Miguel. *D. Duarte: réquiem para um rei triste*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

FERNANDES, Carla Varela. D. Afonso IV e a Sé de Lisboa: a escolha de um lugar de memória. In: *Arqueologia e História*. Lisboa: Associação dos Arqueólogos Portugueses. v. 58/59. p. 143 -166, 2007/2007.

FONTES, João Luís Inglês. *Percursos e memória: Do Infante D. Fernando ao Infante Santo*. Cascais: Patrimonia, 2000.

GEARY, Patrick J. *Le vol des reliques au Moyen Âge*. Furta Sacra. Paris: Aubes, 1993.

GOMES, Saul António; REDOL, Pedro (Coords.). *Lugares de Oração no Mosteiro da Batalha*. Lisboa: Direção-Geral do Património Cultural, 2015.

GUENÉE, Bernard. *Politique et histoire au Moyen Age. Recueil d'articles sur l'histoire politique et l'historiographie médiévale (1956 - 1981)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1981.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLEHEAR, Allan. *Uma história social do morrer*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAUWERS, Michel. *O nascimento do cemitério: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente Medieval*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

LE GOFF, Jacques. *São Luís: Biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2010.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História e Antologia da Literatura portuguesa (Século XV)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens - Ensaio sobre cultura visual na Idade Média*. Bauru, SP: Edusc: 2007.

VOUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental - Séc. VIII - XIII*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

# MÁRTIRES, SANTOS, EREMITAS: EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS NA PINTURA CRISTÃ FLAMENGA DE HIERONYMUS BOSCH

## MARTYRS, SAINTS, HERMITS: RELIGIOUS EXPERIENCES IN THE FLEMISH CHRISTIAN PAINTING BY HIERONYMUS BOSCH

---

Radamés de Sousa<sup>41</sup>

Artigo recebido em 16 junho de 2022  
Artigo aceito em 17 de dezembro de 2022

**Resumo:** A proposta do artigo é desenvolver uma conceptualização sobre perfis cristãos de santidade e eremitismo na Idade Média através da análise de pinturas de santo Antão do deserto criadas pelo artista Hieronymus Bosch (c.1450 – 1516)

**Palavras-chave:** Hieronymus Bosch. Pintura religiosa cristã. Santo Antão do deserto. Santos. Eremitismo.

**Abstract:** The purpose of the article is to develop a conceptualization of Christian profiles of holiness and hermitism in the Middle Ages through an analysis of paintings of Saint Anthony of the desert created by the artist Hieronymus Bosch (c.1450 – 1516).

**Keywords:** Hieronymus Bosch. Christian religious painting. Saint Anthony of the desert. Saints. Hermitism.

### 1-Inspirações cristãs para a pintura religiosa de Hieronymus Bosch

Hieronymus Bosch (c.1450 – 1516) foi profundamente influenciado pelos conceitos difundidos pelo credo cristão na construção de seu arcabouço pictórico. E a ideia de santidade cristã constituiu expressiva inspiração para suas obras.

De acordo com Gajano (2017, p. 504), a santidade no Ocidente cristão assumiu múltiplas dimensões. Tanto como um fenômeno espiritual, ou seja, a expressão da busca do divino, mas também, um fenômeno

---

<sup>41</sup> Professor na Secretaria da Educação e da Ciência e Tecnologia da Paraíba-SEECT-PB. Mestre em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: [radamesdesousa@hotmail.com](mailto:radamesdesousa@hotmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1854-4690>.

teológico, atuando como a manifestação de Deus no mundo. Ou ainda, um fenômeno social, fator de coesão e de identificação dos grupos e comunidades. Como um fenômeno institucional, está no fundamento das estruturas eclesásticas e monásticas, e como fenômeno político, ela é um ponto de interferência ou de coincidência da religião e do poder. Em outras palavras, a santidade ocupou no mundo cristão um lugar de mediação entre a vida material e espiritual.

Nesse sentido, autores como Vauchez (1989) e Gajano (2017) atribuem a santidade cristã uma construção de caráter histórico. Além de delegarem atributos peculiares aos homens e mulheres santos. O processo de se tornar uma pessoa santa, o qual tanto um homem quanto uma mulher constroem para si e externalizam para os outros requer algumas escolhas. Gajano (2017) elenca características tais quais: a prática de certos exercícios espirituais (oração, formas de ascese, práticas de virtudes, caridade, jejum, etc.), a inspiração em modelos gerais (por exemplo, Jesus Cristo) ou específicos (formas de vida religiosa já praticadas). Esse percurso rumo a santificação pessoal também deve ser pautado por formas extremas de identificação com Cristo, como estigmas, por exemplo. A autora inclui nessa categoria, o combate contra a própria constituição corporal pelo qual santos, mártires ou eremitas passam: “disso tudo resulta a importância central dada ao corpo: controlado, atormentado, dominado, o corpo é a realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência” (GAJANO, 2017, p. 505). Nesse auto combate espiritual incide a ação de um poder quase sobrenatural, cujos efeitos colaterais são visíveis na matéria (atuando esse poder sobre outros homens, sobre os animais, sobre as coisas e os elementos) e no espírito (como o aparecimento de visões, predições, profecias). Além disso, ao corpo do santo ou da santa é atribuído um poder taumatúrgico que permanece mesmo depois de sua morte,

através dos órgãos de seu corpo que tornam-se relíquias, e mantêm-se como comunicação indelével entre a terra e o céu (GAJANO, 2017, p. 505).

Na cultura cristã e principalmente na medieval, por exemplo, o corpo servia como lugar de paradoxos. Pois, ao mesmo tempo, era abominado e reprimido pelo Cristianismo como uma via para o pecado, mas também era local de santificação, “ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo”. (1 Coríntios 6:19). Podia ser um vetor dos vícios e do pecado original, mas também era vetor da salvação (LE GOFF, 2006, p. 36). Serão os padres da Igreja católica que instauraram o ideal ascético, como veremos.

Esse ascetismo e rigor imposto ao corpo se disseminou entre monges, ascetas, e demais grupos do Cristianismo. Também se configurou como uma espécie de repressão aos prazeres da carne e, conseqüentemente, desprezo pelas tentações do mundo, fator dentre os quais poderíamos identificar como se “fabricava” um santo no Ocidente cristão: um indivíduo que em vida sofreu perseguições, privações e tormentos. Assim sendo, a santidade cristã também se dava através do corpo.

## **2-Uma geografia do sagrado cristão**

Proliferaram-se em trípticos, retábulos e quadros representações de eremitas, santos, monges que se refugiavam solitariamente no deserto, nas montanhas, nos bosques. Carregavam consigo uma existência consagrada a penitência, a mortificação e a vida religiosa devota e, por vezes, até ao extremo vivendo sob qualquer tipo de privações físicas. Exemplos famosos retratados na obra de Bosch e na vasta iconografia religiosa cristã foram os de são Jerônimo, santo Antão do deserto, são João Batista, dentre outros. Esses eremitas vestiam-se semelhantes a homens selvagens. Geralmente, com vestes de pele de carneiro ou de

cabra, iam refugiar-se na solidão dos desertos e ou florestas. De acordo com Le Goff (1994), o protótipo cristão do ermitão selvagem vivendo no deserto-floresta e possuindo uma vida de privações e provações poderia ser encontrado na figura de são João Batista.

Na Legenda Áurea, uma obra hagiográfica que descreve sobre a vida de vários santos cristãos, vislumbramos os lugares descritos pelos quais os santos frequentavam: montes, grutas, fontes, rios, florestas. Tão logo, a iconografia tratou de retratá-los nesses ambientes.

Gajano (2017) propôs uma geografia cristã dos locais de santidade. Esses ambientes tornaram-se o percurso dos santos na terra em sua busca pela perfeição espiritual. Muitos eremitas deixavam as cidades e partiam em busca da solidão do deserto ou da floresta, como fora relatado. Esses espaços também foram instrumentos de teste da santidade por proporcionarem ao santo a provação do frio, do calor, da falta de mantimentos, e contra as tormentas do clima. Acima de tudo, o deserto era um lugar de provação, de vida errante e de desprendimento (LE GOFF, 1994). Da mesma maneira, o lugar era transformado pela presença da figura santa e se verificavam acontecimentos sobrenaturais como fontes que passavam a jorrar água da rocha dentre outras coisas. A paisagem não era o pano de fundo da narrativa, mas um elemento que interagia com as virtudes e os milagres do ermitão/santo e que fazia parte de sua singularidade histórica: meio urbano ou rural, deserto ou floresta, planície ou montanha contribuem a determinar os aspectos históricos da religião cristã. (GAJANO, 2017, p. 510). Os lugares sagrados também eram constructos mentais e espirituais da vida do santo. As viagens ao além, os êxtases, os locais visitados em sonhos ou outros lugares fantásticos em que se misturava o real e o imaginário, todos esses eram espaços de santidade.

Os mosteiros também se constituíram como local de santificação por excelência. Neles, os religiosos renunciavam à vida sexual, preservavam-

se da violência do mundo e das tentações demoníacas presentes nos centros urbanos. Constituíram-se verdadeiras fortalezas isoladas e longe das cidades. Observamos aos montes esses lugares retratados, ao fundo, nas paisagens de Hieronymus Bosch.



Figura 1: Hieronymus Bosch, São Jerônimo em oração [detalhe da pintura]. c. 1485-1490. Óleo sobre madeira. 74,7 x 61 cm. Na Legenda Áurea vislumbramos os lugares pelos quais os santos frequentavam: montes, grutas, fontes, rios, florestas. Tao logo, a iconografia religiosa cristã retratou-os nesses ambientes, como observado na imagem acima. Gante, Museum voor Schone Kunsten.

Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>,  
Acesso em: 09/06/2022.

Era incentivada a vivência nos claustros ou nos mosteiros, para que longe do mundo os monges e freiras se tornassem modelos de perfeição cristã, em serem castos e levarem uma vida de oração e renúncia. Constituíam um estilo de vida que os cristãos aprovavam e diferia das devassidões que vinham sendo cometidas por parte de alguns membros do clero citadino. Nas palavras de São João: “O que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida – não vem de Deus” (1 Jo 2,16). Portanto, a Igreja oferecia remédios eficazes contra essas concupiscências: o voto de castidade; o voto de pobreza e o voto de obediência. Nessas pinturas, os santos eremitas eram retratados como adeptos da vida de contemplação, quietude, solidão e renúncia ao mundo.

Entretanto existiram outros grupos religiosos que atuavam e estavam acostumados com a vida agitada das cidades, com o convívio junto à população e em amparo dos mais pobres.

O santo daquele tempo era, acima de tudo, o homem da caridade ativa e eficaz. Amparo dos fracos, luta contra a opressão e as violações do direito, tornando-se assim um remédio extremo contra as arbitrariedades, não hesitando em ameaçar com o castigo divino os poderosos da terra. (VAUCHEZ, 1989, p. 214).

Muitas categorias eclesiásticas (bispos, monges, frades) figuravam como homens de caridade ativa, amparando os fracos, contra a opressão e violação de direitos. As Igrejas tornaram-se espaços de proteção aos desamparados, aos pobres, além de atuarem como hospitais, hospícios e casa para amparar os abandonados. Segundo as palavras de Vauchez (1989, p. 215), o santo tornou-se um recurso de ajuda para os deserdados e as vítimas de injustiças. Retratados como soldados de Cristo, esses religiosos renunciavam a sexualidade, benesses como propriedades, luxos, poder e assim davam-se em sacrifício para a possível salvação da humanidade pecadora. Dessa maneira, tornavam-se modelos cristãos em caridade a serem copiados e seguidos.

Junto à propagação da santidade monástica, acrescentamos dezenas de homens e mulheres que também deixaram marcas de sua vida espiritual por entre abadias e comunidades religiosas. Dentre inúmeros fatores de sucesso do exemplo da vivência monástica, podemos citar a vida de oração, jejum e esmolas. Esses monges tornaram-se mediadores das massas e dos leigos que se achavam desqualificados na busca pela santidade.

Outras vias de santificação também surgiram ao longo do cristianismo, como a via eremítica. Essa teve um notável desenvolvimento entre os séculos XII e XIII. Isso ocorreu, em parte, pela necessidade de diversificação das experiências religiosas. A natureza da santidade deixou de ser uma contemplação do mistério de Deus para tornar-se *Imitatio Christi*, uma imitação da vida de Cristo para as pessoas ascenderem a eternidade (VAUCHEZ, 1989, p. 218).

Os homens e mulheres dos séculos XII ou XIII buscavam pela perfeição cristã mais que seus antecessores da cristandade europeia. A nova mentalidade e estilo de vida, advinda com a ideia da imitação de Cristo, demonstra não somente quem pertencia a uma ordem eclesiástica podia ser considerado santo pela Igreja, mas qualquer pessoa podia alcançar esse estado pelo esforço individual. Parafrazeando Vauchez (1989, p. 219), “a santificação transforma-se numa aventura pessoal e numa necessidade interior”. Temos, portanto, exemplos de atitudes cristãs incentivadas: a vivência na renúncia e ascese, a dedicação aos pobres e leprosos, ou até mesmo a reabilitação de prostitutas. Além disso, é importante criar uma fama de perfeição entre os santos, contar as privações e os sofrimentos a que se sujeitaram.

Desta maneira, a nova mentalidade da época pôs em prática o empenho do indivíduo em buscar sua santidade interior através de uma vida pautada pela renúncia aos bens materiais, dedicação e serviço aos pobres. “Surge em toda a sua plenitude o processo de interiorização da santidade, que agora se baseia na comum devoção à humanidade de Cristo e no desejo de o seguir, imitando-o” (VAUCHEZ, 1989, p. 220).

### **3-A Legenda áurea**

Uma importante fonte histórica para analisarmos a vida dos santos é a *Legenda Áurea*, uma compilação de narrativas hagiográficas reunidas por volta de 1260 pelo monge dominicano e bispo de Gênova Tiago de Voragine. Essa obra tornou-se sucesso na Idade Média por demonstrar através do exemplo dos santos uma opção aos cristãos para uma vida plena e agradável.

Hilário Franco Jr, por meio de análise da obra acima, trata dessas histórias como um estilo literário da época chamado de *exemplum*. Esse gênero tinha grande valor moral e pedagógico, por se tratar de um



conjunto de escritos, narravam sobre a vida e as boas obras dos santos, além de servirem de exemplo para os cristãos.

A obra surgiu em um contexto de profundas transformações na Idade Média, a partir dos séculos XII e XIII com o advento do progresso material, do desenvolvimento comercial, do nascimento das universidades e desenvolvimento da filosofia escolástica. No período em questão surgiram algumas ordens monásticas e mendicantes, estas conclamavam o povo à prática da caridade, da humildade e do desapego aos bens terrenos. As ordens mendicantes apareceram em um momento crucial para a Igreja Católica, pois ela atravessava uma grande reforma institucional. Houve um grande desenvolvimento monástico nesse momento (BASCHET, 2006). Conforme influenciaram fiéis católicos a terem uma nova conduta perante a vida, algumas dessas ordens combateram veementemente as heresias dentro do catolicismo, ou seja, ideias contrárias à doutrina oficial da Igreja católica.

Nesse contexto conturbado, a Igreja esteve fervilhando por diversos motivos, dentre os quais perseguição contra os hereges e suas heresias, reformas internas, surgimento de novas ordens religiosas, novas ideias, intensa urbanização. Nessa perspectiva, deu-se a criação de um gênero literário voltado para servir de exemplo ao bom cristão, ou seja, aquele que seguia os preceitos oficiais do catolicismo não dava ouvidos às heresias. Tivemos através dos escritos da Legenda Áurea um novo padrão de comportamentos morais que serviram de guia para um novo modelo de fé que tinha surgido.

#### **4-As tentações de santo Antão na arte de Bosch**



Figura 2: Hieronymus Bosch, As Tentações de Santo Antão [tríptico], c. 1502. Óleo sobre madeira. 131,5 x 225 cm. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>,

Acesso em: 09/06/2022.

O primeiro conjunto imagético a ser analisado é um tríptico de Bosch sobre a vida de Santo Antão do deserto. Quanto à fonte primária medieval em que consta a história desse santo, nos pautamos pela *Legenda Áurea* – vida dos santos e pesquisas secundárias. O texto medieval, escrito no século XIII, descreve em alguns parágrafos sobre a vida do personagem.

O tema das Tentações de Santo Antão foi vastamente representado na iconografia ocidental, perpassando desde a Idade Média, Renascimento até o século XX. O quadro da Tentações, instalado no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, é considerado o mais importante e original das mais de quarenta versões conhecidas desse tema (ILSINK et al., 2016). Além disso, várias fontes documentais para a vida do santo estiveram acessíveis no tempo de Bosch, todas derivadas da *Vita Sancti Antonii* ou vida de santo Antão, escrita em 357 por Santo Atanásio (295-373), bispo de Alexandria. A vida de Santo Antônio ou

Antão também aparece na *Legenda Áurea*, texto medieval disponível em várias edições flamengas da época.

O eremita Antão figura no cânone cristão como um dos primeiros ou talvez o fundador da vida monástica cristã. Junto com São Jerônimo, destacaram-se como modelos do ideal monástico desértico. Antão ou Antônio foi um santo que em vida viveu em constante batalha com as forças demoníacas. Em sua biografia abunda relatos da luta incansável contra o demônio personificado por mulheres sensuais. A própria etimologia de seu nome significa “aquele que abraça as coisas do alto e despreza as da terra”. De acordo com o relato hagiográfico, Antão desprezou o mundo imundo, efêmero e enganador. Através do relato biográfico, por volta da segunda década de sua vida, Antão vendeu todos os seus bens e distribuiu suas riquezas entre os pobres.

Antão foi fartamente retratado pelo pintor do Renascimento flamengo Hieronymus Bosch. A obra mais famosa do artista sobre a vida desse santo é o tríptico *As Tentações de Santo Antão*, localizado atualmente no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa. O conjunto em três painéis ilustra importantes momentos da vida do eremita: seu começo como eremita, os ataques sofridos por demônios, a superação das tentações e finalmente a paz interior.

No painel esquerdo (Fig. 2) podemos observar no céu da paisagem Antão deitado nas costas de um demônio alado e sendo atacado por esses seres. Ou no painel central, uma multidão de demônios atacando-o. Essas investidas do mal eram recorrentes. Segundo o relato contido na *Legenda Áurea*, estes [demônios] então lhe apareciam sob a forma de diferentes feras, que dilaceraram seu corpo a dentadas, chifradas e unhas (DE VARAZZE, 2003, p. 172). Ainda no mesmo painel esquerdo, após investidas do demônio, e sem forças físicas para combater, Antão é amparado por monges antoninos.

O restante do painel é povoado por criaturas grotescas saídas da imaginação de Bosch. Mais ainda, tais seres híbridos exprimem a tradições que remontam à cultura popular cômica da Idade Média e do Renascimento. Trata-se do grotesco medievo-renascentista manifestado através do corpo, de suas protuberâncias e orifícios (Fig.3). Mikhail Bakhtin (2013), em sua obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, analisa essa manifestação cômica do grotesco nos elementos corporais:

Coloca-se ênfase nas partes do corpo em que ele se abre ao mundo exterior, isto é, onde o mundo penetra nele ou dele sai ou ele mesmo sai para o mundo, através de orifícios, protuberâncias, ramificações e excrescências, tais como a boca aberta, os órgãos genitais, seios, falo, barriga e nariz. É em atos tais como o coito, a gravidez, o parto, a agonia, o comer, o beber, e a satisfação de necessidades naturais, que o corpo revela sua essência como princípio em crescimento que ultrapassa seus próprios limites. (BAKHTIN, 2013, p. 23)

Esses atributos descritos por Bakhtin são perceptíveis nas cenas oníricas e grotescas em todo o tríptico de Bosch. Os monstros assumem formas incompletas, híbridas, zoomórficas, antropomórficas e disformes. No conjunto imagético de Bosch o grotesco assumiu formas de imoralidades, da ridicularização e da caricatura. Perpassando os temas sacros aos profanos desenvolveram-se em finais do século XV na Idade Média as representações de cenas cômicas, grotescas em lugares escondidos nas fachadas de igrejas, nas margens de livros medievais (as iluminuras) ou na própria arte visual. É possível ver esse conteúdo jocoso reproduzido nos quadros de Bosch (Fig.3).



Figura 3: Hieronymus Bosch, As Tentações de Santo Antão. [Detalhe do painel esquerdo], c. 1502. Óleo sobre madeira. 131,5 x 225 cm.<sup>42</sup>. A ênfase nessa imagem representa as manifestações cômicas do grotesco nos elementos corporais – teorizado por Bakhtin (2013) - e que podemos observar nas obras de Bosch. No seu conjunto imagético o grotesco assumiu formas de imoralidades, da ridicularização e da caricatura. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>. Acesso em: 09/06/2022.

As características dessa tradição iconográfica e folclórica conhecida por bufonarias incluíam: representações grotescas de pessoas; corpos com traços não-humanos; pessoas em posturas acrobáticas; a representação de pecados; o tema do mundo às avessas; seres humanos com corpos de animais; comportamentos negativos. Dentre as temáticas dessas bufonarias também abrangiam seres híbridos (homem mais animal) como: sereias, dragões, centauros, harpias, unicórnios, grifos. Essa ideia de bufoneria exprimida através da arte por monstros e/ou costumes populares também simbolizava a retratação do pecaminoso e do maligno (FISCHER, 2016). Através do tríptico das tentações de santo Antão constatamos essa tradição folclórica exteriorizada na arte de Bosch. A proliferação de monstros de variados tipos ilustra, nada menos, os pecados humanos alegorizados pela figura de seres mistos que surgiram por volta do século XII com uma

<sup>42</sup> Disponível em: <<https://upload.wikimedia.org/>>. Acessado em: 27 Jun 2022.

interpretação cristã com intenções didáticas e morais.

Por vezes, ilustram provérbios e ditos populares medievais.

O painel central do tríptico é inteiramente dedicado a Santo Antão, que se recusa a ser tentado por truques e tentações demoníacas. O santo é mostrado rodeado por todos os tipos de figuras infernais no solo e no ar. É o ponto culminante da luta de Antão contra os demônios. Aqui, estes atacam o santo até mesmo fisicamente. Antão prepara-se para lutar contra o mal tendo por arma a mortificação da carne, a oração, o jejum e Cristo como guia. Os demônios funcionam como a encarnação do desejo pecaminoso e simbolizam os tormentos de Antão. O quadro é povoado por uma miríade de personagens moralmente desvirtuados e por cenas aterrorizantes. Nesse ambiente macabro, o maligno assumiu diversas formas. Entretanto, a mensagem central do painel é demonstrar o santo como vencedor em que triunfou sobre todos os pecados da humanidade, pois Deus permitia as tentações para testar os seres humanos em prol da salvação. Ao fundo do painel uma tenebrosa aldeia em chamas. Nas palavras de Bosing (2006, p. 86) as chamas podem representar o ergotismo epidêmico que se propagou na Idade Média, ou o fogo de santo Antão, em que as vítimas invocavam seu nome para conforto. De acordo com esse historiador:

A relação entre esta doença [ergotismo] e o santo atormentado pelos diabos pode ter surgido devido ao fato de, durante uma determinada fase da doença, os doentes sofrerem de alucinações, pensando que eram atacados por animais selvagens e demônios. (BOSING, 2006, p. 86).

No painel direito (Fig.4) podemos enxergar, mais uma vez, Antão sendo tentado pelo demônio em forma de mulher, esta representa o pecado da luxúria. A mais conhecida das tentações que ele suportou, a tentativa de sedução de uma mulher atraente, a rainha demônio cercada por sua corte diabólica. Entretanto, utilizando virtudes como

arma: paciência, constância, fé e confiança, estas guiaram Antão com segurança através dos truques do diabo.



Figura 4: Hieronymus Bosch, As Tentações de Santo Antão [detalhe do painel central], c.1502. Óleo sobre madeira. 131,5 x 225 cm.<sup>43</sup>. A cena representa uma passagem do relato hagiográfico das tentações de Antão, em que o santo é seduzido pelo demônio em forma de uma mulher. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga. Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>, Acesso em: 09/06/2022.

Bosch enriqueceu as narrativas sobre a tentação de santo Antão com inúmeros monstros inventados para ocupar seus quadros. Bosch evocou a ideia de um mundo corrupto e dominado pelos agentes de satã para povoar o tríptico das tentações de Lisboa. Bax (1956) APUD Bosing (2006), em análise sobre esse tríptico, identifica muitos pecados capitais simbolizados pelos diabos de Bosch, ocupando a Luxúria uma posição bem notável, seja através das figuras do frade e da prostituta em que bebem juntos em uma tenda (Fig.5), seja na imagem de um fruto gigante, no canto inferior esquerdo do painel central, representando tal pecado ou pela imagem da mulher nua seduzindo o santo dentro de uma tenda improvisada, no painel direito (Fig.4).

O exemplo de Antão diz respeito à constância do crente e da misericórdia de Deus. Esses dois elementos juntos garantem o triunfo das

<sup>43</sup> Disponível em:<<https://upload.wikimedia.org/>>. Acessado em: 27 jun. 2022.

forças do bem sobre o mal, a salvação da alma e vitória da vida sobre a morte. No caso do exemplo de vida desse santo, todas as engenhosidades do diabo e do inferno não foram suficientes para derrubá-lo (ILSINK, 2016). Não importa o quão distraído ou tentado o santo esteve, permaneceu firme e não permitiu que ameaças externas ou internas abalasse sua fé.



Figura 5: Hieronymus Bosch, As Tentações de Santo Antão [detalhe do painel central], c. 1502. Óleo sobre madeira. 131,5 x 225 cm. O pecado capital da Luxúria representado através das figuras do frade e da prostituta bebendo juntos em uma tenda. Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga.

Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>, Acesso em: 09/06/2022.

Outra versão do tema é uma pequena imagem devocionária (Fig.06). Anteriormente atribuída a Bosch, estudos recentes atribuíram-na a um provável seguidor. Através dessa representação, o artista ilustrou os perigos da vida espiritual, ou seja, as tentações do maligno. Nessa pintura Antão medita protegido sob um tronco velho de uma árvore. A paisagem ao redor é composta por bosques, o que parece ser um rio, duas casas no lado esquerdo e bem ao fundo da tela o que parece ser construções urbanas. Diferente da pintura das Tentações de Lisboa, nesta Antão não aparenta ter sido atacado intensamente em seu corpo físico pelos demônios nem é elevado aos céus e supliciado pelo diabo, mas percebem-se inúmeros deles cercando o santo, tentando-o.





Figura 6: Hieronymus Bosch ou seguidor, A Tentação de Santo Antão. c. 1510-1520. Óleo sobre painel. 73 x 52, 5 cm. © Madrid, Museu Nacional do Prado.

Fonte: <https://www.museodelprado.es/>,

Acesso em: 09/06/2022.

Bosch pintou diversos quadros representando Antão. Outro em que o santo aparece é no painel esquerdo do Tríptico dos Eremitas (Fig.7). A *schemata*<sup>44</sup> é semelhante aos quadros anteriores, Antão sendo rodeado e atacado por demônios, típico de suas representações. A paisagem ao redor do santo evidencia o deserto pelo qual esteve a maior parte de sua vida. Um ambiente espectral, com tom sombrio, rochas e uma árvore seca. Com uma jarra em mãos, o santo tenta coletar água no que parece ser uma pequena lagoa. Em seu entorno, surge a figura de uma bela mulher nua que tenta seduzi-lo, como nos indicam os compêndios acerca da vida desse eremita. Nesta versão, Antão sofre os tormentos da alma.

<sup>44</sup> A *schemata* proposta por Ernst Gombrich (1909-2001) é um modelo pictórico inicial para a criação de uma imagem. Esse esquema seria uma primeira categoria ou visão do artista para representar uma ideia, um evento histórico, ou uma figura geométrica. De acordo com o autor não se pode criar uma imagem fiel do nada. O artista tem que retratar o que viu através de representações de outros semelhantes. A *schemata* possibilita ao artífice procurar elementos na paisagem real que seja capaz de reproduzi-los numa tela. Logo, precisa-se de um esquema para descrever/reproduzir o mundo visível em imagens.



Figura 7: Hieronymus Bosch, Detalhe do Tríptico dos Santos Eremitas- São Antônio. c. 1504. 85.4 cm x 29.2 cm, 85.7 x 60.0 cm, 85.7 x 28.9 cm. Óleo sobre painel. Veneza, Gallerie dell'Accademia. Fonte: <http://boschproject.org/#/artworks/>, Acesso em: 09/06/2022.

Destarte, pelo exemplo de vida dos santos e através de práticas como: a mortificação da carne, oração e meditação, as pessoas comuns tinham oportunidade de imitá-los e progredirem espiritualmente. Reitero, tais práticas devocionais, acima citadas, eram tidas como soluções contra o pecado.

A vida dos santos constituía-se como uma afronta à vida mundana. O dualismo entre o ideal ascético versus uma existência baseada nos prazeres da carne se contrabalanceavam. Se por um lado as tentações pesavam na balança, por outro uma vivência isolada do mundo, cultivada através da prática do ascetismo e das abnegações carnis, diminuía tal culpa.

Para os contemporâneos de Hieronymus, no século XVI, tanto camponeses, artesãos, quanto intelectuais enxergavam o seu universo povoado por demônios (FRANCO JÚNIOR, 1999). Ademais, assegura

Peter Burke (2017, p. 85), imagens de santos e demônios, do Inferno, do Purgatório e do Paraíso naquele tempo não eram tão estranhas, pois faziam parte do cotidiano, e as pessoas acreditavam que um dia poderiam ver lugares do tipo representado por Bosch. Num contexto histórico em que abundavam sermões apocalípticos, imagens das trevas e do Juízo final: nobres, príncipes, reis, camponeses, artesãos, pessoas de todas as camadas temiam o inferno e suas penas, além de que a Igreja havia pregado insistentemente acerca da brevidade da vida, temática que se alastrara reproduzida em diversas pinturas ao longo da Idade Média e Renascimento.

Entre os pintores flamengos dos séculos XV e XVI, através de seus trípticos e retábulos, era possível assimilar a mensagem cristã. O discurso principal era de conteúdo religioso e/ou narrativas bíblicas que demonstravam a luta do bem contra o mal, da vida de virtudes contra a vida de desvios, concepções cotidianas para a época.

No tardar da Idade Média perpassaram constantes exortações de pregadores, monges e humanistas acerca da necessidade de se preparar para o final dos tempos. Para muitas pessoas, o melhor a fazer era aproveitar ao máximo os prazeres que a vida poderia proporcionar. Contudo, enquanto uns se esforçavam para entrar no reino dos céus, outros através de suas atitudes pecaminosas seriam sentenciados ao purgatório ou inferno. As pinturas sacras, analisadas neste artigo, que retrataram os santos também demonstraram os esforços destes para seguir com constância a jornada terrestre de abnegações contra o pecado.

### **5-Considerações finais**

Neste artigo, discorremos acerca da iconografia cristã representada em algumas pinturas de Hieronymus Bosch. Para tanto, analisamos a caracterização de santos, eremitas e mártires na

religiosidade popular cristã através de um entorno cultural – a bíblia, os relatos hagiográficos, os bestiários medievais – que se constituiu primordial para as criações artístico-religiosas de Bosch.

Em relação às imagens religiosas cristãs na obra de Bosch, estas constituíam a representação visual do que estava para além do mundo físico. E poderiam figurar como a expressão da manifestação exterior da devoção popular. Ou ainda, atuarem como admoestação às pessoas, a partir dos temas das doutrinas católicas sobre o pecado, o juízo final, inferno, paraíso e purgatório. As imagens de conteúdo cristão-católico diziam muito a respeito da estrutura mental de seus executores e do contexto histórico. Artistas como Bosch foram homens de seu tempo e de sua pauta, - a cristã - e, portanto, representaram através das artes crises sociais que acometeram a Europa ao longo da Idade Média e primícias da Idade Moderna.

