

X semana  
de estudos  
medievais

# PODER E AUTORIDADE FEMININA NA IDADE MÉDIA



CAPES



PPGHIS - UnB



COLEÇÃO

MEDIOEVUM

Das



caliandra



## CONSELHO EDITORIAL

### **Membros internos:**

Prof. Dr. André Cabral Honor (HIS/UnB) - **Presidente**

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (FIL/UnB)

Profª Drª Maria Lucia Lopes da Silva (SER/UnB)

Prof. Dr. Rafael Sânzio Araújo dos Anjos (GEA/UnB)

### **Membros externos:**

Profª Drª Ângela Santana do Amaral (UFPE)

Prof. Dr. Fernando Quiles García (Universidad Pablo de Olavide - Espanha)

Profª Drª Ilía Alvarado-Sizzo (UniversidadAutonoma de México)

Profª Drª Joana Maria Pedro (UFSC)

Profª Drª Marine Pereira (UFABC)

Profª Drª Paula Vidal Molina (Universidad de Chile)

Prof. Dr. Peter Dews (University of Essex - Reino Unido)

Prof. Dr. Ricardo Nogueira (UFAM)



A UnB quem faz  
**é a gente**



Coleção *Medioevum*

Organizadora: Cláudia Costa Brochado

Título: Poder e autoridade feminina na Idade Média

Subtítulo: Atas da X Semana de Estudos Medievais, Universidade de Brasília, 25 a 28 de janeiro de 2022.

Volume: 1

Autor: VVAA

Local: Brasília

Editor: Selo Caliandra

Ano: 2022

Coleção: *Medioevum*

Parecerista: Luciana Calado

Editoração: Marina Junqueira, Pedro I. L. Rappoport

Capa: Pedro I. L. Rappoport

Produção: *Medioevum*



Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

S471      Semana de Estudos Medievais (10. : 2022 : Brasília).  
Poder e autoridade feminina na idade média : atas da X Semana de Estudos Medievais, Universidade de Brasília, 25 a 28 de janeiro de 2022 / organizadora: Cláudia Costa Brochado. - Brasília : Universidade de Brasília, 2022.  
252 p. : il. - (Coleção Medioevum ; v. 1).

Modo de acesso: World Wide Web: <[www.caliandra.unb.br](http://www.caliandra.unb.br)>.  
ISBN 978-65-86503-84-5.  
Inclui bibliografia.

1. Mulheres - História - Idade Média, 500-1500. 2. Autoridade.  
I. Brochado, Cláudia Costa (org.). II. Título. III. Série.

CDU 930.85-055.2

<i>Apresentação</i>	05
---------------------	----

## **SESSÃO 01 - PODER DAS RAINHAS**

<b>Na vanguarda do vernáculo: Marie de Champagne e a autoridade da patrona</b> <i>Tiago de Oliveira Veloso Silva</i>	08
<b>Entre o fim e o começo: a idealização das rainhas Leonor e Isabel em textos quatrocentistas</b> <i>Camille Ferreira Leandro e Keila N. S. de Lima Araújo</i>	16
<b>Kebra Nagast: Rainha de Sabá e o cristianismo na Etiópia</b> <i>Domingos Dutra dos Santos e Guilherme Aguiar Gomes</i>	25
<b><i>Queenship</i>, o poder da rainha portuguesa medieval</b> <i>Aieska Pandolfi Monfardini</i>	35
<b>Coroadada em dois reinos: a relação de poder e <i>queenship</i> em Eleonor da Aquitânia</b> <i>Letícia Lopes de Santana</i>	44
<b>Relações de poder e <i>queenship</i>: os casos de Leonor e Berenguela de Castela (século XII-XIII)</b> <i>Sophia Nery Mourão</i>	50

## **SESSÃO 02 - MULHERES, CONHECIMENTO E ENSINO**

<b>As mulheres medievais na Educação Básica: do androcentrismo à indiferença</b> <i>Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte</i>	57
<b>A busca do saber feminino na obra <i>A Cidade das Damas</i> (1405) de Christine de Pizan (1364-1430)</b> <i>Maristela Rodrigues Lima</i>	66
<b>A diferença sexual na escrita do livro <i>Apologia a favor do Padre Antônio Vieira</i> e a tentativa de silenciamento de Soror Juana Inés de la Cruz</b> <i>Marciana Rosilei Hences</i>	75

## **SESSÃO 03 - POLÍTICA E AUTORIDADE FEMININA**

<b>Catarina de Siena e os conflitos entre eclesiásticos e leigos na primeira carta ao Papa Gregório XI (século XIV)</b> <i>Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa</i>	86
<b>A autoridade feminina de Santa Teresa D'Ávila ao reformar a ordem das carmelitas e ao fundar mosteiros na Espanha (século XVI)</b> <i>Maria Júlia Guimarães Salgado</i>	97

## **SESSÃO 04 - CORPOS FEMININOS**

<b>Representações dos corpos femininos no além medieval na <i>Visão de Túndalo</i> (XIV-XV)</b> <i>Bianca Trindade Messias</i>	109
<b>Memória, corpo e identidade: a resignificação da potência feminina na obra “<i>Cidade das Damas</i>”, de Christine de Pizan</b> <i>Luana Veloso Grace Torres</i>	118
<b>O estupro e as <i>sagas</i> islandesas</b> <i>Maria Luíza Soares de Medeiros</i>	124
<b>As anáguas de Lucrecia Bórgia: singularidades misóginas na representação da duquesa na história em quadrinhos Bórgia</b> <i>Savio Queiroz Lima</i>	132

## **SESSÃO 05 - MISTICISMO FEMININO**

- Autoridade feminina no movimento de renovação espiritual na Idade Média: uma análise do movimento beguinal e das obras de Margery Kempe e Juliana de Norwich**  
*Clarisse Louzada Freitas* 142
- Hildegarda de Bingen: mística e teologia femininas no século XII**  
*Fabiola Mendes dos Santos* 151
- A heresia poretiana e o protagonismo feminino medieval**  
*Yasmin de Andrade Alves* 161

## **SESSÃO 06 - NARRATIVAS CAVALEIRESCAS E GÊNERO**

- Mais do que belas sarracenas: a representação feminina na *Chanson de Roland* e em *Fierabras***  
*Elisângela Coelho Morais* 172
- As cantigas de amigo de D. Dinis: a voz do rei na poesia lírica feminina**  
*Felipe Ferreira de Paula Pessoa* 180
- Masculinidades na literatura cavaleiresca: a Demanda do Santo Graal**  
*José Marcos Flor Silva de Araujo* 188
- Clio e Calfope: caminhos e possibilidades de uma análise de gênero e sincretismo religioso através dos contos melusianos medievais**  
*Iris Freitas Rodrigues* 199
- Afro-estadunidense e Camelot em conexão: o caso de *Uma Cavaleira em Camelot***  
*Adriele de Jesus Costa* 208

## **SESSÃO 07 - RELIGIOSIDADE, HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA**

- O Inferno na *Visão de Túndalo*, uma interpretação cristã de um manuscrito medieval sobre o espaço infernal**  
*Filipe Nunes Chaves Campos* 220
- Gil Vicente (séculos XV e XVI): estigmas religiosos e controle comportamental político do povo israelita em Portugal**  
*Andreia Karine Duarte* 228
- Aljubarrota: perfis historiográficos**  
*Larissa Israel Macedo de Oliveira* 237
- Um mapa pseudo-isidoriano do século VIII (Ms. Vat. Lat. 6018): influências cartográficas na confecção de um mapa da Alta Idade Média**  
*Dave Hanneman Alves Duarte* 245

# APRESENTAÇÃO

Os textos aqui reunidos derivam dos trabalhos apresentados na X Semana de Estudos Medievais (SEM), ocorrida em janeiro de 2022, um evento organizado periodicamente pelo Programa de Estudos Medievais (PEM) da Universidade de Brasília (UnB). Sua décima edição inaugurou o formato virtual, o que favoreceu a participação de especialistas e estudantes de diversas partes do Brasil e do mundo, ampliando também o público ouvinte. Com o tema “Poder e Autoridade Feminina na Idade Média”, a X SEM foi sucesso de público, de organização e de riqueza de debates. Foi também exitosa no que respeita à participação de estudantes dos vários níveis: doutorado, mestrado e Iniciação Científica, já que também é vocação da SEM, o incentivo à pesquisa oriunda da graduação e da pós-graduação, e ainda de ex-alunos, que sempre encontram nesse evento espaço para apresentar e discutir sua produção acadêmica.

Os temas escolhidos para orientar os debates a cada edição procuram responder às necessidades do fortalecimento desse campo de estudos no país e possibilitar aos estudantes ou recém-doutores debaterem com especialistas nacionais e estrangeiros.

Nesta edição, os debates se concentraram na importante contribuição feminina à cultura medieval, considerando a riqueza de suas experiências como místicas, rainhas, abadessas e produtoras de textos ricos e instigantes. Na sociedade feudal, as mulheres estão no centro das relações humanas, quer na vivência da espiritualidade nas suas mais diversas formas, quer no governo da casa, mas também ocupando espaços de poder institucional. As mulheres atuaram nos mais variados campos: medicina, filosofia, ensino, literatura, comércio etc., e os trabalhos que aqui se apresentam são um indicativo das variadas possibilidades de pesquisa, envolvendo a especificidade feminina no mundo medieval, campo de estudos e de conhecimento com muito ainda por desbravar.

Estas atas reúnem a maioria dos trabalhos apresentados, divididos aqui em sete sessões, totalizando 27 comunicações. A Sessão 1, o “Poder das rainhas”, oferece contribuições vinculadas aos estudos de Queenship; segue-se a Sessão 2, “Mulheres, conhecimento e ensino”, na qual se abordam as dificuldades do acesso feminino ao ensino, a reivindicação escrita desse acesso por mulheres e as críticas sofridas por aquelas que se lançaram aos debates, inclusive teológicos; na Sessão 3, “Política e autoridade feminina”, são analisadas as trajetórias de duas religiosas detentoras de poder e autoridade, que estiveram no cerne das grandes transformações de seus respectivos períodos; as representações dos “Corpos femininos” e a permanente violência a

que estão sujeitos orientam os trabalhos da Sessão 4, bem como sua ressignificação e potência, por meio da obra de uma mulher medieval; na Sessão 5, dedicada ao “Misticismo feminino”, reúnem-se contribuições que nos informam sobre mulheres importantes no campo da teologia medieval, muitas delas envolvidas no movimento beguinal; “Narrativas cavaleirescas e gênero” é o título da Sessão 6 que oferece estudos de conhecidas fontes literárias medievais com base em uma perspectiva de gênero; por fim, a Sessão 7 aumenta o escopo deste evento, trazendo trabalhos variados inscritos em temáticas mais amplas: “Religiosidade, história e historiografia”.

A X SEM recebeu financiamento do Programa de Apoio a Eventos no País (PAEP) da CAPES e o suporte do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da UnB.

*Cláudia Costa Brochado*

SESSÃO 01

# PODER DAS RAINHAS



## NA VANGUARDA DO VERNÁCULO MARIE DE CHAMPAGNE E A AUTORIDADE DA PATRONA

Tiago de Oliveira Veloso Silva<sup>1</sup>

### RESUMO

Este breve estudo trata do patrocínio de dois manuscritos por Marie de Champagne (1145-1198), o primeiro sendo a tradução vernácula do Genesis em verso<sup>2</sup> por Evrat, e o segundo uma paráfrase poética vernácula do Salmo 44, chamada *Eructavit*<sup>3</sup>, escrita entre 1180 e 1187 por um escritor desconhecido. A existência destes manuscritos no final do século XII se torna um problema uma vez que as línguas vernáculas eram vistas como uma forma não ideal para a transmissão de textos litúrgicos, em especial para textos bíblicos. Ambos os manuscritos produzidos na corte de Champagne são exemplares precoces de uma crescente tendência de produção textual em vernáculo que se inicia no século XII e XIII. Este estudo sugere que a autoridade distinta de Marie de Champagne, enquanto condessa, patrona e mulher foi capaz de criar um ambiente propício para o desenvolvimento de textos litúrgicos em vernáculo, e que o conflito e subsequente negociação entre as autoridades de Marie de Champagne e da Igreja resulta na produção dos manuscritos aqui examinados. Assim, podemos observar como o exercício da autoridade e vontade de uma patrona é capaz de interferir no conteúdo de manuscritos sagrados, ao definir parâmetros para a produção dos mesmos. Desta forma, a tese aponta para a possibilidade de manuscritos serem considerados espaços de conflito discursivo, nos quais a autoridade do(a) patrono(a) pode ser exercida sobre indivíduos inseridos em sua rede social.

**Palavras-chave:** Autoridade, Patrocínio, Vernáculo, Marie de Champagne.

### ABSTRACT

This research dwells on the study of the patronage of two manuscripts by Marie de Champagne (1145-1198), the first manuscript being the vernacular translation of the Genesis in verse by Evrat, and the second a vernacular poetic paraphrase of Psalm 44 called *Eructavit*, written between 1180 and 1187 by an unknown writer. The existence of these manuscripts in the final years of the XIIth century becomes an interesting topic of research given that vernacular languages were seen as a subpar language for the transmission of liturgical texts, especially biblical texts. Both analyzed manuscripts produced in the court of Champagne are early examples of a growing trend in the production of vernacular manuscripts initiated in the XIIth and XIIIth centuries. This research suggests that Marie de Champagne's authority as a countess, patron and woman was able to create a favorable environment for the development of vernacular liturgical texts and that the conflict and subsequent negotiation between the authorities of Marie de Champagne and the Church, exercised by the clergy, enables the production of the hereby studied manuscripts. Therefore, it is possible to observe how the exercise of the authority and the desire of a patron is able to insert his or her own discourse in manuscripts by defining parameters to their production, and thus corroborating to the theory that manuscripts are spaces of discursive conflict and able to exercise the authority of a patron on their social network.

**Keywords:** Authority, Patronage, Vernacular, Marie de Champagne.

---

1 Mestre em História pelo PPGHIS-UnB.

2 Paris, BnF, Ms. fr. 12457. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b90616559.image>>.

3 Paris, BnF, Ms. fr. 1747. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b9059185x>>.

Para abordar o conflito entre autoridade da Igreja e a dos(as) patronos(as), este estudo trata, em específico, do patrocínio de duas obras por Marie de Champagne (1145- 1198) e seu impacto na sociedade do final do século XII e início do XIII. A hipótese sugerida por este estudo é de que Marie de Champagne entrou em choque com a autoridade da Igreja quando patrocinou a produção de dois textos bíblicos em vernáculo, traduzidos do latim, língua franca e quase exclusiva para a transmissão de textos sagrados. Marie de Champagne foi uma das precursoras de um movimento de tradução de textos sagrados para o vernáculo, e ainda no século XII propiciou ativamente a produção da tradução de ao menos um excerto bíblico. Conforme atesta a própria existência das fontes aqui estudadas, do Gênesis de Evrat e do *Eructavit*, Marie de Champagne gozava de uma posição suficientemente prestigiosa para ser capaz de ser patrona de dois manuscritos, fruto da negociação e da expansão d o s limites entre a autoridade laica e a eclesiástica, demonstrando assim seu poder enquanto mulher e membra de uma longa linhagem patrona das artes e do vernáculo, encabeçando um movimento que demoraria ainda algumas décadas para de fato tomar forma.

Este conflito, que pode ser observado superficialmente como oposição entre o vernáculo e o latim, é também, em sua essência, um conflito discursivo e interpretativo da Bíblia, no qual a Igreja, que apesar de não proibir o uso do vernáculo, tampouco o encorajava, se opunha às patronas e patronos da língua vulgar. A crise de autoridade criada a partir da tradução era, em especial, uma crise discursiva, onde a Igreja temia perder seu monopólio de doutrinação, interpretação e pregação.

Marie de Champagne nasceu do primeiro casamento de Eleanor da Aquitânia com Luís VII da França, enlace este, posteriormente anulado. Marie foi casada com Henrique I, o Liberal, conde de Champagne, também conhecido como grande patrocinador de mosteiros e manuscritos, e assim a corte de Champagne, sob os auspícios de Marie e Henrique, se tornou um dos grandes centros de produção literária no Norte da França<sup>4</sup>. Um dos mais famosos autores presentes na corte de Champagne foi, sem dúvida, Chrétien de Troyes, famoso por ter escrito sobre temas arturianos, como *Erec e Eneida*, *Lancelot* e *Perceval*. Na introdução de *Lancelot le Chevalier de la Charrete*, Chrétien dedica sua obra a Marie de Champagne e revela que *Lancelot atende* a um pedido de sua patrona.

Porque minha senhora de Champagne/  
Quer que eu comece um novo/  
Romance, eu começarei um de bom grado/  
Pois sou completamente seu servo/  
Em qualquer coisa que ela queira que eu faça/  
E essas não são palavras de bajulação/<sup>5</sup>

4 BENTON, John F. *The court of Champagne as a literary center*. *Speculum*, v. 36, n. 4, 1961, p. 551.

5 DE TROYES, Chretien. *Lancelot: The Knight of the Cart*. Columbia University Press, 1984, p.1.

Além de Chrétien de Troyes, também circulavam pela corte de Champagne nomes como Nicolas de Clairvaux, Pierre de Celle, Gace Brulé, Gautier d'Arras e Andreas Capellanus. Os dois primeiros nomes estavam associados a Henrique I e o patrocínio de obras latinas voltadas majoritariamente a discussões teológicas, fato reconhecido até mesmo por João de Salisbury<sup>6</sup>. Diferentemente de Marie, os textos produzidos para Henrique, mesmo aqueles que não eram litúrgicos, eram majoritariamente escritos em latim, como é o caso do patrocínio de Simon Chèvre d'Or, cônego de Saint-Victor de Paris, que compôs uma série de epitáfios e poemas em latim sobre a Guerra de Tróia, dos quais o segundo foi diretamente comissionado por Henrique por volta de 1163<sup>7</sup>. Mesmo demonstrando maior interesse em obras vernáculas, em especial romances, Marie de Champagne se tornou patrona do escritor Andreas Capellanus<sup>8</sup>, que se destacou por ter produzido o texto *de Amore*, que, mesmo em latim, escreve extensivamente sobre o amor cortês, diretamente relacionado com o *fin'amour*, conceito provençal.

Sendo o local de produção de *de Amore*, a corte de Champagne foi um dos mais importantes centros de desenvolvimento e disseminação do amor cortês que, ao final do século XII e início do XIII, começa a dividir o espaço com a literatura heroica/aventureira, a *chanson de geste*. A corte de Champagne não é o único centro da literatura de amor cortês, observa-se essa tendência em diferentes pontos do Ocidente Medieval que normalmente estão associados à rede familiar/social de Eleanor da Aquitânia<sup>9</sup>, neta de Guilherme IX da Aquitânia, um famoso *troubadour*. Observa-se que há uma relação direta entre as descendentes de Eleanor e o incentivo à literatura de amor cortês que, invariavelmente, estava conectada não ao latim, mas ao vernáculo, pois era em *langue d'oc* que os *troubadours* cantavam seus versos. Logo, há uma direta relação entre o surgimento da literatura do amor cortês e o crescimento do uso do vernáculo<sup>10</sup>.

Enquanto o círculo de autores em torno de Marie aponta que havia uma preferência desta pela língua vernácula, em verso e em prosa, essa predileção de forma alguma sugere uma incapacidade de compreensão do latim ou de interesse exclusivo pelo romance. Dois manuscritos produzidos sob o patrocínio de Marie revelam que a patrona e sua rede social também consumiam outros tipos de texto, em especial os bíblicos, como atestam o Gênesis e o *Eructavit*. O primeiro a ser produzido foi o *Eructavit*, uma paráfrase poética vernácula do Salmo 44 (*Eructavit cor meum*), escrita entre 1180 e 1187, de autoria desconhecida. O poeta afirma que a obra se presta a dar conselhos espirituais e pessoais, contra o excesso de generosidade de patronos, coisa incomum. O texto foi amplamente glosado em um método exegeta.

---

6 BENTON, John F. *The court of Champagne as a literary center*. *Speculum*, v. 36, n. 4, 1961, p. 575

7 *Op. Cit.*, p. 586.

8 *Op. Cit.*, p. 587.

9 MCCASH, June Hall. *The role of Women in the rise of the Vernacular*. *Comparative Literature*, v. 60, n. 1, 2008, p. 48.

10 *Op. Cit.*, p. 47.

O segundo manuscrito é a tradução vernácula do Gênesis em verso, por uma pessoa chamada Evrat. Este texto possui um elevado número de comentários e material adicional, contando 20792 linhas, e ainda incompleto quando Marie morreu, em 1198. A palavra *auctorité* (autoridade) ocorre 14 vezes no texto mais antigo, e a glosa, que vem depois da tradução, remete a diversos outros livros da Bíblia e usava particularmente textos que eram rejeitados pelos cátaros. Não se sabe ao certo quem era Evrat, além de que era um dos 72 cônegos regulares do colégio de Saint-Etienne de Troyes, fundado por Henrique, o Liberal, onde foi enterrado, em 1181<sup>11</sup>. Sabe-se também que o escritor era contrário à ideia do amor cortês, ideia amplamente difundida e patrocinada por Marie<sup>12</sup>.

A existência destes manuscritos no final do século XII é curiosa, pois a tradução de livros bíblicos para o vernáculo, como é o Gênesis, não era encorajada pela Igreja. Pelo contrário, tratava-se de prática que não era bem-vista por parte do clero. Da mesma forma, a versificação da Bíblia, que ainda não era uma prática comum, como se tornaria no século seguinte, também supunha certos problemas para a qualidade e autoridade do texto e da Escritura.

O latim, como principal língua escrita do Ocidente medieval foi especialmente empregada como uma linguagem litúrgica, de acordo com Resnick, isso se explica por suas três qualidades: linguagem do Império Romano e da Igreja; linguagem da sabedoria e dos *auctores* (*auctoritas*); e uma das três línguas de Deus, junto com o grego e o hebreu<sup>13</sup>. Assim, a língua vernácula, que antes do século XII era a língua *pater*, se torna língua *mater*<sup>14</sup>, e, posteriormente, com Dante, a linguagem natural<sup>15</sup>. O latim, de língua filha do hebreu e língua imperial, é alçado a língua *pater*, e assim é transformado e salvaguardado enquanto língua *franca* da Igreja, que a guardava não só por suas qualidades comunicativas com o divino, mas também por poder exercer o controle de quem escrevia, aprendia, lia e o compreendia. Em essência, a manutenção do latim enquanto única linguagem digna da liturgia servia a um propósito de controle do discurso, da autoridade e do monopólio da liturgia ortodoxa. Controle este que foi subvertido por indivíduos como Marie de Champagne que, ainda no século XII, eram capazes de ler em latim, mas buscam autonomia na leitura da Escritura Sagrada e liberdade interpretativa sobre o discurso Bíblico.

O segundo problema gerado pela tradução e criação de ambos os manuscritos é a versificação do Gênesis que cria um empecilho sobre a verdade. Ainda que no século XII já existissem textos versificados, abordando as vidas de santos, sua veracidade não era questionada. Entretanto, o verso ainda era visto como uma forma de comunicação inferior à prosa pois, como

---

11 BOERS, Willy. *La Genèse d'Evrat. Scriptorium*, v. 61, n. 1, 2007, p. 76.

12 BENTON, John F. *The court of Champagne as a literary center. Speculum*, v. 36, n. 4, 1961, p. 564.

13 RESNICK, Irvn M. *Lingua dei, lingua hominis: sacred language and medieval texts. Viator*, v. 21, 1990, p. 60.

14 SZPIECH, Ryan. *Latin as a language of authoritative tradition. In: The Oxford handbook of medieval Latin literature*. 2012, p. 7.

15 *Op. Cit.*, p. 6.

aponta Isidoro de Sevilha, esta é mais direta e presta-se mais às verdades, enquanto o verso é ornamentado e fútil<sup>16</sup>.

Esta atribuição de inferioridade ao verso já se mostrava em declínio no final do século XII, e na primeira metade do século XIII surgem as primeiras bíblias em verso. Da mesma forma, um maior número de livros bíblicos em vernáculo e Bíblias completas começam a surgir no segundo quarto do século XIII, mas apenas após pessoas como Marie de Champagne se colocarem na vanguarda deste movimento transicional para o vernáculo versificado. Ambos os manuscritos produzidos na corte de Champagne são exemplares precoces de uma crescente tendência de produção textual sagrada em vernáculo que toma forma no século XIII.

A autoridade de Marie enquanto patrona é clara: define o que quer e como quer. Demanda o Gênesis em vernáculo versificado e recebe um texto criado especialmente para ela, *Eructavit*. O Salmo 44 fala sobre o casamento entre Cristo e a Igreja, e comenta sobre o casamento terreno, tema que, de acordo com John Benton, seria especialmente apelativo para mulheres do século XII. A paráfrase foi construída em torno da alegria e do amor divino, e o vocabulário empregado possui paralelos com a literatura de amor secular, o que evidencia acordo com os padrões de patrocínio de Marie de Champagne. Da mesma forma, o assunto do casamento poderia ser de interesse para Marie uma vez que o texto, escrito entre 1180 e 1187, pode ter sido entregue após a morte de Henrique I, em 1181. Em virtude do quase casamento entre Marie de Champagne e Philip de Flanders, em 1184, cancelado por razões políticas, um texto sobre o assunto poderia ser de interesse dela.

No entanto, Marie de Champagne não é a única que exerce autoridade sobre esses manuscritos, pois a sua produção segue uma dinâmica sociocultural. Ou seja, manuscritos são o produto da negociação de dois sujeitos que exercem poder de forma assimétrica. Sendo assim, manuscritos são meios atravessados por conflitos e negociações que marcam os fólhos e deixam visível a dinâmica social que os produziu. No caso do Gênesis de Evrat, a contestação iniciada por Marie de Champagne, quando esta determina sobre a criação de traduções vernáculas de excertos bíblicos gera um conflito entre duas autoridades: a de Marie de Champagne enquanto patrona, e a da Igreja, representada por Evrat. Ambas as autoridades possuem origens diferentes, uma secular e a outra eclesiástica e o conflito é evidenciado no próprio manuscrito, quando se percebe que no texto de Evrat existe uma quantidade anormal de comentários, ainda mais quando consideramos que o Gênesis é um livro relativamente pequeno. A glosa da Bíblia não é algo incomum, pelo contrário. Desde meados do século XII a glosa em Bíblias era amplamente requerida até o século XIII. A glosa aparece também no *Eructavit*, e novamente de forma intensa em relação ao texto traduzido: June McCash aponta que o autor anônimo escreve mais de 2000 linhas de glosa para explicar as dezoito linhas do Salmo 44<sup>17</sup>. A grande

---

16 LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário analítico do ocidente medieval*. Tomo II. São Paulo: Unesp, 2017, p. 104.

17 MCCASH, June Hall. *The role of Women in the rise of the Vernacular*. *Comparative Literature*, v. 60, n. 1, 2008, p. 52.

quantidade de glosa aparenta servir um propósito claro: controlar a exegese, a interpretação, para que esta ficasse dentro da ortodoxia. Ou seja, uma vez que Marie de Champagne, enquanto patrona, era capaz de determinar a existência do manuscrito vernáculo, o clero, parte do *corpus* da Igreja cuja autoridade foi contestada, tenta limitar a interpretação. Ou seja, o Gênesis e o *Eructavit* são testemunhas e resultado de um conflito e de sua resolução, entre a patrona Marie de Champagne e a Igreja.

Durante os séculos XII e XIII, a Igreja enfrentava alguns movimentos heréticos, em especial para os valdenses e os cátaros, que contestavam a ortodoxia e buscavam impor uma nova interpretação bíblica. Em 1199, o então papa Inocêncio III, ao responder a uma carta do bispo de Metz, dá a entender que o problema de uma tradução bíblica não residia no conteúdo, mas no que seria feito com o conhecimento depois<sup>18</sup>. O medo era, principalmente, que se desenvolvessem interpretações não ortodoxas e que essas fossem pregadas sem que houvesse um controle sobre o discurso. É assim que Pedro Valdo, um homem laico e fundador do movimento dos valdenses, patrocinou e procurou ativamente a produção de uma bíblia vernacula<sup>19</sup>, e a utilizou para pregar e expandir seu movimento mendicante herético. Os cátaros, por sua vez, não só pregavam uma teologia dualista, mas também rejeitavam certos livros do Novo Testamento<sup>20</sup>. A Igreja durante os séculos XII e XIII esteve sob constante tensão e teve sua autoridade contestada diversas vezes na Europa Ocidental, em especial no sul da França e norte da Itália.

Essa preocupação com a utilização dos manuscritos possivelmente foi a responsável pela enorme quantia de glosas nos dois manuscritos de Marie de Champagne, pois essas serviam justamente para direcionar e limitar a exegese da patrona e dos eventuais leitores. Não é coincidência que no Gênesis produzido para Marie de Champagne, Evrat ataque os cátaros e remeta constantemente aos livros do Novo Testamento<sup>21</sup>. Foi pelo medo da digressão da ortodoxia e consequente perda do poder político e do monopólio da fé que ambos os manuscritos foram tão amplamente glosados.

Em suma, Marie de Champagne não apenas ordena a criação de manuscritos que geram atrito com a Igreja, mas também cria um ambiente propício para o desenvolvimento de um espaço sociocultural de consumo de textos em vernáculo, sejam romances ou livros bíblicos. A autoridade de Marie de Champagne enquanto patrona, condessa e mulher encontra-se limitada, ainda que não completamente tolhida, pela autoridade da Igreja, no contexto do caos criado pelos movimentos heréticos dos séculos XII e XII e pela necessidade do controle discursivo.

---

18 BOYLE, Leonard E. *innocent iii and Vernacular Versions of Scripture. Studies in Church History Subsidia*, v. 4, 1985, p. 99.

19 ALLEN, Jarrette; STONE, Greg. *La Bible en occitan: The Cathars, the Waldensians, and the Heretical Origins of the Reformation in Lyon*. Academia. edu. Web. Accessed April, v. 30, 2017.

20 BOERS, Willy. *La Genèse d'Evrat. Scriptorium*, v. 61, n. 1, 2007, p. 75.

21 BOYLE, Leonard E. *innocent iii and Vernacular Versions of Scripture. Studies in Church History Subsidia*, v. 4, 1985, p. 99.

Ainda assim, Marie de Champagne ultrapassa as fronteiras impostas pela Igreja e torna-se a responsável pela criação dos supracitados manuscritos, ainda que amplamente glosados. Estes manuscritos são a prova de um diálogo, uma negociação silenciosa inscrita entre os fólhos, onde os escritores, responsáveis pela manutenção da interpretação ortodoxa, se empenharam em delimitar uma nova fronteira, a interpretativa. Essa relação conflituosa dentro dos manuscritos demonstra como um manuscrito é um suporte discursivo privilegiado e disputado por diferentes atores, e que Marie de Champagne foi, sem dúvidas, uma das vanguardistas do movimento vernacular.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- ALLEN, Jarrette; STONE, Greg. *La Bible en occitan: The Cathars, the Waldensians, and the Heretical Origins of the Reformation in Lyon*. Academia. edu. Web. Accessed April, v. 30, 2017.
- LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Tomo II. São Paulo: Unesp, 2017
- BENTON, John F. *The court of Champagne as a literary center*. *Speculum*, v. 36, n. 4, p. 551-591, 1961.
- BOERS, Willy. *La Genèse d'Evrat*. *Scriptorium*, v. 61, n. 1, p. 74-149, 2007.
- BOYLE, Leonard E. *innocent iii and Vernacular Versions of Scripture*. *Studies in Church History Subsidia*, v. 4, p. 97-107, 1985.
- BRIGGS, Charles F. *Literacy, reading, and writing in the medieval West*. *Journal of Medieval History*, v. 26, n. 4, 2000.
- DE TROYES, Chretien. *Lancelot: The Knight of the Cart*. Columbia University Press, 1984.
- ELEY, Penny. *Author and Audience in the roman de Troie*. IN: BUSBY, Keith et al. (Ed.). *Courtly Literature: Culture and Context: Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society*, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August, 1986. John Benjamins Publishing, 1990.
- EVERGATES, Theodore. *Marie of France: Countess of Champagne, 1145-1198*. University of Pennsylvania Press, 2018.
- MCCASH, June Hall Martin. *marie de Champagne and Eleanor of Aquitaine: A Relationship Reexamined*. *Speculum*, v. 54, n. 4, p. 698-711, 1979.
- MCCASH, June Hall. *The role of Women in the rise of the Vernacular*. *Comparative Literature*, v. 60, n. 1, p. 45-57, 2008.
- RESNICK, Irven M. *Lingua dei, lingua hominis: sacred language and medieval texts*. *Viator*, v. 21, p. 51-74, 1990.
- SZPIECH, Ryan. *Latin as a language of authoritative tradition*. In: HEXTER, Ralph; TOWNSEND, David (Eds.). *The Oxford handbook of medieval Latin literature*. Oxford, 2012.