A religião cristã-católica havia pregado avultadamente acerca da perecibilidade da vida, da morte, das penas infernais, temas que se propagaram, ainda mais, através das gravuras reproduzidas por artífices e artistas. Não foi sem propósito que tantas imagens do Apocalipse se difundiram ao longo da Idade Média. O principal objetivo, enfatizado pela pedagogia cristã, era incitar as pessoas a atingirem a salvação e serem modelos de conduta cristã, por meio da via da confissão, da oração, da esmola, do jejum e da caridade, ou seja, das práticas virtuosas.

A proliferação de pinturas com teor religioso foi a culminância de um contexto de séculos de catequização e doutrinação empreendida pela Igreja, ao longo de toda a história do cristianismo até então.

Além disso, é perceptível nessas pinturas religiosas a conceptualização de uma geografia da cristandade, quer dizer, dos lugares frequentados pelos santos. Verificamos que essas pessoas buscaram através do isolamento e da vivência apartadas da sociedade

a busca de sua perfeição espiritual. Estabeleceram-se na solidão do deserto, da floresta, dos claustros e dos mosteiros, espaços que também serviram de teste da santidade por proporcionarem ao santo a provação contra o frio, o calor, a falta de mantimentos, as tormentas do clima, a renúncia aos desejos do corpo, além da preservação contra a violência do mundo e das tentações demoníacas. Todo esse cenário é visível nos entornos das imagens analisadas de Hieronymus Bosch.

Por fim, perpassamos pela iconografia religiosa no ocidente cristão e analisamos a influência de santos, eremitas e mártires na devoção popular cristã através de fontes primárias escritas, caso da Legenda Áurea, e fontes iconográficas. Ambas configuraram arcabouço basilar para as criações culturais daquele período, além de simbolizarem as estruturas de pensamento e as práticas sociais de determinada época e cultura.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013 [1965].

BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. Tradução de Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2016.

BAX, Dirk. **Beschrijving en poging tot verklaring van het Tuin der Onkuisheiddrieluik van Jeroen Bosch**: Gevolgd door Kritiek op Fraenger. Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappig, 1956.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSING, W. **Hieronymus Bosch: cerca de 1450 a 1516. Entre o céu e o inferno**. Köln: Taschen, 2006.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: o uso de imagens como evidência histórica. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800)**: uma cidade sitiada. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009 [1978].

DE VARAZZE, Jacopo. **Legenda Áurea**. Vida de Santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica de Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **El Bosco**: la obra completa. Köln: Taschen, 2016.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **O ano 1000**: tempo de medo ou de esperança? São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (Org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**. Tradução coordenada por Hilário Franco Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2017. p. 504-521.

GOMBRICH, Ernst Hans. **Arte e ilusão**: um estudo da psicologia da representação pictórica. Tradução Raul e Sá Barbosa. 3ª ed: São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HUIZINGA, Johan. **O Outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2013 [1919].

ILSINK, Matthijs; KOLDEWEIJ, Jos; et all. **Hieronymus Bosch, painter and draughtsman**: catalogue raisonné. Brussels: Mercatorfonds, 2016.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_ & TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na**

**Idade Média.** Tradução de Marcos Flamínio Peres. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MÂLE, Emile. **L'art religieux de la fin du Moyen Age em France:** étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration. Paris: Librairie A. Colin, 1925.

PANOFSKY, Erwin. Iconografia e Iconologia: uma introdução ao estudo da arte da renascença. In:\_\_\_\_\_. **Significado nas artes visuais.** Tradução de Maria Clara F. Kneese [et al.]. 3.ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1991 [1976]. p. 47-87.

PEREIRA, Maria Cristina C. L. Algumas questões sobre arte e imagens no ocidente medieval. **Atas da VIII Semana do Programa de Estudos Medievais** (PEM-UFRJ), 2009

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens:** ensaio sobre a cultura visual na Idade Média. Tradução de José Rivair Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento.** 29. ed. 5. reimp. Campinas: Atual, 2010 [1988].

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental:** (séculos VIII a XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

\_\_\_\_\_. O Santo. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O homem medieval.** Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.

# O MONACATO NO NOROESTE DA PENÍNSULA IBÉRICA E A HAGIOGRAFIA DE SANTA SENHORINHA DE BASTO

## THE MONACTO IN THE NORTHWEST OF THE IBERIAN PENINSULA AND THE HAGIOGRAPHY OF SAINT SENHORINHA DE BASTO

---

Heverton Rodrigues de Oliveira<sup>45</sup>

Artigo recebido em 15 de novembro de 2022  
Artigo aceito em 15 de dezembro de 2022

**Resumo:** Senhorinha de Basto (925-982) fora uma religiosa do mosteiro de São João de Vieira, do qual se tornara abadessa, no século X, no noroeste da Península Ibérica, no território da Arquidiocese de Braga. Utilizamos como fonte o relato hagiográfico *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, redigido no século XII, por um monge beneditino do Mosteiro de São Miguel de Refojos de Basto, localizado no norte peninsular.

**Palavra-chave:** Hagiografia. Monacato. Santa Senhorinha de Basto.

**Abstract:** Senhorinha de Basto (925-982) was a religious of the monastery of St. João de Vieira, from which she had become an abbess, in the 10<sup>th</sup> century, in the northwest of the Iberian Peninsula, within the Archdiocese of Braga. We used as a source the hagiographic report *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, written in the twenty century, by a benedictine monk of the Monastery of San Miguel de Refojos de Basto, located in northern Iberian Peninsula.

**Keyword:** Hagiography. Monastic. Saint Senhorinha de Basto.

---

<sup>45</sup> Mestre e doutorando em História, na Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), orientando da Profa. Dra. Armênia Maria de Souza, sob fomento da CAPES. Email: [hevertonrodrigues@discente.ufg.br](mailto:hevertonrodrigues@discente.ufg.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8085-8004>



O monaquismo é um fenômeno, de certo modo, universal nas grandes religiões, tais como: Cristianismo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo e Judaísmo. Este fenômeno corresponde a uma motivação do ser humano para o transcendente e lhe imprime uma dinâmica de ascese e autodomínio dos instintos naturais. O monaquismo cristão abrange uma realidade social e espiritual, que a partir do modelo Jesus Cristo, os fiéis são chamados a seguirem e imitarem.

Após as perseguições, os primeiros eremitas cristãos do Oriente, em um processo de fuga para o deserto, "*fuga mundi*", contestaram as facilidades da vida no mundo e numa vida marcada pela ascese e austeridade procuraram seguir mais de perto a Jesus Cristo. Nos desertos do Egito, da Síria, da Palestina e da Capadócia apareceram homens como São Paulo Eremita de Tebas (+347), Santo Antão (251-356), São Pacômio (292-346), Santo Atanásio (+373), São Basílio (+379) e outros, considerados os Pais do Monaquismo, homens que com um estilo de vida heróico, anacorético e eremítico buscaram uma união íntima e pessoal com Deus (DIAS, 2011, p. 105).

Os cenóbios foram outro grande passo na construção do monaquismo cristão. A vida cenobítica, a vivência comunitária dos conselhos evangélicos que construíram os fundamentos dos votos de Pobreza, Castidade e Obediência, levaram os cristãos a adoção do ideal da "*sequela Christi*", colocando tudo em comum, tendo um só coração e uma só alma, motivados pelo exemplo da primitiva comunidade cristã descrita nos Atos dos Apóstolos (At 2, 42-47).

Do Oriente o monaquismo passou para o Ocidente, através do que Geraldo José A.C. Dias caracteriza como "osmose espiritual", os responsáveis por este processo osmótico foram Evágrio Pôntico (+339), São Jerônimo (+429) e João Cassiano (+435). Para os Pais fundadores do monaquismo cristão, o monge (*monachus*) é um homem de Deus,

separado do mundo, mas um mediano do divino em favor dos homens (DIAS, 2011, p. 105). \_\_\_\_\_

O fenômeno monástico alcançou a Península Ibérica no século IV, onde foi acolhido com fervor pelos cristãos peninsulares. No território peninsular o monaquismo desenvolveu uma série de características que o marcou profundamente, diferenciando-o das outras formas monacais do Ocidente. O monacato no noroeste peninsular, sobretudo na região da Galiza, atrai nossa atenção neste artigo, visto que é no seio desta tradição monástica que está inserida Santa Senhorinha de Basto, tendo vivido e seu culto desenvolvido neste espaço geográfico.

O cristianismo, desde o final do século II já se encontrava na Península Ibérica, organizado em pequenas comunidades, não apenas fiéis isolados. No século IV há notícia de execuções de cristãos durante a perseguição de Diocleciano, entre os anos 303 e 305, aparecem nas atas dos mártires cristãos de Sevilha, Saragoça, Valência, Calahorra, Gerona, Barcelona, Córdoba, Alcalá de Henares, Mérida, Lisboa e Braga. No final do mesmo século surge na região da Galécia, norte peninsular, um movimento heterodoxo no interior do cristianismo que ganhou a adesão de fiéis e membros do clero, o priscilianismo. Este movimento, organizado por um grupo de leigos, ensinava doutrinas carregadas de gnosticismo e maniqueísmo<sup>46</sup>, seus membros levavam uma vida de rigoroso ascetismo. O dirigente do grupo era Prisciliano, de onde advém o nome dado a heterodoxia, um rico e culto proprietário de uma ou mais *villae* na região de Ávila, considerado como um grande orador, com habilidosa retórica, conseguiu atrair numerosos seguidores. Os priscilianistas sofreram perseguição, Prisciliano e quatro dos seus discípulos foram condenados à

---

<sup>46</sup> Segundo José Mattoso, o gnosticismo "proclamava a prevalência do 'conhecimento' espiritual ou místico sobre toda a espécie de práticas culturais, da vivência sobre a doutrina e o dogma e das práticas iniciáticas destinadas a poucos sobre a liturgia pública destinada a todos". Já o maniqueísmo, "opunha radicalmente o bem ao mal e o espírito à matéria e por isso condenava a hierarquia religiosa e civil, a sexualidade e a posse de bens materiais". In. MATTOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1, p. 263.

morte, acusados pelos crimes de *maleficium*, defesa de doutrinas perversas e práticas religiosas obscenas.

No século VI aparecem as primeiras referências de vida monástica no território que hoje conhecemos por Portugal. Estas referem a São Martinho de Dume (+579), que foi o propagador na Península Ibérica de uma coleção de sentenças dos Padres do Deserto, os fundadores do monaquismo no Oriente. Considera-se que o nascimento do monacato no noroeste peninsular tivera relação e sofrera influência de algumas das práticas ascéticas priscilianistas, bem como certos costumes de natureza gnóstica, que representavam a busca de uma perfeição superior no movimento de Prisciliano. No final do século VI o monacato no noroeste peninsular estava consolidado, conforme José M. Andrade Cernadas, desde um século antes tinha recebido influências da Igreja céltica e dos modelos orientais que colaboraram para esta consolidação (CERNADAS, 2005, p. 594).

A autoridade alcançada por São Martinho de Dume e pelos seus discípulos na região da Galécia, pode ser demonstrada não apenas pela consolidação do monacato no extremo ocidente da Península Ibérica, mas também pela influência que seu apostolado representou para a adoção do latim falado nesta província, bem como por seu intermédio, a utilização na língua portuguesa, dos termos litúrgicos que designam os dias da semana (segunda-feira, terça-feira, etc...), diferente das outras línguas românicas que conservaram as designações inspiradas nos nomes dos deuses (lunes, martes...). Para José Mattoso, este fenómeno demonstra não apenas a importância da autoridade religiosa perante uma população que respeitava os poderes sagrados do clero, mas também que a latinização do mundo rural na Galécia ocorreu simultaneamente à conversão ao Cristianismo e por intermédio deste (MATOSO, 1997, p. 310).

O século VII é crucial para a compreensão do monacato peninsular, alguns dos elementos e tradições basilares para as comunidades monásticas da região da Galiza, nascem e são produto deste momento histórico, vários destes costumes perduraram até a consolidação do processo de beneditinização dos mosteiros peninsulares.

### **O modelo monástico de São Frutuoso de Braga**

A figura de São Frutuoso de Braga, foi fundamental para a construção do modelo monástico que vigorou no noroeste peninsular por vários séculos. Para organizar a vida monástica em um de seus mosteiros, precisamente o mosteiro de Compludo, São Frutuoso redigiu uma *Regra monachorum*, também conhecida como Regra Frutuosiana. É também conhecida como de sua autoria, a *Regra communis*, porém esta foi redigida em um sínodo de abades o qual foi presidido por São Frutuoso, ambas as regras são reconhecidas por sua forte tendência rigorista e severa.

Ao monacato frutuosiano<sup>47</sup> são associados alguns elementos que constituíram a tradição monástica da Galiza, como a existência de uma federação monástica, neste modelo federativo havia uma casa matriz, ou Casa-Mãe, à qual estavam associados mosteiros menores. Outras características do monacato frutuosiano são: o pacto entre o abade e os monges, os sínodos abaciais com poder legislativo e portadores de

---

<sup>47</sup>Compreendemos por "monacato frutuosiano" um conjunto de elementos e tradições que evocam os ensinamentos de São Frutuoso.

autoridade disciplinar, o poder do *episcopus sub regula*<sup>48</sup>, a *tuitio*<sup>49</sup> e a *traditi*<sup>50</sup>.

O modelo monástico frutuosiense condenava severamente os mosteiros familiares, que se multiplicaram durante os séculos VIII e IX, vindo a desaparecer nos séculos XI e XII com o processo de beneditinização das casas monásticas peninsulares. A condenação desta forma de vida monástica, se dava por estarem os mosteiros familiares sob o domínio de senhores o que dificultava ou até mesmo impedia a visita e o controle do bispo local, ocasionando, por vezes, sucessivos abusos. Um dos fatores que favoreceram ao nascimento dos mosteiros familiares desde meados do século VII foi o desenrolar da crise política e social pela qual passava o Norte Peninsular e que terá seu cume com a conquista muçulmana.

Os mosteiros familiares que floresceram na Galiza eram verdadeiros "domicílios monásticos" que agregavam em comunidade pais, filhos e servos que juntos faziam juramento, consagravam igrejas em suas próprias casas e lhes concediam o título de monastérios. Diversos fatores corroboraram para esta floração de comunidades monásticas familiares, desde a segunda metade do século VII. Não somente o temor do inferno impeliu à fundação destes monastérios, mas também fatores de ordem econômica. A pressão fiscal exercida pelo reino de Toledo ou a fuga das obrigações militares exigidas pelo reino visigodo são elementos que devem ser considerados ao analisarmos a origem desta experiência monástica no ocidente peninsular (CERNADAS, 2005, p. 597).

---

<sup>48</sup> Quando o abade possui poderes episcopais, sendo bispo e abade ao mesmo tempo.<sup>[1]</sup>

<sup>49</sup> Proteção de mosteiros femininos por comunidades de monges.<sup>[1]</sup>

<sup>50</sup> Admissão de pessoas de ambos os sexos a mosteiros masculinos, uma espécie de oblatos seculares.

Os mosteiros familiares do século VII possuem singulares diferenças em relação aos que foram fundados no século X. Os que aparecem no século X na Galiza, já não são mais casas familiares convertidas em mosteiros, mas sim mosteiros fundados por uma família nobre no interior de seus domínios patrimoniais. Estas comunidades monásticas eram formadas, na sua maioria, por um número reduzido de monges (MATOSO, 1997, p. 460).

A estes mosteiros eram doados uma parte considerável do patrimônio da família do fundador. De acordo com Mattoso, os fundadores

"dotavam o cenóbio e depois tinham uma palavra a dizer sobre os seus destinos, aí colocavam alguns dos seus filhos para professarem, recuperavam os bens se a comunidade se desmembrava" (MATOSO, 1997, p. 460).

As doações feitas aos mosteiros abrangem um papel muito além de doações pias que no imaginário dos doadores, garantiriam uma recompensa no além, estas casas monásticas atuavam como centros aglutinadores de parte do patrimônio das famílias fundadoras, conseguindo assim evitar a dispersão do seu patrimônio. Para Cernadas, a concentração do patrimônio familiar nestas comunidades monásticas era uma das fórmulas mais úteis para evitar a desagregação patrimonial, visto que as instituições eclesiásticas não estavam submetidas a nenhum tipo de fórmula hereditária (CERNADAS, 2005, p. 605).

Os mosteiros familiares afim de manterem o necessário para o desenvolvimento da vida cenobítica, recebiam além das doações de seus fundadores, as contribuições dos professos na ordem e as doações e testamentos de particulares que constituíam importantes meios de manutenção deste estado de vida.

O mosteiro no qual Santa Senhorinha de Basto ingressa e depois se torna abadessa, pode ser caracterizado no interior desta tradição monástica de mosteiros familiares no século X. Tendo por abadessa dona Godinha, como aparece na hagiografia aqui estudada, há a preocupação do pai de Senhorinha, o nobre conde Avulfo, em prover o mosteiro de bens para a manutenção da filha e uma possível conservação do patrimônio familiar. Assim relata o hagiógrafo

o pai meditava que terras, que prédios deixaria à filha, para sustentar a sua vida humana. Deixou-lhe, portanto, três igrejas, das quais lhe viria o sustento, e às quais se dirigiria para recreio de seu espírito (PEREIRA, *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, p. 119).

A administração deste patrimônio foi delegada a dona Godinha, abadessa do mosteiro e pertencente à mesma família de Senhorinha. A maioria dos mosteiros familiares foi fundados para servirem de retiro a suas fundadoras, a suas famílias e às mulheres de sua mesma categoria, neles deveriam ser garantidos um estilo de vida que estivesse adequado a posição social destas mulheres, sendo elas em sua maioria da nobreza rural nortenha. Os proprietários colocavam à frente de seus monastérios como abadessas ou prioras, mulheres de sua confiança e de seu mesmo status social (MORAN, 2004, p. 120).

Mattoso apresenta a íntima relação dos mosteiros familiares com a aldeia local bem como sua reduzida dimensão como fatores que explicam a fragilidade destas casas monásticas. Segundo o autor, estas fundações apareciam e desapareciam, extinguíam-se com a maior facilidade, transformando-se em igrejas paroquiais. Estavam estes mosteiros expostos à desagregação moral ou à sujeição aos interesses materiais dos leigos. Refere Mattoso, que até meados do século XI continuaram a existir uma grande quantidade de pequenos mosteiros familiares, estes eram mais do agrado dos meios populares, talvez por sua proximidade com a população local, do que as grandes abadias protegidas por condes e magnates (MATOSO, 1997, p. 461).

Outra particularidade do modelo monástico que fulgurou no norte peninsular foram os mosteiros dúplices, no qual uma comunidade masculina e outra feminina viviam em casas adjacentes, sob obediência de um mesmo superior, abade ou abadessa. O monacato frutuosiano se opunha aos mosteiros dúplices, visto que considerava a proximidade de monges e monjas um risco para a observância do voto de castidade. As comunidades dúplices também foram alvo da reforma monástica beneditina que ganhou a Península Ibérica no século XI, vindo a desaparecer nas terras peninsulares.

Para a direção dos mosteiros, abades e abadessas das casas monásticas peninsulares adotaram o sistema da *regula mixta*. Mattoso nos explica este sistema como

um tipo de observâncias não necessariamente consignadas num texto único, mas o conjunto de costumes adotados num mosteiro e baseado não só em várias regras materialmente agrupadas num *codex regulorum*, mas também em tradições locais que até podiam contradizer algumas das prescrições dessas regras (MATOSO, 1983, p. 73).

As regras conhecidas até aquele momento, séculos VII ao X, que somadas às tradições locais deram fundamentos para a criação de um *codex regulorum* na Península Ibérica, eram: a Regra de São Bento, mesmo não hegemônica, mas já prestigiada pela santidade tributada a seu autor, a Regra de Pacômio, como exemplo de regra das origens do monacato, a Regra de Santo Isidoro de Sevilha e a Regra de São Frutuoso, tão conhecida e difundida no noroeste peninsular. O sistema de *regula mixta* possibilitava que cada mosteiro tivesse sua regra particular, resguardando as tradições locais, mesmo possuindo muitos elementos comuns entre eles, os mosteiros nortenhos podem ser caracterizados por suas particularidades.

O monacato ibérico foi um dos últimos a adotarem o sistema de regra única, em contraste com o restante do monacato ocidental que



há muito tempo adotara a Regra beneditina. Para Mattoso, um dos fatores que podem explicar esta diferença de tradições e observâncias é o isolamento da Hispânia em relação a outras regiões da Europa, durante este período (MATOSO, 1983, p. 74).

Se compreender o século VII e o protagonismo de São Frutuoso é de extrema importância para o estudo do monaquismo no noroeste peninsular, é também de fundamental relevância o entendimento do século X, que marca o monacato ibérico, pela força reformadora de São Rosendo, o grande bispo e fundador do mosteiro de Celanova e membro da mesma família de Santa Senhorinha de Basto.

### **São Rosendo e o monacato peninsular**

São Rosendo (907-977) atuou de forma decisória para o desenvolvimento da vida monástica na Alta Idade Média na Península Ibérica. Respeitando a tradição monástica já existente na península, sendo formado no seio desta tradição, o mesmo inicia uma reforma no monacato que abriu caminhos para que alguns aspectos do monasticismo beneditino penetrassem no extremo ocidental da Península Ibérica, o que posteriormente deu início ao processo de beneditinização do monacato nesta região.

Sobre a vida de São Rosendo temos conhecimento através do relato hagiográfico composto pelo monge Ordonho, que redigiu a *Vida e milagre de São Rosendo*, na Galiza no final do século XII. Rosendo foi bispo de Mondonhede e Compostela, descendente de família nobre, filho de um conde, o Conde Guterre Mendes com uma nobre senhora de nome Ilduara. O nascimento do santo está em volta numa história de peregrinação e milagre, sua mãe, Ilduara, coloca-se a caminho do mosteiro de São Salvador, "de pés descalços, amparada pelo Espírito Santo" (PEREIRA, *Vida e milagres de São Rosendo*, p. 17), rogando a Deus

que lhe concedesse a maternidade. Obtendo o milagre,

assim relata o monge Ordonho:

Tendo posto fim à oração, prostrou-a um doce sono, e, para que não duvidasse que a sua petição havia de realizar-se, é advertida por uma santa visão angelical, de que havia de ter um filho santificado por Deus, que observaria no decurso da sua vida os preceitos de Deus (6), e havia de libertar dos laços do diabo, pelos cuidados pastorais, enorme multidão de gente (PEREIRA, Vida e milagres de São Rosendo, p.19).

A santidade de Rosendo aparece na hagiografia como concedida desde sua origem, como uma "vocaçãõ", uma "eleiçãõ", um *topoi* dos santos da Alta Idade Média (CERTEAU, 2013, p. 297). Os pais do bem-aventurado Rosendo o oferecem a Deus, diante do altar de São Salvador, assim como também vemos na hagiografia de Santa Senhorinha seu pai a oferecer a Jesus Cristo.

Aos dezoitos anos de idade, Rosendo é ordenado bispo:

Entretanto, a sé da Igreja Dumense ficou privada do seu prelado. E aí, com o aplauso do povo, e louvores de todo o clero a Deus, por cuja revelação isto sucedia, e com a concordância do rei Ordonho, filho do supradito rei Ramiro, e de toda a sua milícia, Rosendo é ordenado bispo aos dezoito anos de idade, não por sua vontade, mas quase obrigado. (PEREIRA, Vida e milagres de São Rosendo, p. 21).

Como bispo, Rosendo inicia o longo processo de restauração monástica na Galiza fundando um mosteiro em honra de São Salvador, denominado Celanova, em 942. O desejo de Rosendo era criar um novo modelo monástico, com elementos da tradição nortenha e também outros novos elementos. A escolha do nome do cenóbio parece ilustrar bem esse desejo, o mosteiro foi edificado em um antigo solar conhecido como *Villare*, rebatizado como *Celam Novam*, a nova cela, o novo mosteiro. De acordo com Cernadas, o mosteiro de Celanova e São Rosendo são uma mescla de tradição e novidade no cenário monástico da Galiza no século X (CERNADAS, 2005, p. 22).

Rosendo confiou a direção de Celanova ao abade Franquila, que

após a morte deste, os monges elegem Rosendo, ficando ele assim detentor das funções abaciais e episcopais, um *episcopus sub regula*. O monacato implantado pelo abade e fundador de Celanova, apresentou como pontos-chaves o combate aos mosteiros familiares e o patrocínio de mosteiros por proprietários leigos ou eclesiásticos, a propagação de uma vida comunitária rigorosa, seguindo como modelo a Cristo pobre e obediente. Os mosteiros dúplices também foram combatidos por Rosendo, quanto ao pacto monástico, denominado "Pacto de São Frutuoso", afirma Mattoso que ele respeitou essa tradição, porém não acentuou o significado ou a importância deste compromisso bilateral entre abade e monges (MATOSO, 1983, p. 48).

O monacato rusendiano se afasta do modelo monástico frutuosiano em alguns pontos, tais como: a substituição dos mosteiros rudes e pobres, típicos do monacato frutuosiano, por mosteiros ricos e independentes e a compreensão de que a função fundamental dos monges é a oração e a liturgia, atuando para isso em um intenso projeto que tinha por objetivo solenizar a liturgia no noroeste peninsular.

Sobre as transformações ocorridas no monacato peninsular com a atuação do bispo e abade Rosendo, ressalta Mattoso que estas transformações contribuíram para a inserção de alguns dos aspectos do monaquismo beneditino-carolíngio na Galiza, alcançando o norte de Portugal. Para Mattoso, nesta região da península o apego a tradição local deveria ser algo muito intenso, visto que algumas das instituições mais características da tradição monástica nortenha resistiram por um longo período, para além da morte do santo (MATOSO, 1983, p. 48).

### **O monacato feminino peninsular**

Ao percorrermos a origem do fenômeno monástico nos deparamos com uma vasta referência de homens aos quais a tradição concedeu o

título de "Pais do Monasticismo". A vida monástica nascente com os anacoretas e eremitas nos desertos do Oriente também contou em suas fileiras de santos com a presença de mulheres que desde os primórdios do monasticismo desejaram seguir mais de perto os passos de Jesus Cristo, abraçando uma vida de isolamento, penitências e jejuns. Dentre as várias mulheres que aparecem nos primeiros séculos do cristianismo como eremitas e praticantes da vida anacorética, vale ressaltar as santas penitentes do Oriente, Santa Maria Egipcíaca, Santa Pelágia de Antioquia e Santa Taís, cujas hagiografias foram compiladas na *Legenda Áurea* (JACOPO DE VARAZZE, pp. 352, 849, 854).

Na Galiza medieval os mosteiros familiares e dúplices são os grandes centros aglutinadores da vida monástica. Fundados para servirem de retiros às suas fundadoras, familiares ou mulheres do mesmo grupo social, eram recebidas nos cenóbios virgens, viúvas, órfãs, mulheres que por razões de fé ou outras razões, tais como: políticas, econômicas e sociais, ingressavam na vida monástica.

Variados foram os nomes pelos quais foram denominadas as mulheres que ingressaram na vida monástica na Galiza. Nos primeiros anos eram denominadas *ancillas christie*, *deovotas* ou *sorores*, posteriormente foram conhecidas como *donas*, *santimoniales*, *moniales*, *freiras* ou *toquinegras* (MORÁN, 2004, p. 120). O governo era exercido por abadessas ou prioras, designadas com caráter vitalício, salvo alguns mosteiros nos quais a função abacial foi desempenhada alternativamente por várias abadessas.

A vida monástica proporcionava às mulheres uma certa liberdade de movimentos, não apenas para o traslado a outros lugares onde era necessária sua presença, mas também havia a possibilidade de abandonarem seus mosteiros e ingressarem em outro. Este traslado das monjas de um lugar para outro, aparece na hagiografia de Santa

Senhorinha no relato de um de seus milagres. Assim relata

o hagiógrafo

Seguidamente, a Santa, tendo deixado à Igreja estes mantimentos, realizou o trajecto estabelecido. E, para Deus tornar ainda mais manifesta a virtude da virgem aos seus íntimos, sucedeu que, quando iam a caminho, deram com um grande lago, cheio de rãs, chamado Carrazeda. Então a Santa ordenou aos clérigos que cantassem, como costumavam. Querendo eles, de boa vontade, cumprir, não se ouviam uns aos outros, por causa do coaxar das rãs. Apercebendo-se do facto, a Santa ergueu a mão e disse: "Calai-vos, vermes maus, estéreis e inúteis, e não ponhais obstáculos ao serviço de Deus". Eis que as rãs se calam e abandonam o lago, em busca de outro (PEREIRA, *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, p. 137).

Percebemos neste fragmento da hagiografia além da mobilidade de Santa Senhorinha, enquanto abadessa responsável pela administração dos seus bens e do mosteiro que governava, que a abadessa não desempenhava sozinha suas funções, contava com a presença das outras monjas, criados, mordomos e homens de confiança para o auxílio nas tarefas administrativas. No que diz respeito ao culto litúrgico, as comunidades monásticas possuíam clérigos e capelães responsáveis pela vida sacramental das monjas, como "funcionários do sagrado" recebiam uma renda para atender as necessidades espirituais da comunidade monástica.

As comunidades monásticas femininas também foram locais de preservação da cultura e educação para as jovens. Conforme Morán, alguns mosteiros atuavam como escolas para meninas, sendo constante a instrução das jovens, defende ela que pode-se até mesmo supor que nestas comunidades tenha se desenvolvido uma incipiente vida cultural (MORÁN, 2004, p. 120).

Ainda se tratando da educação das monjas, Mattoso afirma que havia um ensino destinado a elas a fim de continuar a tradição estabelecida pelas regras de São Cesário e São Leandro, que exigiam

das monjas certo conhecimento das letras e recomendava a leitura espiritual (MATOSO, 1983, p. 375).

A *Vita Beatae Seniorinae Virginis* nos fornece elementos para o conhecimento dos costumes das monjas na Galiza medieval. A respeito da educação recebida nas comunidades monásticas, podemos perceber através da hagiografia que as monjas recebiam uma cuidadosa formação espiritual, tendo por base as obras dos Padres da Igreja, a Vida dos Santos e a Regra adotada pela comunidade, para assim poderem adquirir uma melhor compreensão da Sagrada Escritura. Na hagiografia é relatado que:

[...] a venerável ama já educava abertamente a sua discípula e instruí-a no melhor ensino e disciplina, formou-a nos estatutos da sua regra, ensina-lhe os preceitos sacrossantos de Deus, explica-lhe os livros de Santo Ambrósio e de outros santos, e outros da Igreja e os que pertencem à sua ordem, para que ela possa entender mais facilmente as Sagradas Escrituras [...] (PEREIRA, *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, p. 121).

Outra característica da educação monástica era o acentuado valor concedido à memorização. Neste processo de aprendizagem ministrado no interior das comunidades a memória desempenhava um papel fundamental. A regra adotada pelo mosteiro era algo que os membros da comunidade deveriam memorizar, como de maneira prodigiosa relata o hagiógrafo que Santa Senhorinha aprendeu toda a regra no curto espaço de um ano, sabendo-a de cor,

[...] as quais a virgem de tal modo aprendeu, que no espaço de um ano as ficou a saber de cor (o que era de se admirar); além disso, depois de ler e entender com agudeza a regra de S. Bento, a cuja ordem pertencia, fixou-a, coisa que ninguém deve admirar; pois que o Espírito do Senhor sopra e opera onde e como quer". (PEREIRA, *Vita Beatae Seniorinae Virginis*, p. 121).

As mulheres que possuíam a intenção de levar uma vida retirada, e que não desejavam ou não podiam pertencer a uma comunidade religiosa, havia a possibilidade de ocuparem algumas dependências de um mosteiro masculino, observando alguns dos preceitos da

comunidade monástica.

Para o conhecimento do monacato feminino, da espiritualidade e dos costumes das monjas na Galiza medieval muito útil são as hagiografias destas santas monjas, importantes documentos históricos que nos possibilita um vasto conhecimento da religião, da cultura, das relações sociais e também da economia que circundava ao mosteiro. Percebemos que não apenas de grandes abades e santos bispos é tecida a história do monacato no noroeste peninsular, mas compõe e colabora para o enriquecimento desta história a vida e o testemunho de mulheres que, seja no silêncio dos mosteiros ou na rígida direção e ativa administração da vida das comunidades por elas governadas, o monasticismo fulgurou e se desenvolveu no extremo ocidente da Península Ibérica.