## ENTRE O FIM E O COMEÇO: A IDEALIZAÇÃO DAS RAINHAS LEONOR E ISABEL EM TEXTOS QUATROCENTISTAS

*Camille Ferreira Leandro<sup>1</sup>*

*Keila n. S. de Lima Araújo<sup>2</sup>*

### RESUMO

Partindo da perspectiva de Miriam Coser, na qual o pensamento cristão produziu formas de definição para o comportamento feminino, analisamos as imagens fixadas por cronistas régios em torno de Dona Leonor Teles de Portugal (c. 1350- c.1386) e Dona Isabel de Castela (c.1451- c.1504). Os registros revelam que ambas se esforçaram para manter a posição de rainhas ibéricas, embora isto gerasse comentários sobre sua moral e conduta. Leonor, em um contexto que lhe era adverso, foi enquadrada numa imagem que se aproximava de Eva, alguém extravagante, falador, dissimulado e que está sempre impondo sua vontade. Já Isabel, à medida que consolidou seu governo, foi se aproximando do ideal mariano, a mãe por excelência. Utiliza-se como fontes a *Chronica de El-Rei D.Fernando*, escrita por Fernão Lopes (c. 1380/90- c. 1459) e a *Crónica dos Reis Católicos*, escrita por Hernando del Pulgar (c. 1436- c.1493) e um autor anônimo.

**Palavras-chave:** Rainhas ibéricas, poder e idealização.

### ABSTRACT

Based on Miriam Coser's perspective, in which Christian thought has produced forms of defining female behavior, we analyze the images fixed by royal chroniclers concerning Dona Leonor Teles de Portugal (c. 1350-c.1386) and Dona Isabel de Castile (c.1451-c.1504). Records reveal that both struggled to maintain the position of Iberian queens, although this generated comments about their morals and conduct. Leonor, in a context that was adverse to her, was framed in an image that approached Eva: someone extravagant, talkative, dissimulated and who was always imposing her will. On the other hand, Isabel approached the Marian ideal, the mother par excellence, as she consolidated her government. We use as sources *Chronica de El-rei d.Fernando*, written by Fernão Lopes (c. 1380/90- c. 1459), and *Crónica dos reis Católicos*, written by Hernando del Pulgar (c. 1436- c. 1493) and an anonymous author.

**Keywords:** Iberian queens, power and idealization.

---

1 Doutoranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

2 Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

O estudo sobre a Europa medieval faz emergir uma série de personagens que manifestam o ideal de uma sociedade que buscava se apresentar de uma maneira ordenada, tal qual o modelo de Adalberão de Laôn, que dividia os grupos sociais entre aqueles que deveriam orar, trabalhar e guerrear<sup>3</sup>, ou as representações do corpo social, para o qual o rei - a cabeça - deveria se pôr acima dos demais membros<sup>4</sup>. Assim, com essa perspectiva de um modelo funcional, harmônico em teoria, os escritos desse período discorrem sobre seus personagens.

A obra organizada por Jacques Le Goff, *O homem medieval*<sup>5</sup>, demonstra a perenidade desses modelos ao intitular seus capítulos com a nomenclatura que denominava os grupos que povoam esse mundo do medievo: o monge, o camponês, o cidadão entre outros. Mais uma vez se percebe que, neste quadro pintado e, de certa forma, resistente à ação do tempo, a experiência dos homens é limitada ao segmento ao qual eles pertencem.

Dentre esses recortes, um deles obteve notório destaque: o guerreiro. A função da guerra é restrita, sobretudo, privilégio da aristocracia, aquela que deveria proteger os demais, segundo o modelo acima apresentado. Essa distinção também a sustenta e lhe dá legitimidade para exercer seu poder de mando sobre seus territórios, mas também ao rei, o primeiro entre os nobres, a governar seu reino.

No entanto, tais formulações eram postas à prova diante das necessidades impostas pelo cotidiano mais dinâmico do que determinado pelo modelo. No ambiente de corte, os padrões de comportamento eram desafiados pelas constantes demandas advindas do círculo político, configurando-se como lugar onde os registros ocorreram em maior quantidade e continuidade.

Este trabalho busca analisar a imagem de Dona Leonor Teles de Portugal (c. 1350- c.1386) e Dona Isabel de Castela (c.1451- c.1504) nos escritos dos cronistas régios, tendo como norte perspectivas sobre o comportamento feminino, pontuadas pela historiadora Miriam Coser<sup>6</sup>. Estas mulheres, no papel de rainhas ibéricas, articularam-se de formas distintas em prol da manutenção de sua posição política. Enquanto Leonor, utilizando-se do poder que tinha em um contexto que lhe era adverso, foi enquadrada numa imagem que se aproximava da pecadora Eva, Isabel, à medida que conseguiu ampliar sua autoridade, foi se aproximando do ideal mariano.

---

3 DUBY, Georges. *As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo*. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

4 HESPANHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. “As Redes Clientelares”. In: MATTOSO, José. *História de Portugal*. v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Neri; PINHEIRO, Rossana (Orgs). *A construção da narrativa histórica*. Séculos XIX-XX. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

5 LE GOFF, Jacques. *O Homem Medieval*. Lisboa: Presença, 1989.

6 COSER, Miriam Cabral. A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais. *Cadernos de Ciências Humanas - Espectarias*, v. 10, n.18, jul.-dez. p. 703-727, 2007. COSER, Miriam Cabral. Modelo mariano e discurso político nas crônicas de Avis. In: AMARAL, C. O. (Org.); BERRIEL, M. S. (Org.). *Religião e Religiosidade na Idade Média: poder e práticas discursivas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012. COSER, Miriam Cabral. “Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de queenship.” *Tempo*, v. 26, p. 230-247, 2020.

## O caso de Dona Leonor de Portugal

Em Portugal, no século XV, a tarefa de guardar os fatos relacionados ao reino, *dignos de nota*, cabia aos cronistas-mores. O primeiro deles foi Fernão Lopes, que recebeu a tarefa de contar sobre a emergência da dinastia a que servia, a saber, a casa de Avis. Para tanto, seu trabalho consistiu na produção da narrativa sobre o reinado de D. Pedro I, compôs três volumes sobre o reinado de D. Fernando, e a crônica relativa aos eventos relacionados ao de D. João I, destacando esse período conhecido como Revolução de Avis. Por fim, há indícios que teria começado a descrever os acontecimentos em torno na tomada da cidade de Ceuta, no Norte da África, o que teria sido continuado e encerrado por seu sucessor no cargo de cronista-mor, Gomes Eanes de Zurara.

Tais escritos desenvolvidos a partir da corte, se ocupavam em discorrer sobre a aristocracia que lhe era parte fundamental desse espaço. O tema da guerra e das ebulições políticas eram, portanto, basilares para a sua conformação. Desta forma, não causaria surpresa que a profusão de personagens destes textos fosse do sexo masculino, colocados nos espaços que a sociedade medieval lhes reservou, tanto por serem homens, como por serem aristocratas.

Contudo, há algumas personalidades femininas, que não puderam ser deixadas de fora do registro. Sua importância nos acontecimentos foi relevante o suficiente para não serem subtraídas do relato, ainda que as suas histórias fossem descritas em consonância aos modelos recorrentes na cultura medieval.

De acordo com Miriam Coser, o pensamento cristão produziu três formas de comportamento feminino: o mariano, modelo por excelência da Mãe de Deus; a conduta de outra Maria, sendo esta, Maria Madalena, a pecadora arrependida<sup>7</sup>; e o de Eva, a mãe de todos, que, seduzida pela serpente, pecou e condenou a todos.

Tal como uma Eva que prenuncia a Queda, Leonor Teles é apresentada por Fernão Lopes como peça inequívoca para se contar a história da derrocada da dinastia de Borgonha. Para tanto, iremos analisar três momentos da Crônica de D. Fernando que ajudam a construir uma ideia de como o cronista mostrou D. Leonor. Desta forma, o primeiro cronista-mor narra o encontro da futura rainha com D. Fernando:

El rei D. Fernando, como era muito costumado d'ir vêr a miude a infanta sua irmã, quando viu D. Leonor em sua casa, **louçã e aposta** e de **bom corpo**, pero que d'antes houvesse bem conhecida, por então mui afincadamente esguardou suas feições e graça, entanto que, deixava toda bem-querença e contentamento que

---

7 Embora, seja a partir dos séculos XII e XIII que as referências a Maria Madalena se tornem mais importantes, como descrito por Denise da Silva Menezes do Nascimento, quando emergem figuras que simbolizam situações intermediárias, tal como Madalena entre Eva e Maria, como o purgatório entre o céu e o inferno. Ver: NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. Mechthild de Magdeburg e os sufrágios pelas almas no Purgatório. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [S.l.], v. 11, n. 31, p. 87-110, 30 abr. 2018.

d'outra mulher poderia haver, d'esta se começou de namorar maravilhosamente, e **ferido** assim do amor d'ella, em que seu coração de todo era posto, de dia em dia se acrescentava mais sua **chaga**, não descobrindo porém a nenhuma pessoa esta bemquerença tão grande que em seu coração novamente morava<sup>8</sup>.

No texto de Fernão Lopes, D. Leonor é descrita a partir de suas características visuais<sup>9</sup>: ela é **louçã**<sup>10</sup>, o que denota uma aparência de distinção e pompa, possivelmente, uma mulher vaidosa, que utiliza enfeites para se ornar, seguida por **aposta**<sup>11</sup>, isto é, de boa aparência, e o autor completa, de bom corpo, o que pode sugerir que ela possuía boa fisionomia de maneira geral. Lopes também usou palavras interessantes para descrever o sentimento que o rei nutriu por Leonor Teles: ele foi **ferido** e sua **chaga** aumentou no decorrer do tempo. Os termos remetem a um combate, no qual o machucado do rei teria apenas se agravado, sem poder ser contornado antes do fim.

Nesta descrição, não há menção a alguma ação de D. Leonor. Antes, é um personagem passivo, frente ao rei. Contudo, o autor nos descreve a participação de sua irmã, D. Maria Teles, a quem D. Fernando revela suas intenções. Esta, de acordo com Lopes, tenta dissuadir o rei, e, ao falhar, advoga para que um casamento seja realizado, o que implicava a separação de D. Leonor Teles de seu marido, João Lourenço da Cunha, antes que o monarca a tomasse como amante.

Em contrapartida, há uma manifestação incisiva de D. Leonor ao se deparar com a oposição de sua união com D. Fernando:

D. Leonor, a que d'este feito muito pesava receiando-se que por azo de taes ajuntamentos e falas poderia ser que a deixaria el-rei, dizem que mandava saber, por inculcas, quaes eram os que n'isto mais falavam contra ella, razoando mal de tal casamento, e havia com el-rei que os mandasse prender e fazer n'elles justiça, e foi assim de feito que em Lisboa foi preso depois Fernão Vasques, aquelle alfaiate que ouvistes, e outros, e foram decepados e tomados os bens d'elles, e fugiram; e assim em alguns logares do reino. E a muitos que andavam fugidos por esta razão, perdoou el-rei depois, e não houveram pena<sup>12</sup>.

Neste trecho, podem-se observar alguns elementos que ajudam a compor um cenário de turbulência no reino, sendo o casamento real o componente principal de instabilidade. O primeiro deles é a controvérsia que se manifestou na sociedade portuguesa, representada pela figura de

---

8 LOPES, Fernando. *Chronica de El-Rei D.Fernando. Vol I*. Biblioteca de clássicos portugueses. Lisboa, 1895 p. 183.

9 Ainda que na primeira parte deste capítulo, o autor primeiro estabeleça as relações familiares nos quais D. Leonor Teles está envolvida.

10 MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. *Novo dicionário de português arcaico ou medieval*. 2 ed. Independently published, 2019.

11 MACHADO FILHO, Américo Venâncio Lopes. *idem*.

12 LOPES, Fernando. *op.cit*, pp. 6 -7.

Fernão Vasques, referenciado como alfaiate e que já se pronunciara<sup>13</sup> contra o dito matrimônio, o que indicava um problema que teria se espalhado para além dos grupos cortesãos. Sugere ainda uma atmosfera de insegurança, visto que muitos dos opositores fugiram para outras partes do reino.

D. Leonor Teles, neste contexto, age para não ser deixada pelo rei, se informando com o objetivo de identificar os opositores e puni-los. Desta forma, a rainha é apresentada como agente de sua própria vontade, mesmo que isso seja um ponto de discórdia no reino.

Por fim, destaca-se a passagem narrada por Fernão Lopes, em que se começa a construir o antagonismo entre a rainha de Portugal e o futuro rei, D. João I. Meio-irmão do rei D. Fernando, filho bastardo de D. Pedro, segundo o texto, mantinha uma relação com D. Maria, irmã de D. Leonor Teles. Esta última se desagradou de tal situação:

E o azo porque á rainha desprazia d'isto muito era porquanto via sua irmã bemquista de todos, e o infante D. João amados dos povos e dos fidalgos, tanto como el-rei; e pensava de se poder azar de tal guisa que reinaria o infante D. João e sua irmã seria rainha, e ficaria ella fora do senhorio e reinado, mormente não sendo el-rei bem são, e mais geitoso para durar pouco que viver prolongadamente. Assim que por estas razões, vendo seu estado azado para montar altamente, não poude carecer de peçonha da inveja (...).<sup>14</sup>

Se no primeiro trecho citado, D. Fernando sofre um ferimento, neste último se antevê a sua morte. A paixão provocou uma derrocada, primeiramente ao rei e, depois, à dinastia à qual pertencia. De acordo com Fernão Lopes, a possibilidade de D. Maria e D. João serem mais amados que a própria rainha é responsável por aflorar sua inveja e, por isso, D. Leonor Teles prontamente agiria para que na ocasião da morte do rei, tal enlace não acontecesse.

Em uma sociedade na qual as pessoas eram vinculadas a um determinado papel na idealização do mundo, o texto cronístico também ajudava a solidificar esses modelos. Todavia, para discorrer sobre a Revolução de Avis, uma figura não pode ser apagada: D. Leonor Teles. Para tanto, o autor a apresenta como uma mulher vaidosa. O seu bom aspecto, ao encontrar com D. Fernando, é descrito através de uma palavra que denota elegância; é a aparência e não a virtude que a coloca na posição de prestígio. Quando seu casamento não é aceito, o autor reforça sua atitude egoísta ao não querer ser deixada pelo rei, que poderia ceder às solicitações de seus súditos, bem como pela inveja que sentia de quem seriam seus concorrentes pelo amor dos cortesãos e do povo. Para contornar tal situação, D. Leonor se apressa a criar uma estratégia para separar a irmã e o cunhado.

---

13 *ibidem*, pp. 5 - 6.

14 *ibidem*, p. 146.

Se, por um lado, tais aspectos são mostrados de uma forma negativa, por outro, sua atuação neste período não pôde ser desprezada. Antes, dão ensejo para que se note a ação de uma rainha que percebe sua complicada situação na corte e as formas que pôde utilizar para se afirmar em um contexto que lhe era adverso.

### **O caso de Dona Isabel de Castela**

Isabel foi Rainha de Castela e Leão, de 1474 até 1504. A coroa foi conquistada após uma disputa com Juana, a Beltraneja (c.1462-1530), sua sobrinha<sup>15</sup>. Ela foi também nomeada rainha consorte de Aragão, a partir de 1479, quando seu marido, Fernando II e V (c. 1452-1516), herdou o trono. Ambos foram responsáveis por importantes episódios históricos, como o financiamento das viagens de Cristóvão Colombo à América e a expulsão definitiva dos muçulmanos que viviam na Espanha. A última medida rendeu-lhes o título de “Reis Católicos”, outorgado pelo papa Alexandre VI (c. 1431- c.1403), em 1496.

A construção da imagem de Dona Isabel parece fazer o movimento contrário ao de Dona Leonor, à medida que os seus partidários esforçaram-se para dignificá-la, embora a natureza feminina constituísse um empecilho no processo de construção e consolidação do poder real. Isabel foi representada pelos cronistas de sua época, como uma mulher misericordiosa e maternal. E, estando esta imagem em consonância com o modelo de comportamento esperado para uma mulher, ela pôde desfrutar de certa autonomia nas decisões políticas do reino.

Para descortinar o tema, reportamo-nos à *Crónica dos Reis Católicos*, encomendada pela rainha no ano de 1482. Segundo Adriana Vidotte, um escrito como este deveria refletir as ideias e as intenções da monarca a quem servia (2016, p. 103). Coube a Hernando del Pulgar (c. 1436- c.1493), homem da corte e destacado humanista, que serviu ao rei antecessor de Isabel, Henrique IV (c. 1425 - c.1474), a responsabilidade da redação dos acontecimentos que marcaram os anos de 1481 a 1490 de seu reinado. Nos anos seguintes, isto é, de 1490 até a morte da rainha, em 1504, a crônica é redigida por um autor anônimo.

A construção da imagem da rainha exemplar foi particularmente engendrada na parte intitulada *Capítulo de las grandes excelências de reina doña isabel*. Apesar da natureza feminina, “y por eso de carne flaca”<sup>16</sup>, Isabel era comparada a “madre piadosa á sus subdictos,

---

15 De acordo com Danielle Mércuri, a morte de Henrique IV desencadeou uma crise sucessória que teve desdobramentos políticos importantes para a constituição da imagem da rainha. Neste contexto, fazia-se necessário enfatizar não apenas a legitimidade da sucessão da coroa pelas mulheres como também justificar que a sucessão pertencia à irmã do rei Henrique IV e não à sua suposta filha. À época, dizia-se que Juana não seria filha de Henrique IV, mas fruto de uma relação adúltera de sua esposa, filha do rei D. Duarte de Portugal, com o valido de Henrique IV, Beltrán de la Cueva. MERCURI, Danielle. *Os letrados castelhanos no rastro das mulheres quatrocentistas*. Da defesa e da educação delas. 277 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2016, p. 98.

16 ROSSEL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los Reyes de Castilla*. Madrid: Atlas, 1953. v. III. 791 p. (Biblioteca de Autores Españoles, 70), p. 522.

reina muy justa á sus vassallos”<sup>17</sup>. Ela tinha atitudes caridosas e “a los embaxadores que veninan de otros príncipes y á sus servidores é criados muy gracta, a todos los suplicantes y negociadores de sus reinos muy apacible”<sup>18</sup>. Os trechos são elogiosos e tópicos. Aproximam Isabel do grande modelo adequado às mulheres ao longo da Idade Média: o de Maria, mãe por excelência.

Os fragmentos revelam ainda, que, uma vez portadora de tais atributos, Isabel esteve constantemente envolvida nas questões administrativas do reino. O cronista chega a pontuar que os Reis Católicos tomavam as decisões de forma conjunta<sup>19</sup>, de modo que a monarca não servia de mero complemento às ações de Fernando. Mais do que isso, Isabel colocou-se à frente dos interesses castelhanos. Um caso específico desta condição pode ser observado nas chamadas *Guerras italianas*, uma série de conflitos mais amplos por territórios do Mediterrâneo que se estende de 1494 até 1559.

A contenda entre a coroa francesa e aragonesa pelo território iniciou-se após a morte do rei Ferrante I de Nápoles (c. 1458 – c.1494) e a subsequente invasão do rei Carlos VIII (c.1470 – c.1498) da França àquelas terras. Fernando e Carlos tinham direitos hereditários para a reivindicação ao trono. Os franceses eram herdeiros dos Angevinos, uma linhagem cadete dos Valois, que governaram Nápoles de 1265 a 1435, e os espanhóis eram herdeiros de Alfonso V de Aragão (c.1396 – c.1458), que conquistou o reino e o separou de seus outros domínios, deixando-o para seu filho ilegítimo, Ferrante, em 1458.<sup>20</sup>

No *Capítulo de la guerra y discordia que hubo con el rey de Francia sobre el reino de nápoles, é lo que despues sobrevino y aconteció*, há uma contextualização e explicação das ações bélicas de ambos os lados no ano de 1495<sup>21</sup>. É interessante notarmos que o nome de Isabel

---

17 *ibidem*, p. 522.

18 *ibidem*, p. 522.

19 “Cosa digna de publicar é manifesto es que el poderoso Rey Don Fernando así es doctado é compuesto de todas aquellas excelentes virtudes que desta christianisima Reina á hablar comenzamos, y faltaria ingenio para haberlas de contar. Fueron Rey é Reina juntos Dios escogidos, por ayuntados, que juntamente asi ayuntados reinaron é gobernaron treinta años, y aunque em cuerpos dos, en voluntad é union eran uno solo. Firmaban las cartas é provisiones juntamente el uno y el outro. Estos Reyes de templos y casas de Dios constituyeron obras innumerables, y hazañas tantas hiciennron, que para mas verdaderamente hablar no se podian escribir mas brebemente”. *ibidem*, p. 523.

20 MALLETT, Michael; SHAW, Christine. *The Italian Wars, 1494 -1559: War, State and Society in Early Morden Europe*. Nova York: Routledge, 2014, p. 2.

21 “En el año del nascimiento de Nuestro Salvador Jesu Christo de Mill é quatrocientos é noventa é cinco años, reinando em España los serenísimos Reyes Don Fernando é Doña Isabel, el Rey Don Cárlos, Rey de Francia, afirmando é diciendo que el reyno de Nápoles á su corona pertencia, com grand exercito y orgullosa salida de mucha soberbia fué contra el Rey de Nápoles, Don Fradique, y tomo su reino, y despues desto este dicho Rey de Francia entró en Roma, y ayuntándose ciertos cardenales, tomó por fuerza de armas Ostia, que está colocada em ribera del rio Tiber; y haciendo asimismo muchas muertes y robôs, pasó en el Reyno de Nápoles, y com mucha dificultad le ocupó é tomo, de allí delibero de pasar á la insula de Sicilia, que era del Serenisimo Rey Don Fernando, queriéndola conquistar y tomar; por lo qual entre los españoles y franceses hubo grande discordia y enemistad, así por mar como por tierra, y á esta causa fué embiado Gonzalo Hernandez de Cordoba, belicoso Caballero, hombre muy esperto em las cosas y exercicio de la guerra. [...] y este noble varon com algun número de caballeros é gentes de pie pasó á resistir al Rey de Francia la entrada de Sicilia, é para que diese ayuda al rey Federico de Napoles [...].ROSSEL, Cayetano (Ed.). *op. cit.*, p. 521.

é mencionado justamente quando o conflito passa a atingir diretamente o território castelhano. A monarca reúne seu Conselho e discorre sobre o tema:

Entre estas turbaciones que á la sazón sobrevinieron, fué denunciado á la Reyna Doña Isabel como muchos franceses, parte dellos armados, parte dellos sin armas, entraron en Castilla so color de ir em romeria de Santiago; los quales eran tantos, que si de mano de Dios no fuera proveido, como de ladrones de casa el reino fuera é padesciera grand detrimento é mucho dapno. Entonces la serenissima Reina, con el amor y celo que à su Consejo residian, diciendo su Majestad dos extremos: que quitar la entrada á los franceses extranjeros, que en tal romeria grandes indulgencias y muchos perdones com peregrinacion ganaban; por outra consideracion decia parecerle que si tal entrada á los franceses se diese, questo seria en mucho detrimento é dapno de su mismo Reyno, [...]22.

É, pois, a partir da invasão francesa a Castela que Isabel decide tomar atitudes mais hostis contra o reino da França. Não era sua vontade proibir a entrada de estrangeiros e peregrinos a Santiago de Compostela – uma atitude que coloca a monarca, mais uma vez, perto do modelo cristão feminino ideal. A deliberação, no entanto, era necessária para manter seu reino em salvaguarda. Assim, a natureza do poder legítimo da rainha estava conectada aos parâmetros de atuação.

O texto cronístico ajudava a consolidar um retrato de Dona Isabel como uma mulher e rainha virtuosa, *la serenissima reina*, colocando-a numa posição de prestígio junto ao reino. Ao exercer um cargo fundamentalmente ocupado por homens, esta imagem não visava apenas adular a monarca, mas antecipar a menção a suas ações como governante. Tais aspectos trazem à luz os mecanismos utilizados por Isabel e seus cronistas para ampliar sua esfera de atuação.

---

22 *ibidem*, p. 521.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

LOPES, Fernando. *Chronica de El-Rei D.Fernando. Vol I.* Biblioteca de clássicos portugueses. Lisboa, 1895.

LOPES, Fernando, *Chronica de El-Rei D.Fernando. Vol II.* Biblioteca de clássicos portugueses. Lisboa, 1895.

ROSSEL, Cayetano (Ed.). *Crónicas de los Reyes de Castilla.* Madrid: Atlas, 1953. v. III. 791 p. (Biblioteca de Autores Españoles, 70).

### BIBLIOGRAFIA

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Neri; PINHEIRO, Rossana (Orgs). *A construção da narrativa histórica.* Séculos XIX-XX. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.

COSER, Miriam Cabral. A dinastia de Avis e a construção da memória do reino português: uma análise das crônicas oficiais. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiarías*, v. 10, n.18, jul.-dez. p. 703-727, 2007.

\_\_\_\_\_. Modelo mariano e discurso político nas crônicas de Avis. In: AMARAL, C. O. (Org.); BERRIEL, M. S. (Org.) . *Religião e Religiosidade na Idade Média: poder e práticas discursivas.* 1. ed. Rio de Janeiro: Multifoco, 2012.

\_\_\_\_\_. “Jurisdições das rainhas medievais portuguesas: uma análise de queenship.” *Tempo*, v. 26, p. 230-247, 2020.

DUBY, Georges. *As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo.* 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MERCURI, Danielle. *Os letrados castelhanos no rastro das mulheres quatrocentistas.* Da defesa e da educação delas. 277 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Franca, 2016.

MALLET, Michael; SHAW, Christine. *The Italian Wars, 1494 -1559: War, State and Society in Early Morden Europe.* Nova York: Routledge, 2014.

HESPANHA, António Manuel, e XAVIER, Ângela Barreto. “*As Redes Clientelares*”. In: MATTOSO, José. *História de Portugal.* v. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média.* Conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Homem Medieval.* Lisboa: Presença, 1989.

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes do. Mechthild de Magdeburg e os sufrágios pelas almas no Purgatório. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [S.l.], v. 11, n. 31, p. 87-110, 30 abr. 2018.

TREVISAN, Mariana Bonat. *Construção de identidades de gênero e afirmação régia: os casais da realeza portuguesa nos séculos XIV e XV a partir das crônicas de Fernão Lopes.* Orientador: Profª Drª. Vânia Leite Fróes. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2012.

VIDOTTE, Adriana. Política e emoções na construção da imagem de Isabel a Católica (1474-1504). *Diálogos*, v. 20, n. 2, p. 99 - 114, 17 dez. 2016. Disponível em: //periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/34569. Acesso em 29 de julho de 20.

## KEBRA NAGAST: RAINHA DE SABÁ E O CRISTIANISMO NA ETIÓPIA

*Domingos Dutra dos Santos<sup>1</sup>*

*Guilherme Aguiar Gomes<sup>2</sup>*

### RESUMO

Partindo da revisão crítica acerca do imaginário cristão sobre a África, a pesquisa visa identificar as contribuições da Rainha de Sabá para a fundação do cristianismo na Etiópia, pretende ainda descrever as características religiosas do Reino da Etiópia no século XIII. O texto da *Glória dos Reis (Kebra Nagast)*, fixado como sagrado na Etiópia e escrito em *ge'ez*, afirma que a Rainha de Sabá foi uma monarca chamada “Makeda”, que governou o Império Axumita. Dessa maneira, temos Kebra Negast Glória dos Reis, Bíblia de Jerusalém, Sir E. A. Wallis Budge, Manuel João Ramos, Hilário Franco Júnior e Cheikh Anta Diop como referências de reflexão. Inspirado na literatura bíblica e nas tradições etíopes, o texto tratava da origem da dinastia imperial cuja genealogia remontaria a David e Salomão, apresentando os etíopes como herdeiros do povo eleito e fazendo da Igreja Cristã monofisista e guardiã da arca da aliança.

**Palavras-chave:** Rainha de Sabá, Etiópia, Cristianismo, Kebra Negast.

### ABSTRACT

Starting from the critical review of the Christian imagery about Africa, the research aims to identify the contributions of the Queen of Sheba to the foundation of Christianity in Ethiopia, it also intends to describe the religious characteristics of the Kingdom of Ethiopia in the 13th century. The text of the *Glory of Kings (Kebra Nagast)*, fixed as sacred in Ethiopia and written in *Ge'ez*, states that the Queen of Sheba was a monarch named “Makeda”, who ruled the Aksumite Empire. Thus, we have Kebra Negast Glória dos Reis, Bible of Jerusalem, Sir E. A. Wallis Budge, Manuel João Ramos, Hilário Franco Júnior and Cheikh Anta Diop as a theoretical framework. Inspired by biblical literature and Ethiopian traditions, the text dealt with the origin of the imperial dynasty whose genealogy would go back to David and Solomon, presenting the Ethiopians as heirs of the chosen people and making the Christian Church monophysite and guardian of the ark of the covenant.

**Keywords:** Queen of Sheba; Ethiopia; christianity; Kebra Negast.

---

1 Mestre em História pela Universidade Estadual do Maranhão; Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão sobre África e o Sul Global (NeÁfrica).

2 Graduando em História pela Universidade Federal do Maranhão; Bolsista de Iniciação Científica sob orientação do Prof. O Dr. Alexandre Guida Navarro; Integrante do grupo de estudo: Camelot – Grupo de Estudo em História Medieval (UFMA).

## Introdução

A tradição etíope afirma que o primeiro imperador da Etiópia é filho do rei Salomão e da Rainha de Sabá, que nasceu no reino de Tigré, numa aldeia chamada Sabá. Esta aldeia está situada a quatro léguas de Axum. Dessa forma, conforme o padre Pero Paez afirma, assim como os reis de Portugal eram senhores dos Algarves de Aquém e Além-mar, a Rainha de Sabá era senhora também da Arábia (PAES, Però, História da Etiópia, vol. I, p. 24-25, e p. 95). A rainha também é conhecida como *Negesta Azeb*, isto é, Rainha do Sul. Ela edificou uma cidade para sua corte, Dabra Magueda, que se identifica com Axum. No quinto século a.C. no norte da Etiópia, o Estado de Axum era fruto de intensa interação africana com o sul da Arábia. A rainha de Sabá se aliou ao rei Salomão, sendo seu filho Menelik o mítico fundador da Etiópia. A partir de aproximadamente 50 E.C. o porto de Adulis se tornava um centro mundial de comércio com a Ásia via Oceano Índico. Adulis fazia parte de uma cadeia de portos que subiam o litoral desde a região centro-africana. O rei Ezana de Axum, primeiro monarca convertido ao cristianismo, derrotou Méroe no quarto século E.C. e inaugurou a era cristã etíope. A cultura urbana de Axum deu origem a um dos mais duradouros impérios da história: a Etiópia sucumbiu apenas à invasão da Itália fascista, em 1935, e logo, em 1941, instalou o imperador Haile Selassie no trono.

Em tempos remotos, o rei Salomão, desejando edificar o Templo de Jerusalém, teria enviado mensagem a todos os mercadores do mundo, que lhe levassem produtos. O mercador Tamarin levou a Jerusalém ouro fino da Arábia, madeira preta, e outras preciosas mercadorias. Regressando à Etiópia, contou à sua rainha as belezas que viu e ouviu junto a Salomão. A soberana manifestou o desejo de conhecer o grande rei. Abalou-se para junto dele, e lá permaneceu algum tempo.

Regressando à sua terra, levou presentes do soberano, entre eles um anel. Tendo nascido um menino, deram-lhe o nome de Menelik, corruptela de Ben-Ameleh (filho do rei). Visitou seu pai quando estava com 22 anos, juntamente com o mercador Tamarin. Salomão o recebeu com grande alegria e festas, fazendo-o rei da Etiópia, com o nome de Davi, como seu pai. Essa troca de nome, deu origem ao costume dos imperadores etíopes de trocar o nome de batismo ao ascender ao trono. O filho do rei Salomão e da rainha de Sabá ficou conhecido pelo nome de Menelik I, fundando a dinastia salomônica. Os etíopes afirmam que a partir desse momento passaram a adorar o Deus de Israel. Transcorridos quinhentos anos, este fato foi tema para a composição da obra *Kebra Nagast* (“Glória dos Reis”).

Na Antiguidade, o nome Etiópia (*Aethiopia*) era dado a um imenso território que se estendia ao sul do Egito. A palavra é de origem grega, *Ethipos*, que significa rosto queimado. Navegadores portugueses em busca do lendário Preste João, e posteriormente os jesuítas, atingiram a região de Axum no século XVI. A partir daí surgiram informações geográficas mais precisas. A região de Axum era chamada de Etiópia-alta, ou Abássia, e seus habitantes os Abexins.

O termo Etiópia nesse momento designava um território extenso e vago, até que paulatinamente chegou-se à superfície do antigo Império etíope, hoje República da Etiópia. O cristianismo na Etiópia, segundo a tradição nacional, foi introduzido pelo eunuco da rainha Candace ou Kandake<sup>3</sup>, que fora a Jerusalém adorar o verdadeiro Deus<sup>4</sup>, e foi batizado pelo apóstolo São Felipe<sup>5</sup>. Regressando ao seu país, narrou o sucedido a sua rainha, convertendo-a ao cristianismo, bem como aos seus familiares. A mesma tradição afirma que passado muito tempo, chegou um mercador da cidade de Tiro, com dois companheiros, Fremanatôs e Sydracos. Morrendo o mercador, levaram ao rei da Etiópia os dois companheiros, que permaneceram com os filhos do rei. Ficaram alegres os dois, ao ver que os etíopes eram cristãos, crendo na Trindade, fazendo o sinal da cruz, e ao mesmo tempo ficaram espantados porque não houvera apóstolo que tivesse pregado na Etiópia.