## REFERÊNCIAS

### a) Documentação:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4.impr. São Paulo: Paulinas, 2006. [1]

PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970.

PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vita Beatae Seniorinae Virginis*. In: PEREIRA, Maria Helena Monteiro da Rocha. *Vida e milagres de São Rosendo*. Texto latino, tradução, prefácio e notas. Porto: Junta Distrital do Porto, 1970, p. 112-147.

VARAZZE, Jacopo. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica Hilário Franco Júnior. São

**b) Bibliografia:**

CERNADAS, José M. Andrade. Los modelos monásticos en Galicia hasta el siglo XI. *Archivo Ibero- Americano LXV* (2005), 14pp, núms. 252.

CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

DIAS, Geraldo José A. C.. *Quando os monges eram uma civilização. Benedictinos: espírito, alma e corpo*. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

MATOSO, José. *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1997, vol. 1.

MATOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

MORÁN, Enriqueta López. El monacato femenino gallego en la Alta Edad Media (La Coruña y Pontevedra). *Nalgures, Coruña*, n.2, 55pp., 2004.



# DO IDEAL AO REAL: A REPRESENTAÇÃO DOS FUNCIONÁRIOS DA JUSTIÇA (SÉC. XV – XVI) NAS PEÇAS DE GIL VICENTE

## FROM THE IDEAL TO THE REAL: THE REPRESENTATION OF THE OFFICIALS OF JUSTICE (SÉC. XV - XVI) IN THE PLAYS OF GIL VICENTE

Andreia Karine Duarte<sup>51</sup>

Artigo recebido em 18 de abril de 2022  
Artigo aceito em 27 de dezembro de 2022

**Resumo:** Este artigo pretende estabelecer uma breve relação entre a História, a Literatura e o Direito durante o período da Baixa Idade Média em Portugal, vistos através de uma das obras de Gil Vicente um dramaturgo e funcionário das cortes dos reis, D. Manuel I e D. João III. A Justiça e as representações do bom fiel e do bom súdito serão temas discutidos e destacados como as principais preocupações daquele tempo compartilhadas, tanto pelo dramaturgo na peça o Auto da Barca do Inferno como também de seus mecenas nas Ordenações jurídicas do reino.

**Palavra-chave:** Gil Vicente. Auto da Barca do Inferno. Ordenações Manuelinas. Justiça

**Abstract:** This article intends to establish a brief relationship between history, literature and law during the period of the Middle Low Ages in Portugal, seen through one of the works of Gil Vicente a playwright and employee of the courts of kings, D. Manuel I and D. João III. Justice and representations of the good believer and the good subject will be topics discussed and highlighted as the main concerns of that time shared, both by the playwright in the play the Self of the Barge of Hell and also of his patrons in the legal Ordination of the kingdom.

**Keyword:** Gil Vicente. Self of the Barge of Hell. Manueline ordination. Justice

---

<sup>51</sup> Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA). E-mail: [duarte.andreiahistoria@hotmail.com](mailto:duarte.andreiahistoria@hotmail.com) Orientadora: Adriana Zierer. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4089-7089>

## 1- Considerações iniciais

O nosso recorte compreende o período Tardo-Medieval, marcado por diversas transformações de âmbito político, social, econômico e ideológico na Europa. Nesse espaço de tempo, viveu em Portugal Gil Vicente (1465? - 1536?), um artista cujos trabalhos “refletem um pouco” dessas transformações percebidas ao longo de um pouco mais de três décadas de serviço prestado à corte avizina especificamente, no reinado de D. Manuel I e D. João III.

Em suas peças, principalmente as de cunho moralizante, o teatrólogo escreveu sobre os problemas sociais e refletiu, por meio de suas críticas, seus pensamentos conservadores e cristãos em relação às estruturas sociais e de comportamento da sociedade.

O teatro de Gil Vicente tinha uma finalidade educativa, considerando-se que o comportamento social é uma temática frequente nas obras. O dramaturgo utiliza seus contramodelos sociais para ensinar a seu público as maneiras corretas de se comportar, isto é, ser bom cristão e bom súdito.

Apesar das influências nos pensamentos fomentados pelos eventos renascentistas e humanistas contemporâneos a Gil Vicente, ele presenciou, evidentemente, apenas a formação daqueles renascimentos, que, originalmente, buscavam construir suas bases nos modelos das artes e dos pensadores clássicos, como o grego Aristóteles. Na contramão dessa revolução psicológica que caracterizava a intelectualidade do século XVI, o poeta de Avis optou por basear seus pensamentos em tendências tradicionais anteriores, alinhado à ortodoxia católica.

O teatro de Gil Vicente tinha uma finalidade educativa. Assim, apesar de criado com a intenção de servir ao entretenimento,

entendemos que as encenações vicentinas refletem um desejo maior, presente entre os interesses dos reis D. Manuel I e D. João III, de restauração da ordem social, moral e espiritual. Nossa hipótese parte da premissa de que as inspirações do dramaturgo luso encontraram suas bases nas leis régias formuladas no governo manuelino. Por isso as Ordenações<sup>52</sup> são utilizadas para estabelecer essa relação junto às críticas feitas pelo teatrólogo sobre alguns personagens do Auto da Barca do Inferno.

## **2 – A sociedade lusa e o direito na Baixa Idade Média**

No que confere a sociedade portuguesa da Baixa Idade Média segundo Gama, o funcionamento da sociedade portuguesa quinhentista se encontrava próximo ao um sistema corporativista. Nesse sistema, o rei seria a cabeça, mas tão importante quanto a sua governabilidade, seria a sustentabilidade oferecida pelas instituições, pela nobreza e pelos súditos, ou seja, o restante dos membros desse corpo. Cada instância desse poder seria uma peça essencial na construção desse poderio compartilhado, que tinha o poder régio como referência. Essa cooperação entre as partes é que contribuiria para a movimentação, o crescimento e a fortificação do todo no reino (GAMA, 2011, p.1-16).

O monarca seria a única figura capaz de ir contra as decisões dos juízes da corte. Um dos principais objetivos do rei, ao lado de seus encarregados, era fazer funcionar cada aparelho da administração

---

<sup>52</sup> As Ordenações foram um importante conjunto de normas jurídicas em Portugal, organizadas a mando dos reis. O objetivo dessas Ordenações era ser a base legislativa da sociedade, atendendo a amplos assuntos do cotidiano das gentes em Portugal para serem aplicados corretamente sob a legenda da Justiça. Ao longo da dinastia avizina, foram criadas três ordenações, a saber, as Ordenações Afonsinas, em 1446; as Ordenações Manuelinas, em 1512), e, por último, as Ordenações Filipinas, criadas em 1603.

política de Portugal. Todavia, o “entendimento dessa dinâmica requer a compreensão da justiça real como instrumento de consolidação de políticas centralizadoras já no final da Idade Média” (GAMA, 2011, p. 35).

Dentro do processo de concentração do poder político, nada deveria estar fora do campo de interesses do monarca. A respeito dessa concepção da justiça, no Tardo-Medieval português, Gama (2011) destaca:

Se hoje a lei é vista como a aplicação da Justiça, em tempos mais remotos, como herança do direito feudal, a lei era definida como a expressão máxima da Justiça. Ela é a demarcação das bases em que o rei se dispôs a governar. É por meio da lei que o rei expressa sua virtude mais suprema: fazer a justiça. Deixando claro que, para uma sociedade como a portuguesa, essa justiça se dá segundo seus merecimentos, fato que decorre de uma estrutura fortemente hierarquizada (GAMA, 2011, p. 35).

Logo, a justiça herdeira do sistema feudal não representava um instrumento pelo qual se aplica às regras do país, estado ou cidade, como entendemos hoje, mas sim representava a ação efetiva do fazer a justiça; e era essa a máxima que conduzia a governança do rei e as suas decisões no reino.

O direito no Tardo-Medieval, segundo Antônio Manuel Hespanha (1982, p. 428,439), vai ter os traços de aplicação e gestação do sistema da sociedade que o geriu, o Antigo Regime. Geralmente, quando alvo de estudos a “história do direito era, assim, fortemente atraída ou pela história dos comportamentos sociais ou pela história da actividade política”. Para tanto, é válido mencionar que o direito em Portugal terá influência dos direitos canônico, romano e o comum.

O termo justiça aparece explicitamente nas Ordenações manuelinas em 16 títulos (seis vezes no livro I, três no livro II, uma no livro IV e seis no livro V). Entretanto, é interessante estender a todo o restante dos

títulos – não explícitos pelo nome – o mesmo desejo pela justiça, uma vez que o objetivo da compilação de leis era estabelecer um conjunto de normas que atendessem de forma justa, todas as questões sociais do reino. Mas é válido frisar que a igualdade social não era uma máxima entre os anseios da Ordenação, visto que grupos minoritários, como escravos e estrangeiros, foram excluídos desse sistema de direitos do Estado luso de quinhentos.

Para os casos omissos nas *Ordenações* era recomendado para a realização dos julgamentos usar do bom senso, ancorado nos valores, costumes, regras ou nas leis canônicas da Igreja – novamente, a religiosidade se mostra fazendo peso nas decisões jurídicas do reino. De todo modo, fica evidenciado que a conservação da justiça e harmonia social era um dos principais focos do documento, sendo a obrigação do rei mantê-las durante o seu governo.

Nessa perspectiva, a história do direito não deve ser tratada de forma separada da história social, uma vez que a primeira se encontra dependente de todas as ingerências do contexto da qual foi criada e da sociedade que pretende normatizar. Contam também para o entendimento da história do direito de um determinado período outros sistemas de valores, que abarcam tanto aspectos do campo secular como o do espiritual.

Vale mencionar que as regras jurídicas analisadas nesse artigo são de caráter prescritivo. Isso implica dizer que estas, por vezes, não representam o real prático, estando situadas somente no plano do ideal aspirado de seus legisladores e criadores. Todavia, isso não retira o valor destas regras, uma vez que sobre a produção de representações da ordem social, estas nos fornecem informações e características perpassadas por diferentes estratégias de construções sociais. Pois, “[...] ainda que as normas legais não tenham exercido uma influência prática

na vida social da população em Portugal no século XVI, o mesmo não se pode dizer de sua importância simbólica" (GAMA, 2011, p. 11-12).

### **3- Corregedor e Procurador: O que esperar dos funcionários da Justiça Régia?**

No início da monarquia lusa, a organização judiciária poderia ser classificada como complexa, devido ao modo confuso como o poder judicial e a administração civil funcionavam em Portugal – que, por vezes, convergiam sobre os mesmos interesses. O rei era a representação mais alta do poder em Portugal (LEITE, 2006, p. 1022). No entanto, durante a fase de consolidação do Estado luso, a figura régia passou a governar rodeada por um corpo de auxiliares, “órgãos palatinos criados ou desenvolvidos durante os séculos (XV e XVI)” (HESPANHA, 1982, p. 380), aos quais eram confiados cargos importantes de comando.

É importante destacar que as cortes não eram uma sede permanente de poder, e o princípio da unidade do poder político do monarca foi dominante, mesmo no fim da Idade Média e na primeira parte da época Moderna (HESPANHA, 1982, p. 382 - 383). Nessa perspectiva, a “emergência da burocracia”, representada por essa estruturação jurídica do Estado corporativo em Portugal, “é considerado uma das notas dominantes deste período da história do sistema político”, cujo ponto característico mais expressivo foi “a concentração e monopolização do poder pelo soberano”, ao passo da existente “sensação dominante” de autonomia dos “oficiais e do corpo administrativo (conselhos e tribunais)” (HESPANHA, 1982, p. 384 - 385).

Em meio a essas sobreposições de conflitos e elementos dogmáticos anteriores a essa estrutura do Estado corporativo, é que esta

não pode ser reduzida a uma “unidade fictícia”. Já que funcionou sob um sistema de conflitos de interesses para a confirmação do poder absoluto do rei e concessão de liberdade de atuação ao corporativismo burocrático, que poderiam representar em certos momentos um fator de resistência ao próprio absolutismo régio.

No que concerne à justiça, este período de consolidação lusa foi marcado pelo surgimento de especializações jurídicas, a saber, sobrejuízes e ouvidores, além da “formação de dois tribunais – a Casa do Civil, com sede em Santarém e depois em Lisboa, e a Casa de Justiça da Corte, que andava com o Rei” (LEITE, 2006, p. 1023).

As *Ordenações* do reinado de D. Afonso IV – e todas as outras *Ordenações* portuguesas, de modo geral – são documentos que facilitam o entendimento do complexo funcionamento do sistema jurídico português, dado as informações contidas em seus decretos, serem dirigidas a todos os órgãos, comunidades e grupos socioprofissionais do reino.

De acordo com Leite, a organização jurídica, presente nas *Ordenações manuelinas*, estava bem delimitada, distribuída sob as ações de três tribunais: *Casa da Suplicação*, maior órgão da justiça, responsável pelas principais causas cíveis e criminais do reino; O *Desembargo do Paço*, órgão que ganhou certa autonomia durante o reinado manuelino – antes era dependente da Casa da Suplicação. Sua função era despachar junto ao Rei os negócios e questões de seu interesse pessoal. O terceiro Tribunal Superior luso, descrito na *Ordenação*, era nomeado pela *Casa do Cível*, estabelecido pelos desembargadores integrantes da Corte (HESPANHA, 2001, p. 1026;1032). “A competência dessa corte abrangia o conhecimento de feitos cíveis e também criminais que chegavam por recursos” (HESPANHA, 2001, p. 1032).

Cada um desses três tribunais portugueses era integrado por um conjunto de indivíduos, que comandavam importantes cargos jurídicos. Nesse sentido, nos surge o seguinte questionamento: O que se esperava dos funcionários da justiça do reino? E logo respondemos: esperava-se nada menos que estes profissionais agissem de forma justa, tanto no exercício de seus cargos, como em sua vida. A justiça foi uma virtude apreciada e estimulada nas *Ordenações manuelinas*.

Para Hespanha (2001), dentro da perspectiva de ordem, o direito funcionava como um mecanismo de regulação do mundo. “Sendo a ordem, na sua origem, um acto de amor, e estando as criaturas, interiormente ligadas por afectos, o direito humano (civil) não é senão um dispositivo bastante grosseiro e externo para corrigir um ocasional déficit destas simpatias universais” (HESPANHA, 2001, p. 1183-1208). Tanto a ordem civil como a religiosa apresentavam suas fronteiras relacionadas à virtude, o que faz com que teólogos e juristas nomeiam estes conjuntos de regras e deveres do direito natural como quase legais.

A nomeação para autoridades locais, como os corregedores, ouvidores, juízes, meirinhos, alcaldes e outros oficiais, encarregados de ministrar a justiça, era da responsabilidade do Rei, segundo a concepção de concentração de poder, mas não era extraordinária a ação de outras autoridades elegerem ou nomearem, sem a autorização régia, juízes no reino (FERNANDES; REGO, 1941, p. 244).

Segundo Hespanha (2001), cabia aos funcionários da justiça o papel de guardar a ordem “deste mundo, autoordenado”. Seriam, portanto, responsáveis por tirar, com sabedoria, “proveito de todos os recursos (virtudes) da sensibilidade humana”; seriam ainda os encarregados de “observarem, reflectirem, sentirem, acreditarem lembrarem, meditarem e interpretarem as ordens existentes dentro, fora,



acima e abaixo deles". Desse modo, aos juristas caberia encontrar formas de apresentarem estas ordens de forma natural e em consenso aos integrantes da comunidade (HESPANHA, 2001, p.1189).

Ao contrário da imagem almejada pelos textos legais, a representação dos juristas costumava não ser positiva na literatura leiga ou popular europeia. Com isso, se costumava tratar juízes e advogados como pessoas que pervertiam o direito tradicional com inovações superficiais ou interesseiras. A imagem dos funcionários da justiça estava atrelada também ao uso de artimanhas linguísticas para monopolizar conhecimentos e conquistarem seus objetivos, geralmente, gananciosos. Atrelado a isso, seria comum da personalidade dos juristas a mudança de opinião constante, de acordo com os interesses de seus aliados e contratantes (HESPANHA, 2018, p. 59-88).

Durante os séculos XV a XVIII, a soberba altaneira dos juristas é continuamente sujeita ao ridículo e a insultos na poesia e no teatro populares. Aqui, a imagem dos juristas era a de sábios pretensiosos, de um saber oculto por detrás do qual se escondia a cupidez, agentes que o Diabo mandou ao mundo para desavir as gentes, línguas de trapos cujas latinadas serviam para enganar o povo, forjadores de escrituras que prejudicavam os que não sabiam ler, corporação de malfeitores que se protegiam uns aos outros. Essa imagem muito negativa dos tribunais, dos advogados e dos juristas em geral alimentou revoltas populares contra os "doutores" e seu mundo: universidades, direito escrito, documentos e arquivos, magistrados letrados (HESPANHA, 2018, p. 80-81).

Vale destacar que a administração da justiça lusa foi muito marcada pela presença de letrados, junto ao rei no século XIV, por exemplo. São numerosas as "referências a juristas nacionais ou estrangeiros, na corte" (HESPANHA, 1982, p. 435), em detrimento dessa mesma presença nos tribunais locais do reino.

Concordamos com Hespanha (2018), ao defender que os juristas representaram uma categoria profissional especial, tendo em vista a

responsabilidade dessa profissão de verificação, cumprimento e estabelecimento da ordem no reino (HESPANHA, 2018, p. 59). Desse modo, o cargo dos funcionários da justiça deveria inspirar padrões de comportamentos positivos – entre os seus pares e os demais membros da sociedade –, já que o indivíduo necessitava ser coerente nas cobranças realizadas pelo seu cargo jurídico.

Nesse sentido, a representação desses grupos sociais, ou melhor, os discursos produzidos sobre esses grupos, sejam nas *Ordenações* ou outros documentos, dizem muito sobre essa atividade administrativa, exercida em Portugal durante o século XVI. Tal caminho de investigação possibilita uma tentativa de reconstruir a natureza imagética desses tipos socio-profissionais, que atuaram ao lado do rei na governança lusa do Tardomedieval. Gil Vicente, poeta de corte e crítico social, contribui com suas alegorias jurídicas para a montagem desse painel de informações sobre esses homens do espaço jurídico português. Na peça *Auto da Barca do Inferno*, de 1517, por exemplo, o dramaturgo representa os funcionários da justiça de forma negativa, em meio, aos vícios de um tempo em desordem, como podemos visualizar no quadro a seguir. **(Quadro 1):**

**Quadro 1: Aspectos dos funcionários da Justiça do *Auto da Barca do Inferno***

PERSONAGENS	VÍCIOS	VIRTUDES
O Corregedor e o Procurador	Corrupção; Oportunismo; Malícia e Ganância.	Não apresentaram virtudes na peça.

Fonte: a autora: (2022).

O *Auto da Barca do Inferno* (1517) foi uma peça apresentada para D. Manuel I e sua corte. Trata do julgamento das almas (a maioria dos

tipos socio-profissionais do auto foram condenados ao Inferno). Entre o rico rol de tipos sociais, Gil Vicente traz a cena os crimes de dois funcionários da justiça, um corregedor e um procurador.

Na encenação vicentina, ambos os membros da justiça foram condenados a pagar no Inferno por usar o poder judiciário em benefício próprio. O corregedor foi o primeiro a aparecer no caos das almas; sobre esse tipo, pesavam os seguintes crimes, a saber, corrupção, oportunismo, malícia e ganância.

O comportamento exemplar era um dos requisitos para se assumir o cargo de corregedor. Aliás, os corregedores formavam uma categoria de profissionais que nasceu do desejo do rei D. Afonso IV de pôr fim aos casos de abusos dos juízes e de crimes contra a justiça no reino. O corregedor era encarregado de inspecionar e instruir a ação prática do direito entre os juízes locais e das determinações do domínio jurisdicional (FERNANDES; REGO, 1941, p. 247):

O corregedor, que deveria andar constantemente de terra em terra e 'nom fazer morada grande nas vilas boas', era inspetor no feito da Justiça como vereamento da terra. Verificava se os juízes procediam com diligência e rectidão e podia julgar, em 1ª instância, as demandas em que fossem interessados fidalgos, abades, priores e outros quaisquer poderosos bem como os alcaides, juízes e oficiais de justiça. Era-lhe proibido, porém, conhecer de recursos, os quais deviam ser enviados aos tribunais superiores. Além disso, devia vêr se os castelos estavam bem guarnecidos e abastecidos, se os direitos e as rendas do rei estavam acauteladas, se as autoridades municipais cumpriam os seus deveres, se as leis eram observadas, se as obras públicas seguiam no interesse geral, etc (FERNANDES; REGO, 1941, p. 248).

Desse modo, não apenas o comportamento temperado e justo era um dos critérios para se assumir o cargo, como deveria ser também o objetivo da ação dos integrantes do corpo jurídico. Tais pontos, aliás,

foram destacados nas *Ordenações* como necessários à integração dos juristas na administração do reino <sup>53</sup>.

No entanto, como destacado por Gil Vicente, o corpo jurídico português mostrava-se na prática, muito distante do real almejado. Conforme fica evidente nestas acusações que o Diabo fez sobre o Corregedor. Na acusação 1, o juiz do Inferno parece mencionar errado, de propósito, o nome do profissional vicioso. Diz o Diabo: “Santo descorregedor/ embarcai e remaremos./ Ora entrai pois que viestes”(Gil Vicente. vol. 2. 619-620v). As falas do Diabo dão a entender que o Corregedor agiu de forma contrária ao que era esperado por sua função.

Já na acusação 2, fica evidenciado pelos versos do juiz infernal que o Corregedor foi corrupto, imparcial e malicioso em suas decisões. Diabo: “Quando éreis ouvidor/ nonne accepistis rapina?/ Pois irês pela bolina/ onde nossa mercê for./[...]/ Nom es tempus bacharel/ imbarquemini in batel/ quia judicastis malícia./ E as peitas dos judeus/ que vossa mulher levava?” (Gil Vicente. vol. 2. 642-655v).

Em outros versos, o barqueiro-demônio denuncia ter enviado muitos funcionários viciosos da justiça ao Inferno. Ao saber disso, o Corregedor demonstrou desconhecimento e admiração pelo fato anunciado. “Diabo: Ora entrai nos negros fados/ irês ao lago dos cães/ e verês os escrivães/ como estão tam prosperados./Corregedor: E na terra dos danados/ estão os evangelistas?/ Diabo: Os mestres das burlas vistas/ lá estão bem freguados” (Gil Vicente. vol. 2. 669 – 676v).

Conforme as acusações do juiz ao Inferno, o Corregedor vicentino estava distante de ser considerado um modelo de comportamento social. Algumas motivações da época podem ter contribuído para

<sup>53</sup> Cf. ORDENAÇÕES MANUELINAS, liv. V, tit. LXIII.

tamanho distanciamento entre o ideal – daquilo que era esperado pelo exercício profissional dos corregedores – e a sua prática real, refletida na vida cotidiana.

Segundo Hespanha (1982), a princípio, não era necessário ter muita qualificação para ocupar o cargo de corregedor. Assim:

A sua reduzida intervenção directa em tarefas judiciais explica que, até muito tarde, o lugar de corregedor pudesse ter sido desempenhado por pessoas sem formação jurídica especializada. Nas cortes de 1427, de 1481 e de 1490, os povos pedem, no entanto, que os corregedores sejam nomeados entre os juristas letrados; mas só com D. João III (13.1.1539) se passa a exigir estudos universitários de leis (oito anos) para o desempenho deste cargo (HESPANHA, 1982, p. 430).

No que se refere aos corregedores, eram subdivididos em dois grupos: os *corregedores do crime e do civil*. Outra categoria profissional que surgiu a partir das novas necessidades da corte foram os *corregedores da Comarca*. A eles coube a tarefa de impor, fiscalizar e controlar o cumprimento da justiça em todo o território português. As responsabilidades que competiam a cada um desses grupos estão mencionadas nas Ordenações manuelinas.

Nas Ordenações, aliás, é descrito um conjunto de regras e deveres que os corregedores deveriam cumprir. Entre as determinações de seus artigos estava estabelecido desde os dias em que deveriam ocorrer as audiências públicas, aos casos em que se deveria dar privilégio às questões dos pobres e a obrigação dos corregedores do reino de obedecer às leis estabelecidas nas Ordenações, não interferindo nas questões de outras jurisdições<sup>54</sup>.

É interessante mencionar que essa cobrança em relação à imagem dos funcionários da justiça tem relação com a postura que o

<sup>54</sup> Cf. ORDENAÇÕES MANUELINAS, liv. I, tít. VI; OM, liv. I, tít. XXXIX.

próprio cargo necessitava, ou seja, cumprir com a justiça. Esses homens representavam um dos braços do rei, junto ao objetivo de manter a ordem em todos os setores da vida social. Por isso, a necessidade de serem bem escolhidos, virtuosos e de boa índole, para que pudessem corresponder às expectativas do cargo jurídico.

Para tanto, devido à leiga instrução ao direito, Hespanha (2018), considera que poucos foram os impactos das ações dos corregedores na configuração da vida jurídica local até antes do reino de D. João III. Em consequência disso:

- O seu contato com os problemas técnico- jurídicos eram tangenciais;
- Sua ação na orientação da vida jurídica local e na unificação- mesmo a nível regional – da ordem jurídica devia ter sido muito limitada;
- O fato de, até muito tarde, os corregedores terem sido leigos em direito, sugere que os mesmos não possam ter servido de canais seguros para a introdução na vida jurídica local em detrimento ao direito erudito almejado pela legislação real (HESPANHA, 2018).

Em todo caso, essa desqualificação pela escolha dos corregedores, ou seja, do indivíduo profissional responsável por assegurar as ações justas entre os seus pares, pode ter contribuído para banalizações e ações não condizentes no cargo jurista. Essa desqualificação profissional foi destacada por Gil Vicente através dos maus comportamentos, realizados por esses tipos em posse desses cargos.

No *Auto da Barca do Inferno* (1517), os personagens carregam consigo referências que dão conta não a penas de sua profissão, mas também ao uso desta no meio social português. No caso do Corregedor,

este apareceu “carregado de feitos e chegando à barca do inferno com sua vara na mão [...]” (Gil Vicente, vol. 2, v). A vara descrita por Gil Vicente como um objeto referencial do personagem, apesar de ser atualmente usada no sentido etimológico de unidade judiciária, em tempos passados, foi um elemento concreto de distinção entre as diferentes categorias do meio jurídico, por exemplo, entre os juízes da vara cível e os juízes da vara do crime (SILVA, 2004, p. 36-38).

Vale destacar que Gil Vicente costumava fazer uso em suas peças do latim, com a intenção de ironizar o linguajar de juristas e religiosos. O Corregedor da peça usava-o de forma oportunista e gananciosa para enganar suas vítimas (ignorantes da língua); sair de situações complicadas e aparentar mais sabedoria das leis. Assim que o Diabo determinou a sua condenação, o jurista vicioso logo apelou para uma precária defesa dita em latim:

**Corregedor:**

Semper ego in justicia

fecit, e bem per nível (Gil Vicente, vol. 2. 651-652v.).

Contudo, o barqueiro infernal, implacável, rebate o jurista, afirmando que este era consciente de todos os desvios de conduta e ganhos realizados contra os trabalhadores ignorantes. Diabo: “Et vobis quoque cum ea/ nam tenuistis Deus./Alargo modo adquiristis/ sanguinis laboratorum/ ignorantes peccatorum/ ut quid eos nom audistis”(Gil Vicente, vol. 2. 659-664v). O argumento do Diabo, dito na própria língua em que falavam os juristas, o latim, deixa claro ao vicioso profissional que este não conseguiria enganar o juiz do Inferno e mudar sua sentença.

Em sequência ao ato do Corregedor, aparece um Procurador, sendo ambos juristas antigos parceiros de crimes. Passaram, então, a conversar sobre seus casos encobertos no tribunal dos homens.

**Corregedor:**

Confessastes-vos doutor?

**Procurador:**

Bacharel som dou-m'ò demo.

Nam cuidei que era extremo

Nem de morte minha dor.

E vós senhor Corregedor?

**Corregedor:**

Eu mui bem me confessei

Mas tudo quanto roubei

Encobri ao confessor.

**Procurador:**

Porque se o nom tornais

Nam vos querem absolver

E é mui mau de volver

Depois que o apanhais (Gil Vicente, vol. 2. 694-708v).

Como se vê, tanto o Corregedor como o Procurador estavam envolvidos em ações corruptas. Enquanto o Procurador lamenta-se por não ter tido tempo de encobrir seus delitos, o Corregedor se vangloria por ter conseguido se confessar, de modo que acreditava estar livre de qualquer acusação, como expresso nos versos: “tudo quanto roubei/ Encobri ao confessor” (Gil Vicente, vol. 2. 699-700v).

O Procurador, por sua vez, demonstra apoio aos desvios de conduta e às mentiras ditas pelo seu colega jurista, conforme fica evidente nos seguintes versos: “E é mui mau de volver/ Depois que o apanhais” (Gil Vicente, vol. 2. 703-704v). A fala do Procurador nos revela ainda que sua preferência nas decisões jurídicas era baseada em favorecimentos financeiros e não na imparcialidade que seu cargo requeria.

Dito isso, é necessário mencionar que a nomeação para um cargo de procurador do concelho, por exemplo, era realizada por eleição, na



qual era integrada pelos principais donos de terra e da 'gente da governança'. Essa eleição era feita ora na câmara ora por indicação régia, e os escolhidos para ocupar tais cargos eram quase sempre indivíduos das classes privilegiadas que viviam nas cortes (HESPANHA, 1982, p. 379).

Nesse cargo, os procuradores tinham sua ação fortemente limitada e dentro da corte, não passavam de uns "simples núncios da entidade em nome de quem agiam" (HESPANHA, 1982, p. 379). Diferente, por exemplo, do clero e da nobreza, que ocupavam aquele espaço não por intermédio de indicação ou eleição, mas devido a certos direitos natos que "[...] radicavam em concessão perpétua de rei. Assim, à mutabilidade dos procuradores dos conselhos, contrapunha-se à permanência dos 'braços' do clero e da nobreza" (HESPANHA, 1982, p. 379).

De todo modo, cabia aos procuradores preparar mais detalhadamente as questões do interesse do reino, sintetizar discussões e redigir conclusões determinadas em assembleias (HESPANHA, 1982, p. 380). As *Ordenações* de D. Manuel I tratam no livro 1º de alguns deveres da competência dos procuradores do reino.

No Título XI, *Do Procurador dos Nossos Feitos*, os procuradores deveriam ser possuidores de grande sabedoria, para que assim agissem de forma justa e honrada em seu ofício, ou seja, deveriam ser virtuosos e bons cristãos. Desse modo, era necessário que o procurador fosse: "letrado, e bem entendido, para saber esperar, e alegar as coisas, e razões"; deveria ainda ser um bom súdito, obediente e agir em "razão de Nossos Bens e Direitos, segundo a informação que lhe for dada". Por fim, o procurador deveria atuar de forma virtuosa no exercício do cargo e "sem malícia, assim perante o Juiz dos Nossos Feitos, como perante os

Vedores da Fazenda, e outro qualquer Juizes que deles devam conhecer”<sup>55</sup>.

Já no Título XXXVIII, *Dos Procuradores, e dos que nom podem seer*, fica determinado aos procuradores o dever de guardar e de não ir contra as *Ordenações*. Aos interventores das normas do reino, a punição vigente era o pagamento de multas e a destituição do cargo. No Título LV, do Livro 5º, são acrescentadas outras punições aos procuradores que fossem pegos recebendo algum dinheiro à parte, a saber, seria “contado por falso [...] degradado para sempre para a ilha de Sam Thomé, e nunca use do Ofício”<sup>56</sup>. Desse modo, para ser portador desse cargo jurídico era necessário ser um bom cristão, detentor de virtudes, como ser justo, honrado e sábio, além de bom súdito para que pudesse ser obediente às normas e honesto ao agir; estes eram os requisitos exigidos nas *Ordenações* para funcionários daquele cargo.

Acerca do segundo personagem jurista, Gil Vicente diz que o Procurador foi abarrotado de livros para o dia do seu julgamento; “Estando o Corregedor nesta prática com o Arrais infernal, chegou um Procurador carregado de livros [...]” (Gil Vicente. vol. 2. 7b). Tais objetos levados pelo jurista, ao mesmo tempo em que denotam seu esclarecimento das regras legais, reafirmam o seu mau uso proposital dessas normas.

De toda forma, com a chegada do parceiro jurista, o Corregedor foi tentar convencer o Anjo de sua inocência, mas tudo em vão. Diz o Anjo aos juristas: “Ó pragas pera papel/pera as lamas odiosos/como vindes preciosos/sendo filhos da ciência”<sup>57</sup>. Por meio do Anjo, o dramaturgo de Avis critica os comportamentos dos juristas lusos, pontua

<sup>55</sup> Cf. *ORDENAÇÕES MANUELINAS*, liv. I, tít. XI.

<sup>56</sup> *Ibid.*, liv. I, tít. XXXVIII; liv. V, tít. LV.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 711-714v.

para o público, a partir da inevitável danação dos personagens, que os reflexos de suas ações viciosas teriam consequências no Além. Todo o repúdio de Gil Vicente aos desvios dos funcionários da justiça fica evidenciado nas falas do barqueiro do Céu.

### **Considerações Finais**

Desse modo, a cobiça pelo dinheiro, a corrupção, o desejo de obter recompensas financeiras eram comportamentos que prejudicavam não só a ordem social do reino como também infringiam a moral dos indivíduos. Por se tratar de um auto de moralidade, a condenação não estabelecida na terra pela lei dos homens foi cumprida no espaço do Além.

Ao caracterizar os funcionários do sistema jurídico luso e envolvê-los com seu contexto histórico, chegamos quase sempre à sensação de que estudá-los é, sobretudo, se debruçar sobre a organização das comunidades que dessas regras faziam uso. Desse modo, a história do direito, ou melhor, o estudo dos sistemas jurídicos permite compreender melhor os detalhes em torno das atividades políticas, os comportamentos e hábitos. O mesmo pensamento vale para abarcar compreensões acerca de personalidades e profissionais de uma época. Esta foi a intenção deste tópico, ao envolver àquelas informações junto às outras, contidas nos textos vicentinos, dirigidas a um tipo socioprofissional específico, percebemos a consonância das críticas do dramaturgo de Avis aos ideais políticos de sua época, cuja harmonia social e conservação às regras estavam entre os principais propósitos requeridos pelo Estado português, mas precisamente pelos reis de Gil Vicente. Além disso, conta com o grande potencial religioso, que, depositado sobre os funcionários das leis, lhes exigiu, além de um comprometimento com a justiça, um compromisso com o lado devocional.

A exigência de comportamentos éticos e virtuosos é representada por Gil Vicente no *Auto da Barca do Inferno*, como essenciais para que os legalistas, Procurador e Corregedor, fossem levados ao Paraíso. Mesmo com o “pagamento” de suas dívidas diante da justiça dos homens, o dramaturgo de Avis deixa evidente que ser um bom cristão e não dever nada contra Deus valia mais do que qualquer sentença terrena no momento do julgamento no Além.

### Referências:

FERNANDES, Ernesto. REGO, Anibal. **História do Direito português**. Faculdade de Direito de Lisboa. Lisboa. 1941.

GAMA, Angélica Barros. As Ordenações Manuelinas, a tipografia e os descobrimentos: a construção de um ideal régio de justiça no governo do Império Ultramarino português. **Revista Navigator** - Dossiê Iconografia e cartografia no Medievo e Modernidade. Edição: v. 7 n. 13, p. 21-35, 2011. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.marinha.mil.br/index.php/navigator/issue/view/38>. Acesso em: 16 jun. 2021.

HESPANHA, Antonio Manuel. **História das Instituições: Épocas Medieval e Moderna. Almedina**. Coimbra: 1ª edição, 1982, p. 428 e 439.

HESPANHA, Antonio Manuel. **O modelo moderno do jurista perfeito**. In: Dossiê O governo da Justiça e os magistrados no mundo luso-brasileiro. Tempo. Vol. 24 n. 1, p. 59-88, Jan./Abr. 2018.

HESPANHA, Antonio Manuel. **Os juristas como couteiros**. A ordem na Europa ocidental dos inícios da idade moderna. *Análise Social*, vol. XXXVI (161), 2001, p. 1183-1208.

LEITE, Rosimeire Ventura. Organização judiciária nas Ordenações Manuelinas Judicial Organization in Manueline Ordinances, p. 1024. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo** - v. 101, p. 1021 - 1044 jan./dez. 2006.

**Ordenações Manuelinas.** [s/d]. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/l1ind.htm>. Acesso em: 12 dez. 2020.

SILVA, Antônio Álvares da. Etimologia e conceito histórico da palavra "vara". **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, n. 44, p. 36-38, jan./jun. 2004.

VICENTE, Gil. **As Obras de Gil Vicente**, dir. José Camões. 5 vols. Lisboa, INCM, 2002.

# O IMPÉRIO UNIVERSAL DE DANTE ALIGHIERI (1265-1321): A POLÍTICA EM *DE MONARCHIA* E *DIVINA COMÉDIA* A UNIVERSAL EMPIRE OF DANTE ALIGHIERI (1265- 1321): THE POLITICS IN *DE MONARCHIA* AND *DIVINE COMEDY*

Ricardo Marques de Jesus<sup>58</sup>

Artigo recebido em 12 de novembro de 2022

Artigo aceito em 16 de dezembro de 2022

## Resumo:

Neste artigo analisaremos a noção política do poeta Dante Alighieri, destacando o seu ideal de Império Cristão como regedor da Cristandade através de dois de seus escritos, o tratado político *De Monarchia* e o poema considerado sua *magnus opus*, *Divina Comédia*. Para além disso, este trabalho estabelece a conexão destas obras com a vida do poeta.

**Palavras-chave:** Dante Alighieri, *De Monarchia*, *Divina Comédia*, Política Medieval.

## Abstract:

In this article we will analyze the political notion of the poet Dante Alighieri, highlighting his ideal of the Christian Empire as the ruler of Christianity through two of his writings, the political treatise *De Monarchia* and the poem considered his *magnus opus*, *Divina Comedia*. Furthermore, this work establishes the connection of these works with the poet's life.

**Key Words:** Dante Alighieri, *De Monarchia*, *Divine Comedy*, Medieval Politics.

## Introdução

O presente trabalho visa discutir a perspectiva política do poeta florentino Dante Alighieri (1265-1321), entendendo que o mesmo defendia uma forma de governo específica para a Cristandade, regida

<sup>58</sup> Mestrando em História pela Universidade Estadual do Maranhão (PPG/HIST-UEMA), membro do Brathair (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos), bolsista do programa de Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES) sob a orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2744-3779>. Email: rikardouema@hotmail.com

pelelo poder temporal. Para esta tarefa, debateremos principalmente dois de seus escritos, *De Monarchia* e *Divina Comédia*. A primeira obra consiste num tratado político que, como veremos mais tarde, se divide em três partes. Nesse tratado, Dante expôs sua concepção de Império e conseqüentemente sua necessidade para a Cristandade (LEDDA, 2017, p. 640).

Na segunda obra, o florentino trabalhou com a temática do Além-túmulo na forma de poesia. Ao escrito intitulado originalmente de *Commedia* (como chamaremos ao longo deste trabalho) foi acrescentado o adjetivo “*Divina*”, por Giovanni Boccaccio (1313-1375), também poeta florentino escritor do *Decameron* (1348-1353). Na *Commedia* a política se faz presente, por meio de personagens, símbolos e sobretudo diálogos estabelecidos entre Dante personagem (fictício) e as figuras que o mesmo encontra durante sua peregrinação no Além.

### **1- Dante Alighieri e a política**

Dante Alighieri é conhecido pela sua atividade literária, destaca-se a própria *Commedia* e suas descrições dos espaços espirituais como Inferno, Purgatório e Paraíso, além de escritos como *Vita Nuova* (1293-1295), *Convívio* (1303-1308) e *De Vulgari Eloquentia* (1302-1305). Contudo, Dante também foi um político em vida, tendo desempenhado cargos na comuna de Florença e exercido uma animosa militância em prol de uma maior delimitação dos poderes espirituais e temporais.

Conforme explica Hilário Franco Júnior (2000), o primeiro contato de Dante com a política teria ocorrido por meio de sua participação no exército revolucionário que em 1292 derrubou o governo florentino comandado pelos magnatas, excluindo assim os membros da nobreza da função de cargos públicos e da vida política no ano seguinte (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 30-31).

Apesar deste episódio, Dante adentrou a vida pública de fato somente em meados de 1295. Na época, o sistema político de Florença era o Regime do Povo, uma espécie de governo em que a população produtiva da cidade possuía direitos de participar e exercer cargos políticos. Para se tornar passível de eleição para cargo público, Dante se associou à corporação dos Boticários, que incluía médicos e farmacêuticos. O poeta não exercia nenhuma destas funções, contudo a corporação era simpática com literatos, e registou Dante como “poeta florentino” (BARBERO, 2021, p. 120; LEWIS, 2000, p. 82-83).

Segundo Alessandro Barbero (2021), Dante Alighieri teria entrado para a vida política antes de 1295, contudo os documentos que comprovam sua atividade pública só preservaram o seu exercício entre os anos de 1295 a 1301. A partir de 1295, Dante fazia parte dos trezentos membros do Conselho Geral da Cidade, sendo nomeado para integrar o chamado Conselho Especial do Capitão do Povo entre 1 de novembro de 1295 a 30 de abril de 1296 (BARBERO, 2021, p. 129-130).

Dante Alighieri foi reconhecido por ser um orador eloquente e persuasivo. Em termos de importância da vida política em Florença, a atividade do poeta teria culminado quando foi eleito um dos seis priores da cidade, ocupando o cargo entre 15 de junho a 15 de agosto de 1300 (REYNOLDS, 2011, p. 64).

Após o término do mandato de Dante como prior, o florentino foi chamado diversas vezes para servir a comuna de Florença. No ano de 1301, por exemplo, participou de um debate e negou o pedido do papa Bonifácio VIII (1230-1303) que havia requerido a força militar de Florença para combater inimigos pessoais (REYNOLDS, 2011, p. 65).

O papa Bonifácio VIII suspeitando que os *guelfos brancos*, partido ao qual Dante fazia parte, tinham ambições anti-papais, resolveu apoiar



os *guelfos negros* em possíveis conflitos. Em outubro de 1301, as conspirações para tomar Florença foram mobilizadas pelos *negros*, o que fez alguns representantes da facção oposta viajarem até o encontro do papa numa missão diplomática, dentre os representantes estava Dante (REYNOLDS, 2011, p. 72-73).

Em novembro daquele mesmo ano, Carlos de Valois (1270-1325), chegou na cidade de Florença com um falso papel de pacificador dos conflitos entre as facções, após três dias na cidade, Carlos recebeu a ajuda de Corso Donati (1250-1308) que chegou na cidade com *guelfos negros* do exílio, os dois deram um golpe de Estado na cidade, pilhando, matando e queimando a casa da facção dos *brancos*. Ainda nesse mês, novos priores foram eleitos, todos do partido dos *negros*, e emitiram sentenças de banimento, dentre os nomes estava o de Dante Alighieri (REYNOLDS, 2011, p. 73-74). Dante nunca mais voltou à Florença, morrendo em 1321 na cidade de Ravena em decorrência de malária aos cinquenta e seis anos (LEWIS, 2002, p. 204).

## **2 - De Monachia: Henrique VII e a necessidade do Império Cristão**

Após Dante ter sido exilado de Florença, o poeta escreveu duas obras políticas, a primeira está diretamente ligada com sua posição política em favor do Império Ideal, a obra *De Monarchia*. A segunda, *Commedia*, trata de temas diversos, contudo, retoma muito dos argumentos em favor do Império desenvolvidos na primeira obra citada.

A data de escrita de *De Monarchia*, assim como outras obras de Dante Alighieri, permanece sendo fonte de discussão até hoje, este tratado político pode ter sido escrito algum momento que varia entre 1310 a 1318, no entanto, existem alguns estudiosos que trabalham com datas mais recuadas e também posteriores a este período. Apesar de certa imprecisão, é unânime a ideia de que tal obra foi produzida após o exílio político do florentino.

Segundo Richard Lewis, *De Monarchia* começou a ser escrita por Dante em 1308, quando Henrique VII, de Luxemburgo (1275-1313) ainda não era imperador, no entanto, já detinha um favoritismo entre os barões e aristocratas germânicos para tal posição. Apesar disso, a obra de Dante não se trata de apenas um ensaio que visava agregar na política de Henrique VII, para além dos eventos imediatos vividos pelo autor florentino, seu tratado buscou falar sobre as condições políticas e defender a primazia do imperador nos assuntos temporais da Cristandade (LEWIS, 2002, p. 140-141).

Hilário Franco Júnior recua ainda mais a data de composição da obra, situando-a entre os anos de 1304 a 1308, para ele, Dante não somente se baseou na política de Henrique VII para escrever seu tratado como também teve inspiração no conflito de Bonifácio VIII e Filipe IV da França (1268-1314). O medievalista brasileiro argumenta que Dante partiu do princípio aristotélico de Estado para formular suas ideias em prol de uma “monarquia universal”. Utilizando Aristóteles, o florentino escreveu que o homem precisava viver no Estado para desenvolver suas faculdades, no entanto, a instabilidade entre os diversos Estados causava o infortúnio do desenvolvimento da “felicidade” do homem, logo necessitava-se de um Estado com uma única direção. Para Dante o papel de direção cabia aos imperadores romanos, que já haviam unificado o governo quando Cristo desceu a terra, por meio disso eles conseguiram “harmonizar” o Cristianismo (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 39-40).

Outro tratado político que também teve sua produção influenciada pela disputa de poderes de Bonifácio VIII e o rei da França, Filipe IV, o Belo, foi o intitulado *De régia potestate et papali* (1302-1303) de João Quidort (1255-1306). Tomando proposições aristotélicas, Quidort fundamentou a autonomia da ordem política em relação ao poder

eclesiástico, garantindo que ambos poderes tinham origem em Deus. Jürgen Miethke (1993) argumenta que tal afirmação teve consequências amplas, já que ao estabelecer uma mesma origem de poderes, cada instituição podia se organizar com estruturas próprias e distintas umas das outras. Para João Quidort era natural que o homem buscasse uma organização política pois era um animal social, por fim, o autor medieval refletiu que em termos históricos o *regnum* era mais antigo que o *sacerdotium*. Segundo Miethke tal tratado não tinha como objetivo tomar partido do reino francês, ele representava mais uma resposta teórica e pessoal de Quidort a um problema vigente, contudo, o escrito deste autor funcionou como fonte de inspiração para outros escritores do mesmo período (MIETHKE, 1993, p. 116-118).

Depois das disputas entre Bonifácio VIII e Filipe IV, os sucessores do rei francês em questão conseguiram manter uma relação de “paz” com o papado, no entanto, os conflitos teóricos entre a cúria papal e os governantes temporais voltaram a surgir quando o imperador Henrique VII marchou em direção a Roma com o intuito de restabelecer o poder imperial na Península Itálica. Certamente, como já comentamos, a figura de Henrique VII influenciou a escrita de *De Monarchia*, é provável também que Dante tenha tido contato com a obra política de João Quidort, que assim como ele, defendia uma maior delimitação dos poderes leigos e eclesiásticos (MIETHKE, 1993, p. 140-141).

Sem os papas na Península Itálica, devido ao período do papado de Avignon (1309-1377), Henrique VII resolveu ir à Roma, isso causou uma comoção em Dante que acabou vendo nele uma figura que poderia sanar os problemas políticos de Florença e os dele próprio (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 40-41). O autor da *Commedia* chegou a escrever uma carta para Henrique VII no ano de 1311 o incitando a atacar Florença,

que segundo ele, era um empecilho ao poder imperial e inimiga do monarca germânico (LEWIS, 2002, p. 139).

Apesar disso, a campanha de Henrique VII para obter o controle da Península e instalar uma suposta “paz” vista por Dante, não foi muito bem-sucedida, como escreve Miethke: “*La misión de paz de Enrique [...] se convirtió rápidamente en una fiel réplica de las campañas bélicas de Federico II en el norte de Italia*” (MIETHKE, 1993, p. 134).

No ano de 1313 Henrique se dirigiu a região da Toscana, ao que parecia ser uma preparação para atacar Florença, no entanto, nada aconteceu, depois de um tempo ele recuou seu exército para a cidade de Pisa indo posteriormente para Siena, onde acabou contraindo malária, vindo a morrer em agosto daquele mesmo ano (LEWIS, 2002, p. 140).

Segundo Barbara Reynolds (2011), a morte de Henrique VII abalou profundamente as esperanças de Dante de voltar do seu exílio político à sua cidade natal, a autora escreve o seguinte sobre os planos de Henrique:

Fez-se saber que sua intenção era reconciliar os partidos conflitantes e decretar o retorno dos exilados políticos para suas cidades de origem. Havia uma tradição que dizia que ele não permitiria que as palavras *guelfo* e *gibelino* fossem pronunciadas em sua presença (REYNOLDS, 2011, p. 332).

Hilário Franco Júnior é sintetizador ao afirmar que: “A morte de Henrique VII em 1313 deixou Dante desiludido com a política, e assim vagando de cidade em cidade nos domínios gibelinos, ele dedicou-se até o fim da vida à elaboração da *Comédia*” (FRANCO JÚNIOR, 2000, p. 45).

De *Monarchia* de Dante, assim como a *Commedia*, apresenta princípios escolásticos em sua elaboração e estruturas. Seguindo as

considerações de Miethke podemos dizer que *De Monarchia* se divide em três problemas; o primeiro reflete sobre a necessidade ou não de um imperador universal para a condução do bem-estar do mundo; o segundo procura debater o caráter legítimo do império romano; por fim, o terceiro problema pondera se a autoridade do poder universal romano depende da Igreja ou de seu representante (imperador), neste mesmo momento Dante questiona se tal autoridade é dada pela Igreja (MIETHKE, 1993, p. 141).

Walter Ullmann (1999) chama a atenção para outro problema, o autor questiona se a concepção de Dante de uma monarquia universal era idêntica ou não ao governo tradicional dos imperadores romano-germânicos. Para o poeta florentino, a monarquia universal mais que um governo qualquer, devia ser uma instituição com poder coercitivo, que se situaria por cima e, ao mesmo tempo, a margem dos outros governantes temporais, que seriam os governados (ULLMANN, 1999, p. 182).

“Embora o *De Monarchia* do Florentino defenda a existência do império universal como poder soberano, ainda admite a necessidade do poder eclesiástico<sup>59</sup>” (STREFLING, 2016, p. 91). Strefling (2016) explica que a superioridade do império em relação a Igreja no tratado de Dante se limita a autoridade e obediência, desse modo, não pode ser subordinado nos assuntos temporais. No entanto, Dante estabelece uma concórdia entre os dois poderes, pois para a humanidade alcançar uma

---

<sup>59</sup> Certamente Marsílio de Pádua foi muito mais duro com o clero, em *Defensor Pacis* (*O Defensor da Paz*) publicado em 1324, o escritor afirmou que a sociedade civil necessitava das leis humanas e divinas, no entanto, distinguiu as duas. Para ele, a lei divina era um conjunto de elementos que serviam para orientar as pessoas a conseguirem desfrutar da vida eterna. Apesar disso, tais leis não poderiam ter o caráter coercitivo para o cidadão no mundo. Para Marsílio o Estado estava completamente desvinculado de qualquer conjectura teológica, por ser uma obra humana com objetivos humanos. Por fim, o escritor medieval afirmou em sua obra que, o clero era somente mais um grupo social, igual a outros grupos e, portanto, sujeito ao poder temporal (STREFLING, 2016, p. 98-101).

felicidade mortal (em vida) necessitava da ordenação de uma felicidade imortal. Desse modo, César, ou o imperador estava sujeito ao papa, pois especificamente na ordem da graça, que é diferente da esfera temporal, o imperador devia receber as dádivas da intervenção espiritual (STREFLING, 2016, p. 91-92).

“A *Monarchia* não é, portanto, outra coisa senão uma tentativa de se encontrar a paz em um mundo tomado pela discórdia e pela intriga em torno do poder” (SALGADO; FEITAL, 2011, p. 68). Isso pode ser entendido, pelo contexto da Península Itálica, as comunas, facções políticas e a disputa do Império e papado, contribuíram para as várias discórdias e batalhas em Florença e outras regiões.

Moisés Tôrres (2009) nos informa que Dante Alighieri começou a esboçar sua ética de governo ainda na sua obra *Convívio*, elaborando um estado de perfeição e nobreza. Para o florentino a verdadeira nobreza não provém do sangue, mas sim de um estado de elevação intelectual que algumas pessoas podiam atingir. Assim, a nobreza se manifestava em espaços que estavam relacionados com a arte, poesia ao pensamento etc. Dante acreditava que para a nobreza (grupo) atingir de fato uma nobreza real (estado), as pessoas deviam serem educadas (TÔRRES, 2009).

O autor florentino buscou instigar uma vida aristocrática para conduzir as comunas a um estado de mais alta “humanidade”, evidentemente que uma vida aristocrática, não se baseava em posses e riquezas, mas em um estado de espírito voltado à educação e aprendizado (TÔRRES, 2009, p. 231). “Assim se busca, se persegue a educação de uma alma privilegiada, cujo esforço tende a nela realizar a verdadeira nobreza humana” (TÔRRES, 2009, p. 235).

Como já comentamos, *De Monarchia* se divide em três partes, que, na verdade, são três problemas que Dante buscou dar respostas, a última

parte, que estabelece uma questão acerca da autoridade do poder espiritual nos parece interessante. O florentino chega à conclusão de que o poder imperial não deriva do espiritual, na verdade, Dante se aproxima da modernidade ao reconhecer que os dois poderes, laico e eclesiástico, se relacionam por uma causa de obrigação e não de sujeição. Pois, os dois são necessários para o corpo da Cristandade, os únicos que podem conduzir a humanidade à felicidade plena (SALGADO; FEITAL, 2011, p. 70-71).

Neste escrito político de Dante, o autor medieval realizou severas críticas a chamada *Doação de Constantino*<sup>60</sup> e a *teoria das Duas Espadas*, argumentando que a usurpação do direito imperial, não constituía para a Igreja um direito temporal (ULLMANN, 1999, p. 184). Por esse motivo e outros que elencamos, *De Monarchia* foi alvo de perseguição e críticas por parte do clero, em 1320, por exemplo, um membro dos dominicanos, Guido Vernani (1290-1345) buscou refutar o texto de Dante e seus argumentos (MIETHKE, 1993, p. 145).

### **3 – *Commedia*: a continuidade do Império e a confusão dos poderes**

Feita as considerações políticas de Dante em *De Monarchia*, passaremos agora para *Commedia*, que também demonstra vários discursos e elementos políticos a favor do poder temporal em sua narrativa. Devemos pontuar aqui, que devido a limitação do espaço,

---

<sup>60</sup> A *Carta de doação de Constantino* foi um documento elaborado no papado de Adriano I (700-795), a fim de representar um documento antigo que atestava a doação do imperador Constantino de terras centrais da Itália ao papa Silvestre (310-335). A carta é dividida em duas partes, *Confessio* e *Donatio*, a primeira parte conta que Constantino foi curado de uma lepra graças aos conselhos do papa Silvestre. A segunda parte afirma a concessão de Constantino ao papa e seus sucessores uma série de privilégios, um desses privilégios era o domínio do império do Ocidente, que a partir de então era de posse do papado. O documento serviu como um legitimador do poder da Igreja até a primeira metade do século XV, quando Nicolau de Pisa concluiu que na realidade tratava-se de uma falsificação (STREFLING, 2016, p. 39-40).

daremos ênfase a pontos específicos do Inferno, Purgatório e Paraíso, não pretendendo alcançar todas as discussões apresentadas por Dante.

Para Camilla Giunti (2017) a poesia política no medievo é um texto que nasce em ocasiões de uma data ou evento contingente, ou seja, de forma imprevisível e acidental, por esse motivo, geralmente estes escritos são fortemente ligados a atualidade de seus redatores (GIUNTI, 2017, p. 626). A *Commedia* de Dante segue esses passos, pois nasceu de um evento imprevisível para o autor, seu exílio político em novembro de 1301 e acabou sendo reforçada pela prematura morte de Henrique VII em 1313.

Seguindo ainda o pensamento de Giunti, a poesia política no medievo, pode às vezes enaltecer a figura de um mecenas, incentivar uma ação bélica contra seus adversários, ou mesmo lamentar uma situação como a morte de um guerreiro nobre (GIUNTI, 2017, p. 626). A *Commedia* de Dante adota todos esses elementos, destacasse o enaltecimento de Cangrande della Scalla<sup>61</sup> (1291-1329), o mecenas de Dante Alighieri, ou seja, o senhor rico que ofereceu proteção ao poeta durante seu exílio político na cidade de Verona.

Durante a peregrinação de Dante personagem no Inferno, os símbolos que corroboram a ideia de uma monarquia universal apresentada em seu escrito anterior, também são desenvolvidos neste espaço do Além, o primeiro símbolo pode ser identificado pela figura de seu guia, Virgílio. Como reflete Erich Auerbach (2012) a presença de Virgílio como guia de Dante personagem no Além, representa uma continuidade do Império romano no Medievo (AUERBACH, 2012, p. 99).

---

<sup>61</sup> O clã della Scalla foi uma importante família do norte da Itália, especificamente da cidade de Verona. Cangrande della Scalla utilizou sua corte como lugar de proteção para gibelinos exilados e um refúgio para intelectuais e artistas (LOYN, 1990, p. 116).



Como explica Auerbach, Virgílio foi o poeta que modificou a imagem de Roma, transformou os limites patrióticos, que se relacionavam somente com a cidade-Estado e remetia as virtudes dos camponeses itálicos para um sentido de missão universal. Através da ligação de passado e presente político com os mitos antigos gregos<sup>62</sup>. Virgílio realinhou o curso da História de Roma inserindo o Império em uma providência divina, que culminou na *pax romana* sob o domínio de César (AUERBACH, 2012, p. 99).

Não podemos deixar de elencarmos que Virgílio se tornou um poeta “popular” e lendário durante o Medievo<sup>63</sup>, afinal, os versos da IV *Écloga* foram interpretados alegoricamente por pensadores desde Antiguidade Tardia, que viram neles a profecia da vinda de Cristo. Os versos em questão anunciavam uma “nova bem-aventurada idade do mundo” (AUERBACH, 2012, p. 99-100). Por fim, usando novamente as palavras de Auerbach, pode-se dizer que:

[...] Virgílio ocupa um lugar importante; como poeta do império e da missão romana, como profeta da renovação do mundo pelas mãos de Cristo, ele é o símbolo da sabedoria como vislumbre da boa ordem terrena e prenúncio da ordem celestial,

---

<sup>62</sup> Segundo Mary Beard (2017), o mito de origem dos romanos pela história de *Rômulo e Remo* era rodeado de preocupações por parte da aristocracia romana, como argumenta a autora, o mito era responsável por refletir uma identidade. No entanto, o mito de *Rômulo e Remo* estava imbricado de elementos como fratricídio, estupros e guerras. Além disso, apesar das constantes reelaborações deste mito, persistia algo, nessa narrativa os romanos eram sempre descendentes de camponeses ou escravos fugitivos. A tentativa de dar uma resposta à origem dos romanos, dessa vez inserindo um teor divino e “*enobrezando*” sua história com a do Império, veio de Virgílio e sua *Eneida*. No novo mito de origem, a real descendência dos romanos provinha de um herói troiano chamado Enéias, que fugiu da sua cidade após a guerra entre gregos e troianos. Eventos que foram narrados na *Ilíada* do poeta Homero. Enéias acabou chegando em solo italiano, onde além de fundar Roma, trouxe também suas tradições e objetos da antiga cidade troiana (BEARD, 2017). Esse novo mito apesar de também ser carregado de problemas sobre os romanos, conseguiu sanar os problemas iniciais do mito de *Rômulo e Remo*, dando um novo sentido histórico à Roma.

<sup>63</sup> Dante autor deixa isso claro ao escrever os seguintes versos: “**És tu aquele Virgílio, aquela fonte que expande do dizer tão vasto flume?**” [...] **Dá-me, meu sábio, socorro e coragem**” (ALIGHIERI, Inf. I, 79, 88) (grifos nossos). Ao usar as palavras “*És tu aquele*” e “*meu sábio*”, Dante Alighieri se relaciona de acordo com a popularidade de Virgílio, tanto na crença popular medieval quanto no ambiente acadêmico da época.

e por isso pode guiar o poeta em seu caminho de ascensão e preparação até o limiar do reino dos céus, que só a revelação e a fé podem desvelar (AUERBACH, 2012, p. 107).

A partir das considerações de Auerbach podemos refletir que Virgílio, símbolo da sabedoria humana e do Império romano, possibilitou que Dante fosse elevado até o Paraíso, através da justiça e da ordem terrena, Dante autor, nos comunica ser possível atingir a paz universal e divina. Assim, o império tem como dever cumprir uma missão divina, pois ao “salvar” Dante personagem, o retirando da selva escura do Inferno, pode também salvar qualquer um medieval.

Além da presença de Virgílio e seu simbolismo com o Império romano, Dante autor demonstra novamente a importância do Império, no nono círculo do Inferno da *Commedia*.

Neste lugar, o último círculo infernal da *Commedia*, estão aqueles que cometeram o pecado da traição. Denominado lago *Cocite*, esse espaço é subdividido em quatro categorias de traidores, a *Caina* é para aqueles que traíram a família, a *Antenora* para os traidores da pátria, na *Ptoloméia* são castigados os traidores de hóspedes e na última divisão, a *Judeca*, estão os traidores dos mestres e reis. De forma geral, todos os pecadores do lago *Cocite* ficam congelados, variando a cobertura do gelo em seus corpos de acordo onde estão nas divisões desse círculo (ALIGHIERI, Inf. XXXII-XXXIV).

Na *Judeca*, Dante Alighieri apresenta a figura de Lúcifer que está preso da cintura para baixo pelo gelo do lago *Cocite*, na verdade, o bater de suas grandes asas provocou o congelamento deste lugar (ALIGHIERI, Inf. XXXIV, 46-52). Lúcifer é representado com três rostos, cada um possuindo uma boca, em todas as bocas o rei do inferno mastigava um pecador, como está escrito no poema:

*“Quell' anima là sú c'há maggior pena”, disse 'l maestro, “è Giuda Scariotto, che 'l capo há dentro e fuor le gambe mena. De li altri due c'hanno il capo di sotto, quel che pende dal nero ceffo è Brutto: vedi come si storce, e non fa motto!; e l'altro è Cassio, che par sí membruto. Ma la notte risurge, e oramai è da partir, ché tutto avem veduto”<sup>64</sup> (ALIGHIERI, Inf. XXXIV, 61, 64, 67).*

Apesar de Lúcifer abocanhar as almas de diferentes formas, pois Judas está apenas com os pés para fora, enquanto Bruto e Cássio são mordidos pelos pés e mantêm seus rostos expostos, todos eles participam do mesmo castigo. Sobre isso, Barbara Reynolds escreve que, aos ouvintes e leitores da época, a presença de Judas na boca de Lúcifer não necessitava de nenhuma explicação, já que o próprio traiu Jesus Cristo. No entanto, as figuras de Bruto e Cássio, podem ter causado uma certa estranheza. Como já dito, o Império era considerado por Dante uma instituição sacra, logo pode se verificar sua tamanha importância para o autor da *Commedia*, ao colocar os traidores de Júlio César no mesmo patamar do traidor de Jesus Cristo (REYNOLDS, 2011, p. 326).

No livro *Purgatório*, Dante Alighieri valoriza novamente o Império, no entanto, nos trechos que destacaremos o autor florentino fortalece a causa imperial nas suas pretensões universais através de duas críticas à Igreja católica. A primeira crítica Dante direciona à excomunhão, a questionando como prática que impossibilitava realmente a salvação da alma (ALIGHIERI, Purg. III). Na segunda crítica o autor medieval, sinaliza o erro que é confundir as esferas de poder, temporal e espiritual causada pela Igreja de sua época (ALIGHIERI, Purg. XVI).