### **A Etiópia Medieval: entre a tradição salomônica e o Cristianismo**

A Igreja Copta da Etiópia, segundo a tradição, teria nascido nos tempos apostólicos, com influência judaizante e monofisita. Ainda segundo as tradições nacionais etíopes, esse cristianismo já teria encontrado um povo monoteísta, devido à conversão da Rainha de Sabá à fé mosaica, depois de seu bíblico encontro com o rei Salomão. Os descendentes de Salomão e da Rainha de Sabá teriam dado origem à dinastia Salomônica. O soberano dessa dinastia foi, no século XVI, identificado como o lendário *Preste João* das Índias.

No século XIII, foi fixada na Etiópia a forma do texto da *Glória dos Reis* (Kebra Negast), escrito em *ge'ez*. Inspirada na literatura bíblica e nas tradições etíopes, o texto tratava da origem da dinastia imperial cuja genealogia remontaria a David e Salomão, apresentando os etíopes como herdeiros do povo eleito e fazendo da Igreja cristã monofisista a guardiã da arca da aliança.<sup>6</sup>

Então, Menelik I (Sol de Sião) filho da união de Salomão com Makeda<sup>7</sup>, a “Rainha do Sul”, era considerado o primeiro *Negusa Negast* ou “Rei dos Reis” da Etiópia, herdeiro da

---

3 “Muito antes do que depois adotaram os modernos expositores, adotaram o nosso Barros na terceira década, livro 4, capítulo 2, que a Etiópia se deve tomar pela ilha de Meroi, no rio Nilo, na parte mais meridional do Egito: e que Candace não era entre aquelas rainhas nome próprio, mas título comum, como o de Faraó entre os reis egípcios, César entre os imperadores romanos” (Comentário sobre a Bíblia Sagrada, Vol. 11, p. 194).

4 No templo de Jerusalém havia um lugar destinado aos gentios convertidos, e Salomão ao edificá-lo assim dizia: “Também quando algum estrangeiro que não é do teu povo de Israel vier de algum país remoto por causa do teu nome (porque ouvira a grandeza do teu nome) e a força de tua mão, e o poder do teu braço” (Reis, III, 8, 4). Os Atos de Tomé, livro apócrifo, afirma que o mercador Habban, ou Habbanis, foi enviado por Gundafaris, rei das Índias, a Jerusalém contratar um arquiteto ou carpinteiro para construir o seu palácio. Os estudiosos afirmam que provavelmente o mercador foi a Jerusalém adorar o verdadeiro Deus, e simultaneamente atender o desejo do rei.

5 Atos dos Apóstolos, cap. X, 27-28 e 38-39. “São Jerônimo diz que foi batizado o eunuco em uma fonte chamada depois por esta causa do Etíope, na tribo de Judá, ao pé de um monte vizinho a um povo chamado Bethsur ou Bethsoron, hoje Ain Dinoret (Comentário sobre a Bíblia Sagrada, vol. 11, p. 135).

6 Segundo a tradição, a caixa estaria em uma pequena capela junto à igreja de Santa Maria do Sião, na antiga capital imperial de Axum.

7 Em relação à Makeda, O Kebra Nagast reelabora antigas tradições bíblicas referentes à Rainha de Sabá (Reis: X, 1-13).

estirpe judaica e etíope. Tal tradição marcava a especificidade do cristianismo e da sociedade etíope, em relação às regiões circundantes: o mundo islâmico, sobretudo Egito e Somália e as religiões animistas das regiões sudanesas e leste-africanas. Como primogênito de Salomão, Menelik I considerava o imperador bizantino como um par. Na perspectiva cristã etíope, os europeus eram considerados heréticos, pois eram duofisistas (crentes numa dupla natureza de Cristo), enquanto as culturas africanas eram vistas como descendentes de Cuch – filho de Cam e neto de Noé - , amaldiçoadas por Deus e, conseqüentemente, escravizáveis.

O cristianismo etíope estabeleceu características próprias. Considerava imprescindível a circuncisão, aprovava a poligamia e seguia rigorosos rituais de alimentação e limpeza semelhantes aos dos judeus. Para além das lendas e tradições, o poderio comercial e a fé cristã patrocinaram e inspiraram as criações artísticas, incluindo o conjunto de igrejas talhadas na pedra<sup>8</sup>, os manuscritos iluminados e outras artes litúrgicas.

À medida que outras informações sobre o Reino do Preste João e a Etiópia chegavam à Europa, a cartografia também sofria alterações. O Rio Nilo passou a ser associado à Etiópia. Deste modo, o espaço etíope ganhou maior dimensão em muitos mapas, abarcando por vezes todo o interior do continente, confundindo-se com a própria África. Tais elementos foram registrados na cartografia a partir do século XIV. A imagem do Preste João sentado em seu trono, empunhando como símbolo de seu poder imperial um globo e uma cruz, se tornou emblemática nas representações cartográficas. Da mesma forma, as populações africanas ditas selvagens ou idólatras, poucas vezes eram registradas e, em geral, assumiram função neutra na cartografia – quando não eram substituídos por elefantes, leões, animais selvagens ou quiméricos<sup>9</sup>.

### **Makeba: a rainha da Etiópia**

A Rainha de Sabá é uma personagem bíblica: uma rainha poderosa que visitou o Rei Salomão. Se ela realmente existiu e quem ela era, ainda está em questão. A Rainha de Sabá é uma das figuras mais famosas da Bíblia, mas ninguém sabe exatamente quem ela foi ou de onde veio. De acordo com o livro de I Reis 10: 1-13 das escrituras hebraicas, ela visitou o rei Salomão em Jerusalém depois de ouvir sobre sua grande sabedoria. No entanto, a Bíblia não menciona seu nome nem a localização de seu reino.

No livro do Gênesis, Capítulo 10, versículo 7, na chamada Tabela das Nações, são mencionados dois indivíduos que alguns estudiosos relacionaram com a Rainha de Sabá. “Seba” é mencionado como neto do filho de Ham, Noah via Cush, e “Sheba” é mencionado como neto

---

8 No século XIII, o rei Lalibela mandou escavar na pedra um dos mais extraordinários conjuntos de igrejas. Os antigos textos etíopes registram que a construção durou cerca de 24 anos. As tradições sustentam que os anjos foram auxiliares na construção.

9 RAMOS, Manuel João. *A Etiópia nas representações cosmográficas europeias*. In: CRISTÓVÃO, Fernando (Coord.). *Condicionantes culturais da literatura de viagens*. Lisboa: Cosmos, 1998, pp. 235-259.

de Cush via Rama na mesma lista. Cush - ou Kush - foi associado ao império de Kush , uma terra ao sul do Egito.

Duas vertentes principais da história se conectam à Rainha de Sabá, de lados opostos do Mar Vermelho. De acordo com fontes árabes e islâmicas, a Rainha de Sabá era chamada de “*Bilqis*” e governava um reino no sul da Península Arábica, onde hoje é o Iêmen . Os registros etíopes, por outro lado, afirmam que a Rainha de Sabá foi uma monarca chamada “Makeda”, que governou o Império Axumita com base no norte da Etiópia.

Curiosamente, as evidências arqueológicas indicam que já no décimo século AEC - quando dizem que a Rainha de Sabá viveu - a Etiópia e o Iêmen eram governados por uma única dinastia, provavelmente baseada no Iêmen. Quatro séculos depois, as duas regiões estavam ambas sob o domínio da cidade de Axum . Como os laços políticos e culturais entre o antigo Iêmen e a Etiópia parecem ter sido incrivelmente fortes, pode ser que cada uma dessas tradições esteja correta, em certo sentido. A rainha de Sabá pode ter reinado sobre a Etiópia e o Iêmen, mas, é claro, ela não poderia ter nascido nos dois lugares.

O épico nacional da Etiópia , o “Kebra Nagast” ou “Glória dos Reis” (também considerado um texto sagrado para os rastafáris), conta a história da Rainha Makeda de Axum, que viajou a Jerusalém para encontrar o famoso Salomão, o Sábio. Makeda e sua comitiva ficaram ali por vários meses, e Salomão ficou apaixonado pela bela rainha etíope.

Quando a visita de Makeda se aproximava do fim, o rei Salomão a convidou para ficar na mesma ala do castelo em que se localizavam os seus aposentos. Makeda concordou, contanto que Salomão não tentasse qualquer avanço sexual. O rei concordou com essa condição, mas apenas se Makeda não levasse nada que fosse dele. Naquela noite, Salomão pediu que lhe preparassem uma refeição picante e salgada. Ele também tinha um copo d’água ao lado da cama de Makeda. Quando ela acordou com sede no meio da noite, ela bebeu a água, momento em que o rei entrou no quarto e anunciou que Makeda havia tomado sua água. Eles dormiram juntos e, quando Makeda retornou à Etiópia, ela estava carregando o filho de Salomão.

Na tradição etíope, o filho de Salomão e Sheba, o imperador Menelik I, fundou a dinastia Salomônica, que continuou até o imperador Haile Selassie ser deposto, em 1974. Menelik também foi a Jerusalém para encontrar seu pai, e recebeu como presente, ou roubou, a Arca de a Aliança, dependendo da versão da história. Embora a maioria dos etíopes hoje acredite que Makeda foi a rainha bíblica de Sabá, muitos estudiosos dão preferência a uma origem iemenita.

### **Kebra Negast: Rainha de Sabá e o cristianismo**

Acerca de Makeda, esta foi uma poderosa rainha da Antiguidade, uma figura entre o mito e a história. Suas principais referências estão nas Antigas Escrituras da Torá judaica, bem como também a rainha aparece no livro de Reis, da Bíblia, como a “Rainha de Sabá” que veio de terras distantes do Sul para conhecer a grandeza de Israel (Reis, I, 10; 1-13). Além disso,

conforme Fonseca (2020) há também referências no Alcorão a uma poderosa “mulher, que governa (o povo), provida de tudo, e possuindo um magnífico trono” e que adorava o sol e veio a se converter à fé em Allah (Sura 27; 20-45). Esta rainha é também protagonista do *Kebra Negast*, considerado o livro sagrado da Etiópia.

Assim, retomando o fio da narrativa etíope, busca-se evidenciar a glória dos reis daquele Império, cujas origens remontam à Antiguidade, e a predileção de Deus pelo povo etíope, a partir da linhagem iniciada pela Rainha de Sabá, ali chamada Makeda. Esta rainha teria vivido por volta do século X a.C. na região da Arábia, que corresponde atualmente à Etiópia e ao Iêmen. Logo, esta posição geográfica estratégica do comércio entre Ásia e África, fez florescer o grande reino de Sabá

Para mais, Fonseca (2020) ainda afirma que, Makeda é descrita como uma poderosa mulher, de grandes conhecimentos e consciente da extensão de seu reino, que decide atravessar o deserto para conhecer o rei Salomão. Soubera da existência deste rei por intermédio de um mercador de seu reino chamado Tamarin, que levou mercadorias para Israel e notou a fama que o soberano, conhecido como “o rei dos reis” tinha por todo o mundo. A rainha de Sabá ouviu todas as histórias que seu mercador contava sobre a inalcançável sabedoria do rei de Israel e desejou conhecê-lo pessoalmente. Portanto, decidiu atravessar o deserto para contatar aquela renomada inteligência e assim montou uma impressionante caravana com toneladas de ouro, incenso, marfim, pedras preciosas, madeiras e animais selvagens para presentear Salomão, como demonstração de sua autoridade e riqueza.

Assim que chegou ao reino de Israel, foi muito bem recebida e durante meses ficou hospedada junto à corte de Salomão, que a convidava com frequência a passear em seus jardins. Neste período, teve provas incontestes da famosa sabedoria do monarca, que ele atribuía à vontade divina. Sua humildade chamava atenção, já que ele tratava a todos com igualdade e não se considerava superior ao seu empregado mais pobre. A maioria dos ensinamentos de Salomão à rainha de Sabá giram em torno do monoteísmo, da unicidade de Deus. O rei afirmou inúmeras vezes que a fonte de toda sua sabedoria, ciência e de todas as coisas existentes eram: o Deus de Israel, único e indivisível, o “grande criador.” E o *Kebra Nagast* deixa entender que foi o acesso a este poder supremo, que criou inclusive o sol venerado pelos etíopes, que seduziu Makeda. Ela ficou encantada pela fé inabalável do rei de Israel, dotado pelo próprio Deus para conduzir os outros povos de sua existência e grandeza.

Quando Makeda anunciou seu retorno à Etiópia, após 6 meses de convívio com o monarca, Salomão convidou-a para um jantar. O local havia sido ornamentado especialmente para a ocasião com tapeçarias em cor púrpura, carpetes, mármore e pedras preciosas. A rainha fez Salomão jurar que não a tomaria à força. O rei concordou, no entanto, exigiu que Makeda não tomasse nada dele que não lhe fosse ofertado. A rainha considerou esta exigência um absurdo, pois jamais roubaria nada, mas concordou. Trato feito, jantaram excelentes carnes preparadas e

condimentadas para aquela ocasião. Entretanto, Salomão ordenou que a servissem apenas com carnes que a deixariam sedenta por água, bebidas que eram misturadas com vinagres, peixes e pratos temperados com pimenta.

Depois do jantar, ordenou a um de seus criados que deixasse uma jarra de água ao lado da cama da rainha. No meio da noite, Makeda, com muita sede, devido ao excesso de sal da comida, levantou-se e foi beber a água. Logo, Salomão a lembrou que a água não fora lhe oferecida. A rainha argumentou que era apenas água. “Existe alguma coisa que tu tenhas visto sob os céus melhor do que a água?”<sup>10</sup>, retrucou o sábio rei. Dessa forma, Salomão ficou livre de seu juramento e pôde deitar-se com a rainha de Sabá. Naquela noite de amor, Makeda foi fecundada e antes mesmo de chegar à Etiópia, deu à luz a um menino que recebeu o nome Menelik, também escrito como *Bayna-Lehkem* ou *Menyelek* (FONSECA, 2020, p.3).

Ainda conforme Fonseca, um ponto chama atenção na narrativa contida no Kebra Nagast: o poder naquela região era exclusivamente exercido por mulheres, que deveriam se manter virgens. Não era permitido a um homem reinar. Assim, esta passagem corrobora com a tese apresentada por Cheikh Anta Diop, em *Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*, na qual o autor afirma que o poder político na África Antiga era prioritariamente feminino e o matriarcado fora a primeira forma que as sociedades africanas encontraram para se organizar politicamente.

Ao retornar a seu reino, Makeda provavelmente lidou com adversidades, já que não era mais virgem e, assim, deveria perder seu direito ao governo. Porém, o Kebra Nagast não menciona nenhuma oposição interna ao reinado de Makeda, ao contrário, afirma que ela, após dar à luz e retornar ao seu reino, foi recebida com grande pompa e cerimônia. E os oficiais que haviam permanecido por lá ofereceram muitos presentes à rainha, prestaram obediência, e fizeram-lhe homenagens [...] e todas as regiões do país se alegraram com sua chegada (KEBRA NAGAST, 1995, p. 33). Contudo, Fonseca aponta ainda q a narrativa etíope pontua a dificuldade de Makeda em garantir a sucessão de seu filho já que nenhum homem até então havia reinado:

Naquela época, havia uma lei no país da Etiópia na qual [apenas] uma mulher reinaria, e que ela deveria ser uma virgem que nunca houvesse conhecido um homem, mas a Rainha disse [a Salomão]: “De agora em diante, um homem que é de tua semente reinará, e uma mulher não reinará nunca mais; somente tua semente reinará, e sua semente depois dele, de geração em geração (KEBRA NAGAST, p. 64 apud FONSECA).

Dessa forma, para assegurar que o seu filho, Menelik, se tornasse rei, ela o manda para Israel, pedir as bênçãos de seu pai, de quem ele desconhecia a identidade até então. Logo, se o

---

10 *KEBRA NAGAST GLÓRIA DOS REIS*. Edição e Tradução: Luisa Andrade de Sousa. Eu & Eu Realidade Rasta, 2012. p.5 apud Fonseca.

rei dos reis reconhecesse o filho no poder, ninguém ousaria negar sua autoridade, por mais que isto fosse um desafio para com as tradições matriarcais.

Ao chegar nas terras de Israel, mais especificamente em Gaza, Menelik foi confundido por muitos com o próprio rei Salomão, tal como descrito no *Kebra Nagast*:

Quando o jovem chegou em Gaza, província de sua mãe, ele se alegrou com a honra que lhe foi concedida e com os presentes que foram feitos para ele. E quando o povo o viu, pensou que ele era a própria reencarnação de Salomão o rei. Eles obedeciam a ele e disseram: “saúdem, o pai real vive!”, e eles trouxeram presentes e oferendas, gado e comida, como faziam para seu rei. E o povo de todo o país, até das mais longínquas fronteiras, estava estarecido e disseram: “este é o Rei Salomão” [...] (KEBRA NAGAST, 1995, p. 36).

Pai e filho conviveram por algum tempo, em que Menelik foi instruído sobretudo nos assuntos espirituais. Salomão contou a ele do grande poder de Sião, a arca em que estavam guardadas as tábuas dos Dez Mandamentos, entregues a Moisés pelas mãos divinas. O povo de Israel havia sido o escolhido por Deus para ser o guardião de sua lei, representada por Sião. Menelik foi ungido como rei pelos principais sacerdotes de Israel e o batizaram com o nome de seu avô paterno, Davi (FONSECA, 2020, p. 4).

Contudo, Menelik havia jurado a sua mãe que retornaria para a Etiópia. Quando Menelik anunciou que deveria regressar à Etiópia, Salomão o questionou: “Porque desejas me deixar? O que falta aqui para que queiras voltar ao país dos pagãos? O que é que te impulsiona a deixar o reino de Israel?” E seu filho respondeu: “É impossível para mim viver aqui. Eu devo voltar para minha mãe [...]”<sup>11</sup>. Portanto, Salomão não conseguindo que seu filho permanecesse voltou para seu palácio e reuniu seus conselheiros, seus oficiais e os anciãos de seu reino e disse a eles:

“Eu não consigo fazer meu filho permanecer aqui. E agora escutem o que direi a vocês. Vamos fazê-lo rei da Etiópia, junto com suas crianças. Vocês sentam na minha mão direita e na minha mão esquerda, e assim as mais velhas das crianças devem se sentar em sua mão direita e em sua mão esquerda. Conselheiros e oficiais, vamos dar a ele seus primeiros filhos e assim teremos dois reinos; eu governarei aqui com vocês e nossas crianças governarão lá. E eu confio em Deus que ele me dará a semente pela terceira vez, e um terceiro rei virá de mim” (KEBRA NAGAST, 1995, p. 44).

Assim, os primogênitos dos principais homens de Israel deveriam acompanhar seu Menelik rumo à África. Lá iriam compor o reinado de Menelik, desempenhando as mesmas

---

<sup>11</sup> KEBRA NAGAST, 1995, p. 42

funções que seus pais tinham na corte de Israel. Diante disto, Fonseca (2020) aponta que os primogênitos, que se colocavam como os guardiões de Sião, entenderam que não poderiam deixar a Arca Sagrada longe de sua proteção. Então formularam um plano secreto para roubar a relíquia. A façanha e a longa travessia até a Etiópia foram por todo o tempo acompanhadas e protegidas por anjos, que fizeram a caravana voar pelo deserto, segundo a narrativa fantástica.

A chegada da “Arca da Aliança” na Etiópia representou, para este povo, um sinal de que Deus os tinha escolhido, fazendo-os os novos guardiões da presença e da Lei Divina. Logo, a Etiópia passaria a ser a nova morada de Sião. Assim, conforme Budge (2000 apud FONSECA) Menyelek estava realizando a Vontade de Deus ao remover o Tabernáculo de Sião de Jerusalém, pois Deus estava convencido de que os judeus não eram dignos de serem os guardiões da Arca que continha a Sua Presença, e, assim, a Arca desejou partir. A Etiópia estendeu suas mãos a Deus (Salmos 68: 31) e Ele foi até ela com a Arca, para presidir o reino de Menyelek, o qual foi estabelecido de acordo com os mandamentos que Deus deu a Moisés, e aos sacerdotes e profetas de Israel.

### **Considerações finais**

Diante disto, faz-se necessário refletirmos acerca das condições de produção e reprodução do *Kebrä Nagast*, que busca reconhecer os reis da Etiópia como descendentes diretos de Salomão, principais fundadores da linhagem Salomônica, que só terminou em 1974, com a deposição do Imperador Haile Selassie *RasTafari*. É importante ainda destacar a precedência do poder e da figura feminina não somente na região da Etiópia, mas em toda África Antiga, bem como também acerca do “mito de fundação” do monoteísmo na África que legitima instituições e visões de mundo, do século X a.C até a atualidade.

Portanto, é possível concluir que a figura da Rainha de Sabá, ou Makeda, configura-se como um forte símbolo de autoridade que, apesar dos questionamentos acerca de quem ela foi ou de onde veio, constitui uma das importantes autoridades femininas na África Antiga, destacando-se desde a antiguidade até o medievo. Além disso, a Rainha de Sabá vai ser um importante sinal em uma medievalidade tardia na Etiópia, que devido ao estabelecimento da dinastia salomônica naquela região, alimentou o imaginário que presidiu as incursões destinadas a buscar o lendário Preste João.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Trad. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

BROOKS, Dr Miguel F. *A Modern Translation of Kebra Nagast: The Glory of Kings*. Kingston, Jamaica: Kingston Publishers, 1995.

BUDGE, Sir E. A. Wallis (translated by). *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (Kebra Nagast)*. Plublications, Ethiopian Series, Cambridge, Ontário, 2000.

CLARO, Regina. *Olhar a África: fontes visuais para sala de aula*. 1 ed. – São Paulo: Hedra Educação, 2012.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Lisboa: Editora Pedago, 2014.

FONSECA, Mariana Bracks. *A Rainha de Sabá: entre o matriarcado e o monoteísmo*.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 2010.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito da Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980.

KEBRA NEGAST GLÓRIA DOS REIS. Edição e Tradução: Luísa Andrade de Sousa. Eu & Eu Realidade Rasta, 2012.

PAES, Peró. *História da Etiópia*. Porto, Livraria Civilização Editora, 1946.

SEVILHA, Isidoro de. *Etimologias*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994, vol. II, pp. 189-191.

## **QUEENSHIP, O PODER DA RAINHA PORTUGUESA MEDIEVAL**

*Aieska Pandolfi Monfardini<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

O presente trabalho tem como objetivo apresentar as iniciais percepções sobre o poder real da rainha – o *Queenship* – em Portugal. Inicialmente, se destaca que esta é uma pesquisa que ainda está em andamento e, por isso, não tem todos seus resultados. Focamos no estudo do poder da rainha como algo paralelo ao do rei e não completamente simbólico. De acordo com estudos de *Queenship*, a partir da década de 1990, a rainha tinha ligação direta com a fé e piedade, além de ser intercessora junto ao rei pelos seus súditos. Nosso objetivo é traçar um paralelo entre o conceito generalizante do *Queenship* com a realeza portuguesa entre os séculos XII e XV, onde rainhas marcantes tiveram seu lugar no trono.

**Palavras-chave:** Rainha, *Queenship*, Poder.

### **ABSTRACT**

The present work aims to present how is the royal power of the queen – the *Queenship* - in Portugal It is initially highlighted that this is a research that is still in progress and therefore, it does not have all its results. We focus on the study of the queen's power as something parallel to the king and not completely symbolic. According to *Queenship* studies, from the 1990s onwards, the queen had a direct connection with faith and piety, in addition to being an intercessor with the king for his subjects. Our aim is to draw a parallel between the generalizing concept of *Queenship* with Portuguese royalty between the twelfth and fifteenth centuries, where popular queens had their place on the throne.

**Keywords:** Queen, *Queenship*, Power.

---

<sup>1</sup> Mestra em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora.

## Entendendo o poder da rainha

Entender o papel da mulher em diferentes espaços temporais e geográficos se tornou o objetivo de minha carreira acadêmica desde bem cedo, enquanto ainda me desbravava entre as matérias de História Medieval e Moderna. A representação quase alegórica da virtude feminina foi algo que me despertou a curiosidade sobre a visão do “ser mulher” em vários espaços. Enquanto no mestrado me foquei em entender como a mulher comum era facilmente vista como fonte de todo mal, um contraponto apareceu durante a releitura de meus próprios escritos após a defesa da dissertação. Onde surgiu o poder da mulher? Todas elas eram, de fato, santas ou perdidas, presas em uma dicotomia infiel?

A governança feminina no medievo traz uma possibilidade de pesquisa, principalmente a partir do século XII, onde o culto mariano tomava força e era encorajado pela Igreja como modelo de vivência para todas as mulheres. Sendo assim, da virgindade até a possível maternidade, a mídia e educação tradicional apontam a mulher como uma extensão da propriedade do homem.

A Virgem Maria passou a ser promovida pela Igreja entre os séculos IX e XII: tratava-se de um modelo a ser seguido pelas mulheres, se não pela virgindade, pela maternidade. A virgindade seria o ideal para resistir ao pecado iniciado em Eva, porém, a maternidade tornou-se uma qualidade redentora para aquelas não adaptadas à vida celibatária e religiosa. Entrou em cena, então, o casamento como destino para a maioria das mulheres, uma vez que não era esperado que elas se livrassem de sua natureza pecaminosa, justamente por sua inferioridade. O casamento, sob domínio completo da Igreja, ganhou uma nova esfera: para além do comprometimento com a reprodução, segundo Georges Duby<sup>2</sup>, seu propósito transcendia os desejos frívolos do sexo, tornando-se um dos pilares das estruturas sociais e econômicas.<sup>3</sup> Porém, não é isso que se encontra em uma pesquisa mais aprofundada e avançada sobre o viver feminino na Idade Média.

A possibilidade de estudar ações de governança de D. Urraca de Castela e da rainha Eleonor de Aquitânia, levaram-me ao conceito de *Queenship*, o que trouxe um leque de novas perspectivas de pesquisa. Desvencilhando-me da ideia de que poderiam existir apenas dois arquétipos de mulher em um período conhecido como Idade das Trevas- a mulher boa, aquela que se submete principalmente à Igreja e ao marido; e a mulher má, aquela insubordinável, dada aos prazeres e contrária à Igreja. O *queenship* traz a possibilidade de compreender o poder feminino em um tempo em que, teoricamente, ele não existiria.

Além disso, a ideia de trabalhar um conceito, que inicialmente foi criado para rainhas inglesas, com relação a mulheres que se tornaram rainhas portuguesas em um momento da

---

2 DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 37

3 RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução: Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

história onde várias crises atingiam a Península Ibérica, cria um novo olhar sobre o papel da rainha em terras lusitanas.

### **O *Queenship***

O conceito de *Queenship* foi cunhado na década de 1970, acompanhando os crescentes estudos de gênero da época. Sendo a ideia da existência de uma herdeira ao trono por posição dinástica algo não completamente inconcebível, mas também não completamente aceita, esta era considerada “*femele king*”, que seria um “rei fêmea”, uma vez que a função de rainha não deteria o poder suficiente para governar.<sup>4</sup>

Mesmo assim, o poder real adquirido como consorte, regente ou mãe, ainda era algo de grande peso nas interações da corte. O papel da rainha perpassa, claramente, pela perpetuação da linhagem, porém, de acordo com os estudos de *Queenship* iniciais, como os trabalhos de John Carmi Parsons e de Theresa Earenfight, nos anos 1990, a rainha tinha ligação direta com a fé e a piedade, além de ser intercessora junto ao rei por seus súditos, o que cabia muito mais ao seu papel de figura feminina.

Além do poder simbólico vinculado ao lugar de rainha, à esposa do rei também eram atribuídos jurisdições e bens doados por seu marido. Além de poder disfrutar das arras, a rainha tinha sua própria renda e oficiais subordinados a ela. Paralelamente ao rei, ela era responsável pela administração de vilas e propriedades do reino, os quais seriam pertencentes, a partir daquele momento, à “Casa da Rainha”, definição utilizada pela corte, como parte da administração, e como marcadora dos deveres da rainha. Segundo Manuela dos Santos Silva.

Esta Casa das Rainhas, mais do que a designação material de um edifício, constituía antes uma instituição de natureza social e administrativa, que incluía um número elevado de senhoras – aias e “criadas” - serventes e oficiais próprios ou partilhados com o serviço do rei. E todos recompensados ou remunerados pelos proventos da rainha.<sup>5</sup>

Subordinados a ela, para que ajudassem na transição geográfica e cultural, a rainha tinha, além daqueles apontados pelo próprio rei, uma comitiva criada por sua família de origem, para que fosse cumprido o acordado entre as famílias do noivo e da noiva. Além disso, era uma oportunidade para que fossem criadas alianças e conexões com o novo reino.

Inicialmente, por meio da rainha se estabelece o quanto os dois lados — família do rei e família da noiva — podem se beneficiar. À sua figura é dado um poder indireto sobre o futuro

---

4 WOLF, Armin. *Reigning Queens in Medieval Europe: When, Where and Why* IN: PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. New York: St. Martin Press, 1998. pp. 169-188

5 VENTURA, Leontina. *A Família: o Léxico*. In: MATTOSO, José (dir.) *A História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 2011, p. 108

da família da qual é originária e para a qual entra, tornando-se uma das peças centrais na corte. Segundo Raquel Hoffman,

O valor – político, jurídico, econômico – do acordo é ditado pelo valor que a noiva tem enquanto moeda de troca nas negociações matrimoniais: qual o patrimônio que traz consigo para o casamento, quanto vale seu dote, quanto valem suas arras, que tipo de benesses o envolvimento com a família daquela noiva traria para as partes interessadas no matrimônio.<sup>6</sup>

### **A importância da rainha**

A informalidade da união entre os reis e suas companheiras é algo que perdurou até o século VIII. Segundo Daniele de Oliveira dos Santos-Silva,<sup>7</sup> a falta de uma lei sucessória, que regulasse de fato quem seria o herdeiro ao trono, fazia com que a companheira do rei não tivesse uma posição, um título, ou uma dignidade específica. A partir do século VII, na Inglaterra, o termo “*cwen*” foi esporadicamente utilizado para se referir à esposa do rei, mas nessa época nem toda esposa era nomeada como “*queen*”.

No século VIII, entretanto, Pepino, o Breve, após se apossar do trono franco, encerrando a era merovíngia, passou por uma dupla confirmação da Igreja; primeiro do bispo, e depois do papa. Com ele, estava sua esposa Bertrada. Santos-Silva<sup>8</sup> destaca a importância dada à consagração de Bertrada e como a legitimação da rainha legitimava também a dinastia. Desta forma, para que o rei pudesse garantir a herança do trono para seus filhos, sua esposa tinha que também ser consagrada, e a ela deveria ser dado o poder de rainha.

A mulher da alta nobreza traz em si um valor simbólico. Apesar de haver uma tradição nova de consagração da rainha a fim de legitimar sua prole, o matrimônio só se torna oficialmente obrigatório quatro séculos mais tarde. A institucionalização do sacramento do casamento, definido no século XII, foi uma das muitas mudanças que a Reforma Gregoriana provocou a partir de 1049. A Igreja apresentou à sociedade da época, uma regulamentação da união endogâmica, embora a proibição não a eliminasse, mas a protegeria do pecado, evitando, assim, casamentos até determinado nível de parentesco.

Com isso, a figura da mulher era colocada como uma das principais ferramentas para a obtenção de poder de famílias nobres e com grandes parcelas de terras. A partir do momento em que alianças fossem firmadas por famílias diferentes, mas que de alguma forma mantinham

---

6 HOFFMAN, Raquel. *A instrumentalização feminina medieval – representação das Crônicas Régias Ibéricas (séculos XIV-XV)*. Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, 2014, v. 03, n. 01, pp 310-330.

7 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Estas Senhoras Rainhas: Trajetórias de Poder na Realeza Medieval Portuguesa (Séculos XII ao XV) – Um Estudo De Queenship*. TESE (Doutorado em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

8 *Idem*.

um distante parentesco, o poder permanecia em mãos familiares e os bens não se perderiam em linhagens desconhecidas. Pode-se afirmar que existia uma retroalimentação de riquezas entre as famílias reais e da alta nobreza.

Porém, ainda que fosse uma importante ferramenta na manutenção do poder real e nobre, a posição da mulher não dependia apenas dela mesma, o que vale principalmente para rainhas e infantas. A insolubilidade matrimonial, tão almejada e reforçada pela Igreja, não era seguida à risca, até mesmo por aqueles juridicamente responsáveis. Os repúdios conubiais eram práticas comuns, e mesmo que fossem dificultados pela Igreja, ainda eram facilmente obtidas licenças se em algum momento houvesse quebra de contrato, ou se fosse desvantajoso para alguma parte da família.

Tanto a família do noivo quanto a da noiva receberiam vantagens do enlace. No caso do noivo infante ou rei, a noiva teria sua posição social elevada com a possibilidade de aceder ao título de rainha, propiciando grande prestígio e poder à sua família. Já para o noivo, o apoio financeiro, político e militar vindo da família de sua futura esposa poderia cimentar e reafirmar seu poder em necessárias ocasiões.

A instrumentalização da mulher, então, permite a construção de ligações sociais entre núcleos de poder, assegurando, através de um pacto juridicamente firmado, as uniões que representariam uma fidelidade além do compromisso familiar.<sup>9</sup>

Para que houvesse sucesso na aliança, a rainha precisava conseguir se apresentar de acordo com alguns modelos, como já mencionado: Maria, mãe de Cristo, era um deles. Entretanto, além de ser uma mulher exemplar de uma forma mais abrangente, a candidata a rainha precisava se adequar às expectativas atinentes à figura de companheira do rei, para benefício do reino.

Para Parsons e Earenfight, o tipo ou possibilidade de poder das rainhas pode ser verificado a partir da análise de alguns requisitos. Um deles pode ser *origem familiar*, visto que a importância da família de origem da rainha para o reino ao qual passa a pertencer, pelo casamento, pode ser um fator essencial para suas chances de exercer o poder. Outro critério seria *a maternidade*, sendo a reprodução e garantia da dinastia a principal atividade da rainha. *A piedade*, representada pelo financiamento de obras pias, a fundação de casas religiosas e o bom relacionamento com o clero, é outro fator que pode vir a ser fonte de poder. Por último, *temos a intercessão*, que é o poder que a rainha possui para interceder junto ao rei, por seus súditos, fazendo com que ela se torne um recurso para o perdão ou a reversão de sentenças.

Quase todos esses requisitos se retroalimentam, de certa forma. À parte da origem familiar, os outros quatro dependem, até certo ponto, um do outro. É um perigoso jogo de equilíbrio entre suas funções, e raramente uma rainha conseguia preencher os cinco critérios

---

9 HOFFMAN, Raquel. *Op. Cit.* p.311.

em sua completude. É claro que o poder se balanceia dentro de estruturas de representação que não permitiam tanta mobilidade de fato relativamente ao poder da rainha, mas ainda que sua autoridade fosse teoricamente simbólica, se comparada à do rei. Segundo Theresa Earenfight, a rainha era um laço entre o rei e seus súditos.

Seguindo a ideia de poder de Foucault, de que não existe um poder unitário e global, mas *formas díspares e heterogêneas* que se encontram em constante transformação, o poder da rainha e seu alcance não apenas dependia do rei, mas de toda a estruturação social ao seu redor. As posições de rei e de rainha em seus pressupostos já sugere uma ação muito mais simples da parte feminina. O rei é aquele que reina por conquista ou herança, enquanto a rainha é aquela que deriva da posição familiar estabelecida, seja filha, esposa, mãe ou viúva.

### **Algumas rainhas portuguesas**

Para entender um pouco melhor a importância dos quesitos apontados por Parsons e Earenfight, vamos comparar 4 rainhas dos dois primeiros séculos do reino de Portugal: D. Urraca de Castela, D. Mécia Lopes, D. Leonor Teles de Menezes e D. Filipa de Lancaster.

D. Urraca de Castela foi esposa de D. Afonso II, filha de D. Afonso III de Castela e Leonor Plantageneta. Neta de Leonor da Aquitânia, uma das rainhas mais famosas do medievo, casada com Henrique II, rei da Inglaterra. Suas irmãs, Branca e Berengária foram casadas com os reis da França e de Leão, fazendo com que Urraca tivesse conexões com Castela, Inglaterra, França e Leão<sup>10</sup>. Sobre a maternidade, D. Urraca teve 4 filhos, todos sobreviventes.<sup>11</sup> Em questão de piedade, D. Urraca promoveu atos de grande devoção, se encontrou com S. Francisco e auxiliava a cunhada, D. Sancha, em projetos religiosos. Deixou disposições testamentárias para missas e pitanças.<sup>12</sup> A influência de D. Urraca manifestou-se em favor da Ordem Franciscana.<sup>13</sup>

D. Mécia Lopes, apesar de ser uma senhora da nobreza, segundo os cronistas, trouxe grande infortúnio para o marido, Sancho II, e teria entrado para a história como a bruxa que seduziu o rei e causou a sua queda do trono.<sup>14</sup> Sobre a maternidade, D. Mécia não teve filhos.<sup>15</sup> Em questão de piedade, poucos atos foram registrados devido à guerra civil que existiu entre D. Sancho e D. Afonso, mas D. Mécia era vista como bruxa, e teria sido excomungada<sup>16</sup>. A influência de D. Mécia teria feito o marido ser visto como fraco e enfeitiçado.<sup>17</sup>

---

10 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 47.

11 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 64-65.

12 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 96-98.

13 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 141-142.

14 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 48.

15 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 65-66.

16 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 98.

17 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 132-134.

D. Leonor Teles de Menezes era uma nobre portuguesa casada. A crônica retrata o desastroso reino de D. Fernando, tendo como uma das causas a impopularidade de D. Leonor e as ações turbulentas que envolveram seu casamento com o rei, como a anulação de seu enlace anterior.<sup>18</sup> Sobre a maternidade, D. Leonor teve 3 filhos, mas apenas uma criança sobreviveu, a infanta D. Beatriz.<sup>19</sup> Em questão de piedade, D. Leonor teria dado seu patrocínio a grandes obras do clero e teria mantido boa relação com a Igreja.<sup>20</sup> A influência de D. Leonor sobre D. Fernando era grande. A mesma assinava os documentos reais com o marido e reforçava seu poder em favor da sua própria clientela.<sup>21</sup>

D. Filipa de Lancaster foi esposa de D. João I, que após a Revolução de Avis, assumiu o trono português. D. Filipa era neta do Rei Eduardo III da Inglaterra e trouxe para Portugal exércitos ingleses para a luta contra Castela.<sup>22</sup> Sobre a maternidade, D. Filipa teve 8 filhos, e 6 sobreviveram.<sup>23</sup> D. Filipa foi conhecida pela sua fertilidade, mesmo em idade considerada avançada para a época, aspecto que ficou conhecido por ter se negado a abortar seu último filho, cujo nascimento exitoso se atribuiu ao peso das orações diárias. D. Filipa, dedicou-se integralmente aos filhos e não fez tantas obras de piedade como suas antecessoras.<sup>24</sup> Em razão de fazer parte de uma cultura completamente diferente da ibérica, ela influenciou não apenas em questões políticas, mas também em questões culturais. Segundo Ana de Oliveira, D. Filipa teria exercido sua influência com uma “magistratura de influência”, intercedendo pelos seus compatriotas com o rei de Portugal.<sup>25</sup>

## Conclusão

A rainha portuguesa medieval estava ligada diretamente ao poder do rei e ao seu governo do reino. Além de mãe e esposa, ela foi conselheira, influenciadora, piedosa, intercessora e ponte entre diferentes poderes. A rainha no medievo era mais que a reprodutora de linhagens, sobre ela caíam o sucesso, como vimos com as rainhas D. Urraca e D. Filipa, ou o fracasso, como aconteceu com D. Mécia e D. Leonor.

A literatura popular sempre retrata essas mulheres em uma dicotomia que acompanha a figura feminina desde a antiguidade: ela pode ser o apêndice do rei, fraca e manipulável, ou aquela que se porta com firmeza e é considerada manipuladora.

---

18 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 49.

19 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 71-73.

20 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 112-113.

21 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 136-139.

22 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 50

23 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 73-75.

24 SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Op. Cit.* p. 113-114.

25 RODRIGUES, Ana Oliveira. *Rainhas Medievais de Portugal.* p.418.

O conceito de *Queenship* abre oportunidades para um novo olhar sobre o medievo e deve ser levado para as grandes mídias e tradição escolar a fim de quebrar o rígido estereótipo perpetuado.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

DUBY, Georges. *Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOFFMAN, Raquel. *A instrumentalização feminina medieval – representação das Crônicas Régias Ibéricas (séculos XIV-XV)*. Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, 2014, v. 03, n. 01, pp 310-330.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*. Tradução: Marco Antonio Esteves da Rocha e Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, Ana Oliveira. *Rainhas Medievais de Portugal*. p.418

SANTOS-SILVA, Danielle de Oliveira dos. *Estas Senhoras Rainhas: Trajetórias de Poder na Realeza Medieval Portuguesa (Séculos XII ao XV) – Um Estudo De Queenship*. TESE (Doutorado em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2018.

VENTURA, Leontina. *A Família: o Léxico*. In: MATTOSO, José (dir.) *A História da Vida Privada em Portugal*. Lisboa: Circulo dos Leitores, 2011.

WOLF, Armin. *Reigning Queens in Medieval Europe: When, Where and Why* IN: PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. New York: St. Martin Press, 1998. pp. 169-188.

## COROADA EM DOIS REINOS: A RELAÇÃO DE PODER E *QUEENSHIP* EM ELEONOR DA AQUITÂNIA

*Leticia Lopes de Santana*<sup>1</sup>

### RESUMO

Esse artigo trata de Eleonor da Aquitânia, duquesa nascida em 1122 e rainha consorte da França e da Inglaterra. Ela carrega em seu nome um legado de poder e influência que a levaram a ter um grande destaque na historiografia desses países e a se tornar referência nos estudos de *Queenship*. Propõe-se, então, uma análise política dos casamentos de Eleonor da Aquitânia com os reis Luís VII e Henrique II, com base na literatura especializada e em documentos. Dessa forma, pretende-se compreender concepções e circunstâncias que cercaram esses matrimônios e as lógicas que envolvem o papel da Igreja e da mulher nobre nos casamentos régios, por meio das propostas de *Queenship*.

**Palavras-chaves:** Eleonor da Aquitânia, Século XII, Casamentos, Poder, *Queenship*.

### ABSTRACT

This article is about Eleanor of Aquitaine, a duchess born in 1122 and queen consort of France and England. She carries in her name a legacy of power and influence which took her to have a great emphasis in the historiography of these countries and to become referency in the studies of *Queenship*. It is proposed a political analysis of the marriages of Eleanor of Aquitaine with the kings Louis VII and Henry II, based on the specialized literature and on documents. In that way, it is intended to understand concepctions and circumstances that surrounded these wedlocks and the logics that involved the role of the Church and noble women in the royal marriages, through the proposes of *Queenship*.

**Keywords:** Eleanor of Aquitaine, Twelfth Century, Marriage, Power, *Queenship*.

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade De Brasília sob orientação da Prof. A Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho; Integrante do grupo de estudo: PEM – Programa de Estudos Medievais (UNB).

Esta é uma pesquisa de graduação em desenvolvimento sobre a relação de casamentos e poder na Idade Média, no que cerca os matrimônios de Eleonor da Aquitânia, que foi rainha da França e da Inglaterra. Em relação ao tema deste congresso, um dos problemas que me motivou foi pensar como trabalhar com uma personagem histórica que quase não aparece em fontes da época e, quando citada, surge uma lente masculina e cristã que levanta questionamento sobre a veracidade das informações. Por isso, o apoio nos estudos de *Queenship* foi essencial.

*Queenship*, de modo geral, remete ao governo de rainhas, em qualquer uma de suas formas, como, por exemplo, “rei fêmea”, rainha-consorte, rainha-mãe ou rainha-viúva, títulos que as mulheres ligadas a esse tipo de poder poderiam carregar simultaneamente, ou não<sup>2</sup>. A abordagem *Queenship* ganhou força a partir dos estudos históricos feministas, da década de 60 do século XX, e visa dar lugar, na historiografia, a essas personagens, por muito apagadas. Afinal, uma das principais conclusões quando se trabalha com esse tema é de que o poder das rainhas não era desprezível.

Para realizar uma reflexão por meio do *Queenship*, dois renomados livros foram essenciais: a obra de Theresa Earenfight “*Queenship in Medieval Europe*” e “*Medieval Queenship*” de John Carmi Parsons. A primeira é professora da Universidade de Seattle, conhecida por suas pesquisas sobre gênero e mulheres na Idade Média e Moderna e, em síntese, conclui que as rainhas eram, com certeza, importantes demais para serem deixadas de lado em assuntos oficiais. Mesmo que sua participação fosse inferior à dos homens, elas funcionavam como “nexo entre um rei e seus súditos, um símbolo de como dinastia real pode criar coesão social e formar alianças”<sup>3</sup>.

O segundo autor foi o responsável por compilar algumas comunicações sobre *Queenship*, tanto com rainhas específicas, como de temas mais abrangentes, em seu livro, além de deixar suas contribuições próprias. Ao falar sobre rainhas famosas por levantar interesse do público não acadêmico, cita Eleonor da Aquitânia, embora entenda que frequentemente a imagem dessas rainhas é fruto de uma historiografia que as considera apenas como “pingentes morais”<sup>4</sup> dos seus maridos e filhos.

Em relação às fontes primárias, os textos de Peter de Blois, Guilherme de Newburgh e John de Salisbury foram essenciais para o embasamento histórico da minha pesquisa. É interessante notar, como diversos argumentos utilizados na historiografia são encontrados primeiramente nessas crônicas, como pretendo deixar mais claro no meu trabalho. Por fim, ressalto algumas

---

2 EARENIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*, 2013, p. 5. “A queen was more than just a ruler or a mother, so much so that she needed an adjective to clarify precisely who she was and what she did. A queen who governed in her own right might be called ‘female king’, ‘sole queen’, or a ‘female monarch’ who exercised ‘kingly power’ or ‘regal power’, or an ‘autonomous monarch’. She was a queen-consort when she married a king, a queen-mother when she bore his children, a queen-regent when she governed for or with her husband and possessed ‘female sovereignty’. When her husband died, she was queen-dowager. To complicate matters, a queen could be some, or all, in sequence or simultaneously. Only a regnant queen or empress stood alone. All other queens stood beside a king.” Tradução Nossa

3 EARENIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*, 2013, p. 5. “A queen was a nexus between a king and his subjects, a symbol of how royal dynasty can create social cohesion and form alliances.” Tradução Nossa

4 PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. Nova Iorque, 1993, p. 1

obras de destaque, tanto monográficas, quanto de história geral, que se ocuparam da Duquesa. São elas: “La Estirpe de Eleanor da Aquitânia” de Ana Rodríguez, “Eleanor of Aquitaine - Lord and Lady” de John Carmi Parsons, “Eleanor of Aquitaine - A Life” de Alison Weir, bem como clássicos como “História da França” de Jules Michelet e “Damas do Século XII” de Georges Duby.

Casada duas vezes, primeiro com Luís VII, o Rei da França, de 1137 a 1152, e depois com Henrique II, o Rei da Inglaterra, de 1152 a 1189, Eleonor foi duquesa da Aquitânia a partir de 1137, ano da morte de seu pai, Guilherme X da Aquitânia, o que a tornou uma das noivas mais cobiçadas da época<sup>5</sup>. A partir de uma aliança matrimonial com ela, o cônjuge teria poder sobre esse ducado, que se estendia do rio Loire ao norte até os Pirineus, na fronteira com a Espanha, e das colinas de calcário do centro da França até o Oceano Atlântico<sup>6</sup>.

Eleonor se casou pela primeira vez quando ainda tinha catorze anos, em uma aliança feita pelo seu guardião, o rei Luís VI, após a morte de seu pai e consequente reconhecimento dela como duquesa por direito próprio. Não demorou para que o jovem casal recebesse a coroa da França, título que ela carregaria, como consorte, até 1152. Duas filhas foram os frutos desse casamento, as condessas Maria e Alice Capeto, que, segundo a historiografia, pouco tiveram contato com a mãe.

Com relação a esse primeiro enlace, o fracasso e consequente separação seriam explicados pela consanguinidade dos monarcas. É isso que nos diz Guilherme de Newburgh, historiador inglês do século XII, no primeiro livro de sua obra, denominada “History of William de Newburgh”. Ele também chega a citar que a rainha desabafara que “tinha se casado com um monge, e não com um monarca” e estava extremamente insatisfeita com seu casamento. Boa parte da historiografia recente concorda com essa fonte, mas, há autores que especulam outros motivos para a separação, dentre eles a ausência de descendência masculina, como dizem George Beech e Alison Weir.

Na crônica de John de Salisbury, há ainda a ideia de que o grau de parentesco entre eles era conhecido, mas ignorado por membros do clero e do conselho real francês. Por isso, houve uma relutância tanto de figuras como o Papa Eugênio III e o Abade Suger em aprovar a separação dos dois jovens. John de Salisbury ainda afirma que o Papa obrigou os monarcas franceses a dormirem na mesma cama, luxuosamente enfeitada, para que o amor entre eles fosse restaurado, sem se importar com a relação de consanguinidade<sup>7</sup>.

Após o divórcio, meses depois, ela se casou com o duque Henrique da Normandia, que viria a ser o rei da Inglaterra em 1154. Não posso deixar de citar que esse noivo muito mais jovem que Eleonor, era tão ou mais próximo a ela em parentesco do que Luís VII. Esse é um

---

5 RODRÍGUEZ, Ana. *La estirpe de Leonor de Aquitania*. Barcelona, 2014, p. 162

6 KOESTLER-GRACK, Rachel A. *Eleanor of Aquitaine, Heroine of the Middle Ages*, 2006, p. 9

7 CHIBNAIL, Marjorie. *John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court*. Londres, 1956, p. 62

dos fatores que fazem com que a duquesa da Aquitânia seja muito citada por sua autonomia na tomada de decisões, principalmente dos domínios por ela herdados. Sua intervenção no reino da Inglaterra, por intermédio dos seus filhos, era tanta que ela chega a ser acusada de persuadir os herdeiros de Henrique II a se voltarem contra ele, em uma revolta em 1173.

Foi nesse casamento que, finalmente, os domínios de Eleonor passaram para seu marido e, conseqüentemente, sua descendência, o que fez com que a coroa inglesa tivesse muito poder do outro lado do Canal da Mancha, sobre o continente. Em uma época em que o poder se media, principalmente, pelos territórios e laços de fidelidade, essa foi uma estratégia essencial para o fortalecimento da Inglaterra. Foi Ricardo Coração de Leão quem herdou o ducado de sua mãe, o qual governou em parceria com ela até a sua morte<sup>8</sup>, quando seu irmão, João Sem Terra, assumiu o trono da Inglaterra e o ducado da Aquitânia e também utilizou o auxílio de sua mãe para reger seus territórios, o que é mais uma prova de que as nobres medievais não eram passivas diante do contexto político dos seus reinos.

Formar uma boa aliança matrimonial era, portanto, vital, e isso pode ser visto na prole inglesa. Algumas fontes indicam que foi Eleonor quem escolheu os cônjuges de alguns de seus filhos e sabe-se que, mesmo de idade avançada, ela acompanhou pessoalmente sua neta, Branca de Castela, até seu noivo na França<sup>9</sup>. Eleonor é identificada por John C. Parsons como tendo sido parte da formação de cerca de vinte casamentos, entre diversos membros de sua corte e de sua família<sup>10</sup>. Essa é, portanto, outra vertente do poder das rainhas, também reconhecida por Parsons quando ele diz que “rainhas até mesmo formavam projetos matrimoniais por si mesmas e tentavam manipulá-los”<sup>11</sup>. Para complementar esse pensamento, o historiador cita a autora Natalie Davis, que afirma que “o senso das mulheres de serem trocadas como noivas era a origem de uma ‘linha de autonomia feminina’ enquanto elas ocasionalmente reverteram a fórmula e se entregavam”<sup>12</sup>.

Das conclusões que pude tirar até agora, a primeira é a de que a historiografia sobre a duquesa parece escolher um só lado, ou seja, seguir o discurso de alguma fonte, com destaque para o que diz respeito ao divórcio dela e de Luís VII. Portanto, concluí que os textos que tratam desse período não mostram tanto as diversas versões das fontes primárias, principalmente a produção brasileira sobre o assunto, que pouco trata dessa personagem. Com base na análise dessas três fontes, entretanto, já é possível ter uma ideia de como o clero e a nobreza medieval

---

8 GILLINGHAM, John ;GRIFFITHS, Ralph A. *Medieval Britain: A Very Short Introduction*. Oxford, 1984, p. 33

9 EARENIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*, 2013, p. 140

10 PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. Nova Iorque, 1993, p. 72

11 PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. Nova Iorque, 1993, p. 64 “Queens even formed marriage projects on their own and attempted to manipulate them.” Tradução Nossa

12 PARSONS, John Carmi. *Medieval Queenship*. Nova Iorque, 1993, p. 65 “Davis theorizes that women’s sense of being bartered as brides was the origin of a “thread of female autonomy” as they occasionally reversed the formula and gave themselves away .” Tradução Nossa

agiam em relação às políticas matrimoniais, em que diversas estratégias para a sucessão real e solução de problemas territoriais eram levados em conta.

Em relação a isso, me parece que algumas informações são deixadas de lado, propositalmente ou não, para concordar com uma ou outra narrativa histórica, o que pode empobrecer a interpretação, mas pode ajudar a convencer o público sobre determinada tese do autor. Conforme os dados já apresentados, subentende-se que rainhas ocupando o trono, ou tendo grande poder sobre o reino, eram vistas de diferentes formas nos reinos europeus no Medievo. Por isso, não é de espantar que as fontes históricas tomem um lado, e deixem a mulher apagada ou vilanizada, nas partes em que precisam tratar de sua posição ativa na tomada de decisões. O apagamento dessas personagens femininas em outros documentos, o que exigiria do historiador maior trabalho de pesquisa e de comparação, também é um grande problema enfrentado e sublinhado por grandes estudiosos da área<sup>13</sup>.

Além disso, há uma certa dificuldade em ter acesso a uma maior variedade de fontes primárias referentes a Eleonor da Aquitânia, mesmo que ela seja bastante emblemática. No contexto atual, encontrar fontes completas e traduzidas de seus idiomas originais também é um grande desafio e, com isso, perde-se um pouco de discussões envolvendo o formato documental, o material e até mesmo as notas deixadas naquela edição.

---

13 JACKSON, Kate A. *The Rhetoric of Queenship: Writing History and Royal Woman's Power in the Anglo-Norman Period*, p. 17-19

## REFERÊNCIAS

### FONTES

Guilherme de Newburgh. *The History of William of Newburgh*. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/williamofnewburgh-intro.asp>>. Acesso em: 28/04/2020.

CHIBNAIL, Marjorie. *John of Salisbury's Memoirs of the Papal Court*. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1956.

Peter de Blois. *Carta 154*, de 1173. Disponível em: <<https://sourcebooks.fordham.edu/source/eleanor.asp>>. Acesso em: 28/04/2020.

### BIBLIOGRAFIA

BÁRÁNY, Attila. *Medieval Queens and Queenship: a retrospective on income and power*. *Annual of Medieval Studies at CEU*, Budapeste, 2013. Vol. 19, p. 149-200.

BASSETT, HAYLEY. *Significance of Royal Marriages to England's kings between 1066-1399*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/12464702/Significance\\_of\\_Royal\\_Marriages\\_to\\_Englands\\_kings\\_between\\_1066-1399](https://www.academia.edu/12464702/Significance_of_Royal_Marriages_to_Englands_kings_between_1066-1399)>. Acesso em: 18/5/2020.

CHIBNALL, Marjorie. *Anglo-Norman England, 1066-1166*. Nova Iorque: Basil Blackwell, 1986.

CLANCHY, M. T. *England and its Rulers, 1066-1307*. West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd, 2014.

DUBY, George. Alienor, in: *Damas do século XII*. Paris: Éditions Gallimard, 1996, p. 11-21.

EARENIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013.

JACKSON, Kate A. *The Rhetoric of Queenship: Writing History and Royal Women's Power in the Anglo-Norman Period*. Disponível em: <[https://www.academia.edu/21841355/The\\_Rhetoric\\_of\\_Queenship](https://www.academia.edu/21841355/The_Rhetoric_of_Queenship)>. Acesso em: 03/05/2020.

JENKINS, Simon. Henry and Becket (1154-1189), in: *A Short History of England: The Glorious Story of a Rowdy Nation*. Londres: Profile Books, 2011. Edição virtual, sem paginação.

KOESTLER-GRACK, Rachel. *Eleanor of Aquitaine, Heroine of the Middle Ages*. Filadélfia: Chelsea House Publishers, 2005.

MICHELET, Jules. O Rei da França e o Rei da Inglaterra, Luís o Jovem e Henrique II (Plantageneta) in: *História da França Tomo II, Livros III e IV (anos 987 a 1270)*. Paris, 2014 (1833), p. 77-94

PARK, Danielle E.A. There and back again: Eleanor of Aquitaine's journey to fetch Berengaria of Navarre. *The Historian*, Londres, inverno - 2016/2017, p. 16 a 21.

RODRÍGUEZ, Ana. *La estirpe de Leonor de Aquitania, Mujeres y poder en los siglos XII y XIII*. Barcelona: Crítica, 2014.

SIMMER, Leticia Saldanha. *Queenship e os cerimoniais reais em ordines e crônicas: as coroações de Eleanor de Aquitânia e Marguerite de França (França e Inglaterra, século XII)*. 2019. 108f. Dissertação (Mestrado em História), Unirio, Rio de Janeiro, 2019.

TAYLOR, Craig. The Salic Law, French Queenship, and the Defense of Women in the Late Middle Ages, *French Historical Studies*, Carolina do Sul, 2006. Vol. 29, p. 543-564.

TOWNSLEY, LS. *Twelfth-century English queens: charters and authority*. Dublin: Trinity College, 2010, p. 1-86.

TURNER, Ralph V. Once More a Queen and Mother: England, 1154-1168, in: *Eleanor of Aquitaine: Queen of France, Queen of England*. Connecticut: Yale University Press, 2009. p. 123-149.

WEIR, Alison. *Eleanor of Aquitaine: A Life*. Nova Iorque: Ballantine Books, 2008.

WHEELER, Boonie; PARSONS, John Carmi. *Eleanor of Aquitaine - Lord and Lady*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2002.

## RELAÇÕES DE PODER E *QUEENSHIP*: OS CASOS DE LEONOR E BERENGUELA DE CASTELA (SÉCULO XII-XIII)

*Sophia Nery Mourão<sup>1</sup>*

### RESUMO

Neste artigo se analisam os matrimônios de Leonor de Inglaterra (1162-1214) e de sua filha, Berenguela de Castela (1180-1246), celebrados, respectivamente, em 1170 e 1197. Com base nos estudos de *Queenship* foi possível desenvolver uma análise sobre o papel político das rainhas e das dinâmicas das redes de poder nas quais elas se inserem, considerando as suas especificidades. Esta pesquisa baseia-se em três crônicas — Juan de Soria, Rodrigo Jiménez de Rada e Alfonso X — ambientadas nos reinados de Alfonso VIII e Fernando III. Além das crônicas, a historiografia foi importante para conhecer as principais tendências interpretativas sobre esse período e personagens.

**Palavras-chave:** Leonor de Inglaterra, Berenguela de Castela, Casamento, *Queenship*, Castela.

### ABSTRACT

This article analyzes the marriages of Eleanor of England (1161-1214) and her daughter, Berenguela of Castile (1180-1246), celebrated, respectively, in 1170 and 1197. Based on the *Queenship* studies, it was possible to develop an analysis of the role queens and the dynamics of the power networks in which they are inserted, considering their specificities. This research is based on three chronicles – Juan de Soria, Rodrigo Jiménez de Rada and Alfonso X – set in the reigns of Alfonso VIII and Ferdinand III. In addition to the chronicles, the historiography was important to know the main interpretive trends about this period and characters.

**Keywords:** Eleanor of England, Berenguela of Castile, Marriage, *Queenship*, Castile.

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade de Brasília (UnB); Integrante do Programa de Estudos Medievais (PEM-UnB).

Esta comunicação se baseia nos resultados de pesquisa de um projeto de Iniciação Científica que analisa os casamentos de Leonor e de Berenguela de Castela. Ao longo das leituras e da escrita pude perceber que os matrimônios são um dos principais meios para que as mulheres da nobreza pudessem exercer poder. Isso não significa dizer, porém, que antes das uniões matrimoniais elas não possuísem qualquer tipo de autoridade, mas sim que os casamentos legitimam e ampliam o escopo dessas possibilidades de ação. Assim, a proposta é analisar as trajetórias políticas dessas rainhas a partir do campo de estudos de *Queenship*, o qual visa essencialmente mostrar como a monarquia era um co-governo, e, desse modo, compreender como os matrimônios e as rainhas são primordiais na criação de redes de poder no medievo castelhano.

Os matrimônios de Leonor de Inglaterra (1162-1214) e de sua filha, Berenguela de Castela (1180-1246), foram celebrados, respectivamente, em 1170 e 1197. Esses casamentos do medievo castelhano permitem compreender melhor as redes políticas e as soluções adotadas para resolução de conflitos entre os reinos cristãos. Para além das abordagens que priorizam o poder masculino, é possível estudar essas uniões considerando os interesses e as decisões tomadas essencialmente pelas rainhas, o que evidencia a participação política de mulheres da alta nobreza na política da Idade Média. Desse modo, mãe e filha assumiram protagonismo em decisões de Alfonso VIII, em diferentes momentos. Esta pesquisa baseia-se em três crônicas — Juan de Soria<sup>2</sup>, Rodrigo Jiménez de Rada<sup>3</sup> e Alfonso X<sup>4</sup> — ambientadas nos reinados de Alfonso VIII e Fernando III. Além das crônicas, a historiografia foi importante para conhecer as principais tendências interpretativas sobre esse período e personagens. Logo, um estudo comparativo entre as fontes e a historiografia evidenciou que ambas tratam os objetos de perspectivas distintas, sobretudo no que se refere às relações que envolvem os casamentos. Ao se contrastar a narrativa dos cronistas à luz do discurso historiográfico, pode-se perceber, por exemplo, porque Leonor é apagada das fontes, enquanto sua filha sobressai.

Antes de tratar propriamente dos matrimônios, faz-se necessário uma breve apresentação das agentes históricas e de seu contexto político. Leonor é filha de Eleonor de Aquitânia e Henrique II da Inglaterra, um dos casais mais célebres do medievo (século XII). Assim como a maioria das famílias reais daquela época, as mães buscavam pretendentes para as filhas, e foi assim que Leonor se casou com Alfonso VIII de Castela, o que ocorreu após quase dois anos de negociações entre o monarca inglês e o castelhano, com a intermediação de Alfonso II de Aragão.

No momento do casamento de Leonor, Eleonor de Aquitânia assumiu protagonismo nas negociações da aliança. Henrique II não estava presente no momento de confirmação dos

---

2 CHARLO BREA, Luis. *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1984.

3 JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

4 MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Primera Crónica General: Estoria de España*. Madrid, 1906.

acordos, e sequer aparece como testemunha na documentação. Entretanto, é de se supor que, apesar da ausência, o rei estivesse ciente dos termos do acordo entre as partes.

Assim, o casamento selou uma aliança sacramental indissolúvel, a menos que ocorresse adultério, infidelidade, divórcio ou a morte de um dos cônjuges<sup>5</sup>. Os bens que Leonor recebeu com o matrimônio - as *arras* - foram calculados em cima da totalidade de possessões do monarca, embora na ocasião, em 1170, não tenha sido possível quantificá-los exatamente, uma vez que Alfonso VIII havia acabado de chegar à maioridade e o reino vivia em um cenário de guerras constantes entre cristãos e almôadas. Porém, o historiador José Manuel Cerda afirma que a doação *propter nupcias* feita a Leonor foi considerável e também incluía uma cláusula de aumento da possessão relativo a futuras conquistas territoriais do monarca castelhano.

Em virtude do contrato matrimonial, Leonor tinha direitos sobre 30 cidades, fortalezas, vilas e rendas de nove portos, cinco mil maravedis das rendas anuais de Toledo e metade do que fosse conquistado pelo rei a partir do dia do matrimônio. A rainha não poderia fazer o que quisesse e o que bem entendesse com as terras recebidas. Somente após a morte de seu marido, ela poderia dispor dessas possessões, o que não a impedia de desfrutar das rendas.

Ademais desses privilégios, Leonor contava com rendimentos advindos do patrimônio plantageneta, como os direitos sobre alguns moinhos em Domfront, localidade normanda onde ela nasceu, em 1161, e sobre algumas terras em Fontaine Ozent.

Outro aspecto importante sobre as rendas de Leonor é a existência da *camera regine*, que era formada por um círculo íntimo da rainha, seus familiares e pessoas de estrita confiança. De acordo com Jaime Salazar y Acha, ela é a primeira rainha consorte dos reinos ibéricos medievais a possuir uma casa destinada ao seu serviço, o que significa dizer que antes de 1170 não há evidências de uma *domus regine* em Leão e Castela.

Essa câmara da rainha envolvia pessoas que participavam de atos públicos, representação da consorte, execução de atividades públicas, seja por meio de ofício diplomático, promoção de redes de influência política, patrocínio artístico e religioso. Enfim, tudo que envolvia a rainha dizia respeito a esse grupo, principalmente para representá-la em diferentes contextos.

Portanto, a presença de pintores, iluminadores e trovadores demonstra o influente e poderoso grupo de conselheiros e cortesãos que cercavam Leonor. As atividades dessas pessoas servem como testemunho do poder político e patrimonial da rainha, poder este que não encontramos nas crônicas e em alguns diplomas, visto que a maior parte dessas narrativas era destinada a apenas promover os monarcas.

---

5 CERDA COSTABAL, José. Matrimonio y patrimonio. Las arras de Leonor Plantagenet, reina consorte de Castilla, *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, v. 46/1, p. 63-96, jan./jun. 2016 | <<https://estudiosmedievales.revistas.csic.es>>, p. 72.