O tema acerca da excomunhão se desenrola quando Dante Peregrino se encontra com a alma de Manfredo da Sicília (1232-1266),

---

<sup>64</sup> “‘Esse, que sofre aí pena dobrada, é Judas Iscariote’, disse o guia, ‘co’ as pernas fora e a cabeça abocada. Dos outros dois, o que a cabeça arria da bocarra da cara preta é Bruto, que se contorce e cala todavia; Cássio é o outro, de corpo tão hirsuto. Mas, partamos, que a noite ressurgiu e o que havíamos de ver já é resoluto”.

filho de Frederico II do Sacro Império (1194-1250), no ante-Purgatório. Sabe-se que Manfredo morreu na chamada *batalha de Benevento* (1266), um ano depois de Dante Alighieri nascer. Manfredo fala à Dante personagem: “*Orribil furon li peccati miei; ma la bontà infinita ha sí gran braccia, che prende ciò che si rivolge a lei*”<sup>65</sup> (ALIGHIERI, Purg. III, 121).

Nesse mesmo diálogo, Manfredo conta que se arrependeu de seus pecados antes da morte, por meio disso conseguiu chegar ao Purgatório para se limpar de seus pecados, desse modo a excomunhão não se tornou um impedimento para a sua salvação: “*Per lor maladizion sí non si perde, che non possa tornar l'eterno amore, mentre che la speranza ha fior del verde*”<sup>66</sup> (ALIGHIERI, Purg. III, 133).

A presença de Manfredo em um lugar intermediário, que permite apenas a ascensão ao Paraíso, significa que Dante poeta não somente ignorou a excomunhão do monarca por parte da Igreja como também a retirou, pelo menos parcialmente<sup>67</sup>, da intermediação do homem e

<sup>65</sup> “*Certo, grandes pecados cometi, mas da excelsa Mercê o piedoso braço sempre recolhe o arrependido a si*”.

<sup>66</sup> “*Nem por tal maldição tanto se perde que a Eterna Compaixão negada esteja enquanto ainda restar um fio verde*” (grifo nosso). A palavra “*maldição*” nesse caso, substitui a palavra “*excomunhão*”. Segundo Hilário Franco Júnior (2006) a palavra *excomunhão*, vinda do latim *ex* (fora) e *communicare* (ter em comum) era algumas vezes substituída por outra palavra de origem grega “*anátema*” (objeto maldito) (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 182). A edição que estamos trabalhando da *Commedia*, prefere manter *maldição* em seu texto, no entanto, outras edições em português como da *Nova Fronteira* utiliza a palavra *anátema* nesse mesmo trecho: “[...] *Más anátema tanto alma não perde*” (ALIGHIERI, Purg. III, 132). Por fim, a edição em prosa da *L&PM Pocket*, utiliza a palavra *excomunhão*: “*A excomunhão não faz perder a alma*” (ALIGHIERI, 2019, p. 165). Apesar das variações de palavras, o sentido é o mesmo, a excomunhão por parte da Igreja, para Dante autor, não determina a danação da alma ao morrer. Sobre isso consultar: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia: Purgatório*. [Ilustração Gustave Doré]. 12. Ed. Rio de Janeiro: **Nova Fronteira**, 2017. E também: ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Porto Alegre, RS: **L&PM**, 2019.

<sup>67</sup> Ainda que Manfredo tenha se salvado apenas pelo seu arrependimento, é dito na *Commedia* que ele ainda necessitava da intercessão e das orações dos homens na terra para que a sua estadia no Purgatório fosse agilizada (ALIGHIERI, Purg. III, 136, 139).

Deus no processo de salvação. Já que Manfredo se livrou do Inferno somente através do próprio arrependimento antes de morrer.

Sobre a intromissão de um poder no outro, Dante utiliza a figura de Marco, o lombardo, a fim de criticar essa prática pela Igreja. Marco pertence à terceira cornija do Purgatório, a dos iracundos. Como narrava o poema, quando Dante personagem, com Virgílio, atravessa uma fumaça bastante espessa, ouve a voz de Marco que identifica que Dante ainda estava vivo (ALIGHIERI, Purg. XVI, 25).

Marco explica ao poeta itinerante sua condição de pecador e que estava ali purgando suas falhas, depois emplaca com Dante um diálogo acerca do mal que acometeu o mundo, condenando a Igreja católica pelas pretensões políticas:

*Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, due soli aver, che l'una e l'altra strada facean vedere, e del mondo e di Deo. L'um l'altro ha spento; ed è giunta la spada col pasturale, e l'um con l'altro insieme per viva forza mal convien che vada*<sup>68</sup> (ALIGHIERI, Purg. XVI, 106, 109).

Dante crítica nesse momento o papado que por meio do báculo (poder espiritual) apagou a força da espada (poder temporal), unindo os dois em uma só esfera de poder, diferente de Roma que no seu império através dos dois poderes, Deus e o Mundo, mostrava o caminho correto. O poeta conclui escrevendo que: “*Dí oggmai che la Chies adi Roma, per confondere in sé due reggimenti, cade nel fango, e sé brutta e la soma*”<sup>69</sup> (ALIGHIERI, Purg. XVI, 127).

Pode-se entender que para Dante autor a Igreja por confundir as duas esferas de poder em torno dela própria, acabou por cair em

---

<sup>68</sup> “Roma, que seu Império fez jucundo, tinha dois sóis, que uma e outra estrada mostravam, a de Deus e a do mundo. Um o outro apagou; juntou-se a espada ao báculo, e por certo não adianta a nenhuma a outra força acrescentada”.

<sup>69</sup> “Pois, a Igreja de Roma que planeia ter em si dois poderes confundidos, cai na lama e conspurca a si e à sua preia”.

pecado, e se tornou uma instituição demasiada em suas ações, contaminando não somente a si como também os poderes que ela, segundo Dante, usurpou. Relaciona-se com esse momento da *Commedia* a já debatida *De Monarchia*, portanto, não é estranho que o florentino retome o debate acerca da separação entre os dois poderes.

Finalmente no *Paraíso*, é onde Dante poeta desenvolve mais argumentos favoráveis ao Império e, ao mesmo tempo, tece críticas ao papado de sua época. Neste último momento do poema, é a partir da esfera de Mercúrio que Dante poeta começa a desenvolver suas ideias a favor do Império romano, ou Universal.

Quando Dante personagem encontra com o imperador bizantino Justiniano I (482-565), além de ressaltar o trabalho de compilação das antigas leis romanas, o imperador também critica duramente os *Guelfos* e *Gibelinos* na terra que não respeitam o caráter sacro do Império:

*L'uno al pubblico segno i gigli gialli oppone, e Paltro apropria quello a parte, sí ch'è forte a veder chi piú si falli. Faccian li Ghibellin, faccian lor arte sott'altro segno, ché mal segue quello sempre chi la giustizia e lui diparte. E non l'abbatta esto Carlo novelo coi Guelfi suoi; ma tema de li artigli ch' a piú alto leon trasser lo vello*<sup>70</sup> (ALIGHIERI, *Pard.* VI, 100, 103, 106).

Nesse trecho Justiniano critica os guelfos por se apropriarem dos lírios-amarelos, nesse caso símbolo da monarquia francesa. Aos gibelinos, Justiniano os repreende por utilizarem a águia romana como símbolo do seu partido (MAURO, 2019, p. 49). “Dante tinha uma crença indissolúvel na redenção e na ordenação divina do Império Romano. Separá-las, em sua opinião, seria uma heresia. Ambas eram manifestações da justiça de Deus” (REYNOLDS, 2011, p. 482). Nos últimos versos, quando Justiniano cita

<sup>70</sup> “Um à pública insígnia os amarelos lírios opõe, e outro o apropria à sua parte; assim que é mui difícil elegê-los. Façam os gibelinos a sua arte sob outro signo, que erra quem aquele, ao pretende-lo, do justo desparte. E que esse novel Carlos se acautele com os seus Guelfos, e que tema a presa na qual maior leão perdeu a pele”.

Carlos I, de Anjou, da França (1226?-1285), fala ao monarca francês não tentar atacar novamente a águia romana, pois o império bizantino já havia derrotado "leões" mais fortes.

Cécile Morrison (2009) afirma que Carlos I possuía um projeto anti-bizantino que foi impedido pelo Concílio de Lyon de 1274 que acabou por promover novamente a união da Igreja Católica do Ocidente com o clero grego do Oriente, pelo menos nessa ocasião momentânea. No entanto, passado algum tempo, Carlos foi favorecido pelos barões para atingir suas ambições de controlar todo o Mediterrâneo, acabou que as chamadas *Vésperas Sicilianas*<sup>71</sup> impediram outra vez os planos do líder da dinastia Angevina (MORRISON, 2009, p. 82).

Na terceira esfera do Paraíso, o céu de Vênus, Dante personagem conversa com Folco de Marselha (1155-1231) que denuncia o estado pecaminoso da Igreja (ALIGHIERI, Pard. IX). Folco profere as seguintes palavras:

*La tua città, che di colui è pianta che pria volse le spalle al suo  
fattore e di cui è la 'nvidia tanto pianta, produce e spande il  
maladetto fiore c'há disviate le pecore e li agni, però che fatto  
ha lupo del pastore. Per questo l'Evangelio e i dottor magni son  
derelitti, e solo ai Decretali si studia, sí che pare a'lor vivagni. A  
questo intende il papa e' cardinali; non vanno i lor pensieri a  
Nazarette, là dove Gabriello aperse l'ali. Ma Vaticano e l'altre  
parti elette di Roma che son state cimitero a la milizia che Pietro  
seguette, tosto libere fien de l'avoltero<sup>72</sup> (ALIGHIERI, Pard. IX, 127-  
142).*

<sup>71</sup> Ocasionalizada pela impopularidade do governo de Carlos I, as *Vésperas Sicilianas* foram um conjunto de revoltas ocorridas inicialmente em 1282 que acabou por expulsar o monarca angevino em 1284 de seu próprio reino (LOYN, 1990, p. 71).

<sup>72</sup> "A tua cidade, que daquele é planta que rebelou-se contra o seu feitor, e cuja inveja mágoa causou tanta, produz e expande essa maldita flor que subverteu do rebanho os valores, por ter tornado lobo o seu pastor. Por isso é que o Evangelho e os grãos doutores são permutados pelas Decretais, cujas margens revelam seus favores. Disso cuidam o papa e os cardeais: não vão a Nazaré seus pensamentos onde o Arcanjo abriu as asas divinais. Mas Vaticano e outros lugares bentos de Roma: da milícia cemitério que seguiu Pedro em todos os momentos livres logo serão desse adultério".

Nos primeiros versos do canto destacado, Folco se refere a Florença, que nas convicções de Dante Alighieri havia dado as costas ao criador, cultivando e difundindo inveja e intrigas entre as pessoas. O trecho “*produce e spande il maladetto fiore*”, refere-se a moeda de Florença, o florim que também era chama de *fiorino d'oro*, esse nome era derivado da Flor de Lís, representado nas armas de Florença (DE PAULA, 1964, p. 287). No restante dos versos destacados, Dante critica o enriquecimento da Igreja, dizendo que o pensamento do papa e dos cardeais não eram mais direcionados a Cristo, e sim ao lucro. Por meio dos Decretais (livros de consulta dos direitos da Igreja), os membros eclesiásticos consultavam seus ganhos materiais e não mais espirituais (MAURO, 2019, p. 69).

É interessante notarmos que o *Paraíso* de Dante está repleto de líderes leigos que são apresentados como “modelos ideais” a serem seguidos. Só neste último espaço do Além dantesco, são vistos imperadores como Constantino I (272-337), Trajano (53-117), Justiniano I, Carlos Magno (742-814) e Henrique VII, entre outros.

### **Conclusão**

Através dos escritos dantescos, *De Monarchia* e *Commedia*, o poeta exilado comunicou suas ideias políticas em um contexto de infortúnio da sua vida. As duas obras citadas nasceram de momentos inesperados para Dante, seja seu exílio de Florença ou a morte do imperador Henrique VII. Apesar das intempéries que foram alguns eventos durante a vida do florentino, o mesmo conseguiu desenvolver uma militância em prol de um Império Cristão Ideal, que começa em *De Monarchia* e é retomada na *Commedia*.

Em *De Monarchia*, Dante Alighieri se esforçou para demonstrar a necessidade e legitimidade do Império em governar a Cristandade, limitando sua atuação à esfera temporal da sociedade. Sobretudo na



terceira parte deste tratado político, Dante defende a tese de que o Imperador herda seu poder diretamente de Deus, contudo, deve obediência a Igreja se tratando de assuntos espirituais.

Na *Commedia*, Dante autor dá continuidade a necessidade do Império Romano na Cristandade, como Estado ideal, através da figura de Virgílio, autor da *Eneida* e “poeta do Império”. Nesse sentido, foi Virgílio (Roma) que guiou Dante personagem (humanidade) até o Paraíso, ou seja, ao estado perfeito do homem.

Ao que parece, o autor toscano endureceu suas críticas à Igreja Católica e ao papado na narrativa da *Commedia*, excluindo parte do intermédio desta instituição na salvação do homem, como exemplificado pela rejeição da excomunhão como elemento determinante de danação. Para além disso, Dante novamente trabalhou com a problemática da relação Igreja e Império por meio da confusão de poderes que, segundo ele, a primeira instituição causava. Por fim, o destaque a várias figuras de governantes seculares transmite aos leitores e ouvintes do poema a ideia de que a justiça não se limitava ao meio eclesiástico, sendo desempenhada também pelo poder leigo, apto para governar e direcionar o meio social cristão.

#### REFERÊNCIAS:

##### Fonte primária

ALIGHIERI, Dante, 1265-1321. *A Divina Comédia*. Edição bilíngue. São Paulo: **Editores 34**, 2019 (5ª Edição).

##### Estudos

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. São Paulo: Duas Cidades; **Editores 34**, 2012.

BARBERO, Alessandro. *Dante: a biografia*. 1ª ed. São Paulo: **Companhia das Letras**, 2021.

BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. São Paulo: **Planeta**, 2017.

DE PAULA, Eurípedes Simões. Alguns aspectos da economia medieval do Ocidente. **REVISTA DA USP**, v. 29 n. 60 (1964). p. 275-290.

GIUNTI, Camilla. "Poesia e política". In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média*. 2ª. ed. Lisboa: **Publicações Dom Quixote**: Milão, 2017, p. 625-628.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. São Paulo: **Brasiliense**, 2006.

\_\_\_\_\_. *Dante Alighieri: O Poeta do Absoluto*. Cotia: **Ateliê**, 2000.

LEDDA, Giuseppe. "Dante Alighieri". In: ECO, Umberto (org.). *Idade Média: Castelos, mercadores e poetas. Introdução à Idade Média*. 2ª. ed. Lisboa: **Publicações Dom Quixote**: Milão, 2017, p. 632-645.

LEWIS, R. W. B. *Dante*. Rio de Janeiro: **Objetiva**, 2002.

LOYN, H.R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: **Jorge Zahar Editor**, 1990.

MAURO, Italo. Tradução e notas. In: ALIGHIERI, Dante, 1265-1321. *A Divina Comédia*. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019 (5ª Edição).

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

MORRISON, Cécile. *Cruzadas*. Porto Alegre: **L&PM Pocket**, 2009.

REYNOLDS, Barbara. *Dante*. Rio de Janeiro: **Record**, 2011.

SALGADO, Karine; FEITAL, Thiago Álvares. Entre a cruz e a espada: as contribuições de Dante Alighieri para a ideia de uma monarquia universal. **MERITUM** (FUMEC), v. 07, p. 55-80, 2012.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A filosofia política na Idade Média*. Pelotas: **NEPFIL online**, 2016.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. Aristocracia e Nobreza em Dante Alighieri. **Mirabilia** (Vitória. Online), v. 09, p. 229-248, 2009.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: **Editorial Ariel, S. A. Córcega**, 1999.

# A REPRESENTAÇÃO DO ALQUIMISTA NA POESIA ALQUÍMICA DE GEORGE RIPLEY (c.1415-1490) THE ALCHEMIST'S REPRESENTATION IN THE ALCHEMICAL POETRY OF GEORGE RIPLEY (c.1415-1490)

Bruno Sousa Silva Godinho<sup>73</sup>

Artigo recebido em 27 de agosto de 2022  
Artigo aceito em 15 de dezembro de 2022

**Resumo:** Neste artigo discutimos, de maneira breve, o uso de conhecimento retórico na representação do alquimista. Introduzimos uma questão historiográfica sobre a necessidade de leitura retórica dos textos alquímicos, seguida da apresentação do problema e, por fim, apresentamos os elementos que formam uma representação dicotômica do alquimista.

**Palavra-chave:** Inglaterra. Lugares-comuns. Retórica. Vitupério.

**Abstract:** In this article we discuss, briefly, the use of rhetorical knowledge in the representation of the alchemist. We introduce a historiographical issue about the necessity of a rhetorical reading of alchemical texts, followed by the main subject of the article, and, finally, we present the elements that form a dichotomic representation of the alchemist.

**Keyword:** Commonplaces. England. Rhetoric. Vituperation.

## A historiografia da alquimia e o texto alquímico

Há pouco mais de quatro décadas o estudo histórico da alquimia foi retomado com vigor por historiadores e historiadoras das mais variadas formações (MARTINÓN-TORRES, 2010). Hoje, pode-se dizer com

---

<sup>73</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador-discente do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais (LATHIMM). Graduado com licenciatura e mestre em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: [brunossogodinho@ufrj.br](mailto:brunossogodinho@ufrj.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-2014>.

segurança – ao menos em relação à Europa e aos Estados Unidos e suas respectivas historiografias – que a história da alquimia constitui um filão importante da história da ciência e, de maneira mais abrangente, da história do conhecimento.

Essa historiografia se encarregou de analisar os textos alquímicos através de pressupostos variados, enfatizando diferentes aspectos segundo os interesses dos pesquisadores. Na Europa, as historiadoras italianas Michela Pereira e Chiara Crisciani, por exemplo, enfatizaram ao longo de sua extensa produção (que remonta à década de 1970) as relações da alquimia com a medicina e com a filosofia.<sup>74</sup>

Do outro lado do Atlântico, William R. Newman e Lawrence M. Principe lideraram a produção anglófona. Desde 1998, com um artigo que se tornou seminal, intitulado “Alchemy vs. chemistry: the etymological origins of a historiographic mistake”, esses historiadores – em dupla e separadamente – realizaram múltiplas pesquisas sobre os aspectos técnicos e experimentais da alquimia, implementando até mesmo a reconstrução laboratorial de experimentos alquímicos segundo as receitas lidas em fontes medievais e modernas.<sup>75</sup>

Com esse foco, a historiografia fez um trabalho essencial de historicizar as múltiplas práticas alquímicas, do século XIII ao XVIII. Um de seus principais méritos foi a crítica das interpretações trans- ou a-históricas que desvirtuavam a compreensão diacrônica da alquimia (NEWMAN; PRINCIPE, 2001), transformando-a em um objeto imutável ao longo de seus mais de setecentos anos de existência na Europa ocidental.

Por outro lado, essas primeiras contribuições historiográficas negligenciaram os aspectos textuais da alquimia – tanto do ponto de

---

<sup>74</sup> Para nos limitarmos a um exemplo, cf. *L'arte del sole e della luna*. Alquimia e filosofia nel medioevo. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

<sup>75</sup> Cf., por exemplo, PRINCIPE, Lawrence M. *The secrets of alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

vista dos meios físicos de transmissão, quanto da composição dos textos. Nos últimos anos, alguns exemplos de historiografia preocupada com os textos alquímicos e sua linguagem têm surgido<sup>76</sup>. Alinhamos este artigo com esta postura recente, dando destaque a uma diatribe presente no quinto capítulo do *Compound of alchemy* (1471), tratado alquímico composto em versos de rima real, atribuído a George Ripley, cônego agostiniano da região de Bridlington, na Inglaterra.

### O problema do “falso” alquimista

Para o leitor moderno, todo texto alquímico pode parecer mero palavrório, conjunto de ideias absurdas e de imagens fantasiosas. Segundo essa perspectiva, consideraríamos que todo sujeito que se intitulasse alquimista seria nada mais que um charlatão. Em outras palavras, todo alquimista seria um falsário. Não haveria diferença entre os produtores dos tratados alquímicos investigados pela historiografia e aqueles que, nesses mesmos tratados, são acusados das mais diversas fraudes, faltas morais e até mesmo crimes.

Foi na recusa dessa postura que a historiografia da alquimia conseguiu se tornar uma iniciativa de pesquisa bem-sucedida.<sup>77</sup> Porém, a historicização das ideias alquímicas, que constitui o sucesso dessa historiografia, não se estendeu ao discurso alquímico. Historiadores e historiadoras deixaram de lado a indagação fundamental relacionada aos motivos pelos quais apareceria, na própria documentação que estudam, uma figura contraditória como a do “falso” alquimista.

---

<sup>76</sup> Cf., entre outros, DEVUN, Leah. *Prophecy, alchemy, and the End of Time*. John of Rupescissa in the Late Middle Ages. New York: Columbia University Press, 2009 e TIMMERMANN, Anke. *Verse and transmutation. A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies)*. Leiden: Brill, 2013.

<sup>77</sup> Cf. o excelente artigo de NEWMAN, William R. «Decknamen or pseudochemical language»: Eirenaeus Philalethes and Carl Jung. *Revue d'histoire des sciences*, tome 49, n° 2-3, 1996, p. 159-188.

A nosso ver, o aparecimento dessa figura nos textos alquímicos não deve ser ignorado porque, segundo nossa perspectiva, é um índice de uma controvérsia (LATOURE, 2012, p. 53-59) aberta sobre a construção do conhecimento alquímico e das disputas sobre essa forma de conhecimento. Por isso, devemos colocar essa figura no centro da análise e valorizá-la segundo os elementos textuais que a constroem. Para isso devemos recorrer à antiga, mas sempre útil, arte da retórica. São duas as perguntas fundamentais que orientam nossa análise a seguir: quais são os elementos que sustentam a argumentação do poeta? Que efeito eles produzem na leitura?<sup>78</sup>

### **A diatribe do *Compound* e seus lugares-comuns**

O *Compound of alchemy* é, provavelmente, o mais famoso dos textos alquímicos medievais produzidos na Inglaterra. Escrito em inglês médio, o texto foi publicado pela primeira vez em 1471 em forma manuscrita, segundo as evidências dos códices consultados por Jennifer M. Rampling (2010, p. 129) para compor o catálogo do *corpus* atribuído a Ripley. Não há versão manuscrita autógrafa do *Compound* e apenas três cópias do último quarto do século XV sobrevivem: Oxford University, Corpus Christi College, MS 172; Oxford University, Bodleian Library, MS Ashmole 1486, pt. 3; e Cambridge University, Trinity College, MS O.5.31 (RAMPLING, 2020, p. 73, n. 35). Dos três manuscritos, apenas o de Cambridge encontra-se disponível em digitalização pública.<sup>79</sup>

A diatribe, contudo, não está presente em nenhum dos manuscritos do século XV e, por isso, recorreremos ao Cambridge University, Trinity College, MS O.2.16, cuja cópia do *Compound* é datada de 1539 e cuja digitalização do microfilme foi obtida junto à equipe de arquivistas da

<sup>78</sup> Nosso artigo constitui uma versão inicial da análise que desenvolveremos mais extensamente no âmbito de nossa pesquisa doutoral.

<sup>79</sup> O manuscrito pode ser consultado aqui: <https://mss-cat.trin.cam.ac.uk/Manuscript/O.5.31>.

instituição em comunicação pessoal.<sup>80</sup> Daqui em diante,

citamos a fonte em tradução nossa, fornecendo a transcrição dos trechos citados nas notas de rodapé.<sup>81</sup>

No quinto capítulo, dedicado à etapa da putrefação da matéria alquímica, de maneira um tanto abrupta o alquimista do *Compound* começa uma diatribe. Vejamos o que diz:

Mas, muitos são movidos ao trabalho por sua fantasia  
 Em vários assuntos, nos quais estão tinturas brilhantes  
 Tanto branca quanto vermelha, divididas manualmente  
 À vista, mas no fogo elas vão embora  
 Esses tais quebram potes e frascos dia após dia  
 Envenenando a si mesmos e perdendo suas vistas  
 Com odores e vapores e acordando à noite (O.2.16, f. 104r)<sup>82</sup>

Essa intervenção, descritiva, é feita após vinte estrofes de teoria alquímica. Ela prolonga um verso da estrofe anterior, que sugere que o conhecimento alquímico só é obtido pela vontade divina de prover inspiração e, se assim for, o leitor do texto será capaz de “conhecer a verdade e evitar a fantasia” (O.2.16, f. 104r).<sup>83</sup> É nessa oposição entre “verdade” e “fantasia” que se funda toda a argumentação do autor.

De saída, deixemos claros os termos da oposição. O conhecimento da verdade, isto é, a realização do *opus* alquímico, é o ponto final da

<sup>80</sup> O *Compound* foi editado e impresso pela primeira vez em 1591. Remetemos os leitores a essa edição, cujo texto difere pouco do manuscrito que utilizamos, e pode ser consultada em digitalização feita a partir do exemplar do Warburg Institute da University of London: [http://portal.getty.edu/books/warburg\\_b32781842](http://portal.getty.edu/books/warburg_b32781842). O quinto capítulo está localizado entre as páginas E4r-G2r, com o trecho que analisaremos entre a F2v-G2r.

<sup>81</sup> Para as transcrições, utilizamos as seguintes convenções: itálico para expansões de sílabas ou palavras abreviadas; sublinhado para modernização de grafias de sílabas ou palavras; manutenção de maiúsculas e minúsculas do manuscrito; manutenção da pontuação do manuscrito; uso de barras duplas (//) para separação de versos; uso de colchetes ([ ]) nos casos de ilegibilidade ou inserção de letras ou sílabas razoavelmente presumidas. Nas traduções citadas, inserimos pontuação e seguimos as convenções da língua portuguesa no uso de maiúsculas e minúsculas.

<sup>82</sup> “but many be movyd to work after ther fantasy // in many subiects in *which* be tynctors gay // bothe whyte and red devydyd manually // to syght but in the fyer they fle away // such breakyth potts and glassys day by day // enpoysonyng them selfe and losing theyr syghts // *with* odore and smokes and wakyng up by nyght”.

<sup>83</sup> “therefore yf god in hyt safe the to enspyre // to know the trewth and fantasy to eschew”.

jornada do praticante. Esse objetivo só é atingido mediante uma “inspiração” provida por Deus. Se considerarmos exagero afirmar que a alquimia seja conhecimento revelado, ao menos o sucesso em sua prática depende fundamentalmente de uma ligação com a divindade. Por outro lado, a alquimia atrai muitas pessoas movidas por suas “fantasias”. Ora, no inglês médio<sup>84</sup>, o termo *fantasie* (grafado *fantasy* no manuscrito) comporta o significado de uma “falsa suposição”, uma “especulação ou suspeita infundada”, uma “mentira”; também apresenta, no mesmo campo semântico, a ideia de “uma projeção da imaginação iludida ou ilusória”. Enfim, trata-se de uma “imagem mental” errônea ou enganosa.

Acusando estes desafortunados sujeitos de serem iludidos por uma “fantasia”, o autor do *Compound* se dedica a descrevê-los segundo, em nossa leitura inicial, quatro eixos que fundam os lugares-comuns de sua argumentação. Na impossibilidade de sabermos quais manuais retóricos foram utilizados pelo autor do *Compound* ou, até mesmo, se houve recurso a algum manual específico, seguimos nossa análise em linhas gerais, considerando os clássicos da retórica que tiveram circulação na Europa ocidental até o fim do século XV. É o caso da *Instituição oratória*, em que Quintiliano define os lugares-comuns (*communes loci*) como pontos de partida a partir dos quais pode-se argumentar contra os vícios em geral (II, IV, 22), ao retomar os exercícios da oratória grega (*progymnasmata*). No *Compound*, classificamos esses lugares-comuns um tanto livremente em: aparência, ignorância, comportamento e má-fé, os quais analisaremos nesta mesma ordem.

Na estrofe imediatamente seguinte àquela que abre a polêmica, o autor oferece uma visão bastante clara e, possivelmente, conhecida

<sup>84</sup> Utilizamos como referência o *Middle English Dictionary*, projeto da Universidade de Michigan. O dicionário pode ser consultado online: <https://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/dictionary>.



de seus adversários. “Suas roupas são sujas e puídas” e eles podem ser reconhecidos por seu cheiro de “multiplicadores onde quer que vão”. Seus dedos se tornam “asquerosos” pelo uso de “corrosivos” e seus olhos são “turvos” e suas faces, “magras e azuladas” (O.2.16, fólio 104v).<sup>85</sup> A imagem descrita no *Compound* em muito se assemelha àquela utilizada, no século XIV, pelo poeta Geoffrey Chaucer (c.1343-1400) para descrever os alquimistas do “Conto do criado do cômego” (*Chanon's yeoman's tale*): na descrição do albergueiro que conduz a trupe viajante, o patrão (mestre-alquimista) usa um manto que “está uma vergonha, todo sujo e rasgado”; por outro lado, às vistas do mesmo albergueiro, o criado (aprendiz-alquimista) apresenta um rosto “descorado” e, quando indagado sobre a causa desta alteração em sua aparência, responde:

Acho que, de tanto soprar o fogo, ele acabou mudando minha cor – Deus o castigue! Não costumo ficar me olhando no espelho, mas trabalho duro para aprender alquimia (CHAUCER, 2014, p. 705).

O *Tria sunt* (cap. 12, §4), manual de retórica medieval composto por volta da segunda metade do século XIV, sugere (retomando Cícero) que na invectiva é lícito argumentar a partir da “natureza” da pessoa. A natureza, neste caso, diz respeito às qualidades físicas da aparência dos indivíduos.

Em uma chave de leitura retórica, é sempre fundamental lembrar que não há propriamente plágio nem apropriação, mas sim emulação daquilo que se considera exemplarmente persuasivo (HANSEN, 2013, p. 15). Deste modo, as terminologias descritivas, que em muito se aproximam (ainda que separadas por quase cem anos em termos de

<sup>85</sup> “ther clothys be baudy and weryn threde bare // men may them smell for multyplyers where they go // to fyle theyr fyngers with corrosyves that do not spare // theyer [e]yes be bleryd and ther chekys bothe lene and blo // and thus for had I wyst they suffer lost and woo // such when they have list that was in ther purse // then do they chyde and *philosophors* fore accursse”.

publicação inicial dos textos), podem ser reposicionadas numa relação de exemplaridade, sendo a descrição chauceriana considerada como uma imagem particularmente persuasiva para descrever os alquimistas malfadados.

A ignorância constitui outro ponto de partida, pois que esses alquimistas maltrapilhos se embrenham em suas casas repletas de “fornos”, “frascos de diversos formatos”, “sais”, “pesos”, “óleos” e “águas fortes”.<sup>86</sup> Além disso, em seu trabalho empregam os mais diversos tipos de substâncias, como “urina”, “sangue” e “ovos” (O.2.16, fólio 104v).<sup>87</sup> Esse ponto faz contraste a todo o tratado alquímico de Ripley e, efetivamente, às suas fontes.

Como demonstrou Jennifer Rampling (2008, p. 191-193), a alquimia do *Compound* é baseada principalmente nas teorias da vertente chamada pseudo-luliana, pela atribuição póstuma dos textos deste *corpus* ao pregador maiorcano Raimundo Lúlio (c.1232-c.1315/16).<sup>88</sup> O *Compound* se filia à prática “crisopoética”, isto é, produtora de ouro e baseada na transmutação metálica. No *corpus* pseudo-luliano, os textos aos quais Ripley recorria desautorizavam o uso de materiais orgânicos para fins de transmutação metálica (RAMPLING, 2010, p. 55-63). Essa atribuição do uso de materiais orgânicos aos seus adversários constitui não apenas um *topos* da diatribe, mas se integra efetivamente à toda argumentação teórica do *Compound* que rejeita o uso de tais materiais a fim de preservar a coerência doutrinária de seu tratado.