Em termos dos vestígios documentais, Leonor aparece dividindo o protagonismo político com o marido na fundação do *Hospital del Rey*, embora um documento de 1209 revele que a instituição também era conhecida como Hospital da rainha – *regina*, o que evidencia a fama pública da consorte.

Com relação ao núcleo que sustentaria a atuação da rainha, destacam-se as *arras*, cuja carta está datada em 1170. O rei não concedeu a Leonor possessões localizadas em territórios que estivessem em conflito, mas sim em regiões chaves para a estratégia territorial da monarquia, pois eram domínios que faziam parte do centro do reino. Nájera, por exemplo, era uma cidade que unia a história monárquica de castelhanos, leoneses e navarros, o que segundo José Manuel Cerda conferia-lhe uma dignidade especial. O próprio Alfonso se intitulava nos diplomas como rei de Castela, Toledo e Nájera.

A segunda personagem que embasa minha pesquisa é Berenguela de Castela, filha de Leonor. Desde seu nascimento foi considerada a principal agente política para as futuras decisões do rei. Ela era a filha mais velha do casal e por isso teria direito a herdar o trono caso nenhum filho homem sobrevivesse. Berenguela se casou duas vezes. A primeira, com Conrado de Staufen, filho de Frederico I do Sacro Império Romano Germânico. Essa união havia sido planejada antes da princesa completar 8 anos de idade, o que denota a urgência de Alfonso e Leonor em possuir um herdeiro para o trono castelhano. Todavia, esse matrimônio não chegou a ser realizado, e o principal motivo foi o nascimento do varão que os monarcas tanto aguardavam. Mas interessa destacar que nas tratativas estava claro que a posição de autoridade de Berenguela era superior à de Conrado. O tratado basicamente afirmava que ela sucederia o pai no trono de Castela, bem como se assegurava o direito dos eventuais filhos daquela união à coroa. A autoridade de Conrado somente se exerceria por meio de Berenguela, inclusive na circunstância da viuvez. Não havia dúvida da superioridade de Berenguela naquele pacto matrimonial.

Entre 1198 e 1208, Alfonso e Leonor arranjaram pelo menos 3 casamentos das suas 5 filhas. Segundo Miriam Shadis, esse padrão refletia o quanto tais uniões eram elementos essenciais para a própria continuidade dinástica e legitimação da família real.

Alguns anos depois, Berenguela se casa com Alfonso IX de Leão, parente consanguíneo. O matrimônio gerou certo embate entre Leonor e Alfonso, uma vez que ela era favorável à união, por ver nesse arranjo uma possibilidade de pacificação entre os reinos, enquanto Alfonso VIII de Castela era hostil ao monarca leonês, devido a conflitos fronteiriços.

Porém, Alfonso VIII acabou concordando com Leonor e o casamento foi realizado. Berenguela passou 7 anos em Leão e durante esse tempo teve 5 filhos. Vale ressaltar que desde o início o papa era contrário a esse matrimônio, embora não tenha conseguido a sua anulação. De todo modo, inicialmente era de interesse da Igreja que o matrimônio fosse mantido até que os cônjuges tivessem herdeiros para os tronos de Leão e Castela.

Para além da geração de herdeiros, essa união permitiu a Berenguela a criação de uma rede política, primeiro em Leão e, posteriormente, em Castela, alimentada por intensa atividade de patronagem e vassalagem, visível em documentos que registram doações e reformas.

O livro de Miriam Shadis<sup>6</sup> oferece exemplos de participação ativa da rainha durante o seu reinado como consorte em Leão. O primeiro deles foi a doação à Ordem de Santiago, em 1197, ao tornar-se protetora do mosteiro de São Pedro de Eslonza. Registra-se ainda a autorização para que Martín, um cônego de São Isidoro de Leão, realizasse despesas para finalizar alguns livros e reparar o edifício da igreja. Nesse caso, o próprio cronista, Lucas de Tuy afirma que ela sabia que a Igreja precisava dessa ajuda e concordou em contribuir.

Quando o matrimônio com o rei leonês foi anulado, não significou o apagamento político da rainha, pois a maternidade, a linhagem, a lealdade, a vassalagem e a terra<sup>7</sup> permaneceram como pontos de sua identidade. Os matrimônios de Berenguela serviram para a construção de seu poder e autoridade, o que continuaria após a quebra do compromisso do primeiro e a anulação do segundo. Tal situação é observável na vontade testamentária de seus pais, que a encarregam da responsabilidade de cuidar do herdeiro ao trono castelhano, seu irmão mais novo.

Após esse contexto há diversos embates entre Álvaro Núñez de Lara, um antigo magnata de Alfonso VIII, e Berenguela. Assim, após a resolução dos conflitos, a rainha continua próxima a seu filho e permanece tratando dos negócios do reino ao seu lado. A principal delas foi o acordo entre a rainha Teresa e Berenguela, pelo qual as terras herdadas por ela e sua irmã, ambas filhas de Alfonso IX, seriam de direito de Fernando III e elas não poderiam reivindicar qualquer direito ao trono de Leão. Em troca, elas receberiam uma grande quantia de rendas por um longo período, o que foi aceito pelas partes<sup>8</sup>. Além de estar diretamente envolvida na resolução de conflitos do reino, Berenguela escolheu a noiva para seu filho Fernando III.

Portanto, com base no panorama que apresentei nesta comunicação, os casos de Leonor e de Berenguela possibilitam boas reflexões sobre situações políticas em que mulheres de projeção ocuparam espaços de poder, em boa medida propiciado tanto pelo estabelecimento como pela ruptura de laços matrimoniais. Os casamentos fornecem meios patrimoniais e certa autonomia econômica para distribuí-los, criando redes de apoio político que as rainhas mobilizam, inclusive, em momentos de fragilidade política. Por isso, o *Queenship* é uma abordagem interessante para compreender as principais características que estão presentes em determinados contextos sobre rainhas. Devido a sua abrangência, é preciso que cada pesquisa construa as suas análises, neste caso, foram utilizados os matrimônios, a linhagem e as relações de poder como fatores essenciais de legitimação de poder e autoridade.

---

6 SHADIS, Miriam. *Berenguela of Castile (1180-1246) and political women in the high middle ages*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.

7 SHADIS, Miriam. *Op. Cit.*, p. 73-74.

8 JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 348.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

CERDA COSTABAL, José. Matrimonio y patrimonio. Las arras de Leonor Plantagenet, reina consorte de Castilla, *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, v. 46/1, p. 63-96, jan./jun. 2016 | <https://estudiosmedievales.revistas.csic.es>

CHARLO BREA, Luis. *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Cadiz: Universidad de Cadiz, 1984.

DUBY, Georges. *A Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017 (1988).

EARENFIGHT, Theresa. *Queenship in Medieval Europe*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo. *Historia de los hechos de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Primera Crónica General: Estoria de España*. Madrid, 1906.

SHADIS, Miriam. *Berenguela of Castile (1180-1246) and political women in the high middle ages*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

SESSÃO 02

**MULHERES,**

**CONHECIMENTO E**

**ENSINO**



## AS MULHERES MEDIEVAIS NA EDUCAÇÃO BÁSICA: DO ANDROCENTRISMO À INDIFERENÇA

*Magda Rita Ribeiro de Almeida Duarte<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este trabalho objetiva apresentar algumas reflexões sobre o modo como as mulheres medievais aparecem na Educação Básica. Além da análise de alguns livros didáticos, fazemos um breve relato, de forma analítica, do desenvolvimento de algumas pesquisas realizadas por discentes do Ensino Médio dentro das atividades do LEMIMA – Laboratório do Ensino Médio sobre Idade Média e Antiguidades, do IFTM/Paracatu, entre os anos 2019 e 2021. A observação nos revela algumas significativas percepções sobre a importância da Iniciação Científica no Ensino Médio e, de modo mais específico, sobre a indiferença relativamente às mulheres medievais nos livros didáticos e na Educação Básica, de modo geral.

**Palavras-chave:** Idade Média, Mulheres medievais, Educação Básica.

### ABSTRACT

This work aims to present some reflections on how medieval women are represented in Basic Education. Besides, analyzing some school textbooks, we make a brief report, analytically, on the development of some researches carried out by High School students during the execution of the LEMIMA – High School Laboratory on Middle Ages and Antiquities activities, IFTM/Paracatu, between 2019 and 2021. The observation reveals some significant perceptions about the importance of the Scientific Initiation in High School and, specifically, about the indifference to the medieval women in the school textbooks and the Basic Education, in a general way.

**Keywords:** Middle Ages, Medieval Women, Basic Education.

---

<sup>1</sup> Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro, Campus Paracatu. Doutora em História pela Universidade de Brasília.

Nos últimos anos, pesquisas vêm sublinhando a história de muitas mulheres que se destacaram no exercício do poder e da autoridade ao longo de toda a Idade Média. Matilda da Toscana, Leonor da Aquitânia, Branca de Castela, entre muitas outras. Tais estudos revelam que, diferentemente do que se propagou por séculos, essas mulheres não eram apenas exceções a uma suposta regra que posicionava os homens no centro das dinâmicas políticas, culturais e sociais.<sup>2</sup>

Entre essas pesquisas, com diferentes perspectivas, mas sempre pensando as mulheres na Idade Média, há 25 anos que Maria Filomena Coelho já revelava em seu “Ser mulher na Idade Média” que a mulher não pode ser percebida desmembrada da sociedade e que, como “ser social” deve ser observada na convivência com o homem. A medievalista mostra que, mesmo considerando o caráter patriarcal da sociedade feudal, a misoginia existia mais no âmbito dos discursos e das teorias do que na prática. Tais perspectivas eram provenientes de clérigos, homens que haviam abandonado a possibilidade de conviver com o feminino por meio do casamento. Eram eles que formulavam e propagavam imagens negativas das mulheres. E, assim, a submissão feminina na Idade Média ao controle dos homens estava nessa propaganda de rejeição eclesiástica e foi amplamente legada para a construção da história na posteridade. Em contrapartida, a autora mostra que, na prática, o exercício do poder, do domínio que no discurso seria garantido aos homens em exclusividade, não era incomum entre as mulheres da nobreza.<sup>3</sup>

Além do exercício do poder político, entre as mulheres medievais havia também inúmeras escritoras, poetisas, filósofas, teólogas, cujas contribuições foram significativas para a sociedade cristã medieval. A produção do conhecimento por essas mulheres é objeto de estudo, a título de exemplo, da obra *Mulheres intelectuais na Idade Média*, de Marcos Roberto Costa e Rafael Costa, os quais elaboraram um rol de nomes femininos que marcaram a história medieval. Nessas biografias, os autores apresentam as histórias de partidárias do cristianismo ou associadas às artes liberais, religiosas ou laicas; de mulheres como Hildegarda de Bingen, Clara de Assis, Catarina de Siena, Trótula de Ruggiero, Cristina de Pisan, entre muitas outras. Costa e Costa também sugerem que tais histórias precisam ser revisitadas e reinterpretadas.<sup>4</sup>

---

2 Ver entre outros, por exemplo, COELHO, Maria Filomena Costa. Ser Mulher na Idade Média. *Textos de História*, Brasília, v. 5, 1997, p. 82-91; COSTA, Marcos R. N.; COSTA, Rafael F. *Mulheres intelectuais na Idade Média: Entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística*. Porto Alegre, Editora Fi, 2019. Disponível em <[https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206\\_19739039a5a5438f95fd7c7a5f221ff3.pdf](https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_19739039a5a5438f95fd7c7a5f221ff3.pdf)>. Acesso em 07 Abr 2022; MACEDO, José Rivair. A mulher na Idade Média. 5ª. Ed. São Paulo SP. Contexto, 2002; FLORI, Jean. Leonor de Aquitania: La Reina rebelde. Edhasa, 2005; MADUREIRA, Natália Dias. *Cuidar do corpo e do espírito, dos homens e da terra: a condessa Matilda da Toscana e a política como esfera doméstica*. (1046 – 1115). Dissertação de (Mestrado em História), UFMT, Cuiabá, 2016; PÉRNAUD, Regine. *A mulher nos tempos das Cruzadas*. Campinas, SP: Papirus, 1993; RUST, Leandro Duarte. Um príncipe medieval em dores do parto. *Revista Mosaico*. V. 4. N.1, jan./jun., 2011, p. 104 - 117; SHADIS, Mirian. *Blanche of Castile*. In: SCHAUS, Margaret. Women and gender in Medieval Europe: an Encyclopedia. New York / London: Routledge / Taulor & Francis Group, 2006.

3 COELHO, Maria Filomena Costa. Ser Mulher na Idade Média. *Art. Cit.* p. 82-91.

4 COSTA, Marcos R. N.; COSTA, Rafael F. *Mulheres intelectuais na Idade Média, Op. Cit.*

Essas são apenas amostras da profusa bibliografia que abre espaço para as mulheres medievais nas pesquisas acadêmicas e que, sim, revelam o importante papel que elas desempenharam na Idade Média, na sociedade em que viviam. No entanto, apesar dos avanços nos estudos que mostram a figura feminina de modo muito mais complexo que o velho estereótipo que a ela reservava o espaço doméstico e a submissão estrita aos homens, isso não alcança a realidade da Educação Básica. Não chegamos a essa conclusão inadvertidamente.

Uma ligeira observação sobre livros didáticos distribuídos às escolas públicas pelo Ministério da Educação evidencia que a figura feminina na Idade Média não parece ter qualquer importância. As poucas páginas dedicadas ao vasto período medieval, muitas vezes, nem fazem referência às mulheres e ao seu papel social. O mundo se apresenta como masculino, a sociedade feudal é notadamente varonil nessas obras.

Em harmonia com Marta C. Silveira, essa percepção sobre os livros didáticos é preocupante porque são essenciais para o cotidiano da Educação Básica. A situação de vulnerabilidade social de um grande número dos estudantes de escolas públicas faz com tenham no livro didático não só a ferramenta mais confiável para seus estudos, mas também, muitas vezes, a única fonte de pesquisa. Em *A Representação das Mulheres nos livros didáticos*, a autora apresenta dados sobre a implantação de políticas educacionais no Brasil que abriram espaço para o mercado dos livros escolares. Marta Silveira ainda evidencia: “quando os livros didáticos ignoram ou simplesmente citam de forma descontextualizada e acrítica elementos históricos acerca da condição feminina, o resultado é a preservação dos estereótipos já tradicionalmente difundidos na sociedade contemporânea e a não alteração de uma cultura que prevê a submissão feminina”.<sup>5</sup>

Na obra pedagógica de *História em Debate*, de 2013, os autores colocaram em reflexão a terra na história. Ao mencionar a Idade Média, a terra aparece como “privilegio e poder” – a sociedade feudal é o destaque do período todo – e não há qualquer nota que incentive o debate sobre a existência de mulheres. A sociedade das três ordens seria, nessa perspectiva, composta por homens.<sup>6</sup> Da ascensão ao declínio do feudalismo, servos, nobres e clérigos estabeleceriam as únicas relações possíveis naquele corpo social, como se o discurso da trifuncionalidade social de Adalbéron de Laôn correspondesse à realidade da organização feudal.<sup>7</sup> E nesse caso, não só as mulheres (inclusive senhoras feudais) são preteridas, mas também outros membros daquela sociedade que tinha artistas, mercadores, intelectuais (inclusive femininas, como mencionamos), marginais, enfim<sup>8</sup>.

---

5 SILVEIRA, Marta de Carvalho. A representação da mulher medieval nos livros didáticos: uma visão comparativa. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro V. 11, n. 2, 2017, p. 80-81. Sobre as políticas públicas a partir da página 82.

6 CAMARGO, Rosiane de. MOCELLIN, Renato. *História em debate 1*. São Paulo: Editora do Brasil, 2013.

7 “A casa de Deus, que acreditam uma, está, pois, dividida em três: uns oram, outros combatem, outros, enfim, trabalham.” PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

8 LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

Igualmente, embora de modo menos simplificado, essa perspectiva foi encontrada em *História: Passado e Presente 1<sup>o</sup>*, de 2016, ou mesmo no *Moderna Plus – Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas*<sup>10</sup>, de 2020, este último, com ênfase no trabalho, também prestigiou a tradicional forma estruturante da sociedade feudal, sempre masculinizada, com uma dinâmica social e política impulsionada por homens. Por fim, somente em *História 1 Ensino Médio*<sup>11</sup>, há uma ligeira, mas significativa, diferença: os autores evidenciaram a figura de Joana D’Arc e seu papel na história da Guerra dos Cem anos. A personagem ganhou um quadro de destaque, com alguns dizeres à parte, sobre o que a obra chama de “participação extraordinária na fase final da Guerra”. De resto, contudo, o realce é também para o feudalismo e a organização social que nele se estruturava.

O que nos parece é que o discurso sobre a Idade Média que se consolidou, com características definidoras, foi aquele que garantiu aos homens não apenas um lugar de destaque, mas a total absorção do corpo social. Se existiram mulheres, a partir do que se observa nos livros didáticos, elas teriam vivido à margem do corpo social, sem a ele se vincularem. Os materiais pedagógicos continuam direta ou indiretamente a refletir a misoginia e a indiferença à figura feminina no medievo. Nesses recursos, ainda permanece o ensino de história dos feitos masculinos, do senhor feudal, do rei, do príncipe – uma nobreza composta apenas por homens -, uma percepção sobre uma sociedade em que as mulheres pareciam não existir.

Diante dessa realidade, como trabalhar temas marginalizados ou tratados de modo equivocado pelos livros didáticos com estudantes do Ensino Médio? Há possibilidades diversas: projetos de ensino, extensão, iniciação científica. Foi com esse desafio que surgiu o LEMIMA – o Laboratório do Ensino Médio sobre Idade Média e Antiguidades, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro, no Campus Paracatu, em atividade desde o segundo semestre de 2018. Todas as ações desenvolvidas por esse projeto tiveram como objetivo trazer à Educação Básica, com as devidas reservas em razão da faixa etária dos discentes, as discussões acadêmicas sobre a Idade Média, especialmente, as Antiguidades Clássica e Oriental, por meio da aproximação dos alunos ao exercício do fazer história.

Há diversos obstáculos na realidade da Educação Básica para que as reflexões mais atuais sobre as temáticas em apreço sejam ensinadas, de modo mais crítico e aprofundado, no planejamento regular desse nível escolar. Entre eles, podemos citar: os livros didáticos que continuam propagando os velhos rótulos sobre o período medieval; a quantidade de aulas semanais – dois horários semanais de 50 minutos e uma extensa ementa para cumprimento ao longo dos cursos; a permanência desses estereótipos nas avaliações externas como vestibulares

---

9 AZEVEDO, Gislane; SERIACOPI, Reinaldo. *História: passado e presente 1: dos primeiros humanos ao Renascimento*. São Paulo: Ática, 2016.

10 BRAICK, Patrícia R. et al. *Moderna plus: ciências humanas e sociais aplicadas*. São Paulo Moderna, 2020.

11 VAINFAS, Ronaldo. et. al. *História 1: Ensino Médio*. São Paulo: Saraiva, 2016. Ver, especialmente, as páginas 102 e 103.

e no próprio ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) – por óbvio, os alunos anseiam um aprendizado que lhes garanta uma boa nota e uma vaga no Ensino Superior.

No LEMIMA, impulsionadas por esses desafios, as atividades são desenvolvidas no âmbito do ensino, da pesquisa e da extensão em forma de projetos para alunos que se interessam em participar dos programas de Iniciação Científica. Com esse tripé, o Laboratório busca disseminar os estudos acerca do Medieval e Antiguidades aos alunos do Ensino Médio da instituição, particularmente no que se refere à superação dos mais diversos estereótipos atribuídos àqueles períodos, por meio de abordagens científicas atuais e suas diversas interpretações do passado. Por meio de estudos semanais sobre temas escolhidos pela coordenação do grupo e pelos estudantes, e através da pesquisa, com Iniciação Científica, os alunos, a maioria com bolsa fomentada pelo CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), têm a oportunidade de construir sua autonomia, seu pensamento crítico e reflexivo, além de se preparar para a sequência dos seus estudos no Ensino Superior e para o mundo do trabalho. Em consonância com a Base Nacional Comum Curricular (BNCC)<sup>12</sup>, o LEMIMA oferece aos alunos a possibilidade de aprofundar estudos históricos que contribuirão, em larga escala, para seu projeto de vida, que demanda uma preparação plural do estudante e conhecimentos múltiplos para sua execução com êxito.

No que se refere às mulheres medievais e aos trabalhos do LEMIMA, interessa-nos destacar apenas cinco projetos de Iniciação Científica desenvolvidos por discentes, membros do Laboratório, dos primeiros, segundos e terceiros anos dos cursos técnicos integrados ao Ensino Médio do IFTM, entre 2019 e 2021. Suas pesquisas foram sobre algumas mulheres do medieval que, em contextos distintos, exerceram poder e autoridade de modo significativo em suas épocas. Os estudos se concentraram em estudar a vida, o papel político e social, a construção da memória de personagens femininas da Idade Média como Clara de Assis, Leonor da Aquitânia, Matilda da Toscana, Branca de Castela e de Mary Stuart<sup>13</sup>, esta última do século XVI, por meio de fontes diversas como biografias, regras monásticas, fragmentos de crônicas, cinema, até mesmo historiografias divergentes.

Não é objetivo apresentar e analisar neste trabalho os resultados detalhados pelos pesquisadores em seus relatórios finais. Os estudantes terão a oportunidade de fazer isso quando e se decidirem pela publicação de artigos sobre a trajetória das suas pesquisas. No que respeita a este trabalho, as observações anotadas pelos discentes em seus relatórios parciais e finais são as principais fontes que, de modo qualitativo, foram analisadas em comparação com o que aparece em livros didáticos. As percepções dos alunos pesquisadores se mostraram surpreendentes, bem

---

12 BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>>. Acesso em 10 Abr. 2022.

13 Embora seja uma personagem considerada da era moderna, a Mary Stuart foi escolhida pelo aluno que desenvolveu a pesquisa. Como há o objetivo de interdisciplinaridade do Laboratório, a investigação foi desenvolvida com muito sucesso pelo discente. Ganhos notáveis para as discussões do grupo especialmente no que se refere ao uso de fontes diversas como literatura e cinema.

distintas dos rótulos legados às mulheres medievais pelos materiais pedagógicos. A cada texto lido, a cada discussão com os outros colegas de pesquisa, os alunos se entusiasmavam com os resultados. Primeiro, porque começaram perceber que seu conhecimento prévio sobre as mulheres do medievo estava marcado por uma perspectiva já superada nos meios acadêmicos e, muitas vezes, cheia de preconceitos: a da irrestrita submissão aos homens da família – pai, irmãos, marido; sem qualquer iniciativa fora do âmbito doméstico. E que, em razão dessa pretensa completa subordinação, seu papel social parece nulo e, portanto, esquecido pelos livros didáticos. Após reconhecerem o protagonismo de várias mulheres daquele período, observaram sua atuação no campo político, social, cultural. Começaram a percebê-las como senhoras poderosas exercendo o poder político, administrando seu patrimônio, liderando exércitos, participando de Cruzadas, articulando acordos conjugais em benefício próprio.

O progresso foi notável, apesar do caráter introdutório da pesquisa. É indiscutível que tais avanços não constituem novidades para os temas, considerada a realidade universitária – o papel político e social das personagens estudadas (Branca de Castela, Leonor da Aquitânia, Clara de Assis, Matilda da Toscana, Mary Stuart). No entanto, para o campo educacional foi um ganho extraordinário! No processo de estudos e investigações, mês a mês, com o acompanhamento da professora orientadora, os pesquisadores tiveram a oportunidade de apresentar o desenrolar das suas pesquisas, a síntese de suas leituras aos outros colegas do Laboratório. E as conclusões às quais chegaram foram que o livro didático é indiferente ou misógino porque existe uma construção histórica consolidada sobre essa temática. Tais materiais a reproduzem, não somente no caso da figura feminina, mas também no que se refere a outras temáticas. E que essa formulação teve sim influências do presente de quem a elaborou, mas não foi só isso: os elementos começaram a ser construídos na própria Idade Média e foram se consolidando ao longo dos séculos.

Ainda, tão importante quanto as observações anteriores, concluíram que o que se conhece sobre as poderosas senhoras estudadas vincula-se diretamente à memória que se construiu sobre as mulheres, de modo geral, e sobre cada uma daquelas sobre as quais investigaram. Essas percepções já foram observadas por trabalhos acadêmicos<sup>14</sup>, mas os alunos pesquisadores tiveram a oportunidade, ao longo de um ano de trabalho, de realizarem uma trajetória de estudos e investigações que lhes garantiu essa percepção. A leitura da bibliografia dos temas foi essencial para ajudá-los nessa compreensão. Aquilo que lhes foi negado pelo material didático, pela ementa apertada, lhes foi garantido pela Iniciação Científica e pelas discussões no grupo de estudos do projeto LEMIMA.

E há, por fim, o fundamental! É muito importante para quem estuda Idade Média que se difunda amplamente os conhecimentos acadêmicos sobre o período valorizando a complexidade das relações sociais, do exercício de poder, da cultura plural, reduzindo, progressivamente, os

---

14 Inclusive alguns citados aqui como COELHO, Maria Filomena Costa. Ser Mulher na Idade Média. *Art. Cit.* P. 82-91.

rótulos encarnados no entendimento contemporâneo do medievo. No entanto, a pesquisa no Ensino Médio, sobre mulheres medievais, ou qualquer outro assunto que possa ser objeto de investigação científica, oferece mais. E esse ganho a mais foi o mais importante em todo o trabalho do LEMIMA, não somente nas pesquisas sobre as mulheres, mas também sobre os outros temas de 2018 para cá.<sup>15</sup> Inicialmente, puderam compreender e retificar no seu repertório de saberes alguns aprendizados equivocados<sup>16</sup> sobre as mulheres na Idade Média. No entanto, a experiência foi além. Os estudantes tiveram a oportunidade da alfabetização científica. Essa formulação tão complexa e debatida é aqui pensada como uma conduta política à maneira de Chassot, influenciado por Paulo Freire.<sup>17</sup>

Além disso, a partir do que foi empregado por Anna Carvalho e Lúcia Sasseron, pensamos a alfabetização científica, para o LEMIMA, em atuação na Educação Básica, como desenvolvimento de habilidades e competências que se vinculam ao fazer científico da história, pertinentes à pesquisa de modo geral; como interação com outras culturas e reconhecimento de uma profusão de possibilidades de se compreender e de se interpretar o passado. Mas, mais que isso, como reconhecimento de si mesmo como agente histórico de papel ativo e destacado, com capacidade para entender e transformar a sociedade em que vive.<sup>18</sup> Essa perspectiva de desenvolvimento da capacidade de transformação do mundo está categoricamente posta por Chassot que defende a alfabetização científica como um instrumento de inclusão social<sup>19</sup>, com quem concordamos.

Apresentamos, em razão na natureza deste texto, apenas alguns aspectos importantes sobre as pesquisas acerca de mulheres medievais desenvolvidas por alunos do Ensino Médio, membros do LEMIMA, por meio de Iniciação Científica. Avaliamos que tivemos grandes ganhos para os estudos medievais, considerando a faixa etária e o nível escolar dos discentes. Eles puderam perceber que os livros didáticos, muitas vezes, preterem as mulheres medievais

---

15 De 2018 até agora, somente na área de História Medieval, o LEMIMA já teve onze bolsistas de Iniciação Científica. Além das mulheres, houve pesquisas sobre cruzadas, o legendário Robin Hood, Batalha de Muret na Cruzada Albigense, São Luís de França (Luís IX), Idade Média e cordel.

16 Ver CHASSOT, Attico. *Alfabetização científica: uma possibilidade para inclusão social*. *Revista Brasileira de Educação [online]*, n. 22, 2003, p. 91. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000100009>>. Acesso em 10 Abr 2022.

17 *Ibidem*. Ver também BERTOLDI, Anderson. Alfabetização científica versus letramento científico: um problema de denominação ou uma diferença conceitual? *Revista Brasileira de Educação [online]*. V. 25, 2020, v. 25. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782020250036>>. Acesso em 10 Abr 2022.

18 O conceito de “alfabetização científica” e mesmo o de “letramento científico” são muitos complexos e não aprofundaremos aqui. A definição que mencionamos e que reelaboramos para explicar o caso da Iniciação Científica em Idade Média e Antiguidades e outras atividades do LEMIMA é a que segue: “usaremos o termo “alfabetização científica” para designar as ideias que temos em mente e que objetivamos ao planejar um ensino que permita aos alunos interagir com uma nova cultura, com uma nova forma de ver o mundo e seus acontecimentos, podendo modificá-los e a si próprio através da prática consciente propiciada por sua interação cerceada de saberes de noções e conhecimentos científicos, bem como das habilidades associadas ao fazer científico”. CARVALHO, Anna Maria Pessoa de; SASSERON, Lúcia Helena. *Alfabetização Científica: uma revisão bibliográfica*. *Revista Investigações em Ensino de Ciências – V16(1)*, 2011, p. 61. Disponível em: <<https://www.if.ufrgs.br/cref/ojs/index.php/ienci/article/view/246>>. Acesso em 09 Abr 2022.

19 CHASSOT, Attico. *Alfabetização científica: uma possibilidade para inclusão social*. *Art. Cit.*

como se elas nem existissem. E que no caso das personagens estudadas, o liame que existe entre suas histórias é a memória que se formulou sobre elas.

Além disso, concluímos que a Iniciação Científica no Ensino Médio se apresenta como um recurso de grande relevância para o processo de ensino-aprendizagem, pois o aluno pesquisador passa a se reconhecer como agente da história e da sua própria construção, reconhecendo como legítimas as diversas possibilidades de interpretações que essa elaboração encerra. A percepção do aluno como protagonista se coaduna perfeitamente com o objetivo de fazer do conhecimento científico uma porta para a inclusão social, mencionada por Chassot, e o esforço da Iniciação Científica na Educação Básica, em escola pública, principalmente, contribui significativamente para alargar as possibilidades dessa inclusão.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

AZEVEDO, Gislane; SERIACOPI, Reinaldo. *História: passado e presente 1: dos primeiros humanos ao Renascimento*. São Paulo: Ática, 2016.

BRAICK, Patrícia R. *et al. Moderna plus: ciências humanas e sociais aplicadas*. São Paulo Moderna, 2020.

BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>> Acesso em 10 Abr. 2022.

CAMARGO, Rosiane de. MOCELLIN, Renato. *História em debate 1*. São Paulo: Editora do Brasil, 2013.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: Editora UNESP, 2000, p. 91.

VAINFAS, Ronaldo. *et al. História 1: Ensino Médio*. São Paulo: Saraiva, 2016. Ver, especialmente, as páginas 102 e 103.

### BIBLIOGRAFIA

BERTOLDI, Anderson. Alfabetização científica versus letramento científico: um problema de denominação ou uma diferença conceitual? *Revista Brasileira de Educação [online]*. V. 25, 2020, v. 25. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782020250036>>. Acesso em 10 Abr 2022.

CARVALHO, Anna Maria Pessoa de; SASSERON, Lúcia Helena. Alfabetização Científica: uma revisão bibliográfica. *Revista Investigações em Ensino de Ciências – V16(1)*, pp. 59-77, 2011.

CHASSOT, Attico. *Alfabetização científica: uma possibilidade para inclusão social*. *Revista Brasileira de Educação [online]*, n. 22, 2003, pp. 89-100. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1413-24782003000100009>>. Acesso e 10 Abr 2022.

COELHO, Maria Filomena Costa. Ser Mulher na Idade Média. *Textos de História*, Brasília, v. 5, 1997, p. 82-91.

COSTA, Marcos R. N.; COSTA, Rafael F. *Mulheres intelectuais na Idade Média: Entre a medicina, a história, a poesia, a dramaturgia, a filosofia, a teologia e a mística*. Porto Alegre, Editora Fi, 2019. Disponível em <[https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206\\_19739039a5a5438f95fd7c7a5f221ff3.pdf](https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_19739039a5a5438f95fd7c7a5f221ff3.pdf)>. Acesso em 07 Abr 2022;

FLORI, Jean. Leonor de Aquitania: La Reina rebelde. Edhasa, 2005.

LE GOFF, Jacques (Dir.). *O homem medieval*. Lisboa: Editora Presença, 1989.

MACEDO, José Rivair. A mulher na Idade Média. 5ª. Ed. São Paulo SP. Contexto, 2002.

MADUREIRA, Natália Dias. *Cuidar do corpo e do espírito, dos homens e da terra: a condessa Matilda da Toscana e a política como esfera doméstica*. (1046 – 1115). Dissertação de (Mestrado em História), UFMT, Cuiabá, 2016.

PÉRNOUD, Regine. *A mulher nos tempos das Cruzadas*. Campinas, SP: Papirus, 1993.

RUST, Leandro Duarte. Um príncipe medieval em dores do parto. *Revista Mosaico*. V. 4. N.1, jan./jun., 2011, p. 104 – 117.

SHADIS, Mirian. *Blanche of Castile*. In: SCHAUS, Margaret. Women and gender in Medieval Europe: an Encyclopedia. New York / London: Routledge / Taulor & Francis Group, 2006.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. A representação da mulher medieval nos livros didáticos: uma visão comparativa. *Revista de História Comparada*. Rio de Janeiro V. 11, n. 2, 2017, p. 80-107.

## **A BUSCA DO SABER FEMININO NA OBRA *A CIDADE DAS DAMAS* (1405) DE CHRISTINE DE PIZAN (1364-1430)**

*Maristela Rodrigues Lima<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

O presente texto centra-se na História das Mulheres, campo histórico no qual as mulheres são visualizadas como objetos, sujeitos e agentes históricos. Analisamos a obra *A Cidade das Damas* (1405), escrita por Christine de Pizan (1364-1430) na Baixa Idade Média, buscando compreender o que levou uma mulher a reivindicar o acesso feminino ao campo do saber. Christine de Pizan, detentora de grande conhecimento, e consciente das mudanças que o acesso ao saber promoveria para as mulheres, enfrentou as calúnias e difamações sem fundamentações sobre seu sexo, e trouxe na sua narrativa mulheres que contribuíram para a sociedade, desarticulando os discursos misóginos, e valorando o saber feminino.

**Palavras-chaves:** Christine de Pizan, *A Cidade das Damas*, saber, feminino.

### **ABSTRACT**

This text focuses on the History of Women, a historical field in which women are visualized as objects, subjects, and historical agents. We analyzed the work *A Cidade das Damas* (1405) written by Christine de Pizan (1364-1430) in the Late Middle Ages, seeking to understand what led a woman to claim female access to the field of knowledge. Christine de Pizan, holder of great knowledge, and aware of the changes that access to knowledge would promote for women, faced slander and defamation without foundations about her sex and brought to her narrative women who contributed to society, disarticulating the discourses of misogynists, and valuing female knowledge.

**Keywords:** Christine de Pizan, *City of Ladies*, wise, female.

---

<sup>1</sup> Graduada em Licenciatura Plena em História pela Universidade de Pernambuco (UPE).

## **Introdução**

A História das Mulheres tornou-se um campo reconhecido recentemente, datado do século XX, quando novas formas de visualizar, analisar e escrever a história foram sendo desenvolvidas, saindo do contexto dos grandes heróis, homens brancos e ocidentais, e adentrando ao contexto feminino, levando em consideração suas ações, interações e feitos na sociedade. Dentro desse campo, temos como recorte específico a mulher medieval, pelo qual tratamos de compreender o que era ser mulher na Idade Média, principalmente na Baixa Idade Média. Como eram vistas e interpretadas as mulheres nesse momento dominado pelos homens.

Nesse contexto adentramos a fonte principal, *A Cidade das Damas* (1405), obra composta por Christine de Pizan (1364-1430), na Baixa Idade Média. A autora dividiu essa obra em três livros, marcados pelo seu diálogo com as damas Razão (Livro I), Retidão (Livro 2), e Justiça (Livro 3). Esses diálogos foram baseados em perguntas elaboradas por Christine acerca dos discursos masculinos sobre as mulheres, e as respostas foram dadas pelas damas que desconstroem esses discursos caluniosos e difamatórios sobre o feminino. Ao longo da obra ocorre o resgate de diversas mulheres do passado e do presente, da história e da mitologia, o que torna essa obra um *exemplum*.

Nesta comunicação temos por objetivo compreender o que levou uma mulher (Christine de Pizan) a reivindicar o acesso feminino ao campo do saber. Assim, nos pautamos pela seguinte questão: quais os caminhos percorridos por Christine de Pizan, dentro do contexto literário, em busca do acesso feminino ao saber?

## **A História das Mulheres e a mulher medieval**

A História das Mulheres é um campo reconhecido no século XX, e já consolidado na historiografia. Quando tratamos desse campo devemos levar em consideração que “as mulheres estão ao mesmo tempo adicionadas à história e provocam sua reescrita; elas proporcionam algo extra e são necessárias à complementação, são supérfluas e indispensáveis”<sup>2</sup>. Ou seja, as mulheres sempre estiveram em interação com a sociedade, entretanto fora do contexto da escrita histórica, e a partir do reconhecimento desse campo houve o reparo da história dita como única e verdadeira, na qual o homem era o seu principal protagonista. Para tanto, as mulheres passaram a ser vistas como sujeitos, objetos e agentes históricos.

Diante desse novo campo histórico devemos levar em consideração o contexto histórico no qual estão inseridas as mulheres para assim evitar anacronismos, além de generalizações e juízos de valor ao analisar isoladamente as mulheres do meio social em que estavam inseridas<sup>3</sup>.

---

2 SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 76.

3 NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Textos de História. Revista do Programa de Pós-Graduação da UNB. v. 5, n. 1, p. 82-84, 1997.

Nesse cenário, “cremos firmemente que a mulher é um ser social, e como tal deve ser estudada; a mulher vivendo em sociedade, em interação com o homem”<sup>4</sup>. Resultando, assim, no conceito de gênero, isto é, as construções sociais impostas de acordo com o sexo, feminino e masculino.

No contexto medieval o feminino foi marcado pelo seu silenciamento e exclusão dos espaços públicos, o que facilitou a disseminação de calúnias e difamações sobre as mulheres. Nesse momento, a Igreja se encontra em ascensão social, e seus discursos são valorados, dado que seus homens foram os principais a disseminar a aversão à mulher, sendo que “para eles estava claríssimo que a mulher era um perigo carnal e espiritual a ser evitado”<sup>5</sup>. Segundo Fonseca, “a prática do discurso antifeminista medieval, muitas vezes representada pelo simples costume ou gosto da denúncia pela própria denúncia”<sup>6</sup>. Portanto, esses discursos colocavam diante das mulheres a tutela masculina, à qual elas deveriam se submeter.

O patriarcalismo esteve presente em todo o período medieval. Por ser uma sociedade sob domínio do homem, consequentemente a mulher foi reduzida à esfera privada, circulando apenas dentro dos espaços paterno, marital e conventual, além de não poder exercer o papel sacerdotal, uma vez que segundo os homens da igreja, a menstruação tornava as mulheres seres impuros. A igreja foi a principal propagadora das teorias misóginas e se utilizou do discurso bíblico sobre Eva para reduzir e tornar as mulheres submissas aos homens<sup>7</sup>.

É de suma importância sabermos os motivos das mulheres estarem ausentes nas fontes. Segundo Perrot:

em primeiro lugar, porque as mulheres são menos vistas no espaço público, o único espaço que, por muito tempo, merecia interesse e relato. Elas atuam em família, confinadas em casa, ou no que serve de casa. São invisíveis. Em muitas sociedades, a invisibilidade e o silêncio das mulheres fazem parte da ordem das coisas. É a garantia de uma cidade tranquila. Sua aparição em grupo causa medo.<sup>8</sup>

As mulheres foram enclausuradas e esquecidas pela ordem patriarcal. As suas funções eram ser boas filhas, esposas e mães. Desse modo, a ideia de emancipação das mulheres na história derrubaria a barreira do silêncio que lhes foi imposta pelos homens. Segundo Breisach, “[...] del objetivo de emancipación universal la historia, lo que suponía el avance de las mujeres,

---

4 Nascimento, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Op. Cit., p. 84.

5 Nascimento, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Op. Cit., p. 86.

6 FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Fontes literárias da difamação e da defesa da mulher na Idade Média: Referências obrigatórias*. Goiás, 01 fev. 2012. Disponível em: <<http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicações/fontes.html>>. Acesso em: 22 de agosto de 2020, p. 179.

7 Nascimento, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Op. Cit., p. 85-86.

8 PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. trad. Angela M. S. Côrrea. 2º ed. São Paulo: Contexto, 2019, p. 16-17.

desde la condición de silencio impuesto, a la igualdad de voz”<sup>9</sup>. À vista disso, as mulheres no decorrer do século XX enfrentaram os campos predominantemente masculinos, usadas para tirá-las do percurso histórico, graças à importância do ativismo feminino que marcou uma luta de ideias, na qual enfrentou as instituições patriarcais.

### **Christine de Pizan (1364-1430) e *A Cidade das Damas* (1405)**

Christine de Pizan nasceu em 1364, na Itália. Por volta dos seus 4 anos mudou-se para a França, onde seu pai, Tommaso Pizzano (-1387), prestava serviço na corte do rei Carlos V (1338-1380). Ela teve acesso à educação e à biblioteca deste rei. Posteriormente, tratou de tornar a escrita sua profissão, sendo considerada a primeira escritora profissional do Ocidente. Vale ressaltar que a necessidade de tornar a escrita como profissão decorreu do fato de ter ficado viúva, em 1389, com três filhos para criar. Nesse contexto é importante lembrar que não era comum encontrar mulheres escritoras fora dos espaços monásticos.<sup>10</sup> Percebemos, assim, que Christine de Pizan ultrapassou as imposições sociais da época, uma vez que ao ficar viúva não optou por casar-se novamente, e viu na escrita o meio de prover a sua família.

Ao longo da vida, escreveu mais de 40 obras nos diversos gêneros literários <sup>11</sup>, desde o político à defesa do feminino, sendo a defesa o marco da sua escrita. Para tanto, “Pizan é considerada uma antecipadora da *Querelles des Femmes*, expressão que designa um conjunto de textos escritos em um espaço de mais de quatro séculos, reunidos segundo uma unidade temática: a reflexão sobre o estatuto da mulher na sociedade”<sup>12</sup>. Nessa perspectiva, ela escreveu a obra que analisamos neste texto, *A Cidade das Damas* (1405), no qual enfrentou os discursos masculinos acerca do feminino, que o colocavam como inferior e à margem da sociedade, excluindo as mulheres principalmente no campo do saber, e tratou de construir uma visão bem diferente, exaltando suas virtudes e grandes ações benéficas à sociedade nos diferentes âmbitos, desde do político ao doméstico.

*A Cidade das Damas* expõe os discursos difamatórios e condenatórios sobre as mulheres, que Christine cresceu lendo e ouvindo, e que irá desconstruir a partir do resgate de mulheres virtuosas do passado e do presente, da história e da mitologia. Portanto, não era o resgate de quaisquer mulheres, apenas das virtuosas. E quem resgatou essas mulheres foram as damas Razão, Retidão e Justiça. Essas damas alegóricas desceram do céu para tirar Christine do

---

9 BREISACH, Ernst. *Sobre el futuro de la Historia: el desafío posmodernista y sus consecuencias*. València: Publicacions Universitat de València, 2009, p. 237.

10 SCHMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 1-15. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan/>>. Acesso em: 07 de março de 2022, p. 1-2.

11 SCHMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan. Op. Cit., p. 3.

12 SCHMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan. Op. Cit., p. 6.

tormento que os discursos adversos ao feminino estavam lhe causando, levando-a a questionar-se sobre o motivo de Deus tê-la feito mulher <sup>13</sup>.

Essas damas desceram do céu e entregaram a Christine a missão de construir a cidade das damas, onde habitariam todas as mulheres virtuosas do passado, do presente e do futuro. Desse modo, essa cidade foi construída a partir dos questionamentos de Christine acerca dos discursos masculinos sobre as mulheres, e a desconstrução desses discursos pelas damas Razão, Retidão e Justiça. O primeiro livro é marcado pelo diálogo de Christine com a dama Razão, fundadora da cidade, enquanto que a dama Retidão constrói as casas e palácios, e por fim, a dama Justiça dá o acabamento da cidade e a povoa com ilustres mulheres, dentre elas, a Rainha dos Céus, ou seja, Maria <sup>14</sup>.

### **A busca do saber feminino**

Para cumprir a missão de construir uma cidade só de mulheres, Christine de Pizan precisou mergulhar na sua memória para expor os discursos difamatórios que cresceu ouvindo e lendo, os quais levaram à subalternização feminina na sociedade. Nesse sentido, ressaltamos o conceito de memória, pelo qual “assim, pode-se estudar a memória do social considerando-a como o processo que permite à sociedade renovar e reformar sua compreensão do passado a fim de integrá-lo em sua identidade presente”.<sup>15</sup> Ou seja, Christine de Pizan realizou o trabalho de rever como a sociedade via as mulheres.

A partir da exposição dos discursos misóginos ela tratou de os desconstruir, para assim, reafirmar a partir dela uma identidade feminina formulada por uma mulher a partir do resgate de diversas mulheres ao longo do tempo, e não por homens que ao deter o domínio da escrita e da fala trataram de inferiorizar o feminino e disseminar a cultura misógina. Desse modo, ela utilizou-se da memória para expor as calúnias e difamações sobre as mulheres, e pela mesma memória desconstruiu essas acusações, e revelou inúmeras mulheres que contradiziam os julgamentos masculinos.

Nessa perspectiva, Christine de Pizan construiu uma nova identidade para o feminino a partir do resgate de mulheres virtuosas ao longo da história e da mitologia, do passado e da sua contemporaneidade, buscando sua representatividade, em consonância com Chartier: “as representações do mundo social assim construídas, (...) são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” <sup>16</sup>. E, foi nesse sentido que ela tratou de buscar o saber feminino, como veremos a seguir.

---

13 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Trad. Luciana Eleonora Calado de Freitas Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012, p. 60.

14 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 67-71.

15 GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 167.

16 CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. trad. Maria Manoela Galhardo. 2 ed. DIFEL, 2002, p. 17.

No decorrer da obra, Christine de Pizan expõe diversos discursos masculinos que subalternizavam as mulheres que resultaram na legitimação masculina em mantê-las longe dos mais variados espaços sociais, do político ao campo do saber. Em contrapartida desses discursos as damas Razão, Retidão e Justiça revelaram mulheres que desarticularam os discursos masculinos, e para fundamentar a defesa do feminino, elas resgataram e citaram diversas mulheres que atuaram nos mesmos espaços dos quais os homens trataram de excluí-las.

A defesa das mulheres no âmbito do saber foi uma das áreas que Christine de Pizan em diferentes momentos da obra tratou de reivindicar. Para tanto, buscamos compreender os caminhos trilhados por ela para desconstruir o pensamento disseminado pelos homens acerca da educação voltada para as mulheres, ao mesmo tempo que trouxe mulheres que foram reconhecidas e valorizadas pelo seu grande saber.

Citamos inicialmente o diálogo de Christine com a dama Razão, no qual expôs o discurso masculino: “[...] pois os homens afirmam que as mulheres são dotadas de fraca capacidade intelectual”<sup>17</sup>. De imediato a dama Razão afirmou: “Vou repetir e não duvides do contrário, pois, se fosse um hábito mandar as meninas à escola ensinar-lhes as ciências, como o fazem com os meninos, elas aprenderiam e compreenderiam as sutilezas de todas as artes e de todas as ciências tão perfeitamente quanto eles”<sup>18</sup>.

Nesse sentido, entendemos que a afirmação masculina não tinha nenhuma valia, uma vez que se as mulheres sabiam menos que eles, não se devia a um fator natural do sexo feminino, e sim a uma imposição social, dado que as mulheres não tinham acesso ao campo do saber, sendo reafirmada essa questão, posteriormente, quando dama Razão ressaltou: “[...] a sociedade não acha necessário que as mulheres se ocupem das tarefas masculinas”<sup>19</sup>. Nessa citação notamos que o ato de aprender era tido como tarefa masculina, e, conseqüentemente, não havia motivos para as mulheres dedicarem a essa atividade.

Para valorar o discurso do saber feminino, e combater o discurso sobre a incapacidade intelectual feminina e a desvalorização desse saber<sup>20</sup>, dama Razão resgatou diversas mulheres de grande ciência, citamos seus nomes: Cornificia, Proba, Safo, Leonzio, Mantoa, Medeia, Circe, Nicostrata/Carmenta, Minerva, Ceres, Ísis, Aracne, Panfila, Tâmara, Irene, Márcia, Anastásia, Semprônia<sup>21</sup>.

Nessa busca pelo saber feminino, Christine conclui: “portanto, espanta-me muito a opinião de alguns homens que não querem que suas filhas, mulheres e parentas tenham conhecimento

---

17 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 126.

18 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 126.

19 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 127.

20 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 142.

21 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 128-152.

científico, por temor que, segundo eles, seus costumes sejam deturpados”<sup>22</sup>. Logo em seguida, dama Retidão levantou algumas questões para desconstruir essa afirmação masculina:

como se pode pensar que o conhecimento das doutrinas morais, eu ensinam a virtude, corrompa os costumes? Sem sombra de dúvidas, é o contrário: aperfeiçoam os e os torna mais nobres. Como se pode pensar e acreditar que quem segue um bom ensinamento e uma boa doutrina torne-se pior? É uma opinião que não se sustenta<sup>23</sup>.

Notamos que a justificativa masculina de manter as mulheres distantes do saber não tem fundamento de acordo com a dama Retidão. Seus questionamentos caracterizam espanto diante da exposição de Christine, e para valorar seu discurso contrário a essa justificativa resgatou algumas mulheres e o apoio masculino que receberam para que elas tivessem acesso ao campo do saber, como foi o caso de Hortência. Seu pai, Quinto Hortense, ensinou-lhe as letras e a arte da retórica; outro exemplo foi de Novella, seu pai também ensinou-lhe as letras e o direito. E, nesse contexto não poderia faltar o exemplo da própria Christine, cujo pai foi seu grande influenciador e aprovava sua atuação no campo do saber, diferentemente da sua mãe que queria vê-la ocupada com as atividades femininas - cuidados domésticos e procriação.<sup>24</sup>

Diante do exposto, compreendemos que a busca do saber feminino na obra *A Cidade das Damas* foi marcado a partir das consternações de Christine relacionadas aos discursos masculinos, que colocavam as mulheres à margem da sociedade e impediam seu acesso a esse campo. Mediante as suas questões, destacam-se as respostas das damas Razão e Retidão que desconstruíram os discursos difamatórios e condenatórios dirigidos às mulheres, e a legitimação do discurso feminino através do resgate de diversas personagens de grande saber que contribuíram para a sociedade.

Tanto a dama Razão como a dama Retidão desfizeram o discurso de inferioridade do saber feminino, e evidenciaram que as mulheres sabem menos por uma imposição da sociedade patriarcal, e não por uma incapacidade do “ser mulher”, reivindicando o livre acesso delas a esse campo. Para tanto, Christine utilizou Boccaccio como forma de reforçar a sua reivindicação, ele afirmou: “Pois, se elas querem estudar, isso deve lhes ser acessível como aos homens”<sup>25</sup> (PIZAN, 2012, p. 129). E dessa maneira, Christine afirmou o livre acesso feminino ao campo do saber, assim como era para os homens.

---

22 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 225.

23 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 225.

24 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 225-227.

25 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 129.

### **Considerações finais**

Christine de Pizan, ao buscar o saber, evidenciou sua consciência enquanto mulher letrada, visto que ela teve amplo acesso, diferentemente da maioria das mulheres da sua época. Compreendia que os discursos condenatórios e difamatórios voltados às mulheres eram formulados e disseminados por elas estarem ausentes dos espaços públicos, dentre eles, o campo do saber. Segundo ela, “[...] quem acusa um ausente, tem a causa ganha”<sup>26</sup>, ou seja, podemos entender a partir dessa citação que não foram elas que caracterizaram negativamente suas ações, corpos e atitudes, e sim os homens, ao julgá-las sem buscar compreendê-las e escutá-las, escrevendo o que lhes convinha.

Nesse sentido, Christine de Pizan em sua narrativa, expôs os discursos que resultaram na exclusão das mulheres no campo do saber, e em seguida desconstruiu-os a partir do resgate de mulheres ao longo do tempo. Ela valeu-se da sua memória para reformular o pensamento da sociedade acerca da mulher, desconstruindo a negatividade imposta a elas a partir do resgate de mulheres virtuosas, construindo, assim, uma representatividade feminina, pela qual as mulheres apareciam como capazes intelectualmente, e responsáveis por notáveis contribuições para com a sociedade ao longo do tempo.

Em suma, detentora de grande conhecimento e consciente das mudanças que o acesso ao saber promoveria para as mulheres, enfrentou as calúnias e difamações sem fundamentações sobre seu sexo, resgatou mulheres de grande saber ao longo do tempo para legitimar o acesso feminino ao saber, além de se fundamentar nos escritos de Boccaccio para reforçar o seu discurso de inclusão feminina.

---

26 PIZAN, Christine. *A Cidade das Damas*. Op. Cit., p. 187.

## REFERÊNCIAS

### FONTE

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

### BIBLIOGRAFIA

BREISACH, Ernst. *Sobre el futuro de la Historia: el desafío posmodernista y sus consecuencias*. València: Publicacions Universitat de València, 2009, p. 237-244.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. trad. Maria Manoela Galhardo. 2 ed. DIFEL, 2002.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Fontes literárias da difamação e da defesa da mulher na Idade Média: Referências obrigatórias*. Goiás, 01 fev. 2012. Disponível em: <<http://gtestudosmedievais.com.br/index.php/publicações/fontes.html>>. Acesso em: 22 de agosto de 2020.

GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.).

*Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. II. São Paulo: EDUSC, 2002, p. 167-181.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Textos de História. Revista do Programa de Pós-Graduação da UNB. v. 5, n. 1, p. 82-91, 1997.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. trad. Angela M. S. Côrrea. 2º ed. São Paulo: Contexto, 2019.

SCHMIDT, Ana Rieger. Christine de Pizan. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, V. 6 N. 3, 2020, p. 1-15. Disponível em: <<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/cristina-de-pizan/>>. Acesso em: 07 de março de 2022.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 63-95.

## A DIFERENÇA SEXUAL NA ESCRITA DO LIVRO *APOLOGIA A FAVOR DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA* E A TENTATIVA DE SILENCIAMENTO DE SOROR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Marciana Rosilei Hences<sup>1</sup>

### RESUMO

Por meio dos estudos das mulheres conhecemos personagens femininas que romperam os costumes de sua época, mas suas histórias foram anuladas. Sórora Juana Inés de la Cruz insere-se nesse contexto: ao questionar um sermão proferido pelo padre Antônio Vieira, uma das personalidades mais influentes da Igreja Católica, no século XVII, ela desafia clérigos que tentam silenciá-la. Nessa perspectiva, propõe-se refletir sobre a percepção da política sexual na escrita da *Apologia a favor do reverendo Pe. Antônio Vieyra da Companhia de Jesus da Província de Portugal*, publicado em Lisboa, em 1727. A obra foi escrita por um clérigo em defesa de Antônio Vieira e em ataque a Juana Inés e às mulheres. Essa pesquisa busca refletir também sobre a relação do discurso de Juana Inés com o movimento *Querelle des Femmes*, debate literário que surgiu no final da Idade Média como consequência da dialética entre os textos a favor e contra a mulher. Dessa forma, nos propomos a contribuir para que as mulheres sejam reconhecidas como sujeitos históricos ativos desde períodos remotos.

**Palavras-chave:** Juana Inés de la Cruz, Mulheres, Política Sexual, *Querelle des Femmes*.

### ABSTRACT

Through women's studies we meet female characters who broke the customs of their time, but their stories were overturned. Sórora Juana Inés de la Cruz is part of this context: by questioning a sermon given by Father Antônio Vieira, one of the most influential personalities of the Catholic Church in the seventeenth century, she challenges clerics who try to silence her. In this perspective, it is proposed to reflect on the perception of sexual politics in the writing of the *Apology in favor of Reverend Pe. Antônio Vieyra of the Society of Jesus of the Province of Portugal*, published in Lisbon in 1727. The work was written by a cleric in defense of Antônio Vieira and in attack on Juana Inés and women. This research also seeks to reflect on the relationship between Juana Inés' discourse and the *Querelle des Femmes* movement, a literary debate that arose at the end of the Middle Ages as a consequence of the dialectic between the texts for and against women. Thus, we propose to contribute so that women are recognized as active historical subjects since remote periods.

**Keywords:** Juana Inés de la Cruz, Women, Sexual Politics, *Querelle des Femmes*.

---

<sup>1</sup> Mestranda pela Universidade de Brasília.

## **A polêmica de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre Antônio Vieira**

O presente trabalho é parte de nossa proposta de pesquisa a ser desenvolvida durante o mestrado, sob a orientação da professora Cláudia Costa Brochado no programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB). A pesquisa parte de algumas reflexões acerca da política sexual durante a Idade Média e o Renascimento, e da percepção da diferença sexual presente na escrita do livro *Apologia a favor do reverendo Pe. Antônio Vieyra da Companhia de Jesus (porque se desvanece e convence o tratado, que com o nome de Crisis escreveu contra elle a reverendissima sr<sup>a</sup>. D. Joanna Iñez da Cruz, religiosa de S. Jeronymo, da província do México das Índias Ocidentais)*, publicado em Lisboa, em 1727. A obra foi escrita por um clérigo português, em defesa do Padre Antônio Vieira e em ataque à freira mexicana Juana Inés de la Cruz (1648-1695) e às mulheres. Um exemplar do livro está disponível no acervo de obras raras da Biblioteca Central (BCE) da Universidade de Brasília (UnB). Nossa problemática se concentrará em analisar os elementos presentes no discurso da *Apologia a favor do Reverendo Padre Antônio Vieira* que compreendemos hoje como misóginos, e os meandros das questões de gênero presentes na referida obra e no discurso de Juana Inés de la Cruz. Um a leitura da *Apologia* demonstra que seu objetivo é silenciar a freira, colocando-a em uma posição submissa por sua condição de mulher.

Juana Inés de Assuaje y Ramírez de Santillana, nasceu em 1651, em San Miguel Nepantla, um povoado aos pés do vulcão Popocatepetl, que pertence ao município de Tepetlixpa, próximo à Cidade do México. O padre jesuíta espanhol Diego Calleja (1639-1725), contemporâneo e confessor epistolar de Juana Inés, que escreveu a primeira biografia sobre a freira, intitulada *Vida de sor Juana Inés de la Cruz*, em “Fama y obras póstumas del Fénix de México, décima musa, poetisa americana”, publicada em Madrid, em 1700<sup>2</sup>, afirma que ela teria nascido em 1651, mas em sua certidão de batismo, encontrada na paróquia de Chimalhuacán, em Nepantla, consta a data de 1648. Filha do capitão espanhol Pedro Manuel de Assuaje y Vargas Machuca (não Asbaje, como foi erroneamente dito), que ela nunca conheceu, e de Isabel Ramírez Santillana, americana de ascendência espanhola. Seu nome, antes de se tornar freira, era Juana Ramírez.

De acordo com Octávio Paz, no século XVII, a Nova Espanha foi uma típica sociedade de corte com regime político centralizado. Essa sociedade era marcada por um profundo dogmatismo religioso, onde transitavam os homens dessas elites, nunca as mulheres. A produção cultural era excludente, acadêmica, e segundo o autor: “religiosa no sentido dogmático, hermética e aristocrática, e cuja literatura foi escrita por homens e por eles lida, é extraordinário que o escritor mais importante da Nova Espanha tenha sido uma mulher: Sórora Juana Inés de la Cruz”<sup>3</sup>.

2 CALLEJA, Diego. s.f. *Vida de la Madre Juana Inés de la Cruz Religiosa Profesa en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México*, MS 18734, Biblioteca Nacional de España, 1700.

3 PAZ, Octavio. *Sórora Juana Inés de la Cruz: As armadilhas da fé*. São Paulo: Editora Mandarim, 1998, p. 74.

Para Octávio Paz, a corte não só teve uma influência decisiva na vida política e administrativa, mas também foi o modelo da vida social hispânica. O autor destaca que o palácio do vice-rei e sua corte são fundamentais para compreendermos a vida e obra de Soror Juana. Além de viver na corte durante a sua juventude, sua vida pode ser percebida como a história das suas relações íntimas, fugazes e instáveis com o palácio do vice-rei.

Em 1669, Juana Inés ingressa no convento *criollo* de Santa Paula, da Ordem de São Jerônimo, que seguia a regra agostiniana. Octávio Paz indica que esse convento, como outros da Nova-Espanha, não era um espaço de completa reclusão religiosa. As freiras possuíam celas individuais, que chegavam a ter até dois andares, com cozinha, sala de estudo, quarto e, inclusive, algumas dispunham até mesmo de serviçais. A vida no convento a atraiu porque poderia viver em uma comunidade onde as mulheres eram, em grande parte, responsáveis por seus próprios recursos e onde ela teria independência, tempo e autonomia para continuar seus estudos e escritos.

A *Apologia a favor do reverendo Pe. António Vieyra* foi publicada em 1727, cerca de trinta anos após a morte de Antônio Vieira (1697) e de Juana Inés (1695), atribuindo a Sor Margarida Inácia, uma religiosa agostiniana que vivia num convento em Lisboa, a autoria. Porém, Luisa Trias Folch (2011) observou que, apesar de assinado por Sor Margarida Ignácia, a narrativa foi escrita por um clérigo, Luís Gonçalves Pinheiro<sup>4</sup>. O livro apresenta uma forte defesa de Antônio Vieira e um feroz ataque a Sor Juana e às mulheres, e alude à incapacidade feminina para o debate teológico e para a intelectualidade. A suposta autora, Sor Margarida Inácia, utilizando o pseudônimo feminino, se coloca numa posição de igualdade, como mulher que envia uma mensagem a outra mulher para ditar regras de ordem moral, dizendo se sentir intimidada pelo vasto conhecimento institucionalizado que os clérigos jesuítas representam, e que, por isso, encontra autoridade e conforto dentro dos textos dos “ilustres jesuítas”. O texto reflete uma autora submissa, e insinua a aceitação completa de sua vida no claustro (da suposta autora, Margarida Ignácia), que conhece seu lugar e aceita com prazer os limites da atividade intelectual feminina. Dessa forma, faz uma crítica à mulher como ser intelectual defendida por Juana Inés<sup>5</sup>.

A *Apologia a favor do reverendo Pe. António Vieyra* é mais um documento que se soma à polêmica ocasionada pela *Carta Atenagórica* (1690), escrita por Juana Inés a pedido de seu confessor, o padre Manuel Fernández de Santa Cruz, que após uma conversa com a freira sobre o Sermão do Mandato, proferido pelo Padre Antônio Vieira na Capela Real de Lisboa, em 1649, teria solicitado que ela redigisse suas observações sobre o sermão. O referido texto foi escrito por Juana Inés e dedicado a Soror Filotea de la Cruz, pseudônimo de Manuel Fernández de

---

4 FOLCH, Luisa Trias. *Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre António Vieira*. Universidad de Granada, 2011, p. 87.

5 KIRK, Stephanie. Sor Margarida Ignácia's Apologia a favor do Reverendo P. António Vieyra: An Eighteenth-century Reply to Sor Juana Inés de la Cruz's Carta Atenagórica. *Colonial Latin American Review*, 2012, p. 270.

Santa Cruz, e enviado por correspondência três meses após a solicitação do padre. O texto é publicado em 1690 com o título de *Carta Atenagórica*, por uma pessoa nãoidentificada, e sem o consentimento de Juana Inés<sup>6</sup>.

A *Carta Atenagórica* questionava uma das maiores personalidades da Igreja Católica, não somente na Espanha e Portugal, mas também no Novo Mundo, o Padre Antônio Vieira, e desencadeou uma série de respostas, em sua maioria escritas por clérigos, utilizando pseudônimos femininos, alguns em defesa da freira, mas, em sua maioria, em ataques e críticas a Juana Inés. O livro de Luís Gonçalves Pinheiro é, aparentemente, o último e único texto do século XVIII de uma série de outros textos que debatem os méritos das posições de Vieira e Soror Juana relativamente às “finezas de Cristo”. Alguns desses escritos foram descobertos recentemente e têm ocupado estudiosos de Sor Juana<sup>7</sup>.

Elias Trabulse menciona que ao contestar o poder e autoridade de Antônio Vieira, homens influentes da Igreja entenderam que era necessário silenciar a freira. Nessa perspectiva, interessamos compreender os meandros dessa disputa que saiu da esfera teológica, e as questões de gênero presentes, por meio da política sexual, e das chaves da diferença sexual presentes nessa polêmica que surgiu após a publicação da *Carta Atenagórica*.

A medievalista feminista Maria-Milagros Rivera Garretas define como diferença sexual as relações de poder que surgiram entre homens e mulheres em função do sexo<sup>8</sup>. Nas sociedades patriarcais, as relações de poder se estabelecem em detrimento das mulheres, estando sexo e política intimamente vinculados. Mesmo havendo diferenças nas formas de submissão feminina ao longo do tempo, há elementos comuns às sociedades patriarcais<sup>9</sup>.

Essas relações, de acordo com a filósofa americana Prudence Allen, anteriores a quaisquer outras, são interpretações que continuamente fazemos da diferença sexual entre homens e mulheres e como cada um dos sexos se relaciona com o outro<sup>10</sup>. Com relação à análise de gênero, Joan Scott compreende que o gênero é constituído por relações sociais interdisciplinares, e que estas são baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos que, por sua vez, constituíam-se no interior de relações de poder. Logo, as diferenças existentes nos comportamentos de homens e mulheres não dependem do sexo como questão biológica, mas sim, são definidos pelo gênero e, portanto, “ligados à cultura”<sup>11</sup>.

---

6 NERVO, A. *Juana De Asbaje: Contribución Al centenario de La Independencia de México*. Madrid, 1910.

7 TRABULSE, Elías. *Los años finales de Sor Juana. Una interpretación (1688–1695)*. Mexico City: Centro de Estudios de Historia de México, 1995, p. 204.

8 RIVERA GARRETAS, M. Los dos infinitos: la materia primera y Dios. Duoda, *La diferencia de ser mujer: investigación y enseñanza de la historia*, Barcelona, 2005, p. 95.