A ênfase nas imagens de objetos técnicos também tem sua razão de ser. Como vimos anteriormente, os potes e frascos quebrados dia após

<sup>86</sup> “to se ther howsys it is a nobyll sport // what fornaces what glassys be of dyvers shape // what salts what ponders what oyls and water fort”.

<sup>87</sup> “in blod eggs some tyll ther thryft was gone // devdyng elements and brekyng meny a pott // multeplyng the sherdy but yet they hyt it not”.

<sup>88</sup> Cf. PEREIRA, Michela. *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*. London: Warburg Institute, 1989.

dia sugerem uma excessiva confiança nos procedimentos empíricos. É importante destacar, como a historiografia vem demonstrando nos últimos anos, que a alquimia ocidental é uma prática tanto baseada nas experiências de manipulação de substâncias mediante o uso de instrumentos (NEWMAN; PRINCIPE, 2005) quanto na especulação a respeito das causas das mudanças observadas durante esses processos empíricos (OBRIST, 1996). Como indica a estrofe que antecede a abertura da diatribe, as razões do sucesso do trabalho alquímico não estão exclusivamente ligadas ao trabalho empírico, mas à vontade de Deus. Vontade essa que, contudo, se manifesta para um grupo seletivo.

A ignorância se manifesta, também, pelo despreço que os alquimistas vituperados têm por suas contrapartes. O autor emprega o termo “filósofos” para se referir tanto ao grupo do qual faz parte – dos (pretensamente) legítimos alquimistas – quanto a seus adversários – os ignóbeis praticantes dos quais estamos tratando em nossa análise. Ao termo “filósofos” se opõe o termo “multiplicadores”, referência à legislação régia que proibia a “multiplicação de metais” – prática vagamente definida, mas que se referia, como atesta a historiografia (GEOGHEGAN, 1957, p. 10), à falsificação de moedas. Uma preocupação fiscal, portanto. A oposição entre “filósofos” e “multiplicadores” é, enfim, colocada em jogo nos seguintes versos: “não multiplicadores, mas filósofos eles serão chamados // que filosofia natural nunca leram, nem viram” (O.2.16, fólio 105r).<sup>89</sup>

Sob o *topos* da ignorância, se arvoram o excessivo experimentalismo, a incoerência doutrinária e, por fim, aquela que talvez seja a razão primeira de toda imperícia dos alvos da invectiva, seu

<sup>89</sup> “no multeplyers but *philosophors* callyd wyll they be // which naturall *phylosophy* dyd never rede nor see”.

desconhecimento da filosofia natural. Derivada da ciência natural aristotélica, a filosofia natural medieval se tornou uma das principais áreas dedicadas à especulação sobre a transformação da matéria (GRANT, 1996, p. 135-137). Importante notar que a filosofia natural é lida e vista, isto é, aprende-se nos livros bem como pela observação empírica. Essa falta de conhecimento é contraposta, no final do capítulo, às sugestões que o autor faz a respeito de colocar sob escrutínio o conhecimento dos praticantes com os quais o leitor cruzar: “prove-o primeiro e confronte-o // sobre todos os segredos de nossa pedra”<sup>90</sup>, aos quais ele deve responder “como deveria um clérigo” (O.2.16, fólho 108r-v).<sup>91</sup>

A figura do clérigo (*clarke*, na grafia do manuscrito) está associada a múltiplos significados. O sentido verossímil, contudo, pelas delimitações da argumentação empregada, é aquele que se relaciona ao indivíduo “letrado”<sup>92</sup>, isto é, aquele que, em acepção ampla, sabe ler, escrever e fazer uso de textos. O segundo lugar argumentativo evocado pelo *Tria sunt* (cap. 12, §5) na vituperação é aquele relativo aos aspectos “da mente”, o que inclui a ignorância, a estupidez e outras características. À imagem dos alquimistas esfarrapados e obtusos é oposta a do alquimista do *Compound*, a qual pouco se precisa enfatizar na diatribe, em virtude de ser o próprio tratado prova suficiente de suas características positivas.

Os alquimistas iludidos são levados a toda sorte de maus comportamentos. Um deles é uma verborragia que gasta o jargão alquímico, como diz o *Compound*:

Eles falam do homem vermelho e de sua esposa branca  
Que é uma coisa especial, e dos dois elixires  
Da quintessência e dos elixires da vida

<sup>90</sup> “prove hym fyrst and hym appose // of all the secrettts of our stone”.

<sup>91</sup> “yf he can [ilegível] answer as ought a clarke”.

<sup>92</sup> A discussão historiográfica é conhecida e, por isso, remetemos a um autor específico, que acreditamos tratar bem o assunto: cf. CLANCHY, Michael T. *From memory to written record*. England, 1066-1307. 3<sup>rd</sup>. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

De mel, de celidônia, e também de secundina (O.2.16, fólio 105r)

Em um poema alquímico contemporâneo, Thomas Norton adverte contra os praticantes que esses alquimistas que falam demasiadamente sobre seus conhecimentos, afirmando a seus leitores que “se eles tivessem conhecimento, não tenha dúvida // eles seriam relutantes em mostrá-lo” (NORTON, 1975, p. 15, linhas 347-348). O alquimista que se quer legítimo, portanto, evita a divulgação dos segredos de sua arte.

A verborragia não se limita, porém, à alquimia. Ela parece ser, com efeito, defeito de caráter. Soberbos, os alquimistas chegam a dizer que, com suas habilidades, seriam capazes de ganhar a guerra contra a França para o rei inglês bem como trazer de volta “para casa”, isto é, à Europa cristã, a cruz sagrada – e até mesmo seriam capazes de pagar o resgate caso o rei fosse sequestrado (O.2.16, fólio 105r). Todos esses feitos estão, é claro, sendo ironizados em face dos fracassos já anteriormente mencionados. A soberba abre caminho a outros comportamentos reprováveis, como a embriaguez e a vagabundagem:

É impressionante que a Igreja de Westminster  
À qual esses filósofos assombram  
Pois que eles podem trabalhar tão bem  
Como eles ostentam e sustentam  
Bebendo diariamente o vinho à justa medida  
Não foi terminada perfeitamente, de uma vez  
Pois verdadeiramente a ela faltam muitas pedras (O.2.16, fólio 105r)

Enquanto estão na cidade os alquimistas precisam se esquivar dos “tolos que os seguem” e dos sargentos, com suas “maças de prata”, que os esperam “a toda hora”, pois, afinal, “são homens de muita honra”. Ao vagarem pela cidade precisam, também, ter cuidado com os “comerciantes e ourives” que os esperam. E se os sargentos os alcançam e os prendem, suas bolsas revelam nada mais que sua pobreza; e o dinheiro que devem aos seus credores foi “mijado nas paredes” (O.2.16, fólio 105v).

O endividamento e os problemas com a lei levam a dois comportamentos, por fim, que terminam de desgraçar a reputação destes alquimistas. Veja-se esse diálogo imaginado entre os credores e os devedores:

Onde está meu dinheiro, diz um  
E onde está o meu, dizem outros  
Mas, ouça como eles são sutis  
Ao responderem que devem ser escusados  
De nossos elixires fomos roubados  
Caso contrário, teríamos pago todo o ouro perdido  
Embora fosse [ser pago] dez vezes mais (O.2.16, fôlio 106r)

A restituição aos credores é adiada porque, desafortunados que são, tiveram seus elixires alquímicos provedores de riqueza roubados. Podemos estipular que isso seria de pouca importância aos credores, que tentariam recuperar seu dinheiro por qualquer meio que seja. Esta cena é seguida, contudo, pelo argumento central desta encenação: os alquimistas vituperados conseguem continuar suas fracassadas atividades porque são *persuasivos*.

O último lugar-comum da diatribe, a má-fé, enfatiza os usos imorais do poder discursivo dos alquimistas. Ao longo das estrofes seguintes, o autor da invectiva se dedica a sugerir que seus adversários são tão persuasivos que conseguem convencer até mesmo os monges da abadia de Westminster a usarem suas remunerações eclesiásticas como investimento em seus trabalhos alquímicos. Ironicamente, o autor sugere que o abade deveria “apreciar esta companhia // pois que eles [os alquimistas] podem ensinar seus monges a viver em pobreza”, usando de sua “filosofia” para aliviar o peso das bolsas de dinheiro dos religiosos (O.2.16, fôlios 106v-107r).

Toda essa enumeração de maus feitos parece seguir não apenas as diretrizes do discurso epidíctico, ao qual pertence a vituperação, mas também o discurso jurídico, no qual se examina a conduta de uma pessoa acusada de atos criminosos. Na *Retórica a Herênio* (II, 5)<sup>93</sup>, por exemplo, é bastante marcada a virulência exigida da argumentação por

---

<sup>93</sup> O trecho mencionado se encontra à página 91 da edição referida na bibliografia.

parte do acusador, que deve desqualificar o acusado por quaisquer meios possíveis.

A diatribe termina algumas estrofes adiante com algumas poucas indicações do que o leitor do *Compound* deve fazer para não ser enganado por esses alquimistas. Como vimos acima, a fim de evitar os ignorantes é preciso colocá-los sob prova em busca de respostas dignas de um “clérigo”. Em oposição à vida desregrada, verborrágica, embriagada e soberba, deve-se inquirir e averiguar se o indivíduo que se apresenta como alquimista “vive virtuosamente”<sup>94</sup> (O.2.16, fólio 108r).

### Os efeitos dos lugares

Retomando nossas perguntas iniciais, cremos ser possível identificar nessa leitura, além dos quatro lugares que fundam a argumentação, os usos de técnicas variadas da tradição retórica que remonta à Antiguidade. Como destaca João Adolfo Hansen (2010), ao considerarmos a existência de uma “instituição retórica” de longa duração, faz-se mais interessante o estudo dos usos contingentes das técnicas retóricas. Neste caso, cremos ter indicado, ao menos, os usos de lugares-comuns com intuito de vituperar combinados aos preceitos da retórica judicial, interessada em desqualificar.

A essa altura talvez seja desnecessário argumentar, mas devemos enunciar claramente que o tropo fundamental que organiza toda essa invectiva é a ironia. Como ensinou a *Instituição oratória* (IX, II, 49), um dos pontos da ironia é conceder aos adversários aquilo que não têm e o sarcasmo, uma de suas figuras principais, prevê o uso da zombaria hostil, segundo Beda, o Venerável (HALM, 1863, p. 616).

---

<sup>94</sup> “but fyrst example grope and tast // and as thow provyst so put thy confydence // and ever be ware of grete expence // but yf thy *phylosophers* leve vertuosely // trust the better to hys *phylosophye*”.

Quanto aos efeitos gerados pelos usos destas técnicas, podemos separá-los em dois. O primeiro, mais óbvio, é a desqualificação generalizada de um grupo de homens que se dedicam a praticar alquimia. Note-se, contudo, que essa desqualificação não parte de um crítico externo à prática, mas efetivamente está contida em um grande tratado alquímico. Nesse sentido, retomamos nossa consideração de que a polêmica textual não pode ser entendida meramente como construção fictícia, mas artifício retórico em prol da persuasão dos leitores. Como nota Aristóteles em sua *Retórica* (1366a), o discurso epidíctico, que se encarrega do elogio e da censura, tem por efeito enaltecer o caráter do orador. Assim, pela definição em contrário, o segundo efeito intencionado pelo autor do *Compound* é a tentativa de persuadir seu leitor de que seu comportamento é o oposto daquele que descreve para seus adversários, de que seu texto é recomendável e exemplar daquilo que deve ser seguido como uma prática alquímica não só socialmente sancionável, mas que leva à desejada anuência divina.

Por fim, resta-nos colocar a questão: o alquimista da diatribe, alvo da censura, é um falso alquimista? Para responder a essa pergunta, referimo-nos à questão do eremitismo medieval, estudada por Gabriel Castanho. Em seu livro de recente publicação, Castanho convida os leitores a apreciarem elementos de uma polêmica levantada no século XII por ocasião de um poema satírico. Nessa sátira, Paganus Bolotinus se insurge contra “falsos eremitas” da região em que vive. Julga-os como enganadores e hipócritas.

Castanho (2021, p. 174) chama atenção, então, para o fato de que tratar a situação descrita no poema de Bolotinus em termos binários, verdadeiro-falso, seria justamente embarcar no discurso do documento. Contra isso, faz um exame minucioso da historiografia e constata que, até



então, a própria historiografia qualificava a questão nos mesmos termos por reproduzir o discurso das fontes. Ciente dos interesses de seus predecessores, o historiador procede à leitura retórica do texto, destacando os lugares-comuns da argumentação que instituem essa dicotomia. E, ao fim, sugere: devemos observar a polêmica como indício de práticas eremíticas em disputa.

Para o nosso problema, cremos ser possível concluir da mesma forma. Diferentemente do caso do eremitismo, cuja documentação é mais escassa em geral, a documentação escrita alquímica é razoavelmente vultuosa e variada em seus formatos. Robert Halleux (1979, p. 73-87) classificou os textos alquímicos em diversos tipos, cujos principais são as receitas – textos curtos, de intuito mais técnico – e as sumas – textos mais longos, compostos por uma *practica* (parte técnica) e uma *theorica* (parte especulativa). Quando o autor do *Compound* põe em questão toda a displicência de seus adversários em falarem livremente do jargão alquímico, sugerimos que o que está em jogo não são os segredos da arte, mas sim a própria reputação dos alquimistas.

A ênfase em um conhecimento “clerical”, que poderíamos associar a um conhecimento livresco tanto em virtude do significado de *litteratus* atrelado a clérigo quanto à variedade de autoridades alquímicas referidas no restante do *Compound*, contraposta ao experimentalismo excessivo sugerido como característica dos vituperados seria a demarcação de que o conhecimento alquímico é organizado em torno de “comunidades textuais”, para empregar o termo de Stock (1983). Essas comunidades configuram os modos adequados de leitura e uso dos textos alquímicos, bem como das técnicas metalúrgicas envolvidas, em uma relação inextricável.

### **Considerações finais**

O emprego das técnicas retóricas serve à formação de uma dupla representação: a do alquimista legítimo, autor do *Compound*, que se define como “bom” praticante em prejuízo desta figura do alquimista maltrapilho, que habita o imaginário inglês pelo menos desde o século XIV, através da ficção de Chaucer e, ao que tudo indica, permaneceu até fins de século XV. As evocações de espaços concretos como a Igreja de Westminster e questões políticas como os embates ingleses com a França emprestam força à argumentação pelo efeito de realidade que produzem, mas nunca devemos confundi-las com a concretude dos objetos, lugares ou instituições citadas. São artifícios a serviço de uma representação que disputa o imaginário dos leitores.

Para além da classificação de Halleux mencionada acima, os textos alquímicos podem ter combinações temáticas e de gêneros significativamente variadas, impondo grande dificuldade de classificá-los dentro de uma única rubrica. A poesia alquímica, por exemplo, foi colocada sob a tradição da poesia didática por Robert M. Schuler (1983). Quanto à produção escrita em inglês médio, Timmermann (2013) nota que os versos se tornaram um dos meios de composição mais difundidos para escritos de medicina e alquimia. A poesia alquímica inglesa, por exemplo, tem sido considerada uma forma privilegiada de composição textual para obtenção de patrocínio de nobres e da realeza (KAHN, 2011, p. 64).

Nessas permutações de gêneros, formas e conteúdo, podemos encontrar sociedades vivamente movimentadas por dinâmicas sociais e culturais. Uma leitura do texto imbuído de conteúdo alquímico pode demonstrar que sua linguagem e os usos de técnicas retóricas – como a metáfora, sem dúvida a figura mais representativa da escrita alquímica – estão intrinsecamente ligados.

Se começamos este artigo indicando que a historiografia da alquimia se construiu, em grande parte, sobre as bases da história da ciência, gostaríamos de encerrá-lo retornando a este ponto. Retomando as críticas de Latour à história e sociologia da ciência, uma história da alquimia que a estude exclusivamente do ponto de vista das teorias e técnicas, da especulação sobre a matéria e do experimentalismo, não é vê-la propriamente em ação. É preciso expandir o escopo analítico e, a nosso ver, a leitura retórica favorece essa nova perspectiva: persuadir não é apenas convencer, mas é arregimentar aliados, angariar forças, vencer disputas. É recolocar em cena a desigual repartição do poder, historicizando o imaginário e as representações do objeto, ampliando nossa compreensão da prática histórica da alquimia medieval.

## REFERÊNCIAS

### A) DOCUMENTOS

ANÔNIMO. *Retórica a Herênio*. Tradução e introdução Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

ANÔNIMO. *Tria sunt*. An art of poetry and prose. Edited and translated by Martin Camargo. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Obras completas de Aristóteles (coord. António Pedro Mesquita), vol. VIII, tomo I. Prefácio e intro. Manuel Alexandre Júnior. Trad. e notas Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

Cambridge University, Trinity College, MS O.2.16, 1539, fólios 104r-109r.

CHAUCER, Geoffrey. *Os contos da Cantuária*. Tradução, apresentação e notas de Paulo Vizioli. São Paulo: Editora 34, 2014.

HALM, Carolus (ed.). *Rhetores latini minores*. Lipsiae: 1853.

NORTON, Thomas. *Thomas Norton's Ordinal of Alchemy*. Edited by John Reidy. Oxford: Early English Text Society, 1975.

QUINTILIANO. *Instituição oratória*. 4 tomos. Tradução, apresentação e notas de Bruno Fregni Bassetto. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

### B) BIBLIOGRAFIA

CASTANHO, Gabriel de Carvalho Godoy. *O cônego e o eremita. Retórica, religião e sociedade (Chartres, 1120-1150)*. São Paulo: Annablume, 2021.

CLANCHY, Michael T. *From memory to written record*. England, 1066-1307. 3<sup>rd</sup>. ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

CRISCIANI, Chiara; PEREIRA, Michela. *L'arte del sole e della luna*. Alchimia e filosofia nel medioevo. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

DEVUN, Leah. *Prophecy, alchemy, and the End of Time*. John of Rupescissa in the Late Middle Ages. New York: Columbia University Press, 2009.

GEOGHEGAN, D. A licence of Henry VI to practise alchemy. *Ambix*, vol. 6, no. 1, 1957, p. 10-17. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/amb.1957.6.1.10>. Acesso em: 23 ago. 22.

GRANT, Edward. *The foundations of the modern science in the Middle Ages*. Their religious, institutional, and intellectual contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HALLEUX, Robert. *Les textes alchimiques*. Turnhout: Brepols, 1979.

HANSEN, João Adolfo. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, jul./dez., 2013, p. 11-46. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/19759/14255>. Acesso em: 23 ago. 22.

KAHN, Didier. Alchemical poetry in Medieval and Early Modern Europe: a preliminary survey and synthesis. Part II – Synthesis. *Ambix*, vol. 58, n. 1, mar. 2011, p. 62-77. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/174582311X12947034675514>. Acesso em: 25 ago. 22.

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação*. Como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Uma introdução à teoria do ator-rede. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA; Bauru: EDUSC, 2012.

MACK, Peter. *Rhetoric's questions, reading and interpretation*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

MARTÍNÓN-TORRES, Marcos. Some recent developments in the historiography of alchemy. *Ambix*, vol. 58, n. 3, 2011, p. 215-237. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/174582311X13129418299063>. Acesso em: 22 ago. 22.

NEWMAN, William R. «Decknamen or pseudochemical language»?: Eirenaeus Philalethes and Carl Jung. *Revue d'histoire des sciences*, t. 49, n. 2-3, 1996, Théorie et pratique dans la construction des savoirs alchimiques, p. 159-188. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rhs\\_0151-4105\\_1996\\_num\\_49\\_2\\_1254](https://www.persee.fr/doc/rhs_0151-4105_1996_num_49_2_1254). Acesso em: 22 ago. 22.

NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. Alchemy vs. chemistry: the etymological origins of a historiographic mistake. *Early Science and Medicine*, vol. 3, n. 1, 1998, p. 32-65. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/157338298X00022>. Acesso em: 22 ago. 22.

NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. Some problems with the historiography of alchemy. In: NEWMAN, William R.; GRAFTON, Anthony (ed.). *Secrets of nature. Astrology and alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2001, p. 385-431.

NEWMAN, William R.; PRINCIPE, Lawrence M. Alchemy and the changing significance of analysis. In: BUCHWALD, J. Z.; FRANKLIN, A. (ed.). *Wrong for the right reasons*. Dordrecht: Springer Nature, 2005, p. 73-89.

OBRIST, Barbara. Art et nature dans l'alchimie médiévale. *Revue d'histoire des sciences*, tome 49, n. 2-3. Théorie et pratique dans la construction des savoirs alchimiques, 1996, p. 215-286. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rhs\\_0151-4105\\_1996\\_num\\_49\\_2\\_1256](https://www.persee.fr/doc/rhs_0151-4105_1996_num_49_2_1256). Acesso em: 23 ago. 22.

PEREIRA, Michela. *The alchemical corpus attributed to Raymond Lull*. London: Warburg Institute, 1989.

PRINCIPE, Lawrence M. *The secrets of alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

RAMPLING, Jennifer M. *The alchemy of George Ripley, 1470-1700*. November, 2009. Doctoral dissertation (Ph.D. in History) – Clare College, Cambridge University, Cambridge, 2010.

RAMPLING, Jennifer M. The catalogue of the Ripley corpus: alchemical writings attributed to George Ripley (d. ca. 1490). *Ambix*, vol. 57, n. 2, jul. 2010, p. 125-201. Disponível em: <https://doi.org/10.1179/174582310X12719003720322>. Acesso em: 22 ago. 22.

RAMPLING, Jennifer M. *The experimental fire. Inventing English alchemy, 1300-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

SCHULER, Robert M.; FITCH, John G. Theory and context of the didactic poem: some classical, mediaeval, and later continuities. *Florilegium*, vol. 5, 1983, p. 1-43.

STOCK, Brian. *The implications of literacy*. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

TIMMERMANN, Anke. Scientific and encyclopaedic verse. In: BOFFEY, Julia; EDWARDS, A. S. G. (ed.). *A companion to fifteenth-century English poetry*. Cambridge: D. S. Brewer, 2013, p. 199-212.

TIMMERMANN, Anke. *Verse and transmutation*. A corpus of Middle English alchemical poetry (critical editions and studies). Leiden: Brill, 2013.

# OS MITOS DA IDADE MÉDIA EM GAME OF THRONES

## THE MYTHS OF MEDIEVAL AGE IN GAME OF THRONES

Guilherme Oliveira Claudino<sup>95</sup>  
Bruno Marconi da Costa<sup>96</sup>  
Ygor Klain Belchior<sup>97</sup>

Artigo recebido em 01 de novembro de 2022  
Artigo aceito em 08 de dezembro de 2022

**Resumo:** Nos últimos anos, a História Pública tornou-se um importante tema estudado pelos medievalistas. Especialistas começaram a olhar para outras fontes sobre esse passado, como as produções audiovisuais. Neste artigo, analisamos os mitos da Idade Média em Game of Thrones, com base no estudo de Regine Pernoud, objetivando compreender em que medida esse mito está presente na série. Nossa hipótese é que o mito da Idade Média está presente em muitos momentos, principalmente na apresentação das cidades como chiqueiros.

**Palavra-chave:** *Game of Thrones*. Mito da Idade Média. História Pública.

**Abstract:** In recent years, Public History has become an important subject studied by medievalists. Specialists began to study other sources about this past, such as audiovisual productions. The aim of this article is to

<sup>95</sup> Graduando no curso de licenciatura em História pela UEMG-Campanha. Pesquisador do Laboratório de Estudos e Pesquisas em História Antiga, Medieval e História da Arte (LEPHAMA). Bolsista PAPq-UEMG. Orientado pelo Prof. Dr. Ygor Klain Belchior e pelo Prof. Dr. Bruno Marconi da Costa. E-mail: guilherme.2093303@discente.uemg.br. <https://orcid.org/0000-0003-0838-2042>

<sup>96</sup> Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ) desde 2018 (Bolsista CAPES). Atualmente integra o corpo docente da Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP) e ocupa a posição de vice-líder o Laboratório de Estudos e Pesquisas em História Antiga, Medieval e da Arte (LEPHAMA). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8699-2415>

<sup>97</sup> Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor de História Antiga e História Medieval na Universidade do Estado de Minas Gerais. Coordenador do Laboratório de Estudos e Pesquisas em História Antiga, Medieval e da Arte (LEPHAMA). Bolsista de produtividade PQ-UEMG. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6690-6396>

analyze the myths of the Middle Ages in Game of Thrones, based on the studies of Regine Pernoud, to understand how this myth is present in the TV Series. Our hypothesis is that the myth of the Middle Ages is present in many moments, mainly in the representation of cities as pigsties.

**Keyword:** Game of Thrones. Medieval Myth. Public History.

## Introdução

Este artigo é o resultado de duas bolsas concedidas pela Universidade o Estado de Minas Gerais, uma de iniciação científica (PAPq), outra de produtividade docente (PQ-UEMG). Como objetivo, pretendemos analisar os mitos da Idade Média em Game of Thrones. Para tanto, observaremos as ambientações urbanas de *King's Landing* (Porto Real), mais especificamente o bairro Baixada das Pulgas, para além de *Winterfell*, buscando apontar como certos preconceitos acerca das cidades medievais estão contidos na série. Para tanto, nosso aparato teórico será o da História Pública.

Nossa opção justifica-se pela emergência das discussões sobre os usos do passado nas produções que chegam ao público com maior facilidade e familiaridade, como as séries de televisão. Assim, entendemos a História Pública como:

“[...] uma possibilidade não apenas de conservação e divulgação da história, mas de construção de um conhecimento pluridisciplinar atento aos processos sociais, às suas mudanças e tensões. Num esforço colaborativo, ela pode valorizar o passado para além da academia; pode democratizar a história sem perder a seriedade ou o poder de análise. [...] um ato de ‘abrir portas e não de construir muros’, nas palavras de Benjamin Filene” (ALMEIDA; ROVAL, 2011. p. 7).

Percebemos, a partir disso, a capacidade de disseminação de conhecimento histórico na esfera do entretenimento. Por isso, temos como objetivo demonstrar que é possível discutir temas históricos a partir do nosso objeto de pesquisa. E no que tange o conhecimento que elas trazem sobre a Idade Média, este precisa ser abordado pelos



historiadores, uma vez que levam a audiência a acreditar que a Idade Média foi apenas o “resultado da decadência e da corrupção do legado antigo (instituições, cultura, costumes etc.), da depressão econômica”, isto é, “uma época marcada pela violência sem limites, por perseguições [...], por guerras incessantes, pela penúria, pela fome e também a peste” (SILVA, 2021, p.8).

No campo da História Pública, atualmente, os medievalistas se utilizam de dois conceitos, o de reminiscências medievais e o de Neomedievalismo, os quais empregaremos neste trabalho.

Falaremos sobre esses conceitos. De acordo com Macedo (2009), as reminiscências medievais são “formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medieval, alterados e/ou transformados com o passar do tempo”(MACEDO; MONGELLI, 2009, p. 15). Já, Neomedievalismo, por sua vez, é definido por Marques como:

“[...] um simulacro da Idade Média [...] que, embora tenha uma ligação ao período medieval, está mais associado à criação de novos mundos com características medievais, sem qualquer preocupação com a fidelidade histórica, representando uma realidade que nunca existiu” (MARQUES, 2020, p. 85).

Entendemos que o resgate das reminiscências medievais pelas mídias está em constante contato com o Neomedievalismo, uma vez que esse resgate é feito por meio do interesse do grande público em uma Idade Média imaginária, isto é, mitológica. Em outras palavras, uma longa Idade das Trevas.

### **A série Game of Thrones**

*Game of Thrones* foi uma das séries mais assistidas no mundo. Ela foi a série dramática com a maior transmissão simultânea ao redor do mundo, com 2.2 milhões de espectadores em seu primeiro episódio e

chegando a 19.3 milhões em seu último episódio, somente nos EUA.<sup>98</sup> A produção da HBO é baseada na série de livros *A Song of Ice and Fire*, de George R. R. Martin, e foi adaptada para as telas por David Benioff e D. B. Weiss.<sup>99</sup> A primeira temporada da série estreou em 17 de abril de 2011 e a oitava e última temporada estreou em 14 de abril de 2019, terminando em 19 de maio de 2019.<sup>100</sup>

Mas o que a série tem a ver com a Idade Média? Segundo Gwendal Fossois:

“Ele [George R. R. Martin] criou um cenário romanesco inspirado livremente em nosso fecundo

imaginário, estimulado pela cartografia histórica. O próprio autor admite ter recorrido a *Senhor dos anéis*, buscando, ao mesmo tempo, construir um mundo um pouco mais realista. Com menos criaturas fantasiadas, é claro, mas ainda ancorado num universo medieval provável, comparável à Inglaterra que, no fim da Idade Média, sofria com os espasmos causados pela Guerra dos Cem Anos. E esse não é o único elemento que recorre à história ocidental. Os dothrakis lembram claramente os exércitos mongóis. As cidades livres e Valíria remetem às cidades gregas e ao Império Romano, e a Baía dos Escravos muito deve à Pérsia antiga e à Mesopotâmia. Sem contar que há também o Casamento Vermelho, inspirado diretamente na sangrenta história da Grã-Bretanha” (FOSSOIS, 2019, p.12,13).

Como uma das séries mais famosas dos últimos tempos e que traz em seu enredo reminiscência do passado medieval, podemos afirmar que é uma das grandes responsáveis por apresentar ao público uma imagem mitológica da Idade Média.

### **O mito da Idade Média**

De acordo com Pernoud (1997), “o mito da Idade Média” é uma visão construída pelos homens do Renascimento, a qual observa o

<sup>98</sup> <http://www.adorocinema.com/noticias/series/noticia-115670/> (Acesso em 03/12/2020)

<sup>99</sup> <https://web.archive.org/web/20110711090742/http://www.georgerrmartin.com/archive07.html#01-18> (Acesso em 03/12/2020)

<sup>100</sup> <https://ew.com/tv/2017/06/02/game-of-thrones-prequel-final-season-interview/> (Acesso em 03/12/2020)

período sob a ótica de “idade das trevas”. Não há, segundo a autora, “um dia em que [o medievalista] não ouça alguma reflexão no gênero: ‘Nós já não estamos na Idade Média’, ou ‘Isto é o regresso à Idade Média’, ou ‘É uma mentalidade medieval’” (PERNOUD, 1997, p. 5). E os grandes culpados por isso, de acordo com Pernoud, são os professores de História. Em suas aulas, os docentes sempre focam nos momentos ruins do período, esquecendo das grandes transformações positivas. Em suas palavras: “a Idade Média significa sempre: época de ignorância, de embrutecimento, de subdesenvolvimento generalizado, muito embora tenha sido a única época de subdesenvolvimento durante a qual se construíram catedrais!” (*Idem*, p. 13).

Dentro dessa visão mitológica, a Idade Média, sempre quando é mencionada em alguma produção, carrega consigo características universais, tais como cavaleiros, reis, guerras, feudo, reinos cruzados, fome, peste e sujeira. Um grande culpado pela reprodução do “mito da Idade Média” talvez não tenha sido mencionado nos textos de Pernoud, devido à temporalidade em que ela escreveu, um momento em que a mídia ainda não era grande objeto de crítica por parte dos historiadores. Essa preocupação veio à tona nas últimas décadas, momento em que a pesquisa histórica percebeu que muitas dessas “representações e de imagens em perpétuo movimento, amplamente difundidas na sociedade, de geração em geração”, são o resultado do contato do público com as produções audiovisuais.

Dito isso, passaremos a apresentação das características que compõem esse mito, segundo Pernoud, a saber “desajeitados e inábeis”; “grosseiros e ignorantes”; “indolentes e bárbaros”; “rãs e homens”; “A mulher sem alma”; e “O índice acusador”.

Em seu capítulo “**desajeitados e inábeis**”, a autora discute a construção imagética do sujeito medieval como sendo retratado sempre

como desajeitado e inábil. De acordo com ela, “Tinha-se a ideia preconcebida de que o escultor gótico desejara esculpir uma estátua clássica, e que, se não o fizera, era porque não tinha sabido” (PERNOUD, 1989, p. 22). Na série, notamos esse mito no momento em que Winterfell ou a Baixada das Pulgas são representados por meio de cenários ambientados com construções de pedra e madeira, sem nenhum requinte, acabamento ou cores.

No capítulo “**grosseiros e ignorantes**”, Pernoud perpassa pela incapacidade de reproduzir a arte antiga. No decorrer da série, podemos notar que, seja em Winterfell ou em King’s Landing, a produção artística quase inexistente. O único saber compartilhado pelas pessoas comuns é o manufactureiro, que se resume a produção de bens materiais de cunho bélico, isto é, são armas e armaduras. O representante na série desse “artesão grosseiro” é o filho do Rei Robert Baratheon, Gendry Baratheon, o qual aparece trabalhando como ferreiro habilidoso em *King’s Landing*. Por outro lado, os sujeitos que têm acesso ao saber são os grão-mestres, os quais, como se fossem monges medievais, buscam os centros de conhecimento para se formar, podendo, depois, servir aos senhores como fontes de saber.

No capítulo “**indolência e barbaria**”, a autora discute a efemeridade das relações de poder durante o período medieval. De acordo com ela, o povo comum não aceitava ordens passadas por seus superiores, por isso agiam como indolentes e bárbaros, evitando seguir as

regras da vivência em sociedade. Nesse sentido, o povo Westerosi é representado como uma população indolente e bárbara que não aceita a imposição das ordens de um rei.

No capítulo **“rãs e homens”**, Pernoud perpassa pela mentalidade de que o povo medieval era completamente passivo, inerte e que vivia somente em prol do seu senhor. Nesse sentido, as populações de Westeros e de Kings's Landing são retratadas em situação de dependência para com os seus monarcas, necessitando deles para que vivam e sejam protegidas.

No capítulo **“a mulher sem alma”**, a historiadora discorre sobre o fato da construção dessa imagem da mulher medieval sendo retratada como detratora das instituições. Na série, as figuras das rainhas Cersei Lannister e Daenerys Targaryen sempre aparecem como sendo incapazes de ocuparem os postos de governança, sendo representadas como loucas e tiranas.

Por fim, no capítulo **“o index acusador”**, Pernoud busca desconstruir a ideia de que os medievais detinham uma religião punitiva e persecutória. Nesse sentido, a **“fé dos sete”**, uma religião de Westeros é apresentada como uma **“Fé militante”**, a qual, por muitas vezes, provocou a morte e o sequestro daqueles contrários ao seu culto. Em outros casos, é apresentada como uma fé altamente punitiva, com graves consequências aos desobedientes.

### **A Cidade dos Porcos**

Visto esses aspectos importantes na ambientação da série, podemos afirmar que todos os aspectos que compõem o “mito da Idade Média” se fazem presentes. E, a nosso ver, produzem a sensação de que a série se passa em um período é de trevas.

Assim, nossa atenção recairá na análise daquilo que chamamos de “A cidade dos porcos”, isto é, como o “mito da Idade Média” aparece na apresentação das cidades de Westeros, mais especificamente *Winterfell* e *King's Landing*.

Tais cidades são exibidas em uma completa desorganização, como chiqueiros, muito menos desenvolvidas que os castelos dos grandes senhores. E isso é o que chamamos de cidades de porcos, ou seja, ambientes com condições de vivência sub-humanas, com habitações precárias e cheias de pessoas sujas.

Começaremos com Porto Real, um dos ambientes chaves para a trama de George R. R. Martin. Porto Real é uma cidade que cresceu exponencialmente com a chegada dos refugiados de guerras, local escolhido por aqueles que buscavam um local para viver, que não fosse um campo escasso de suprimentos.

Empregando a análise de Pernoud, podemos apontar, em primeiro lugar, algumas evidências de grosseria e ignorância. Na série, observamos que as construções aparecem fabricadas majoritariamente de pedra e madeira.



*Imagem 01. As ruas de Porto Real. Temporada 8- Episódio 5(min 41-04)*

Nessa imagem, é possível perceber que as ruas estão circundadas por prédios rústicos, construídos por arquitetos inábeis e sem conhecimento de arte. Afinal, são todos de pedra e de madeira. Não há

acabamento nas paredes e as cores quase não existem, é tudo cinza, fruto das trevas. Com isso, a construção do mito é cada vez mais reforçada no imaginário dos expectadores.

Outro exemplo, da utilização do “mito da Idade Média” é perceptível quando focamos a nossa atenção nos bairros periféricos da cidade, a chamada baixada das pulgas.



*Imagem 02. A baixada das pulgas. Temporada 5: Episódio 3 - minuto 45:51*

Notamos na ambientação da Baixada a “grosseria e ignorância” dos homens medievais, incapazes de construir ambientes habitáveis e com algum requinte. É perceptível também a utilização de uma baixa luminosidade, reafirmando a incapacidade em planejar seus aposentos para aproveitar a luz do dia. Ao fundo, podemos perceber pessoa vivendo em condições sub-humanas. Elas estão sentadas no chão coberto por lama e com seus pertences dispostos neste ambiente completamente sujo. A percepção é de homens medievais viviam, assim, em cidades que pareciam chiqueiros.

Passando agora para o ambiente de Winterfell, no Reino do Norte, podemos afirmar que as mesmas questões que nos remetem ao diálogo entre a série e o “Mito da Idade Média” podem ser apontadas. O cenário dessa cidade é muito menos elaborado do que o da anterior, uma vez que quase não apresenta construções de pedra, para além dos aposentos da nobreza e dos muros de proteção. O foco nesse ambiente é nas edificações de palha e de madeira, cerceando ruas cobertas pela lama e pela sujeira dos animais.



*Imagem 03. Winterfell. Temporada 1: Episódio 2 - tempo 19:27.*

De uma forma geral, podemos perceber nas análises das duas cidades da série *Game of Thrones*, Porto Real e Winterfell, que “o mito da Idade Média” aparece na forma em que os cenários foram construídos, como que elaborados por arquitetos “desajeitados e inábeis”, os quais usavam apenas pedra e madeira. Para além da estética das construções da série, outros elementos, como janelas de madeira, armas a serem exibidas, lama, pobreza e muita sujeira reforçam a ideia de que as cidades medievais eram locais insalubres para a vida humana, para além dos ambientes da nobreza.



Por fim, sabemos que a intenção de uma produção audiovisual, muitas vezes, não é ser um relato fiel do passado, e sim encantar e divertir o seu público. E *Game of Thrones* deve ser entendida dessa maneira. Aliás, é sempre bom ressaltar que a série não é e nem se propõe a ser uma narrativa do passado. Porém, é preciso dizer que tem como plano de fundo um certo contexto medieval, um medievo imaginado. E pensando em alcançar esse medievo imaginado, se apropriou de aspectos da Idade Média, afim de criar uma história fantasiosa baseada em “reminiscências medievais”, as quais são caracterizadas como “formas de apropriação dos vestígios do que um dia pertenceu ao Medievo, alterados e/ou transformados com o passar do tempo” (In: MACEDO; MONGELLI, 2009, p. 15).

Essa apropriação, por sua vez, foi realizada dentro daquilo que Pernoud chamou de o “mito da Idade Média”, uma vez que foi feita a partir da noção de que esse período era um período de trevas, onde até mesmo as cidades seriam chiqueiros.

### **Considerações finais**

Iniciamos este artigo com uma problemática: em que medida o “mito da Idade Média” está presente na série *Game of Thrones*? E buscando responder a nossa hipótese principal, a saber a de que ele está presente em muitos momentos da série, passamos à apresentação do contexto acadêmico que nos motivou a este estudo.

Pudemos perceber, nesse primeiro estudo, que, atualmente, os medievalistas passaram a se preocupar com o estudo da História Pública, buscando avaliar criticamente como as reminiscências desse passado são utilizadas em produções audiovisuais para criar uma espécie de medievo imaginado.

Esse medievo imaginado é importante porque é apresentado a um público amplo que prontamente relaciona o período medieval ao que foi apresentado nos filmes e nas séries. E, em muitas produções, o “mito da Idade Média” se faz presente.

Uma presença constante que chamou a nossa atenção quando tivemos contato com a série *game of Thrones*, principalmente porque ela alcançou uma audiência recorde, alcançando muitas pessoas, as quais tiveram contato com esse mito.

Assim, passamos ao estudo do que é o “mito da Idade Média”, de acordo com Pernoud, a partir da exposição das características que compõem esse mito, a saber “*desajeitados e inábeis*”, “*grosseiros e ignorantes*”, “*indolência e barbaria*”, “*rãs e homens*”, “*a mulher sem alma*” e, por fim, “*o index acusador*”. Feito isso, constatamos que todas as qualificações “mitológicas” de que a Idade Média fantasiada em *Game of Thrones* é de um período de trevas estão presentes na série em muitos momentos.

Por fim, olhamos com atenção para as cidades e percebemos que são apresentadas como ambientes construídos por “desajeitados e inábeis”, sendo habitadas por homens “grosseiros e ignorantes”, isto é, um ambiente muito próximo a um chiqueiro.

#### **Fonte.**

**GAME of Thrones** [Seriado]. Direção: Alan Taylor, Alex Graves, Mark Mylod e Jeremy Podeswa. Produção: George R. R. Martin e David Benioff. Estados Unidos: HBO, 2011. 8 DVDs (16 horas), son., color.

#### **Referências bibliográficas.**

ALMEIDA, J. R. DE; ROVAI, M. G. DE O. (EDS.). **Introdução à História Pública**. São Paulo: Letra e Voz, 2011.

BARROS, J. D. A. Delineamentos para uma compreensão da cidade medieval. **Alétheia Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo**, v. 1, n. 1, 2013.

FERRO, M. **História Contemporânea y Cine**. 1. ed. Barcelona: Ariel, 1995.

FOSSOIS, G. **A mitologia em Game of Thrones**. Tradução: Caroline Micaelia. São Paulo: Planeta, 2019.

LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente Medieval**. Tradução: Monica Stahel. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

LE GOFF, J. **O apogeu da cidade medieval**. Tradução: Antônio de Padua Danesi. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, J. Cidade. **Dicionário analítico do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora Unesp: [s.n.].

MACEDO, J. R.; MONGELLI, L. M. (EDS.). **A Idade Média no Cinema**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009.

MARQUES, S. DA S. **Ecos da Idade Média em A Song of Ice and Fire de George R.R. Martin**. Tese de Doutorado—Lisboa: Universidade de Lisboa: Faculdade de Letras, 2020.

PERNOUD, R. **O mito da Idade Média**. Sintra: Europa América, 1989.

# SAGRADO FEMININO: UM RESGATE DAS MULHERES ASTECAS ANTES DA CONQUISTA

## SACRED FEMININE: A RESCUE OF AZTEC WOMEN BEFORE THE CONQUEST

Michelle Leal Racheli da Silveira<sup>101</sup>

Artigo recebido em 30 de abril de 2022  
Artigo aceito em 30 de agosto de 2022

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar uma imagem das mulheres que habitavam o México antigo durante a civilização Asteca. Para tal propósito, primeiramente formulou-se um conceito que contemple a palavra mulher, com foco final nas mulheres na sociedade asteca. Por fim apresento uma análise acerca destas mulheres astecas, suas ações e obrigações dentro da sociedade.

**Palavras-Chave:** Asteca; História; Mesoamérica; Mulher.

**Abstract:** This article intends to present an image of the women who inhabited ancient Mexico during the Aztec civilization. For this purpose, a concept was first formulated that contemplates the word woman, with a final focus on women in Aztec society. Finally, I present an analysis of these Aztec women, their actions and obligations within society.

**Keywords:** Aztec; History; Mesoamerica; Women.

### 1 - Introdução

A sociedade latina atual foi construída em conceitos e fórmulas patriarcais, fundamentadas em uma religião trazida na conquista europeia. Durante essa mudança do imaginário divino, a cultura local foi aos poucos apagada ou associada a um novo símbolo celeste. Esse

<sup>101</sup> Bacharela em História pela Universidade Federal do Rio Grande - FURG.  
Identificador ORCID: 0000-0002-0928-3719. E-mail: mlealrachel@gmail.com

rompimento do modelo sagrado afetou não apenas o religioso, mas a base estrutural das sociedades dominadas, tornando, no que refere a representação do papel feminino dentro da sociedade, como pecaminoso e demoníaco, conceitos trazidos também nas naus europeias.

Os comportamentos femininos que existiam na antiguidade mesoamericana foram por muitos anos oprimidos, apagados pela presença da Conquista. Os resgates permitidos pelas vozes latinas e feministas das últimas décadas são essenciais para construção de uma imagem mais nítida das atividades das mulheres pré-hispânicas e da sociedade em que viviam.

Fazendo uso de um recorte histórico, este artigo pretende dar forma às mulheres astecas, inseridas dentro do seu mundo mitológico e social. Para tanto, primeiramente desenho um conceito daquela que é considerada mulher na sociedade asteca, para posteriormente explorar seu cotidiano, as funções, obrigações e submissões em que existiam.

## **2 - Imaginando Conceitos**

Afinal o que é ser mulher? Um modelo biológico que foi determinado na formação das espécies? Uma construção cultural, concebida dentro de alguns padrões inventados pelo ser humano durante sua transição civilizatória?

Parto da necessidade primária de separar alguns conceitos, diferenciar as questões que foram misturadas durante bastante tempo: sexo biológico e identidade de gênero. Para tanto, apoiei-me em Cabral e Diaz:

“Sexo refere-se às características biológicas de homens e mulheres, ou seja, às características específicas dos aparelhos

reprodutores femininos e masculinos, ao seu funcionamento e aos caracteres sexuais secundários decorrentes dos hormônios.

Gênero refere-se às relações sociais desiguais de poder entre homens e mulheres que são o resultado de uma construção social do papel do homem e da mulher a partir das diferenças sexuais." (CABRAL, DIAZ, 1998, p.1)

Tal afirmação é essencial para que possa contextualizar a que mulheres estou me referindo neste artigo, ou seja, aquelas que nasceram com a materialidade própria às fêmeas da espécie humana: ovários, útero, vagina, que são características do que a sociedade humana antiga considerava feminino. Serão as questões que envolvem as materialidades femininas que exponho nestas linhas e, portanto, antecipadamente desculpo-me por não me propor a elaborar crítica às questões de gênero que atualmente são debatidas acerca das transexualidades, travestismos ou orientações sexuais, ciente do risco anacrônico que corro, contudo consciente que tais questões não estão alinhadas com o objetivo deste artigo.

Início esta parte da jornada com uma autora que é considerada uma das mães do movimento feminista e, por consequência, da voz que as mulheres não tinham vez de expressar, Simone de Beauvoir. A leitura de Beauvoir me foi de suma importância pela transição que ocorre em sua obra *Segundo Sexo* (BEAUVOIR, 2019), onde são expostas questões biológicas e filosóficas que formam este ser chamado mulher.

É na primeira parte da obra citada, que me alicerço para elaborar o contexto aqui necessário, onde nos é apresentada a percepção da mulher como o *Outro*, quando o homem é o *Um*.

“Machos e fêmeas são dois tipos de indivíduos que, no interior de uma espécie, se diferenciam em vista da reprodução: só podemos defini-los correlativamente. Mas é preciso observar que o próprio sentido de seccionamento das espécies em dois sexos não é muito claro.” (BEAUVOIR, 2019, p.31)

Desta forma, todas as ações adotadas pelo feminino são embasadas na crença que ela ou copia o masculino, ou adota ações que o completam, o apoiam, incapaz de criar ou ser por si sem a existência deste um. A autora prossegue, chegando aos mamíferos e o processo de dominação do macho sobre fêmea:

“Por provocante ou tolerante que seja, é o macho, de qualquer modo, quem possui: ela é possuída; ele pega, ela é pegada e a palavra tem, por vezes, um sentido muito preciso: ou por que tem órgãos adaptados, ou por que é o mais forte, o macho segura-a, imobiliza-a; efetua ativamente os movimentos do coito.” (BEAUVOIR, 2019, p.47)

Traçando uma fórmula complexa e ao mesmo tempo simples, observamos as diferenças entre fêmeas e machos, e é apropriado o termo, pois é sobre eles que as espécies se fundamentam, no processo de dominação e submissão que culminam na reprodução destas. Ao fim deste processo, o macho individualiza-se novamente, enquanto a fêmea passa a ser ela e ser outra, responsável pela continuação da espécie (BEAUVOIR, 2019). Contudo é seguro dizer que, apesar da fórmula base que considera a mulher apenas uma fêmea, na humanidade ela luta para se impor acima de sua fisiologia, obrigando uma leitura mais atenta da concepção de mulher por essa sociedade em que está inserida.

Faço nota que é necessário compreender que Beauvoir deve ser lida a partir de seu tempo e sua carga de estudo, ou seja, uma filósofa na França da década de 1940, como bem elaborou Saffioti:

“Beauvoir é, frequentemente, criticada por ter pretendido estudar a mulher e não mulheres. Ou seja, referiu-se a um universal, quando deveria, na opinião de suas(seus) exegetas, ter mergulhado nas condições específicas dos distintos contingentes de mulheres. Este, entretanto, era o padrão da época.” (SAFFIOTI, 1999, p.59)

Saffioti questiona a mulher universal a que Beauvoir se refere, quando assume que todas as mulheres são iguais e possuem as mesmas necessidades e problemas.

A autora busca justificar tal avaliação, e faço uso deste argumento, para fim de contextualização de Beauvoir:

“Por não ter familiaridade com o ofício de historiador, Beauvoir incorreu, sem dúvida, em erros. Deixou de verificar, por exemplo, que houve espaços/tempos em que a maioria das mulheres alcançava a transcendência e que em qualquer espaço/tempo sempre há mulheres que não se limitam à imanência. Por esta razão, enxergou apenas a dominação masculina, não tendo visto a igualdade entre homens e mulheres, presente em certas sociedades. Não se estaria pedindo demais a uma literata, todavia, quando se apontam erros neste domínio? Como não-historiadora, Beauvoir não poderia examinar documentos, mas buscar na literatura sobre o assunto os subsídios para seu livro. Como não havia historiadoras feministas na época, não se havia ainda revelado o papel das mulheres na História e, por conseguinte, enquanto SUJEITOS.” (SAFFIOTI, 1999, p.159)

Ou seja, no que tem direta relação com a leitura de Beauvoir e sua escrita acerca das mulheres, a filósofa apresenta-se como leitora do mundo em que vive, no seu presente, não tendo conhecimento do passado e das sociedades e relações anteriores ao seu próprio período.

“Se atualmente, passados cinqüenta anos, ainda não se conhece a História da perspectiva de gênero, pode-se compreender a pobreza do material consultado por Beauvoir. Cada intelectual cumpre um papel, de acordo com sua formação. Não lhe cabia consultar arquivos. É exatamente em razão de ainda se estar muito longe de ter completado a tarefa de reconstituição da história da mulher que não cobro de pesquisadores a perspectiva de gênero quando se debruçam sobre o objeto mulheres. Como o conhecimento da própria história contribui para o empoderamento de uma categoria social, penso que teremos muito a fazer, considerando o



feminismo como uma perspectiva político-científica, cujo objetivo não consiste apenas em ampliar o acervo de saberes, mas também em criar mecanismos políticos para a construção da igualdade social entre homens e mulheres.” (SAFFIOTI, 1999, p.159)

Por fim, Saffioti sai em defesa de Beauvoir, assumindo a parca coleção de pesquisas sobre identidade de gênero ou sexualidade, mesmo no fim do século XX, de onde escreve, convidando mais e mais historiadoras a debruçar-se sobre o passado e revelarem as narrativas ainda não escritas.

Destas conversas entre autoras, percebe-se que ser mulher -- ou homem, é mais que atender às determinações biológicas, afinal os costumes e maneirismos originam-se das criações e construções sociais, e são em última análise fórmulas ficcionais impostas em algum momento como verdades absolutas, a qual inventam-se justificativas à partir das descobertas direcionadas para tal, como é exemplo a biologia já citada. A constante omissão da presença das fêmeas como força motriz dos movimentos históricos reafirma tal argumento, fazendo parecer que não há capacidade intelectual neste ser quando em comparação ao macho da espécie humana. Desta forma, ser fêmea, ou mulher, é inferior à ser macho, ou homem, e destaco esta afirmação para explicitar a questão da identidade de gênero, que quando de início de seus debates no Brasil, estava intimamente vinculada com a questão da mulher e sua suposta inferioridade.

Para melhor expor essa construção e imposição sobre a identidade de gênero e os papéis exigidos, retomo as falas de Cabral e Diaz (1998):

“O papel do homem e da mulher é constituído culturalmente e muda conforme a sociedade e o tempo. Esse papel começa a ser construído desde que o(a) bebê está na barriga da mãe, quando a família de acordo à expectativa começa a preparar o enxoval de acordo ao sexo. Dessa forma, cor de rosa para as meninas e azul para os meninos. Depois que nasce um bebê, a primeira coisa que se identifica é o sexo: “menina ou menino” e a partir desse momento começará a receber mensagens sobre o que a sociedade espera desta menina ou menino. Ou seja,

por ter genitais femininos ou masculinos, eles são ensinados pelo pai, mãe, família, escola, mídia, sociedade em geral, diferentes modos de pensar, de sentir, de atuar.” (CABRAL, DIAZ, 1998, p.1)

Tal leitura sobre um determinismo biológico quanto à identidade de gênero vem estruturando e alimentando as sociedades, que pré determinam comportamentos, vestimentas, profissões e obrigações sociais a partir da materialidade biológica de cada membro de sua população.

Quando este pensamento sobre as imposições sociais de gênero e sexo que, imposto nas sociedades humanas, para além de ser questionado, passa ser exposto como equivocado, na invasão das mulheres em espaços criados para exclusividade dos homens, como à exemplo das academias, novas relações e atritos surgem, como bem articula Rago (1998):

“É bem verdade que a entrada das mulheres nos círculos universitários já vinha produzindo uma certa feminização do espaço acadêmico e das formas da produção dos saberes. Em outras palavras, desde os anos setenta, as mulheres entravam maciçamente nas universidades e passavam a reivindicar seu lugar na História. Juntamente com elas, emergiam seus temas e problematizações, seu universo, suas inquietações, suas lógicas diferenciadas, seus olhares desconhecidos. Progressivamente, a cultura feminina ganhou visibilidade, tanto pela simples presença das mulheres nos corredores e nas salas de aula, como pela produção acadêmica que vinha à tona. Histórias da vida privada, da maternidade, do aborto, do amor, da prostituição, da infância e da família, das bruxas e loucas, das fazendeiras, empresárias, enfermeiras ou empregadas domésticas, fogões e panelas invadiram a sala e o campo de observação intelectual ampliou-se consideravelmente. O mundo acadêmico ganhava, assim, novos contornos e novas cores.”(RAGO, 1998, p.90)

Essa ocupação dos espaços de saberes trazendo a escrita feminista propiciou voz a outra parte da história, reformulando conceitos até então considerados imutáveis e inquestionáveis.

“Da história das mulheres passamos repentinamente a falar na categoria do gênero, entre as décadas de 1980 e 1990. Uma imensa literatura abriu-se, então, para nós: as pós-estruturalistas, com Derrida e Foucault à frente, dissolvendo os sujeitos e apontando para a dimensão relacional da nova categoria; as marxistas, procurando integrar rapidamente a nova categoria em seu sistema de pensamento, sempre muito preocupadas em garantir o lugar outrora hegemônico e agora compartilhado do conceito de classe. Era como se nos dissessem: “tudo bem, pensaremos as relações sexuais, mas desde que respeitemos que a divisão social é mais importante do que a sexual.” As hierarquias eram, então, rapidamente repostas. E, finalmente, acenavam as psicólogas, com suas propostas e interpretações, mais ligadas às questões da maternidade e da crítica ao patriarcado.” (RAGO, 1998, p.90)

Assim a dialética do mundo foi se reescrevendo, atravessando economia, psicologia, história, ampliando os campos interdisciplinares, afim de formular novas sínteses, elaborando novas narrativas, perguntas e respostas.

Desta forma, o conceito de mulher no presente que se escreve este artigo está aquém da fórmula determinista e biológica das fêmeas, silenciadas, sem direito a um passado ou escolhas que atendam para além da necessidade de procriação da espécie. Contudo, conforme abordei no início, a mulher do século XXI não é a mesma que habitou a Mesoamérica dos séculos XIV até XVI, e essa outra, a mulher do passado, é o real objeto deste estudo.

### **3 - Elaborando sobre o cotidiano**

No que diz respeito ao mundo mesoamericano, autoras e autores contemporâneos vêm observando e abordando os papéis de gênero desempenhados pelos povos existentes neste momento e local histórico, assim me é possível usar estas leituras para exibir a presença das mulheres astecas -- sua participação e relevância. Neste ponto, inicio afirmando que de acordo com as leituras referenciadas neste artigo, as mulheres da antiguidade eram reféns do determinismo biológico, ou seja, eram consideradas mulheres as fêmeas da espécie humana, visto que os questionamentos sobre identidade de gênero são bastante recentes e talvez não tenham sido identificadas outras leituras destas mulheres. Nessa linha:

“podemos afirmar que, embora a função primária do gênero seja regular a reprodução, ao longo do tempo uma série de comportamentos culturais e símbolos específicos foram codificados que regulavam tanto a reprodução biológica quanto a social.” (WIESHEU, 2011, p.29, tradução nossa)

As mulheres, e homens, mesoamericanos eram compelidos a determinados comportamentos, limitados pelos seus genitais, ou seja, pelo determinismo biológico.

Para além das representações anatômicas, López Hernández afirma acerca das organizações estruturais das relações econômicas e sociais:

“Nesta avaliação dos gêneros na cultura mexicana, o controle masculino das atividades econômicas fundamentais - agricultura e guerra - foi correlacionado com a preeminência do status do homem sobre o da mulher.

Desta maneira, vê-se uma clara transposição do feminino com o masculino. Os mexicas consideravam a passividade indesejável e a relacionavam inerentemente às mulheres. O oposto aconteceu com o estereótipo masculino, que era de virilidade e bravura, de atividade (em oposição à passividade). Qualquer comportamento que contrariava esse ideal representava uma transgressão da desejável identidade de

gênero masculina, aplicável até mesmo às mulheres, pois quando eram muito estimadas eram chamadas de mulheres de “coração viril”.

Em suma, a subordinação da mulher mexicana não se baseava na força física do homem em relação à mulher, nem nas funções biológicas de cada sexo, mas encontrava-se firmemente enraizada na base econômica, que era determinada pela divisão entre a organização da produção e a reprodução social.” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p.68, tradução nossa)

Nesta análise observa-se que o controle do mundo asteca era fundado no princípio da guerra, da coragem e da força, papel desempenhado majoritariamente pelo masculino, impondo sobre sua população ações adequadas a tal visão da realidade, homens másculos e rígidos, mulheres femininas e frágeis. A autora prossegue sobre o assunto:

“Os deuses estabeleceram que ambos os sexos deveriam participar de duas atividades: na produção agrícola e na reprodução humana. Na primeira, simbolicamente, o homem usava o coa —como seu membro viril— para preparar o solo e a mulher depositava a semente.

A fição e a tecelagem eram atividades de extrema importância para a economia mexicana e, desde a história mítica, tarefas confiadas e reservadas às mulheres, bem como a adivinhação. É assim que a partir do mito é claramente traçada a separação entre as esferas masculina e feminina.” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p.40, tradução nossa)

Ou seja, apesar da dita submissão, as mulheres astecas participavam ativamente das estruturas sociais, desempenhando profissões como: comerciantes, adivinhas, curandeiras, parteiras, casamenteiras, pintoras, escritoras, artesãs de plumas, ou prostitutas (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p.51), entre outras tantas, seguindo o modelo por elas criado pela intervenção divina.

#### **4 - Reflexões sobre e trabalho e submissões**

Ao observar as dinâmicas sociais da sociedade asteca, em relação às condições de trabalho das mulheres, estas eram intimamente dependentes da sua situação de nascimento:

“Está claro que a mulher não mantém uma condição de homogeneidade, pois sua posição pode variar de acordo com a classe social a que pertencia, sua idade, o momento do ciclo de vida da família e suas características individuais.” (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.79, tradução nossa)

Às mulheres eram determinados papéis a partir de sua hierarquia social, aparência, habilidades e período da vida. Em vista disto:

“Nesse tipo de organização econômica e, portanto, social, era imprescindível que as atividades fossem divididas por sexo, meio necessário para a sobrevivência e o bem-estar da comunidade.

Dessa forma, as mulheres foram relegadas às atividades da esfera política ou comercial exterior e sua contribuição social se refletiu na reprodução biológica, na educação e em atividades que não as obrigassem a sair de casa, como fiação, tecelagem e bordados.

Resumidamente, pode-se apontar que houve uma opressão de sistemas contra indivíduos e não de homens contra mulheres. No entanto, nesta hierarquia social, as mulheres permaneceram em um nível marginal, uma vez que foram privadas da esfera política e de tomada de decisão.” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2012, p.66, tradução nossa)

Isto é, de modo grosseiro, é possível afirmar que nas comunidades astecas, além das opressões hierárquicas relacionadas às classes que ocupavam, as mulheres eram preteridas por seu status de mulher. Dentro deste sistema organizacional estas mulheres podem ser separadas em três amplas categorias: nobres, do povo e escravas -- cada um destes grupos possui subdivisões, destinando-as a diferentes profissões e relações com a estrutura central asteca.

Acerca das mulheres nobres, apesar de poderem receber terras como herança, eram impossibilitadas de exercerem qualquer status político, consideradas responsáveis pela perpetuação de sua linhagem, recebiam educação restritiva, e, portanto, deveriam ser recatadas,

dóceis e domésticas, incapazes de desempenhar qualquer papel de poder (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.81-91).

No que se refere às plebéias, macehualli, eram responsáveis pelos cuidados domésticos, agrícolas, fabricação de vestes familiares, além de vendedoras de bordado, enfeites de cabelo e os mais variados alimentos. Apesar de registros indicarem que recebiam a mesma educação de recato das mulheres nobres, autoras latinas afirmam haver evidências que as mulheres do povo possuíam maior liberdade sexual. É desta classe que majoritariamente advém as prostitutas que existiam na sociedade, originadas de diferentes situações: “viver na pobreza extrema, ser entregue pelos próprios familiares como tributo, ser espólio de guerra ou, simplesmente, por sua própria vontade.” (LÓPEZ HERNÁNDEZ, 2011, p.43-45; RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.91-96, tradução nossa).

Considerando o status de escravidão mencionado no capítulo anterior, Rodriguez-Shadow aponta que as mulheres poderiam ser escravizadas através de: coerção; captura pela guerra; dívidas -- que poderiam ser herdadas do marido ou pai; vontade própria ou familiar -- neste último a autora cita a venda de donzelas consideradas difíceis de educar por seus pais (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.96-103). Ainda sobre a escravidão feminina, em paralelo à masculina:

“Muitos dos cativos que foram feitos na guerra foram levados para a pedra do sacrifício, mas um certo número foi guardado “para seu benefício”, desta forma o estado mexica incorporou escravas que eram destinadas ao serviço sexual e aos trabalhos de fiação e tecidos.” (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.99, tradução nossa)

Assim nota-se que a escravidão de homens e mulheres apresentava-se de maneira distinta, onde mulheres podem ser destinadas para uso sexual por seus captores ou donos.

“Entre os escravos que eram destinados ao sacrifício, havia diferenças no tratamento por homem ou mulher; Os homens

eram tratados com considerações e privilégios e não se registra que nenhum trabalho fosse imposto, por outro lado, as mulheres eram mantidas tecendo e fiando até a véspera da ocorrência do ritual." (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.100, tradução nossa)

Acerca da escravidão para sacrifício aos deuses, aos homens sacrificados eram destinadas acomodações e alimentação adequada antes do ritual, enquanto às mulheres eram reservado o serviço obrigatório e sem descanso. Sobre este:

"As escravas fiavam, teciam, costuravam ou remendavam as roupas na casa de seu senhor e cuidavam da moagem do milho e do preparo do cacau. Parece óbvia a situação indesejável dos escravos, no entanto, é claro que o escravo homem mantinha um status diferente em relação à sua contraparte feminina." (RODRIGUEZ-SHADOW, 2000, p.101, tradução nossa)

Fica evidente, deste modo, que a situação de escravidão, além de inegavelmente desprezível, no que concerne às mulheres, torna-se mais abominável, visto os serviços sexuais e trabalhos de fiar e cozer a que elas eram mantidas até o momento de sua morte.