9 RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *Textos y espacios de mujeres*. Europa, siglo IV-XV. Barcelona: Icaria, 1990.

10 ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-Ad 1250)*. Montreal, Londres: Eden Press, 1985.

11 SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 63-96.

Rivera Garretas, ao refletir sobre o conceito da diferença sexual durante a Idade Média, ressalta os estudos de Prudence Allen, no que concerne às três teorias (séculos XII a XV) que caracterizam a política sexual no medievo. Prudence Allen explica que a forma dos sexos se relacionarem vincula-se ao fato de terem nascido homens ou mulheres que foram se modificando ao longo do tempo. Do século XII até meados do século XIII, prevalece a percepção de que os sexos são diferentes, mas não existe uma escala de valor entre eles, pois, apesar de suas peculiaridades e diferenças, se complementam, o que caracterizou a Teoria da Complementariedade entre os Sexos<sup>12</sup>. Essa liberdade permitiu que diversas mulheres se destacassem nesse período, como observou Karine Simoni:

Através de documentos notariais, por exemplo, sabe-se que muitas figuras femininas agiam de forma independente, administravam negócios, pagavam impostos, trabalhavam como professoras, escritoras, farmacêuticas, médicas, rainhas. É o caso de Heloísa, Mariade França, Hildegarda, Eleonora de Aquitânia (século XII), e Catarina de Siena (século XIV), para citar alguns nomes.<sup>13</sup>

Régine Pernoud afirma que “no início do século XIII a história foi feita pelas mulheres”<sup>14</sup>. Durante esse período, algumas mulheres exerceram autoridade nos campos político e cultural, como Eleanor de Aquitânia, entre outras.

Porém, afirma Prudence Allen, no século XIII surgiram mudanças que romperam o equilíbrio que teria existido até então, e as mulheres passam a ser vistas com desconfiança. Este pensamento se baseou no conceito da mulher como homem mutilado, que surge com a releitura das obras de Aristóteles na Universidade de Paris, em 1255, motivo que permite à autora constatar ter havido uma “Revolução Aristotélica”<sup>15</sup>. Esse período é caracterizado pela Teoria da Polaridade dos Sexos.

Durante o Renascimento, no início do século XV, novas mudanças apontam que a Teoria da Polaridade é substituída pela Teoria da Unidade. A partir de então, homens e mulheres passam a conviver num processo de hierarquia, em que os homens são considerados superiores em relação às mulheres. Para Milagros Rivera, a “teoria da unidade ou da igualdade dos sexos não dá lugar à diferença sexual: do mundo pensado a partir de um regime de dois, passa-se a um mundo pensado a partir do regime do uno: o neutro supostamente universal”. O homem passa a ser o “único universal”, e as mulheres desaparecem da escrita da História<sup>16</sup>.

---

12 ALLEN, *Op. Cit.*, p. 3.

13 SIMONI, Karine. De dama da escola de Salerno a figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento. *Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamento*, 2010, p. 1.

14 PERNOUD, Régine. *Aliénor d'Aquitaine*. Paris: Albin Michel, 1978.

15 ALLEN, *Op. Cit.*, p.1.

16 RIVERA GARRETAS, 2005, *Op.Cit.*, p.100.

Juana Inés de la Cruz viveu durante a Teoria da Unidade dos Sexos, marcado pela separação e afastamento entre os sexos, o que permite constatar ainda mais a peculiaridade e relevância de refletir sobre essa mulher, que alcançou fama com suas obras publicadas ainda em vida, exercendo poder e autoridade num período profundamente misógino.

Os críticos contemporâneos entendem que o feminismo, como luta pela igualdade de direitos se baseia nos princípios da Revolução Francesa (1789), princípios que mais tarde se materializariam nos sufrágios das mulheres do século XIX e, sobretudo, do século XX<sup>17</sup>. Mas como denominar o que veio antes? As mulheres não reivindicaram direitos antes do século XVIII? Para C. Segura Graíño<sup>18</sup>, a obra *La cité des femmes* de Christine de Pizan, de 1405, inaugurou a *Querelle des Femmes*, um debate literário, mas, sobretudo, social e político, pois defendia uma profunda mudança social. A Querela das Mulheres surgiu na Europa no final do século XIII, na transição da ordem feudal para o estado moderno<sup>19</sup>. Milagros Rivera aponta que o movimento *Querelle de Femmes* caracteriza o pensamento misógino medieval que questionava a inteligência das mulheres e seu valor moral, que entendia o feminino como sinônimo de maldade. Este pensamento se baseou no conceito da mulher como homem mutilado, que surge, como já referido, com a releitura das obras de Aristóteles na Universidade de Paris, a partir de 1255<sup>20</sup>. A pesquisa que desenvolvemos atualmente visa também ter acesso ao discurso feminino de Juana Inés para compreender como seus escritos se relacionam com o movimento *Querelle de Femmes*. Rosa Perelmuter Pérez (2004) apontou que esta estrutura de queixa das mulheres, que caracteriza o movimento *Querelle de Femmes* será mantida durante toda a Idade Média, e chegará até Sor Juana Inés de la Cruz. O testemunho desta nos permite constatar que, desde tempos remotos, as mulheres já questionavam as desigualdades baseadas apenas na diferença entre os sexos. Joan Kelly Gadol, em seu texto, *Did women have a Renaissance?*, analisou a relevante quantidade de mulheres autoras de fontes escritas, registros de extrema importância para a História, que foram muito conhecidas na Idade Média, período de intensa participação das mulheres na vida espiritual e material, mas esquecidas nos séculos que se seguiram ao Renascimento<sup>21</sup>.

Nesse contexto, historiadores têm observado que a invisibilidade feminina deu-se mais pela falta de registro de memória histórica do que pela inexistência de fontes. Conscientes dessa lacuna, lançaram-se à busca de uma genealogia feminina e de uma possível História das Mulheres. A partir do século XX, diversas mudanças no campo historiográfico e nas Ciências

---

17 LAURENZI, Elena. Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram? *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, nº 15, p.301-314, 2009.

18 SEGURA, Graíño Cristina. La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad. *Historia de la educación: revista interuniversitaria*, 26, 2007, p. 83

19 LAURENZI, *Op. Cit.*, p. 302.

20 RIVERA GARRETAS, *Op. Cit.*, p. 49.

21 KELLY-GADOL, Joan. Did Women Have a Renaissance? In: Renate Bridenthal & Claudia Koonz (Eds). *Becoming Visible: women in European history* (Boston: Houghton-Mifflin), 1977, p. 137–164.

Sociais como um todo contribuíram para o início da construção de uma História das Mulheres. O debate multidisciplinar marcou profundas mudanças no campo historiográfico, e as novas tendências contribuíram para ampliação do leque de fontes, além das unicamente oficiais, motivos que contribuíram para integrar as mulheres à escrita da História.

Além da análise dos escritos femininos, muitos historiadores/as preferem denunciar a misoginia presente nos textos escritos por homens, como o texto *Apologia a favor do reverendo Padre Antônio Vieira*. Esses trabalhos permitem situar os espaços ocupados pela mulher. Os referidos estudos são importantes para a construção de uma memória feminina e História das Mulheres.

### **Conclusão**

Ao decidir “*irse a la guerra*”<sup>22</sup> contra uma das personalidades de maior poder na Igreja Católica, o padre Antônio Vieira da Companhia de Jesus, Soror Juana Inés de la Cruz demonstrou que, apesar de ser mulher e freira, podia manter uma disputa teológica com um contemporâneo de grande influência, o que caracteriza seu poder e autoridade na época<sup>23</sup>.

Os estudos de gênero que abarcam costumes, cultura e sociedade contribuem para uma tomada de consciência de modo que as mulheres sejam reconhecidas como sujeitos históricos ativos. Nesse aspecto, pensar os dados da pesquisa histórica a partir da diferença entre os sexos é introduzir uma abordagem que traz mais elementos ao estudo e, por fim, à escrita da História.

Portanto, é importante evidenciar o protagonismo de mulheres que saíram da invisibilidade, reivindicando o acesso feminino ao conhecimento institucionalizado, à educação, saindo da esfera privada e reivindicando os espaços públicos, desconstruindo, assim, a ideia de mulheres associadas à fraqueza e à esfera privada do lar.

Dessa forma, descobriu-se o registro de um grande número de personagens femininas, como é o caso de Juana Inés de la Cruz. Essas pesquisas permitiram o início de um movimento de ressignificação do feminino, que deixou de ser um lugar estigmatizado e inferiorizado, destituído de historicidade e associado à ingenuidade, ao romantismo e à pureza, para ser recriado social, cultural e historicamente pelas mulheres<sup>24</sup>.

Para construir a memória feminina é importante analisarmos a vida e obras dessas mulheres, trazendo à luz seus depoimentos, pois eles contribuem para traçarmos uma genealogia feminina e assim, compreender o seu envolvimento político, social e cultural com as questões do seu tempo.

---

22 TRABULSE, *Op. Cit.*

23 FOLCH, Luisa Trias. *Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre Antônio Vieira*. Granada: Universidad de Granada, 2011, p. 87.

24 RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismo, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013, p. 25.

Portanto, é preciso ultrapassar a dicotomia de estudos que apontam para uma maioria de mulheres vítimas e uma minoria de rebeldes; do mesmo modo, ultrapassar a dualidade da dominação masculina *versus* opressão feminina. As contribuições metodológicas e conceituais da noção de gênero remetem a uma história relacional de homens e mulheres e uma leitura sexuada das sociedades, dos acontecimentos e dos fenômenos históricos. Nesse sentido, a pesquisa que desenvolvo se propõe a dar voz a essas personagens femininas, e restituir à história as mulheres.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

CRUZ, Juana Inés de la, Sor. *Lírica personal*, ed. Alfonso Mendez Plancarte. vol. 1. *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1951.

IGNACIA, Margarida [Luis Gonçalves Pinheiro]. *Apologia a favor do R. P. Antonio Vieyrada Compahia de Jesu da Provincia de Portugal*. Lisbon: Bernardo da Costa, 1727.

### BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution (750 BC-Ad 1250)*. Montreal, Londres: Eden Press, 1985.

BOCK, Gisela. *La mujer en la historia de Europa*. De la Edad Media a nuestros días. Barcelona: Editorial Crítica, 2001.

CALLEJA, Diego. s.f. *Vida de la Madre Juana Inés de la Cruz Religiosa Profesa en el convento de San Jerónimo de la Ciudad Imperial de México*, MS 18734, Biblioteca Nacional de España, 1700.

FOLCH, Luisa Trias. *Novos documentos sobre a controvérsia de Sor Juana Inés de la Cruz e o padre António Vieira*. Universidad de Granada, 2011.

KELLY-GADOL, Joan. Did Women Have a Renaissance? In: Renate Bridenthal & Claudia Koonz (Eds). *Becoming Visible: women in European history* (Boston: Houghton-Mifflin), pp. 137–164; 1977.

KIRK, Stephanie. Sor Margarida Ignácia's Apologia a favor do Reverendo P. António Vieira: An Eighteenth-century Reply to Sor Juana Inés de la Cruz's Carta Atenagórica. *Colonial Latin American Review*, p. 267-291, 2012.

LAURENZI, Elena. Christine de Pizan: ¿Una feminista ante litteram? *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, nº 15, p.301-314, 2009.

NERVO, A. *Juana De Asbaje: Contribución Al centenario de La Independencia de México*. Madrid, 1910.

PAZ, Octávio. *Sóror Juana Inês de la Cruz: As armadilhas da fé*. São Paulo Editora Mandarin, 1998.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2013.

PERNOUD, Régine. *Aliénor d'Aquitaine*. Paris :Albin Michel, 1978.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. La Política Sexual. In: Rivera Garretas, M. (ed.). *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006, p. 139-214.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. Los dos infinitos: la materia primera y Dios. Duoda, *La diferencia de ser mujer: investigación y enseñanza de la historia*, Barcelona, 2005.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *Textos y espacios de mujeres*. Europa, siglo IV-XV. Barcelona: Icaria, 1990.

ROMERA PINTOR, Ángela Magdalena. Voces femeninas que nacen de la Querelle des Femmes: de Christine de Pisan a Marguerite de Navarre y la Querelle des amies. In: Dolores Ramírez Almazán, Milagro Martín Clavijo, Juan Aguilar González, Daniele Cerrato (Eds.), *La Querella de las Mujeres en Europa e Hispanoamérica*, vol. 2, Sevilla, 2011, p. 217-243.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 63-96.

SEGURA, Graíño Cristina. La educación de las mujeres en el tránsito de la Edad Media a la modernidad. *Historia de la educación: revista interuniversitaria*, 26, p. 65-83, 2007.

SIMONI, Karine. De dama da escola de Salerno a figura legendária: Trotula de Ruggiero entre a notoriedade e o esquecimento. *Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamento*, 2010.

TRABULSE, Elías. *Los anos finales de Sor Juana*. Una interpretación (1688–1695). Mexico City: Centro de Estudios de Historia de México, 1995.

SESSÃO 03

**POLÍTICA E**

**AUTORIDADE**

**FEMININA**



## CATARINA DE SIENA E OS CONFLITOS ENTRE ECLESIÁSTICOS E LEIGOS NA PRIMEIRA CARTA AO PAPA GREGÓRIO XI (SÉCULO XIV)

*Antonio Gabriel Guindane da Silva Barbosa<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente trabalho é parte da pesquisa monográfica que desenvolvo, associada ao Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ) e ao projeto coletivo *Hagiografia e História um estudo comparativo da santidade*, do qual participo como bolsista de Iniciação Científica do CNPq. As reflexões feitas neste artigo se concentram somente em uma das cartas de Catarina, a primeira enviada ao Papa Gregório XI. O objetivo da pesquisa é, por meio da análise do discurso, identificar como a sienesa apresenta – e busca interferir - por meio de suas cartas nos conflitos e disputas entre as cidades da península itálica setentrional e o papado.

**Palavras-chave:** Catarina de Siena, Cartas, Papa Gregório XI, Cidades.

### ABSTRACT

This paper is part of the undergraduate research that I develop at the Program de Estudos Medievais (PEM-UFRJ) and it's associated to their collective project *Hagiography and History: a comparative study of sanctity*, which I participate as a CNPq Scientific Initiation Scholar. Thus, this paper reflections focus in the first letter written by Catherine of Siena and sent to Pope Gregory XI. The objective of this research is, through the discourse analysis methodology, identify the representations that the Siense made in her letters about the conflicts and the disputes between the cities and the papacy.

**Keywords:** Catherine of Siena, Letters, Pope Gregory XI, Cities.

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Bolsista de Iniciação Científica sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva; Integrante do grupo de estudo: PEM - Programa de Estudos Medievais (UFRJ).

## **Introdução**

Este artigo é fruto de um desdobramento da pesquisa monográfica que desenvolvo, tendo por objetivo apresentar minhas reflexões sobre a primeira carta de Catarina ao Papa Gregório XI, analisando como, por meio dessas cartas, a santa constrói um discurso e busca interferir no conflito entre autoridades eclesiásticas e leigas na Península Itálica Setentrional, no século XIV. Destaco que na monografia, além de ter um escopo documental mais amplo, explorando todas as cartas que Catarina enviou ao pontífice, investigo as representações que ela faz, nesses escritos, das próprias comunas e das disputas entre essas e o papado. No momento, realizo a análise das fontes, após a leitura historiográfica contextual e específica sobre as comunas e a própria trajetória da sienesa. Este artigo, portanto, foi escrito como forma de exercitar e expor minhas primeiras reflexões, articulando a análise da carta selecionada ao estudo historiográfico.

Essa pesquisa é realizada no âmbito do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ), associada ao projeto coletivo *Hagiografia e História um estudo comparativo da santidade*, coordenado pela Prof. Dr. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, que também orienta minha monografia, e do qual participo como bolsista de Iniciação Científica CNPq.

O texto está dividido em três partes. Na primeira apresento a biografia e contexto de vida de Catarina. Na segunda, realizo uma abordagem geral das cartas e, na terceira, exponho as conclusões da análise da primeira carta endereçada pela sienesa ao Papa Gregório XI.

### **Biografia de Catarina de Benincasa e contexto em que viveu e escreveu suas cartas**

Quem foi Catarina de Benincasa? Existem diversos documentos que possibilitam analisar a trajetória e a vida de Catarina; não só textos institucionais, como o que registra o seu ingresso nas *mantellate*, mas, também, um fator que a diferencia de muitas figuras históricas, pois ela mesma produziu fontes, as cartas, o livro *O Diálogo* e algumas orações, que permitem que acessemos suas reflexões sobre diversos temas, além de informações sobre sua atuação naquela sociedade. Dentre as fontes, também devo ressaltar a atuação de seu círculo próximo de seguidores, que compilaram e produziram materiais sobre sua vida, destacando a hagiografia escrita por seu confessor, o frade dominicano Raimundo de Cápua, que explora sua trajetória desde seu nascimento.

Saliento, também, a existência de trabalhos historiográficos que exploram sua vida, como biografias, que mobilizam diferentes documentações de forma crítica a fim de construir um panorama geral e mais preciso de sua trajetória. Uma delas é a obra de André Vauchez<sup>2</sup>, que foi a minha principal referência para o estudo sobre a trajetória de Catarina.

Nascida em 1347, foi a 24ª filha do casal Jacopo di Benincasa e Lapa Piagente, tendo uma irmã gêmea que acabou falecendo poucos dias depois do nascimento. Ainda criança, com

---

2 VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena Vida y pasiones*. Barcelona: Herder, 2017.

6 ou 7 anos, teria tido sua primeira experiência mística<sup>3</sup>: uma visão de Jesus com vestes papais quando passava em frente a um convento dominicano voltando da casa de uma de suas irmãs. Aos 15 anos contraiu votos de virgindade em segredo, após a morte traumática de uma irmã. Seus pais tentaram casá-la com seu cunhado enviuvado, mas ela se recusou. E como forma de resistir às investidas dos pais cortou os próprios cabelos, ato que muitas mulheres faziam quando ingressavam em conventos, demonstrando desapego às vaidades da vida leiga. Após um período de resistência dos pais em relação à sua decisão, principalmente de sua mãe, conseguiu dissuadi-los, realizando, sobretudo, muitos jejuns, e ingressou nas *mantellate*.<sup>4</sup> Tratava-se de um grupo de mulheres laicas, em sua maioria viúvas, associadas à ordem dominicana, que faziam de suas casas celas particulares, além de realizar trabalhos caritativos na cidade.

Catarina ficou conhecida por seus longos jejuns e êxtases. A historiografia aponta que a prática do jejum era recorrente naquele período, assumindo duas principais funções nessa sociedade. Por um lado, o ascetismo derivado da *imitatio christi* praticado por muitos eclesiásticos e alguns laicos, que buscavam se aproximar do exemplo de Jesus, mortificando o próprio corpo.<sup>5</sup> Por outro, como forma de resistência e negociação, feita especialmente por mulheres, que o utilizavam como ferramenta contra seus esposos e pais para conseguir que suas vontades fossem atendidas.

Essa prática era, além de difundida, algo que Catarina conhecia desde jovem, pois viu sua irmã praticá-lo como forma de pressionar o marido a ter uma vida mais reta. Não tardou para que pusesse em prática essa tática, utilizando-a contra seus pais a fim de que eles lhe permitissem seguir uma vida dedicada à contemplação. Entretanto, Catarina levou esta atividade ao extremo ao longo de sua vida, comendo cada vez menos, o que ficou marcado em sua hagiografia como um elemento de intercessão divina.

Sua fama se espalhou para fora dos muros de Siena, atraindo seguidores e admiradores. Assim, por meio de suas missivas, que passou a enviar após uma experiência mística, ou até mesmo presencialmente, participava do jogo de poder das cidades italianas, aconselhando, além das comunas, reis e papas.

Catarina morreu no dia 29 de abril de 1380, em Roma, onde até hoje se encontra seu corpo, na igreja de Santa Maria sopra Minerva. Sua cabeça foi trasladada para Siena e está exposta na Basílica de São Domingos. Foi canonizada pelo papa Pio II, em 1461, e em 1970 foi proclamada Doutora da Igreja, pelo Papa Paulo VI.

Como já apontamos anteriormente, Catarina nasceu em 1347 na cidade de Siena. Devemos destacar que o contexto de seu nascimento foi turbulento para todo o Ocidente Cristão.

---

3 *Idem*, p. 20

4 VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena Vida y pasiones*, op. cit. p. 16

5 LEGOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 37

Ela nasceu justamente durante o período de expansão e agravamento da peste bubônica, o que temos que considerar como um fator de influência em sua vida, principalmente após os acontecimentos contemporâneos relacionados à pandemia da COVID-19. Como aponta André Vauchez, os efeitos da doença foram devastadores para Siena.

A partir de mediados del siglo XIV, en efecto, Siena entró en una crisis que se prolongaría hasta el primer tercio del XV. Su población, estimada en 50.000 o 60.000 habitantes hacia 1330, se ve reducida a menos de 20.000 tras la peste de 1348, que muchos contemporáneos interpretaron como un castigo divino. Menos espectaculares, sin duda, pero bastante más grávidos de consecuencias, fueron las réplicas periódicas de la epidemia que arrasaban familias enteras en el espacio de unos pocos años.<sup>6</sup>

Catarina de Benincasa fazia parte de uma família de tintureiros, pertencente à pequena burguesia ascendente em inícios do século XIV. Assim, dois de seus irmãos chegaram a possuir cargos na comuna, o que indica que possuíam prestígio dentro de Siena e recursos financeiros. Portanto, a crise gerada pela peste afetou diretamente Catarina e sua família. Alguns de seus irmãos faleceram em decorrência da doença e a cidade de Siena entrou em profunda crise econômica devido à perda populacional, o que também impactou os negócios de sua família, que passou a viver com algumas dificuldades. A comuna não conseguiu reverter esse quadro de crise, gerando a perda de relevância na disputa regional contra Florença.

Atentando para o panorama urbano do período, podemos classificar o contexto intramuros das cidades italianas como ababelado. No âmbito comunal, grupos rivais buscavam poder e hegemonia nas tomadas de decisões. Para tanto, aliavam-se a outras cidades ou buscavam apoio do papa ou do imperador do Sacro Império, não somente como forma de obter recursos, mas, também, como meio de se opor ao adversário político próximo. Obviamente, alianças eram firmadas para além desse âmbito pragmático e possuíam um caráter de alinhamento ideológico. Nesse sentido, Bayona Aznar explora em seu texto os desdobramentos dessas disputas nos documentos produzidos no período:

La abundante literatura sobre la contienda tiene una intención polémica, pues el autor que escribe sobre ella es un apasionado, que está atrapado por sus intereses y afectos, por sus amistades y alianzas; él mismo, por más que siempre declare que su objetivo es terminar con la guerra civil, es un hombre de partido.<sup>7</sup>

---

6 VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena Vida y pasiones*, op. cit. p. 12

7 BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde La Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009. p. 118-119.

Portanto, temos que levar tais aspectos em conta quando analisamos os posicionamentos e conselhos que Catarina de Siena emite em suas cartas. Especificamente no momento em que ela começa a redigir suas cartas ao Papa, este enfrenta tensões e resistência de cidades da Toscana. Florença e outras cidades da região veem com preocupação a expansão das áreas dominadas diretamente pelo pontífice, e buscam formar uma liga cidadina para lutar contra os exércitos papais e das cidades aliadas a ele. Internamente, a ausência do pontífice, que estava em Avignon desde 1309 e sob forte influência da coroa francesa, gerou revoltas e insurreições por todo território, especialmente em Roma.

### **As cartas de Catarina**

O uso do gênero epistolar no medievo era muito diferente do que temos hoje. Assim, tomamos por base o que é explicitado no trabalho das pesquisadoras Andréia Frazão e Carolina Fortes.

As cartas, no medievo, tinham um caráter mais público do que privado, sendo constantemente lidas em voz alta para uma comunidade e/ou circulavam publicamente. Assim, além de meios de comunicação pessoal, funcionavam como uma espécie de noticiário e tinham, em alguns casos, a função de documento legal. Desta forma, eram o meio por excelência de formação da opinião pública, de registro de informações relacionadas ao cotidiano, de instrução sobre diversos temas e de questionamento a respeito de aspectos considerados relevantes para a sociedade que as produzia.<sup>8</sup>

Tendo isso em vista, as cartas de Catarina assumem um papel amplo e destacado naquela sociedade, pois não eram meras correspondências pessoais ao Papa e às comunas. Além disso, como visavam ao aconselhamento, elas assumiam um caráter crítico a determinadas figuras nelas citadas e às ações dos destinatários.

Ao todo, Catarina enviou mais de 380 cartas a pessoas de diversas camadas sociais, motivada por uma de suas supostas experiências místicas, por volta de 1375 até sua morte, em 1380. Em parte devido a essa ampla atividade epistolar, ela se tornou cada vez mais reconhecida como uma figura de autoridade na Península Itálica, por sua atuação e exemplo.

Catarina não sabia escrever, portanto, para redigir suas missivas contava com secretários que copiavam o que ela ditava. Desse modo, as cartas foram escritas em língua vernácula, o toscano, idioma que falava. Há um debate sobre sua habilidade de leitura, uma vez que provavelmente conferia o conteúdo das missivas a serem enviadas.

---

8 SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da; FORTES, Carolina Coelho. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v.15, n.48, p. 1220-1252, out.- dez. 2017. p. 1222.

As cartas de Catarina foram escritas seguindo um formato padrão, comum para o período, e apresentavam alguns *topoi*, como o fato de a própria autora se considerar indigna para se comunicar a quem se dirigia. A estrutura das missivas era bem simples: uma saudação e apresentação das intenções; o conteúdo central da carta; uma exortação final com conclusão. Exemplificando, a seguir segue o trecho inicial e o final da primeira carta enviada a Gregório XI:

Em nome de Jesus crucificado e da amável Maria, reverendíssimo e muito querido pai, a vós escreve no precioso sangue de Cristo vossa indigna, mísera e miserável filha Catarina, serva e escrava dos servos de Jesus Cristo, desejosa de vos ver como árvore frutífera, carregada de doces e saborosos frutos, e plantada em solo fértil, isto é, no solo do autoconhecimento, pois em caso contrário não produziria frutos [...]

Permaneeci no santo e doce amor de Deus. Humildemente peço vossa benção. Perdoai minha presunção em vos ter escrito. Jesus doce, Jesus amor.<sup>9</sup>

Destacamos que alguns temas costumavam perpassar suas cartas. Dentre eles, o mais recorrente é a “*conoscenza di se*”, o autoconhecimento, assunto abordado não só nas missivas, mas também em outras de suas obras literárias, como em *O Diálogo*. Mas Catarina também tratava de vários outros temas em suas correspondências, como pecado, maternidade, desígnios divinos, fé, etc.

Entretanto, como o foco da pesquisa é estudar as cartas enviadas ao papa, devemos atentar para a existência de temas específicos nas missivas endereçadas a ele: a convocação de uma cruzada à Terra Santa; a reforma da Igreja Romana; o retorno do Papa para Roma (no qual sua atuação acabou logrando sucesso). Esses temas não eram exclusivos das correspondências enviadas ao bispo romano, pois também estavam presentes em cartas endereçadas a outros governantes, mas se destacam por sua presença contínua e central nas epístolas endereçadas a ele.

O epistolário de Catarina foi reunido e compilado em diferentes versões por seus secretários e seguidores, como é apontado no levantamento feito por Antonio Volpato<sup>10</sup>. Assim, suas cartas foram preservadas de forma fragmentada e dispersa. O principal códice original preservado contém 221 cartas e é conhecido como códice veneziano, compilado por Neri Pagliaresi, um secretário de Catarina. Ele foi descoberto pelo historiador Eugenio Dupré Theseider, que em 1931 publicou seu achado e iniciou o processo de edição, que acabou não sendo finalizado, pois faleceu. A edição que utilizo na pesquisa é a publicada pela editora Paulus, em 2016, que é a tradução para o português da versão italiana, de 1913, de Piero Misciatelli, confrontada com

9 SANTA CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2016. p. 612 e 616.

10 SANTA CATARINA DE SENA. *Lettere*. Edizione critica e commento a cura di Antonio Volpato, 2016. Disponível em: <<https://centrostudicateriniani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti>>.

duas outras versões de Ludovico Ferreti (1918) e de Umberto Meattini (1966). Além da versão em português, utilizo como baliza a versão italiana de Antonio Volpato.

### **Análise da carta ao papa**

Como assinalado na introdução, optei por focar, na pesquisa monográfica, nas cartas endereçadas ao Papa Gregório XI, dado que trabalhar com todas as correspondências seria inviável em uma monografia, tendo por método a análise do discurso<sup>11</sup>.

A primeira carta dirigida ao Papa Gregório XI foi escrita entre 20 de dezembro de 1375 e 14 de janeiro de 1376. Sabemos a possível data por alguns referenciais temporais presentes na missiva<sup>12</sup>. Ela segue o modelo acima explicitado. Com o papado ainda em Avignon e as tensões na Toscana aumentando, Catarina escreve para buscar uma solução entre o papado e as cidades que se opunham a ele e pedir suporte às comunas ainda fiéis ao pontífice.

O primeiro ponto que podemos destacar na carta são os diversos trechos nos quais Catarina critica o egoísmo e o seu carácter nocivo à igreja, que posteriormente se confirmam como críticas indiretas ao papa, visto que ela refere essa preocupação diretamente a ele.

[...] De fato, no egoísta que ama a si mesmo está viva a perversa soberba, princípio e fonte de todo mal em qualquer situação se encontre, seja prelado, seja súdito.

[...] Por isso afirmo: se for prelado age mal, no egoísmo, temendo desagradar aos outros. Por querer agradar, deixa morrer em si a santa virtude da justiça. Vê os seus súditos cometerem falhas e pecados, mas finge não ver, não os corrige. E se corrige, o faz com tamanha fraqueza e moleza que nada faz.

[...] Ai de mim, ai de mim, meu bondoso pai! Essa é a razão pela qual os súditos estão todos corrompidos pela impureza e maldade. Ai de mim, chorando digo: como é perigoso o verme do egoísmo! Não somente porque dá morte ao pastor, mas porque todos os súditos adoecem e morrem.<sup>13</sup>

Neste momento, deixa explícita sua mensagem: “meu venerável pai, pela bondade de Deus espero que apagueis em vós esse mal; que não ameis a vossa pessoa, o próximo e Deus por causa de vós mesmo...”<sup>14</sup> (Cartas, 2016).

Essas passagens indicam uma preocupação de Catarina com o comportamento do pontífice, o que é reforçado quando ela aponta que ele deveria imitar seus predecessores,

---

11 Para as análises, estamos seguindo as ideias de Ferreira e Travessini. Tais autores mobilizam o conceito de “análise do discurso” desenvolvido por Foucault em suas obras, centrando-se na abordagem metodológica. Cf. FERREIRA, M. S. TRAVESSINI, C. S. A Análise Foucaultiana do Discurso como Ferramenta Metodológica de Pesquisa. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 1, p. 207-226, jan./mar. 2013.

12 *Idem*, p. 7.

13 SANTA CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*, op. cit., pp. 612-613.

14 *Idem*, p. 614.

especialmente Gregório Magno, que seria um pastor caridoso por suas doações e ajuda aos romanos durante a invasão Lombarda da Península Itálica, opondo-se, assim, ao egoísmo que critica reiteradamente na carta.

Mudando o assunto, ela faz um apelo ao papa para que ele convoque uma cruzada, e sugere: “convideis para um encontro de paz aqueles que se rebelaram, de maneira que a guerra passe a ser contra os infiéis.”<sup>15</sup> Esse movimento de Catarina é uma clara tentativa de pacificação das tensões na península. Neste sentido, a reconciliação do papa com as cidades seria essencial na sua perspectiva, e um inimigo em comum permitiria isso: os muçulmanos.

Em seguida, ela intercede pelas cidades de Luca e Pisa, fiéis ao pontífice, deixando claro que esteve nesses locais e conversou com os líderes dessas comunas. Então, pede ao Papa que envie e apoie com suprimentos essas cidades, para que elas não se aliassem à liga liderada por Florença.

Rogo que vos dirijais como pai, na maneira que Deus vos sugerir, aos habitantes de Luca e Pisa, apoiando-os no que for possível e convidando-os a se manterem firmes e perseverantes. Estive em Luca e Pisa até agora, convidando-os, quando me foi possível, a não entrar na aliança com os membros apodrecidos, rebeldes a vós. Mas eles estão muito preocupados, porque não receberam apoio de vossa parte e, do outro lado, estão sendo estimulados e ameaçados para aderirem. Mas até agora não concordaram.<sup>16</sup>

A partir desse trecho podemos perceber, primeiro, a circulação e permanência de Catarina em outras cidades e, segundo, a sua ativa participação nas discussões políticas e diplomáticas que essas localidades protagonizavam. Isso esclarece o papel reconhecido que ela tinha naquela sociedade, o que lhe permitia fazer parte do jogo político, visto que não só teve autorização para permanecer nesses locais, como atuou para que essas duas comunas não se colocassem contra o papado. Entretanto, mesmo com sua iniciativa, ambas as cidades acabaram por se aliar à liga liderada por Florença.