## **5 - Falando sobre mitos e incorporações**

Dedico um momento em separado para evidenciar sobre os papéis sacerdotais, em particular o papel clerical de *Cihuacoatl*, nitidamente feminino em função da Deusa, Mãe e Rainha, mas não representado por uma mulher:

"Junto ao rei asteca, continuava a governar o/a *Cihuacoatl*, uma figura que, apesar de ser homem, assumia o lugar de Mãe ou de Rainha, o que indica que mesmo em um período tardio, formalmente, o sacerdote-rei seguia ou tentava orientar suas ações, guiado e dependendo em alto grau de sua alma." (SOLARES, 2007, p.385, tradução nossa)

Conforme citado anteriormente, este trabalho não se propõe a abrir debate sobre travestismo, contudo é imprescindível notarmos a



presença do feminino divino na governança da nação

asteca, mesmo que representada por um homem.

“Esta era a razão de por que seu «conselheiro» aparecia sempre com vestido de mulher, para evocar a presença da Deusa, já que simbolicamente ela era a origem, a Deusa da Caverna, das águas, da nascente, dos mananciais, que compreendia o murmúrio das árvores, os mistérios da preparação da comida, da bebida, da confecção das vestes e dos recipientes. Todas as transformações da natureza que, mais do que um processo “técnico”, como a consciência secularizada nos faz ver, foram consideradas, em sua origem, um mistério percebido pelas pessoas convocadas no ritual.” (SOLARES, 2007, p.385, tradução nossa)

Assim a deusa primeira, origem de todas as coisas, por ser mulher e dar à vida à própria existência, governa junto ao imperador, usando dos sinais cósmicos como ferramenta para atender as necessidades e determinar as ações que os mundanos devem tomar.

À vista disso, Solares aponta o papel das mulheres na sociedade asteca:

“Na tradição civil e religiosa do governo, ela era a executora dos assuntos internos da tribo. Como o rei, tinha deveres relacionados a assuntos civis e religiosos, o cuidado dos serviços, a supervisão do templo, as formas dos ritos e os assuntos internos do sacerdócio. Apesar disso, sob o domínio asteca, nenhuma dúvida pode ser abrigada em relação à subjugação da constelação matriarcal original - mulheres e crianças - por meio das instituições patriarcais que lhes foram sobrepostas.

Há muitos indícios de que mesmo sem poder oficial, as velhas continuaram a dirigir os rituais de parto, medicina, tecelagem e até cerimônias extáticas relacionadas a cogumelos e narcóticos, enquanto os homens tratavam de assuntos externos, da organização da ordem urbana e principalmente da guerra.” (SOLARES, 2007, p.385, tradução nossa)

As deusas são, portanto, incorporadas, mescladas e subjugadas pelas entidades masculinas, seja no mito, seja na incorporação de homens vestidos de deusas, perdendo assim sua posição estrutural na hierarquia asteca, sem contudo deixar de habitar o imaginário social e cultural destes povos.

Por fim, no âmbito histórico:

“Mesmo reconhecendo as inúmeras situações de opressão das quais as mulheres seguidamente foram vítimas ao longo da História, creio que não é possível pensá-las independentemente de outros dados históricos e culturais. Muitas historiadoras nos têm mostrado que, mesmo em épocas de grande opressão das mulheres, havia situações e práticas nas quais elas detinham poder e reconhecimento social.” (GROSSI, 1998, p.7)

Conforme a citação de Grossi, esse reconhecimento e resgate, operado por pesquisadoras e pesquisadores, acerca da resistência das mulheres diante da opressão masculina ao longo dos séculos, colabora com as evidências aqui apresentadas, confirmando a possibilidade de poder simbólico feminino nas estruturas sociais, indiferente de época ou local, mesmo diante da pressão patriarcal notória nas sociedades mesoamericanas.

### **Considerações Finais**

Imaginar a mulher na antiguidade não é tarefa simples, são muitos os atravessamentos que se impõe ao se desenhar sua imagem, são muitas as culturas e imposições de trejeitos, produzir uma mulher latina pré-hispânica parece ainda mais desafiador, considerando as histórias não contadas do mundo feminino mesoamericano. É aqui que urge a necessidade de uma releitura das narrativas que vêm sendo efetuadas nas últimas décadas, uma revisão historiográfica do papel dos gêneros e sexos dentro das sociedades e como a manipulação destas relações alternou a forma como a história foi exposta.

Considerando a necessidade de explicar qual mulher estava resgatando, ou seja, quem eram consideradas mulheres na organização social das culturas mesoamericanas, em particular a cultura asteca, concebi uma imagem daquela que representa o feminino para o mundo antigo asteca.

A partir dessa figura imaginada como mulher, o processo de caracterização iniciou-se, com a inserção de dados sobre suas ações e

reações dentro da sociedade antiga, ou seja, quem e como eram vistas estas mulheres que formam a sociedade asteca.

Por fim, desenhou-se uma imagem da indígena que habitou o México antigo, nem tão submissa, nem tão divina, mas real. Essa mulher, refém das suas condições de nascimento e da sociedade bélica patriarcal em que existia, é indispensável nas mecânicas estruturais da sociedade asteca, pois é ela a mãe e a curandeira, é nela que reside a resistência das opressões e a sabedoria da ancestralidade.

#### REFERÊNCIAS TEÓRICAS:

- BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 809
- CABRAL, Francisco; DÍAZ, Margarita. Relações de gênero. *In*: SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO DE BELO HORIZONTE; FUNDAÇÃO ODEBRECHT. **Cadernos afetividade e sexualidade na educação: um novo olhar**. Belo Horizonte: Rona, 1998. p.142-150.
- GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade de gênero e sexualidade**. 1998. Disponível em: [http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935\\_identidade\\_de\\_genero\\_revisado.pdf](http://bibliobase.sermais.pt:8008/BiblioNET/upload/PDF3/01935_identidade_de_genero_revisado.pdf). Acesso em 29 de mai. de 2021
- SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Primórdios do conceito de gênero. **Cadernos Pagu**, n. 12, p.157-163, 1999. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634812>. Acesso em 24 maio 2021.

#### REFERÊNCIAS HISTÓRIOGRÁFICAS:

- WIESHEU, Walburga María. Jierarquia de genero y organizacion de la produccion en los estados prehispanicos. *In*: RODRÍGUEZ-SHADOW, María (Org.). **Las mujeres en mesoamérica prehispánica**. México: Universidad Autónoma del Estado de México. 2007. p.25-47.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, Miriam. De mujeres y diosas aztecas. *In*: Tomo 1 de la serie **Mujer mesoamericana**. 2011. p. 97
- \_\_\_\_\_. **Mujer divina, mujer terrena: modelos femeninos en el mundo mexica y maya**. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2012. p. 275
- RODRÍGUEZ-SHADOW, María. **La mujer asteca**. 4.ed. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000. p. 279

\_\_\_\_\_. La condición de las mujeres mesoamericanas: notas para el inicio de un debate. *In*: GUARDIAN, Sara Beatriz (Org.).

**Escritura de la historia de las mujeres en América Latina: el retorno de las diosas.** 2005. p.97-113.

SOLARES, Blanca. **Madre terrible: La Diosa en la religión del México Antiguo.** Barcelona: Anthropos, 2007. p. 430

# REFLEXÕES ACERCA DO CORPO NA IDADE MÉDIA CASTELHANA: UMA BREVE ANÁLISE DO POEMA DE MIO CID

## REFLECTIONS ABOUT THE BODY IN THE MIDDLE AGE OF CASTILLA: A BRIEF ANALYSIS OF THE POEM OF MIO CID

---

Lívia Maria Albuquerque Couto<sup>102</sup>

Artigo recebido em 29 de abril de 2021

Artigo aceito em 25 de agosto de 2021

### Resumo:

O presente artigo tem por objetivo analisar o corpo no período do medievo. Dessa forma, como as representações da Igreja Cristã afetou a visão social de homens e mulheres. Com o intuito de exemplificar nossa breve análise, utilizaremos a situação de alguns personagens no *Poema de Mio Cid*, para observar a situação de homens e mulheres no medievo castelhano.

**Palavras-Chave:** Idade Média, Estudos de Gênero, Poema de Mio Cid.

### Abstract:

This article aims to analyze the body in the medieval period. In this way, how the Christian Church's representations affected the social vision of men and women. In order to exemplify our brief analysis, we will use the situation of some characters in the Poem by Mio Cid, to observe the situation of men and women in the medieval Castilian..

**Keywords:** Middle Ages, Gender Studies, Poem by Mio Cid.

---

<sup>102</sup> Mestra em História (PROHIS/UFS). Integrante do Grupo de Pesquisa *Dominium*: estudos sobre sociedades senhoriais (CNPq/UFS). E-mail: couto.livia@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4175-1532.

## Introdução

Podemos considerar que a figura da mulher abordada sob o olhar dos medievalistas Georges Duby e Jacques Le Goff, são semelhantes, pois, ambos defendem que a Idade Média se tratou de um período absolutamente masculino. E afirmam que o pecado original, “fonte da desgraça humana”, transformado posteriormente em pecado sexual, marcou a vida das mulheres no medievo. Para estes dois autores, a sociedade medieval estava inserida em diversos conflitos: Deus e o homem, a mulher e o homem, a cidade e o campo, a riqueza e a pobreza, fé e razão, violência e paz, e uma das principais tensões estaria, segundo Le Goff<sup>103</sup>, entre o corpo e a alma, especialmente tensões sobre o próprio corpo.

Além de utilizar como referencial teórico os estudos de Duby e Le Goff, nos valeremos do conceito de gênero da historiadora Joan Scott, para fazer uma breve reflexão acerca das mulheres e homens na sociedade medieval castelhana. Através deste conceito, percebemos a importância de considerar aspectos masculinos e femininos sob o mesmo olhar, para que não haja favorecimento de apenas um lado. Segundo a historiadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, é necessário fazer ponderações sobre o conceito dos discursos de gênero para apontar um caminho na análise histórica. Para ela, “a constituição dos discursos, é inseparável do social” (FRAZÃO DA SILVA, 2002. p. 194-223). Dessa forma, consideramos as relações de gênero tanto como categoria analítica, quanto processo social, constituídos por e através de partes inter-relacionadas, isto é, cada parte não tem significado ou existência sem a outra, são inter-dependentes.

---

<sup>103</sup> LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 3ª edição. p. 25.

Com relação a metodologia de comparação histórica feita em nossas reflexões, utilizaremos o artigo, *Comparison and Beyond*<sup>104</sup>, do historiador alemão Jürgen Kocka como base. Segundo este autor, empregar o método comparativo em História, “significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente a respeito de suas singularidades e diferenças de modo a se alcançar determinados objetos intelectuais” (KOCKA, 2003, p. 39). E através desta comparação podemos observar diferenças e/ou similitudes em situações específicas da sociedade medieval castelhana.

### **Idade Média: idade dos homens**

Através dos estudos de Jacques Le Goff, percebemos que através da reforma gregoriana e do Concílio de Latrão a Igreja Cristã Medieval, passou a seguir um novo modelo, o monaquismo, isto afetou o comportamento de clérigos e laicos, os primeiros deveriam “abster-se de verter o que provoca a corrupção da alma e que impede o espírito de descer: o esperma e o sangue. Instala-se dessa forma uma nova ordem, um mundo de celibatários” (LE GOFF, 2011. p. 42). Já os laicos, “deverão se servir de seus corpos de maneira salutar e salvadora no interior de uma sociedade aprisionada no casamento e no modelo patrimonial, monogâmico e indissolúvel.” (LE GOFF, 2011. p. 42).

Nesse contexto, Georges Duby afirmou que a Igreja Cristã Medieval se esforçou, dentro da instituição do casamento, para corrigir diversos costumes laicos, o principal seria o “uso imoderado dos órgãos sexuais”,

---

<sup>104</sup> KOCKA, Jürgen. *Comparison and Beyond*. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3590801?seq=1>. Último Acesso: 25/04/2021.

tolerando apenas a “cópula justa”. Dessa forma o casamento era considerado um mal menor (DUBY, 2011. p. 35).

A transformação do pecado original em pecado sexual foi possível graças ao pensamento simbólico que dominava a sociedade medieval. Através da análise de Le Goff, em seu livro *O Imaginário Medieval*<sup>105</sup>, percebemos os “modelos” de Maria e Cristo a serem seguidos. A primeira, manteve-se virgem no casamento; e o segundo, permaneceu solteiro. Somados a esses modelos sociais, citamos também os textos paulinos, que serviram de base para o antimatrimonialismo no período medieval<sup>106</sup>.

Dessas consequências corporais acerca do pecado original, os representantes da Igreja Cristã Medieval tiraram conclusões extremas:

na Gênese, o pecado original é um pecado do espírito que consiste em conceder o apetite de saber e de desobedecer a Deus. Não há nos Evangelhos nenhuma declaração do Cristo acerca do pecado original. Clemente de Alexandria (v. 150-215) foi o primeiro a relacionar o pecado original com o acto sexual. É certo que, segundo a Gênese, as principais consequências do pecado original eram a perda da familiaridade divina, a concupiscência, o sofrimento (no trabalho para o homem e no parto para a mulher) e a morte. Mas foi Agostinho que, por intermédio da concupiscência ligou definitivamente o pecado original à sexualidade (LE GOFF, 1994. p. 161).

Nesse sentido, podemos perceber que o sexo feminino possuía além de uma insubordinação corporal, uma também espiritual, pois, as

---

<sup>105</sup> Modelo de religiosidade e de organização da vida comunitária que serviu de orientação para os ideais religiosos da Igreja Católica.

<sup>106</sup> Os escritos de Paulo insistiam na oposição da carne ao espírito, via na carne a principal origem do pecado e, embora aceite o casamento, entende-o como a pior solução, aquela que seria melhor evitar. Le Goff acredita que o Eclesiástico é bastante antifeminista, já que a Igreja classifica o valor e a fecundidade dos homens e das mulheres conforme suas virgindades (LE GOFF, 1994).



mulheres passaram a ser consideradas fracas e dependentes dos homens. Elas assumiriam um papel secundário, já que não eram consideradas nem o equilíbrio nem a completude dos homens. Adquirindo nessa interpretação, o papel de seres incompletos que necessitavam de proteção. Por este motivo, quando não se casavam eram levadas a monastérios para ficarem sob os cuidados da Igreja. Le Goff (2011), observou que essa interpretação da Bíblia foi totalmente desfavorável ao feminino. Começando por sua criação “retirada da costela”, entende-se que a mulher seria um ser inferior que devia submissão aos homens, considerada por muitos como, por exemplo, Aristóteles, um “macho defeituoso”. Duby (2011), ao analisar esse período considerou a Idade Média decididamente masculina, sendo que às mulheres estavam reservados locais secundários e submissos .

### **Entre práticas e representações: o valor dos corpos de homens e mulheres na Idade Média**

Através de uma análise social no medievo é possível determinar práticas corporais e conseqüentemente, a sequência de proibições dessas. Le Goff (2011), apontou que do lado dos ricos a poligamia era praticada, inclusive, sendo admitida, já do lado dos pobres a monogamia, instituída pela Igreja era mais respeitada. Porém, Filipe Augusto, rei da França (1180-1223), foi o último a praticar poligamia, já que acabou excomungado. Percebemos que a partir do século XII o sistema de controle corporal e sexual sofreu uma “evolução”. Então, podemos afirmar que a Idade Média oscilou entre a liberdade sexual e sua repressão. Nesse sentido, Duby (2011), afirmava que a “guerra não é mais entre o carnal e o espiritual, mas sim entre o natural e aquilo que o contraria” (DUBY, 2011. p. 17).

Com a ascensão do chamado “amor cortês”, a figura feminina atingiu uma fase romântica, que, segundo Georges Duby:

houve de fato, promoção da condição feminina mas, ao mesmo tempo, igualmente viva, uma promoção da condição masculina, de maneira que a distância permaneceu a mesma, e as mulheres continuaram sendo ao mesmo tempo temidas, desprezadas e estritamente submissas, do que aliás a literatura de cortesia dá testemunho em alto grau (DUBY, 2011. p. 71).

É interessante destacar que tanto Georges Duby, quanto Jacques Le Goff consideravam o fato de que os homens da Idade Média possuíam um misto de medo e admiração para com as mulheres. Mas o medo que, principalmente, as instituições eclesásticas disseminavam, invadiam o imaginário e como consequência disso, acabavam por desprezá-las.

A figura feminina passou a ter “valor” se considerada sua virgindade, e em se tratando do casamento, por sua fidelidade. Desse modo, não só as mulheres, mas como também os monges passam a ser valorizados, nesse aspecto. Segundo Le Goff (2011), “abstinência e continência estão entre as virtudes mais fortes” (LE GOFF, 2011. p. 11). Conforme Frazão da Silva, a Igreja buscou implantar um modelo de sociedade, na qual todos os seus membros deveriam ter espaços e funções definidos e utilizavam textos hagiográficos como estratégia de propagar este ideal de sociedade (FRAZÃO DA SILVA, 2002. p. 194-223).

### **Feminilidade e Masculinidade no Poema de Mio Cid**

Nesse contexto, com o intuito de demonstrar esse quadro que estamos analisando, vamos abordar a presença de três personagens específicas no *Poema de El Cid*: são estas, *Doña Jimena*, *Doña Sol* e *Doña*

*Elvira* (mulher e filhas de *El Cid*, respectivamente). O Poema foi escrito em 1207, apesar de assinado como anônimo, defendemos a tese de ter sido escrito pelo clérigo-poeta Per Abbat<sup>107</sup>. O documento foi composto a partir de fatos históricos sobre a vida de Rodrigo Díaz de Vivar, o *El Cid*, cavaleiro que viveu no século XI na região de Castela. Levaremos em consideração na obra o seu momento de produção e o contexto social no qual o autor estava inserido, além do seu posicionamento dado às mulheres presentes no Poema.

Para fins de estudo, o Poema encontra-se dividido em três partes: *Desterro do Cid* (Cantar I), *Bodas das Filhas do Cid* (Cantar II) e *A Afronta de Corpes* (Cantar III). Sendo exilado por Alfonso VI no primeiro cantar, *El Cid* deixa *Doña Jimena* e suas filhas, no monastério de São Pedro de Cardeña, sob os cuidados do *Bispo Don Sancho*, ficando o *Cid* encarregado de enviar uma quantia financeira para que este cuidasse de sua mulher e filhas. Dessa forma, percebemos a importância dos monastérios na sociedade medieval, neste caso, castelhana, já que além de servirem como lugar de repouso, prestariam um serviço de utilidade pública. Por conseguinte, recebiam um fluxo de doações constantes.

O segundo Cantar (*Bodas das Filhas do Cid*), retrata as campanhas do *Cid* na região do Levante e a conquista de Valência. No final dessa parte do Poema, ocorre um evento essencial para nossa análise: os eventos que levam Rodrigo Díaz a dar a mão de suas filhas aos *Infantes de Cárrion*. Contudo, como ele ainda estava exilado e suas filhas se encontravam em Castela, o responsável por entregar *Doña Elvira* e *Doña Sol* aos Infantes, foi o rei Afonso VI.

O terceiro Cantar (*A Afronta de Corpes*), trata da restituição moral e financeira do *Cid*, já que, por motivo de vingança, suas filhas foram

---

<sup>107</sup> Em sua dissertação, Alvaro (2008) faz uma análise sobre essa questão de autoria, e nos baseamos nesta para afirmar que o Poema foi escrito por Per Abbat.

afrontadas<sup>108</sup> pelos Infantes. Rodrigo Díaz, ao saber do acontecido vai cobrar uma resposta de Alfonso VI, visto que, ainda se considerava vassalo do monarca. Assim, o rei tinha por obrigação resolver esta situação em que El Cid foi desrespeitado. Importante destacar que em nenhum momento o Poema trata o acontecido do ponto de vista de *Doña Sol* e *Doña Elvira*, elas são retratadas como meros “feudos”, nessa relação. No final deste Cantar, Per Abbat nos informar como as filhas do *Cid* conseguiram novas bodas com homens oriundos de uma família dinástica mais poderosa. Os motivos desta consideração por parte do clérigo-poeta, também é um fator a ser destacado, já que ele afirma como o *Cid* conseguiu reparação ao casá-las com os *Infantes de Navarra*, que trouxe alianças políticas importantes para Rodrigo Díaz.

É interessante destacar que no Poema percebemos uma relação assexuada entre *El Cid* e sua esposa, *Doña Jimena*, não sendo possível enxergar demonstrações de afeto carnal envolvendo o casal. Apesar de se preocuparem um com o outro, a relação descrita entre o *Cid* e sua esposa é sempre feita de cima para baixo, quase como uma relação de vassalagem envolvendo os dois. Alvaro (2008), utiliza essa situação para argumentar que um clérigo teria escrito o Poema, pois, seria um elemento utilizado por ele para destacar a importância da chamada “cópula justa”, defendida pela Igreja. Dessa forma, utilizaria essa relação para exemplificar para a sociedade castelhana um ideal de matrimônio.

*Dona Jimena* trata o *Cid* da mesma maneira como as pessoas que o admiravam e “idolatravam”. Nesse sentido, percebemos que:

lo que más pone de manifiesto las cualidades morales del Cid en el poema es, quizá, la frecuente presencia de los personajes femeninos. Éstos no toman iniciativas

<sup>108</sup> Após o casamento com os Infantes de Cárria, Doña Elvira e Doña Sol, sofreram agressão física e sexual dos seus maridos e foram abandonadas na estrada. Eles queriam se vingar de Rodrigo Díaz, mas como não podiam, resolveram descontar em suas filhas, sabendo que de alguma forma essa afronta o atingiria.

y rara vez tienen voluntad propia, pero dicen mucho y reaccionan con frecuencia; a veces, incluso vemos al Cid a través de sus ojos (SMITH, 2001. p. 85-86).

Outra situação que merece destaque, ocorre no segundo Cantar, quando as mãos das filhas do *Cid* são entregues ao matrimônio, graças à mediação feita por *Alfonso VI*. Elas não foram consultadas se queriam, ou não, se casar com os *Infantes de Cárrion*, apenas acatam a decisão de seu pai. E quando *Doña Sol* e *Doña Elvira* são ultrajadas pelos *Infantes* a honra de seu pai é que foi “manchada” (ALVARO, 2008. p. 56).

Com base nessas análises, percebemos como as relações sociais ocorriam. Segundo Duby:

assim se reforça ainda mais essa estrutura das sociedades nobres, na qual em geral a esposa sai de uma parentela mais rica e mais gloriosa do que a do seu marido – o que não deixa de repercutir nos comportamentos e nas mentalidades e de reforçar por exemplo esse orgulho testemunhado pelos escritos genealógicos, em relação à particular “nobreza” da ascendência materna. Por fim, essas circunstâncias explicam o fato de, nas negociações matrimônias durante o século XII, o senhor intervir com frequência cada vez maior junto aos pais e, por vezes, sua decisão suplantar a deles – seja porque ele sente o dever de encontrar esposas para os cavaleiros, os filhos de seus “amigos” (...) (DUBY, 2011. p. 25).

Através dessa citação, conseguimos visualizar a situação de *Doña Elvira* e *Doña Sol*, como meros instrumentos de feudalidade porque o casamento foi realizado ainda que a despeito das desconfianças nutridas pelo *Cid* em relação àqueles jovens *Infantes*. Uma vez que *Alfonso VI*, se interpõem como verdadeiro responsável por aquela união. Mas, é graças a relação de vassalagem e suserania entre *El Cid* e o soberano, que atribui à *Alfonso VI* a obrigação de reparar um erro que,

em última instância, indiretamente, pode ser atribuído ao mesmo. E como desfecho dessa história, as filhas do *Cid* são desposadas pelos *Infantes de Navarra*, ressaltando o destaque do autor do Poema, ao enaltecer que estes são oriundos de uma casa dinástica mais poderosa e respeitada que os seus primeiros maridos.

### Conclusão

Acreditamos que o Poema está ligado à questão da educação cortês. Dessa forma, “modelos” foram apresentados: *El Cid*, o cavaleiro de índole inquestionável, que mesmo sendo exilado continuou a cumprir as ordens e zelar pelo reinado do seu rei e senhor; *Doña Jimena*, a companheira fiel e submissa, e *Doña Sol* e *Doña Elvira*, filhas obedientes e seguidoras das ordens de seu pai. A única coisa que seria atípica foi o comportamento de *Jimena*, pois percebemos que há diferença entre o seu tratamento para com o de suas filhas, por exemplo. Segundo Zierer, “as mulheres valorizadas no medievo estão geralmente ligadas a algum homem. São vistas como a filha, irmã ou mulher de alguém importante” (ZIERER, 2003). Então, pelo fato desta estar mais próxima ao *Cid* do que suas filhas, suas atitudes são, de certa forma, mais exaltadas do que estas últimas, como se fosse uma representante direta das vontades dele.

Percebemos que a visão dualística da mulher, ora semelhante à virgem Maria, ora semelhante à pecadora Eva, está também presente nas sociedades do século XI e XIII na região de Castela. O *Poema de Mio Cid*, procurou demonstrar qual seria o ideal tanto para as mulheres, quanto para os homens, e como deveriam se comportar a luz do pensamento clerical, pois diante de Eva, Maria aparece como uma

redentora. É a beleza sagrada diante da beleza profana.

Dessa forma, Eva e Maria constituíram os dois polos da beleza feminina na Idade Média.

Uma das alternativas para que Georges Duby e Jacques Le Goff consideraram a sociedade medieval tipicamente masculina, estaria em torno da problemática de que a maior parte da documentação, por eles estudada, fora escrita sob o olhar masculino e clerical. Dessa forma, quase não há situações em que a figura feminina é exaltada. Porém, isso não quer dizer que durante a Idade Média não existiram história das mulheres ou que a vida dos homens possa ser mais importante que a do sexo feminino.

A interpretação exaltada da Bíblia, transformando o “pecado original”, em um pecado sexual “já que era mais fácil convencer o bom povo de que a ingestão da maçã decorria da copulação mais do que do conhecimento, a oscilação ideológica e interpretativa instalou-se sem grandes dificuldades” (LE GOFF, 2011. p. 51) trouxe grandes transformações para a sociedade.

A Igreja difundia funções específicas para homens e mulheres utilizando como justificativa a sua criação. Nesse sentido, as mulheres seriam inferiores, pois saíram da costela do homem. Contrapondo esta visão Tomás de Aquino afirmou:

mantém uma igualdade teórica entre o homem e a mulher, observando que, se Deus quisesse fazer da mulher um ser superior ao homem, ele a teria criado de sua cabeça e, se decidisse fazer dela um ser inferior, ele a teria criado de seus pés. Ora, ele a criou do meio de seu corpo para ressaltar sua igualdade (LE GOFF, 2011. p. 55).

Para os homens, a Igreja fez uma regulamentação sem precedentes da guerra, eles tinham que evitar o derramamento de

sangue de maneira pecaminosa. Essa ideia só foi deixada de lado quando o cristianismo, tornado religião de Estado, se vê diante das ameaças “bárbaras” ou “heréticas” e, conforme Santo Agostinho, havia a necessidade de uma “guerra justa” (*bellum justum*<sup>109</sup>). É importante destacar, que na Idade Média o sangue foi instrumento das relações entre as duas ordens superiores desta sociedade: a dos *oratores* e *bellatores*. Assim, o sangue se tornou o pilar da hierarquia social entre clérigos e leigos, porque a nobreza gradualmente se converteu a essa concepção. Esse era um dos assuntos, segundo Le Goff (2011), em que mais uma vez as mulheres mostravam sua inferioridade, já que elas menstruavam, e fazer sexo com uma mulher nesse período ocasionaria o nascimento de “crianças defeituosas”, com lepra etc.

Aos homens também eram proibidos qualquer tipo de prazer carnal. A dominação ideológica e teórica se manifestou por meio de manuais destinados aos confessores, os penitenciais, em que são repertoriados os pecados da carne, associando-os a castigos e penitências. Como por exemplo, o manual do bispo de Worms, intitulado *Decreto*, e escrito no início do século XI.

Esse controle do sexo no matrimônio também foi atribuído à proibição do ato durante certos períodos, como as quaresmas normais (Páscoa, Pentecostes, Natal), e em outros períodos de jejum e de continência. Isso vai influenciar tanto as mentalidades medievais, quanto afetar a demografia, pois, restava, em torno de 180 ou 185 dias, que não era de abstinência, isto é, que a liberdade sexual era autorizada, mas ressalvando que esta deveria ser utilizada apenas com finalidade de procriação.

---

<sup>109</sup> Guerra santa foi uma guerra causada por diferenças entre as religiões. São Tomás de Aquino desenvolveu estes critérios, e os seus escritos foram usados pela Igreja Católica Romana para regulamentar as ações dos estados europeus. O termo “guerra religiosa” foi usado para descrever os conflitos entre cristãos e mouros.



Por fim, percebemos que não é possível considerar que apenas o sexo feminino sofreu com a “ascensão” da Igreja e com a interferência desta na mentalidade da sociedade medieval. Os homens também passaram por diversas mudanças, e foram submetidos a muitas situações de controle. Com a imposição do casamento monogâmico e a regulamentação dos períodos de abstinência sexual, a figura feminina teria por finalidade completar a figura masculina, assim como percebemos no exemplo de *Dona Jimena* com o *El Cid*. Lembrando que o casamento era considerado uma última opção, pois o ideal era a castidade de ambos os sexos. Logo, através de “criação” de modelos sociais, como vistos no *Poema de Mio Cid*, a Igreja Cristã Medieval buscou de diversas formas controlar os corpos de homens e mulheres no medievo.

#### **Referências Bibliográficas:**

##### **Documentação:**

ANÔNIMO. **Poema de Mio Cid**. Edición de Colin Smith. 22 ed. Madrid: Cátedra, 2001.

FLETCHER, Richard. **Em Busca de El Cid**. São Paulo: Unesp, 2002.

SMITH, Colin. Introducción. In: ANÔNIMO. **Poema de Mio Cid**. Edición de Colin Smith. 22 ed. Madrid: Catedra, 2001. p. 17-123.

##### **Bibliografia Geral:**

ALVARO, Bruno Gonçalves. **A Construção das Masculinidades em Castela no Século XIII: Um Estudo Comparativo do Poema de Mio Cid e da Vida de Santo Domingo de Silos**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação

(Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia

e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

DUBY, Georges. **Idade Média. Idade dos homens**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

\_\_\_\_\_. **Eva e os Padres: Damas do Século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Guilherme Marechal ou O Melhor Cavaleiro do Mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. 3ª edição. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Trad. Manuel Ruas. Editorial Estampa: 1994.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopes. Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero. In: **Cronos: Revista de História**, Pedro Leopoldo, n. 6, p. 194-223, 2002.

FLORI, Jean. **A Cavalaria: A Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Média**. São Paulo: Madras, 2005.

KOCKA, Jürgen. Comparison and Beyond. **History and Theory**, n. 42, p. 39-44, fev. 2003. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3590801?seq=1>. Último Acesso: 25 de abril de 2021.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, pp. 71-99.

VEYNE, Paul (orgs.). **Historia da Vida Privada I: do império**

**romano ao ano mil.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

TERESA LEÓN, María. **Doña Jimena Díaz de Vivar: Gran Señora de Todos los Deberes.** Madrid: Editorial Castalia, 2004.

ZIERER, Adriana. Mécia, Matilde e Beatriz: Imagens Femininas Refletidas nas Rainhas de Portugal do Século XIII. **Mirabilia: Revista Eletrônica da Antiguidade e Idade Média**, n. 3, Dez. 2003. Disponível em <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art8.htm>>.

Último Acesso 29 de abril de 2021.



# M

mythos

REVISTA DE  
HISTÓRIA  
ANTIGA E  
MEDIEVAL