Nesse mesmo trecho ainda notamos como Catarina utiliza outro recurso de mediação: ela diz que há uma preocupação com o não-auxílio do pontífice e com as investidas das outras cidades, que “ameaçam e estimulam” Luca e Pisa para que se aliem a elas. Isso nos indica como o apoio, seja ele monetário, militar ou político, era essencial para estabelecer e manter alianças intercidadinas, pois o ambiente instável dentro das próprias comunas propiciava mudanças de alianças de forma repentina.

---

15 *Idem*, p. 615.

16 SANTA CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*, op. cit., p. 616

Por fim, ela ainda faz uma crítica, maquiada como ressalva, à nomeação de cardeais realizada pelo Papa:

Fiquei sabendo que nomeastes alguns cardeais. Creio que seria para a glória de Deus e melhor para nós se procurardes escolher homens virtuosos. Fazendo o contrário, será grande a ofensa a Deus e o prejuízo para a santa Igreja. Depois não ficaremos assustados, se Deus enviar dificuldades e sofrimentos. Seria muito justo. Rogo-vos que realizeis com fortaleza o que deveis fazer, e com temor a Deus.<sup>17</sup>

Compartilhando da lógica medieval de que as penúrias e sofrimentos seriam castigos divinos, finaliza em um tom ameaçador, assumindo um papel de intermediadora de deus, ao antever seus desígnios, intenções e julgamentos. Desta forma, Catarina explora seu caráter performático para tentar influenciar as decisões do pontífice, e isso fica mais evidente por conta do tema que aborda na sequência.

Catarina pede para que o bispo romano escolha um bom e virtuoso mestre para a ordem dominicana, à qual ela estava vinculada como leiga: “Soube que o mestre da nossa ordem será promovido por vós a outra função. Rogo-vos por amor de Cristo crucificado que, se for verdade, procureis dar-nos um bom e virtuoso substituto, pois a ordem está precisando, estando ela muito descuidada.” (Cartas, 2016). O então mestre geral da ordem era Elias Raymond, mas a sua saída do cargo acaba não se concretizando. Ele foi ministro geral da Ordem dos Pregadores de 1367 a 1380.

Um dos elementos para o qual devemos nos atentar na análise é a ordem das frases nas missivas de Catarina. Neste sentido, após criticar a nomeação dos cardeais e, de forma simbólica, ameaçar o papa, ela advoga pela própria Ordem, especificamente chamando atenção para a escolha de um sucessor do cargo de mestre geral, o que dá uma noção de continuidade da “ameaça” também à escolha do mestre dos dominicanos. Essa análise permite identificar, para além da preocupação com a celeridade para a escolha do novo mestre-geral da ordem, da existência de nomes que não lhe agradasse ver na liderança dos dominicanos ou, pelo contrário, que ela entenderia como ideais para a função.

### **Considerações finais**

Objetivando a redação da monografia de final de curso, tenho me dedicado ao estudo da trajetória de Catarina de Siena, do contexto em que viveu e das cartas dirigidas ao Papa Gregório IX. Nessa comunicação, apresento as primeiras ideias surgidas a partir da análise da primeira carta enviada ao pontífice, que então se encontrava em Avignon.

---

17 SANTA CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*, op. cit., p. 616

Balizando-nos na análise da carta e, em especial, nos trechos apresentados, percebemos que além da mensagem direta que Catarina transmite existe um “não-dito” capaz de nos dar pistas do jogo político no qual ela participava, demandando recursos para cidades, criticando a nomeação de cardeais e a própria postura do pontífice, requisitando atenção à Ordem Dominicana, etc. Isso nos dá uma dimensão de sua influência e atuação nessas relações de poder, mesmo não obtendo o resultado desejado. Mas, principalmente, aponta como ela, por meio de códigos e performances, ao se referir ao papa como “pai” ou ao assumir um lugar de intermediadora de deus, consegue participar do jogo da política em um ambiente majoritariamente masculino.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde La Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009.

FERREIRA, M. S.; TRAVESSINI, C. S. A Análise Foucaultiana do Discurso como Ferramenta Metodológica de Pesquisa. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 38, n. 1, p. 207-226, jan./mar. 2013. Disponível em: <[https://www.ufrgs.br/edu\\_realidade/](https://www.ufrgs.br/edu_realidade/)>.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: (séculos XII-XIV)*. Campinas, SP: Unicamp, 2011.

LE GOFF, Jacques, TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SANTA CATARINA DE SENA. *Cartas Completas*. Tradução de João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 2016.

SANTA CATARINA DE SENA. *Lettere*. Edizione critica e commento a cura di Antonio Volpato, 2016. Disponível em: <<https://centrostudicateriniani.it/it/santa-caterina-da-siena/scritti>>.

SILVA, Andreia Cristina Lopes Frazão da; FORTES, Carolina Coelho. A Vida Religiosa feminina e as relações de poder na Ordem dos Pregadores: reflexões a partir do epistolário de Jordão da Saxônia. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v.15, n.48, p. 1220-1252, out.- dez. 2017.

VAUCHEZ, André. *Catalina de Siena Vida y pasiones*. Barcelona: Herder, 2017.

## A AUTORIDADE FEMININA DE SANTA TERESA D'ÁVILA AO REFORMAR A ORDEM DAS CARMELITAS E AO FUNDAR MOSTEIROS NA ESPANHA (SÉCULO XVI)

*Maria Júlia Guimarães Salgado<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este trabalho propõe um estudo sobre a autoridade das mulheres na passagem da Idade Média para a Moderna a partir da análise da obra da escritora e mística Teresa D'Ávila. O estudo tem por objetivo observar as experiências femininas mediante análise da obra dessa mulher do período medieval, especificamente *As Fundações*. O projeto tem por base a reflexão de que os escritos femininos podem contribuir para uma aproximação às experiências e relações femininas ao longo da história. Neste trabalho, partiremos de Teresa D'Ávila para observar os debates quanto à autoridade feminina na Idade Média, e como mulheres como essa detêm autoridade, ao se posicionarem de forma contundente frente à fundação e reforma de instituições religiosas.

**Palavras-chave:** Idade Média, Espanha, Mulher, Teresa D'Ávila, Carmelitas.

### ABSTRACT

This article is a study about women's authority in the transition from the Middle Ages to the Modern, analyzing the work of the writer and mystic Teresa D'Ávila. The study aims to observe women's experiences through the analysis of the work of this woman. The project is based on the reflection that women's writings can contribute to an approach to women's experiences and relationships throughout history. In this work, we will start from Teresa D'Ávila to observe the debates regarding female authority in the Middle Ages, how women like her hold authority by taking a strong position in relation to the foundation and reform of religious institutions.

**Keywords:** Middle Ages, Spain, Women, Teresa D'Ávila, Carmelites.

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade de Brasília.

Teresa Sánchez de Cepeda y Ahumada, também conhecida como Teresa de Jesus, ou Teresa de Ávila, nasceu no dia 28 de março de 1515, filha de Alonso Sánchez de Cepeda e de Beatriz de Ahumada. Originária de uma família católica foi inserida no imaginário cristão desde a infância, tendo contato com a literatura hagiográfica.

Com a morte de sua mãe, Teresa é mandada para um convento agostiniano para estudar, onde permaneceu por algum tempo. Aos 20 anos, decidiu ser freira enclausurada e, contra a vontade de seu pai, foi para o mosteiro da Encarnação. No entanto, devido a uma doença, permaneceu lá por apenas um ano.

O mosteiro da Encarnação estava sob a ordem da Regra Mitigada, que consiste em adequações a regras consideradas rígidas demais. Teresa faz críticas a essa regra, defendendo a Regra Primitiva como necessária para a purificação da alma, como será tratado mais a frente.

A discordância com a Regra Mitigada motivou a santa a reformar a Ordem Carmelita Calçada e a fundar a Ordem Carmelita Descalça, seguindo a Regra Primitiva. E, em 1562, Teresa recebe autorização, após trâmites burocráticos, para a fundar em Ávila.

Teresa está inserida em um tempo difícil para a produção literária feminina, uma atividade dominada em grande parte pelos homens. Além disso, o conteúdo das produções ressaltava nas personagens femininas aspectos negativos e traços de inferioridade.

Diante desse contexto, pode-se afirmar que a representação da figura feminina carregava uma dualidade; de um lado, as mulheres são associadas a Eva, a figura que trouxe o pecado ao mundo e cedeu às tentações da Serpente, no segundo livro do Gênesis. Esse discurso é uma das principais referências para a desvalorização das mulheres. Por outro lado, é por meio de Maria, mãe de Jesus, que a figura feminina recebe certa valorização, uma vez que é através dela que a salvação veio ao mundo. De acordo com o livro de Lucas, todas as gerações devem proclamar Maria como a bem-aventurada, e a devoção à Virgem é construída durante a Idade Média. Apesar disso, é necessário destacar que a figura de Maria é colocada como algo inalcançável, um modelo que as demais mulheres jamais conseguirão seguir. Ou seja, são dois discursos contrários, mas, ao mesmo tempo, que se reforçam.

O Catecismo Romano<sup>2</sup>, derivado do Concílio de Trento (1545-1563), ao debater sobre da ligação entre Eva e Maria, reafirma a dicotomia

Por ter dado crédito à serpente, Eva acarretou maldição e morte ao gênero humano. Maria acreditou nas palavras do Anjo, e obteve que aos homens viesse [novamente] bênção e vida. Por culpa de Eva, nascemos filhos da ira; por Maria recebemos Jesus Cristo, que nos faz renascer como filhos da graça. A Eva foi dito: “Em dores darás à luz filhos”. Maria ficou isenta desta lei. Conservando a

---

2 O Catecismo Romano consiste na organização das regras e da doutrina da Igreja Católica.

integridade de sua virginal pureza, como dizíamos há pouco, Maria deu à luz a Jesus, Filho de Deus, sem sofrer dor de espécie alguma.<sup>3</sup>

Essa dicotomia se reflete também na maneira como as mulheres se relacionavam consigo mesmas e com os outros, uma vez que as representações de Eva e Maria fazem parte do imaginário feminino medieval/moderno, e o definem. Para entender essa relação é necessário compreender a política sexual, que conceitua as “relações de poder estabelecidas entre mulheres e homens ao longo do tempo, tendo a sexualidade e a reprodução como centro”<sup>4</sup>. Essa política é vista pela filósofa Prudence Allen como “as relações de poder entre homens e mulheres em função do sexo, vendo-as como anteriores a quaisquer outras, mesmo havendo diferenças conforme tempo e cultura”<sup>5</sup>. Prudence Allen, a partir da análise das mulheres medievais, afirma que na Idade Média houve tendências distintas na política sexual, que dizem respeito à relação dos sexos e entre os sexos<sup>6</sup>.

A primeira, chamada teoria da complementariedade dos sexos, afirma que “homens e mulheres são distintos, mas não há ser humano superior”<sup>7</sup>. A segunda, teoria da polaridade dos sexos, propõe que “homens e mulheres são substancialmente diferentes, e os homens são superiores”<sup>8</sup>. A mudança da complementariedade para a polaridade, segundo Allen, tem relação direta com a disseminação das ideias de Aristóteles a partir do século XIII, razão de se chamar “Revolução Aristotélica”.

Aristóteles, em seus textos, apresentou uma visão que inferiorizava as mulheres, afirmando que “a fêmea é como um macho mutilado, e as menstruações são esperma, embora não puro, pois lhes falta apenas uma coisa, o princípio da alma”<sup>9</sup>. Apesar de Aristóteles considerar todos os seres com faculdades racionais, as mulheres não as possuem nas mesmas proporções que os homens, sendo necessário que sejam “dirigidas pelos homens dada sua incapacidade de pensar de forma ordenada”<sup>10</sup>. O contato dos intelectuais, sobretudo dos homens que ocupavam as universidades, com a filosofia da Antiguidade, ocasionou um olhar de crítica sobre as mulheres,

---

3 CATECISMO ROMANO, 1990, cap. IV, artigo 3, parágrafo 9, pag. 117.

4 BROCHADO, Cláudia Costa. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média. Revista Brathair, v. 19, n. 2, 2019, p. 5.

5 BROCHADO, Cláudia. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média., *op. cit.* p. 6.

6 Maria-Milagros Rivera Garreta define a relação dos sexos e entre os sexos: “*las relaciones de los sexos – se dan siempre en una existencia humana: cada mujer y cada hombre reflexiona una o muchas veces a lo largo de su vida sobre su relación con el hecho de ser mujer u hombre; a su vez, mi manera de vivirme como mujer interviene decisivamente en mi modo de relacionarme con las mujeres y con los hombres, y al revés*” (RIVERA, 2005, p. 96). A respeito da relação entre os sexos, Cláudia Brochado afirma: “refere-se à maneira como cada um dos sexos lida com o fato de nascerem mulheres e homens, ou seja, como lidam com essa questão fundadora e repleta de sentido que é nascer num dado corpo, em suma, como lidam com a diferença sexual” (BROCHADO, 2019, p. 6).

7 BROCHADO, Cláudia. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média., *op. cit.* p. 6.

8 BROCHADO, Cláudia. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média., *op. cit.* p. 10.

9 BROCHADO, Cláudia. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média., *op. cit.* p. 11

10 BROCHADO, Cláudia. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média., *op. cit.* p. 11.

uma vez que passam a ser vistas como inferiores, incapacitadas para o trabalho intelectual. É nesse contexto que surge a *querele des femmes*, como uma resposta à polaridade.

A *Querele des femmes* surge como objeção às produções com conteúdo anti-feminino, com destaque para a obra *Roman de la Rose*, escrita no século XIII, por Guilherme de Lorris. O autor a deixou incompleta, sendo posteriormente finalizada com versos de Jean de Meung. A historiadora Lucimara Leite fala sobre essa nova parte do *Roman*:

Essa segunda parte é mais incisiva no tocante ao perfil que traça da mulher, pois a coloca numa posição de fragilidade e inferioridade, o que veio contribuir para o aumento da misoginia, principalmente na esfera do conhecimento, da qual as mulheres foram excluídas.<sup>11</sup>

Em resposta a esse texto, Christine de Pizan escreveu uma carta, posicionando-se contra os que tinham discursos contrários às mulheres. Pizan, a partir desse momento, passa a escrever textos buscando restabelecer a figura feminina, entre os quais destaca-se a obra, *La Cité des Dames*. Para Lucimara Leite, a autora “teve a perspicácia de atender ao chamado de sua missão: restabelecer a dignidade feminina, principalmente fazendo-se ouvir pelos poderosos da época”<sup>12</sup>.

De forma similar, os escritos de Teresa tiveram grande impacto, principalmente a obra *Las Moradas del Castillo Interior*, na qual propõe a construção de um castelo da alma, um castelo interior. Essa obra e o ideal elaborado têm semelhanças com a proposta da “Cidade das Damas” de Pizan, na qual constrói um espaço sobretudo para as mulheres, como observa a historiadora Esther Alegre Carvajal<sup>13</sup>. A relação é ainda mais evidente com “As Fundações”, pois Teresa cria um espaço de liberdade para as mulheres dentro da Ordem das Carmelitas Descalças, um espaço de liberdade interior, principalmente, lugar de cura das vaidades e riquezas.

A Reforma Católica é também essencial para entender as fundações. Em 1536, o papa Paulo III nomeou nove cardeais favoráveis a uma reforma, criando uma comissão que elaborou o relatório “Conselho para a Reforma da Igreja” (*Consilium de Emendata Ecclesia*). Entre 1545 e 1563, ocorre o Concílio de Trento, uma resposta à Reforma de Lutero. Um concílio tem como objetivo legislar sobre a doutrina da Igreja,

[...] sólo se pronuncia sobre un tema cuando se constata que hay un consenso muy amplio entre una grandísima mayoría de los padres conciliares. Los temas

---

11 LEITE, Lucimara. Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

12 LEITE, Lucimara. Cristine de Piza. *op. cit.* p. 15.

13 CARVAJAL, Esther Alegre. Dos visiones sobre la mujer, dos ideologías sobre la ciudad. Cristine de Pizan y Teresa de Jesús: de la Ciudad de las Damas al Castillo Interior. *eHumanista*, Califórnia, EUA, v. 33, 2016. P. 211

*excesivamente polémicos quedan preteridos si durante los debates, a veces largos y ásperos, no se llega a formular posiciones ampliamente unitarias.*<sup>14</sup>

O Concílio de Trento foi responsável pela organização do Catecismo Romano, que tem como função apresentar a doutrina católica. Nesse concílio foi determinado, como destaca Terricabras, regras sobre a vida das comunidades religiosas, além de detalhes sobre a alimentação e vestimentas de cada ordem, além da dimensão religiosa relacionada aos votos de obediência, pobreza e castidade. No que diz respeito à especificidade feminina, diz o autor “*se toman medidas para asegurar la libertad de las mujeres que entren en una orden religiosa, garantizando que no lo hagan coaccionadas o pressionadas*”<sup>15</sup>. A elas também é imposta a clausura estrita, dificultando, assim, a saída do mosteiro. Já para os religiosos do sexo masculino, a clausura não é rígida, sendo flexibilizada com autorização dos superiores. O Concílio, assim, reafirmou a necessidade da clausura, sobretudo para as mulheres

Teresa de Ávila representou um marco, sendo a primeira mulher a ser proclamada doutora da Igreja. No entanto, em vida, seus textos chegaram a ser aprendidos pelo Tribunal do Santo Ofício. A historiadora Célia Maia Borges afirma que já no início do século XVI, na Espanha, havia a “perseguição a todas as práticas vistas como heterodoxas”, ou seja, práticas que não se adequavam à religiosidade formal, como é o caso da literatura mística<sup>16</sup>.

As experiências místicas eram alvo da Inquisição, que condenou por heresia a muitos e muitas que afirmavam tê-las vivido. O medo da condenação pela Inquisição justifica o fato de Teresa manter em segredo suas experiências místicas, não falando sobre elas nem mesmo aos seus confessores. No *Livro da Vida*, ao explicar como nascera o desejo de fundar o Carmelo das Descalças e das experiências místicas que tinha, ela escreve:

Disse-me [a viúva que desejava ajudar Teresa com a fundação da Ordem] que o tratasse com meu prelado e, o que ele dissesse, isso fizesse. Eu não tratava destas visões com o prelado, mas a tal senhora, que queria fazer o mosteiro, foi falar com ele. O Provincial anuiu a isso de boamente, pois é amigo de toda a perfeição e deu-lhe todo o apoio necessário e disse-lhe que admitiria a casa.<sup>17</sup>

Ela procura sempre desmentir qualquer rumor sobre suas visões:

---

14 TERRICABRAS, Ignasi Fernández. *La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas*. Libros de la Corte, Madri, Espanha, n. 9, ano 6, 2014. p. 1

15 FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi. *La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas*. Libros de la Corte. *op. cit.* p. 2

16 BORGES, Célia Maia. *Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo Atlântico*. Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2005. p.2

17 ÁVILA, Teresa de. *Livro da Vida*. 2006. Cap. 32. Paragrafo 13.

[...] começou aqui o demônio a procurar que, de boca em boca, se fosse espalhando e entendendo que eu havia tido alguma revelação neste negócio e vinham, pois, a mim com muito medo a dizer que andavam os tempos difíceis e podia ser que me levantassem alguma suspeita e fossem acusar-me aos inquisidores. [...]. Disse, pois, que disto não temessem; muito mau seria para a minha alma se nela houvesse coisa que fosse de molde a eu temer a Inquisição.<sup>18</sup>

Apesar das restrições, a reformadora do Carmelo tornou-se uma autoridade respeitada, sendo exemplo de santidade e uma figura cuja intimidade com Deus era reconhecida. Assim, Teresa se destaca em seu período e no tempo futuro, tornando-se uma fonte inesgotável para quem deseja estudar a história das mulheres. Seus tratados teológicos e autobiográficos tratam da figura feminina e nos informam sobre como as mulheres se relacionavam consigo mesmas e com outro sexo. Ela foi a fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças e responsável pela criação e expansão de diversos mosteiros pela Espanha, tornando-se uma figura feminina de grande autoridade dentro e fora da Igreja.

A ordem carmelita tem sua origem no ano de 1210, com a Regra de San Alberto. No século XVI, o Carmelo sofre uma reforma motivada por Teresa de Ávila e Juan de la Cruz (1542-1591). De acordo com Concha Torres Sánchez, essa reforma é motivada por três objetivos:

*La búsqueda de unión con Dios, que es el fin primordial de la experiencia mística; la contemplación como instrumento para llegar a esa experiencia mística, la unión del alma con el creador; y por último, el ascetismo, que es la revisión actualizada del eremitismo, como única forma de vida que propicia la consecución de los fines anteriores.*<sup>19</sup>

O mosteiro era para Teresa um lugar de purificação onde Deus retirava as vaidades e as riquezas que muitas ostentavam. No entanto, ao ingressar em um mosteiro, as mulheres levavam consigo suas riquezas, heranças e privilégios, além de poder receber visitas e presentes, não vivendo de forma rigorosa a clausura, o que, segundo Teresa, seria um relaxamento. Teresa critica a vida religiosa que foi adotada pela Regra Mitigada, que surge em 1247, por meio da Bula Pontifícia *Quae Honorem*. Essa bula introduziu moderações à Regra Primitiva, como por exemplo a permissão para as religiosas residirem nas cidades. Na dimensão religiosa, o Ofício Divino passa a ser rezado em comunidade e a vivência do silêncio será diminuída. Em relação às penitências e aos jejuns, a abstinência de carne foi também reduzida. Teresa se opunha a essas práticas:

---

18 ÁVILA, Teresa de. Livro da Vida. *op. cit.* Cap. 33. Parágrafo 5.

19 TORRES SÁNCHEZ, Concha. *La clausura imposible*. Conventualismo femenino y expansión contrarreformista. Madri: Asociación Cultural AL-MUDAYNA, 2000, p. 154

Pensava o que poderia fazer por Deus e pensei que a primeira coisa era seguir o chamamento que Sua Majestade me fizera à Religião, guardando minha Regra com a maior perfeição que pudesse. Na casa onde estava, havia muitas servas de Deus e o Senhor era nela muito servido. Mas, por causa de ter grande necessidade o mosteiro, as monjas saíam muitas vezes a lugares onde, com toda a honestidade e religião, podiam estar. E também não estava fundada a Regra em seu primeiro rigor, senão que se guardava conforme ao que se fazia em toda a Ordem, que é com Bula de mitigação. Havia ainda outros inconvenientes, pois parecia-me a mim que tinha muito regalo por ser a casa grande e deleitosa.<sup>20</sup>

A preocupação de Teresa em relação aos locais públicos refere-se ao medo de que as freiras se afastassem do relacionamento com o divino, como consequência dos pecados que rondavam as cidades. É importante destacar que a presença dos religiosos no meio urbano era corrente, tendo a Bula apenas normatizado uma prática já comum. Os mosteiros das Descalças estabeleceram-se em diversas cidades espanholas, entre elas Ávila (1562), Medina del Campo (1567), Malagón (1568), Valladolid (1568), Toledo (1569), Pastrana (1569), Salamanca (1570), Alba de Tormes (1571), Segóvia (1574), Beas (1575), Servilha (1575), Caravaca (1576), Villanueva de la Jara (1580), Palencia (1580), Soria (1581), Granada (1582) e Burgos (1582).

Teresa deixa claro em seu texto que a virtude da obediência é fundamental, tendo ela permeado sua ação e obra. Fundar os mosteiros e reformar a ordem não se deve apenas à sua discordância, mas é resultado de uma inspiração e solicitação divina, já que ela afirma viver experiências sobrenaturais com a divindade. Apesar das contrariedades advindas da sua saúde debilitada, ela acredita que devido à obediência a Deus as fundações seriam possíveis:

Enquanto me encomendava a Deus um tanto aflita por me ver com tão pouca capacidade e com má saúde, - que, ainda sem este acréscimo muitas vezes me parecia excessivo o trabalho para a minha fraca natureza, - disse-me o Senhor: 'Filha, a obediência dá forças'.<sup>21</sup>

No total foram 32 mosteiros, 17 femininos e 15 masculinos, esses últimos com a ajuda de S. Juan de La Cruz. Durante todo o processo das fundações, da instalação das casas e das licenças, surgiram pessoas, sobretudo mulheres, que ajudaram Teresa D'Ávila. Além das questões financeiras, essas personagens organizaram as viagens, facilitaram o aluguel de casas e a assinatura de licenças para a abertura dos conventos. Teresa, em seu texto, dedicou-se a apresentar essas mulheres, e, a partir de nossa análise, foi possível perceber seus espaços de atuação e os papéis que desempenharam.

---

20 ÁVILA, Teresa de. Livro da Vida. *op. cit.* Cap. 32. Parágrafo 9.

21 ÁVILA, Teresa de. *As fundações*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1939. p. 8.

A primeira mulher apresentada por Teresa é a viúva Guiomar de Ulloa (1529-1592), originária de uma família nobre de Toro (província de Zamora), que se mudou para Ávila após a morte do pai, Pedro de Ulloa. Sua irmã, Aldonza de Ulloa, era interna no Convento da Encarnação. Dona Guiomar de Ulloa casou-se com Francisco Dávila, que era membro de uma poderosa família. Francisco morreu em 1552, deixando os quatro filhos do casal; as três filhas ingressaram no Convento da Encarnação, e o filho sucedeu seu pai na direção da família<sup>22</sup>.

Viúva e herdeira de grande patrimônio, Guiomar de Ulloa acompanha a carmelita durante a fundação do mosteiro de São José, pois também desejava essa reforma, e permitiu que a nova casa tivesse rendas. Ela é responsável por convencer Teresa a comunicar suas visões ao prelado, e por sua intermediação com autoridades diversas, conseguiu a licença da ordem. Ou seja, sua autoridade muito contribuiu na fundação do mosteiro São José de Ávila, em 1562, bem como aproximou Teresa ao poder clerical, personificado nas figuras do confessor e do provincial.

Teresa, no *Livro da Vida*, apresenta a ajuda dessa mulher, afirmando que

Ela foi ter com um grande letrado, muito grande servo de Deus, da Ordem de S. Domingos, a dizer e a dar conta de tudo. [...]. Esta senhora deu, pois, relação de tudo, e conta da renda que tinha do seu morgadio, a este santo varão, com grande desejo que nos ajudasse, porque era ele o maior letrado que então havia neste lugar e poucos maiores havia em sua Ordem.<sup>23</sup>

No livro *As Fundações*, Teresa apresenta de maneira mais detalhada as personagens que contribuíram para a Ordem. O que a motivou a escrever sobre São José foi o pedido do seu então confessor, Frei Garcia de Toledo, em 1562, e mais adiante, em 1573, do Mestre Ripalda (Jerónimo Ripalda – 1535-1618). Como ela diz, tendo Ripalda contato com o primeiro texto a respeito de São José, ele “julgou do serviço de Nosso Senhor escrever-se uma notícia sobre os sete mosteiros que de então para cá, pela bondade do Senhor, se hão fundado, [...], e mandou-me que a fizesse”<sup>24</sup>.

O segundo mosteiro foi o de São José do Carmo, em Medina del Campo, fundado no ano de 1567, após Teresa passar 5 anos no mosteiro de Ávila. Estando nessa cidade, ela narra sobre a fundação, e apresenta a figura do Padre Geral<sup>25</sup> João Batista Rossi (Frei João Batista Rubeo de Ravena – 1507-1578). Esses superiores, dirá, “sempre residiram em Roma, e nunca tinha vindo algum deles à Espanha”<sup>26</sup>. No entanto, Padre João Batista recebeu ordem de ir à

---

22 FITA, Fidel. *Santa Teresa de Jesus en aldea del Palo, año 1557. Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 66, ano 1915. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

23 ÁVILA, Teresa de. *Livro da Vida. op. cit.* Cap. 32. Paragrafo 16.

24 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 8.

25 Padre com função de superior em uma Ordem Religiosa e comissário apostólico.

26 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 17.

Espanha quando Teresa ainda estava em Ávila. Diante disso, ela sente medo, uma vez que havia a possibilidade dele se opor a suas pretensões e mandá-la de volta ao mosteiro da Encarnação. O mosteiro São José de Ávila estava sob jurisdição do Bispo, já que o Provincial<sup>27</sup> se opunha à fundação, por isso o receio de Teresa à visita. O sentimento de medo descrito pela santa frente às autoridades masculinas demonstra a sua humildade, um meio utilizado com o objetivo de legitimar seu discurso, já que estava sujeita a ser perseguida e acusada pela Inquisição. A maneira como ela constrói o discurso de inferioridade feminina é um cuidado para não ser mal interpretada. Teresa teme que a Igreja, na figura do Padre Geral, não aprove os mosteiros, uma vez que o considera um “lugar de Deus”.

Por exemplo, diante da presença do padre Rossi, Teresa diz ver-se como uma “mulherzinha tão sem autoridade [...] sendo de nada capaz”, afirmando que “a fé e o desejo amoroso de contentar a Deus tornam possível o que, segundo a razão natural, não o é”<sup>28</sup>. Ela reafirma, assim, a ideia da inferioridade das mulheres em seu discurso: “é que o natural das mulheres é fraco; e o amor-próprio que em nós reina, muito sutil”<sup>29</sup>.

Teresa possuía grande autoridade, que se evidencia na própria reforma e fundação das Carmelitas Descalças. Assim, ao mesmo tempo que se coloca como inferior, ela reconhece uma autoridade, mas não advinda da mulher “comum” por si só, e sim da figura da Virgem Maria, isto é, será a partir desta que a grandeza de Deus se manifestou nas mulheres.

À medida que se foram povoando estes pombaizinhos da Virgem Nossa Senhora, começou a Divina Majestade a mostrar suas grandezas nestas pobres mulherzinhas fracas por natureza, mas fortes nos desejos e no desapego de todas as coisas criadas.<sup>30</sup>

A primeira mulher citada no livro *As Fundações* é D. Cassilda de Padilla. Apesar de ela não ter ajudado diretamente na fundação, sua história nos ajuda a entender o papel das mulheres diante do casamento e da vida religiosa.

Teresa utiliza o adjetivo “lavradorazinha” para descrever Cassilda de Padilla, filha de Maria de Acuña (? -1607) e Juan de Padilla Manrique (? -1563), *adelantado mayor* (governador) de Castela.

---

27 Provincial corresponde “a um superior de nível hierárquico mais alto em uma instituição religiosa e que age sob o comando do superior geral da instituição, supervisionado todos os membros numa divisão territorial da ordem chamada de província” (Enciclopédia Católica, Disponível em <<https://www.newadvent.org/cathen/12514b.htm>>, acesso em 9 de junho de 2020, tradução livre).

28 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 17.

29 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 31.

30 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 32.

Além de Cassilda, o casal teve um filho e três filhas: Antonio de Padilla (1554-1611), que pertencia à Companhia de Jesus; Luisa de Padilla, monja franciscana; María de Acuña, que irá para o mosteiro dominicano de Santa Catarina de Siena; e a caçula, Cassilda de Padilla, que fica noiva aos 12 anos, em 1573. A mais nova da família foi prometida em casamento ao seu tio Martín de Padilla Manrique (1540-1602), no entanto, desejava entrar no mosteiro da Conceição de Valladolid. Segundo Teresa, essa jovem “parecia-lhe ver claramente que nessa casa, teria segura salvação”<sup>31</sup>. Apesar do desejo da jovem de entrar no mosteiro, havia impedimento ao seu desejo.

Diante dessa personagem feminina é possível analisar a função matrimonial no período. O casamento era também uma instituição política, ou seja, destinava-se a formar laços familiares. No entanto, o desejo da personagem de ser carmelita era maior, e com a ajuda de sua avó Cassilda entra no Carmelo e toma o hábito em 13 de janeiro de 1577. Sua irmã Luisa, diante do ingresso de Cassilda na vida religiosa, abandona o hábito franciscano e casa-se com Martín Manrique, resolvendo o problema familiar.

Por todo o livro, Teresa D’Ávila cita diversas personagens que contribuíram para o projeto das fundações, quer seja por entrarem no Carmelo, ou por suas histórias interessarem, ao ponto de desejar narrá-las. Para citar algumas, Ana da Madre de Deus (noviça em Toledo); Princesa de Éboli (ajuda na fundação em Pastrana); Teresa de Lays (filha do contador do Duque de Alba de Tormes); Dona Catarina Godines e suas filhas, Catarina Godines e Maria de Sandoval e a jovem sevilhana, Beatriz.

### **Conclusão**

Diante do exposto, pode-se concluir que as mulheres do período medieval e do início da modernidade foram autoridades reconhecidas. Mulheres que desempenharam diferentes papéis, religiosas, casadas e solteiras, camponesas ou advindas da elite. Os escritos e ações de Teresa tiveram repercussão na sociedade da época e nas posteriores. Ela se importava com o lugar das mulheres na sociedade, e também por isso se interessou em apresentar sua vida em seus escritos.

Essas mulheres não eram “à frente de seu tempo”, mas eram influenciadas pelos pensamentos e mentalidades correntes. Teresa, como apresentado, foi formada pelo seu próprio contexto histórico, que não a impediu de ser uma voz ativa, tanto no seu papel diante do poder eclesial, quanto na crítica literária. Seus escritos e sua vida são importantes para entender o lugar das mulheres na história e na sociedade espanhola do século XVI.

---

31 ÁVILA, Teresa de. *As fundações. op. cit.* p. 82.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

ÁVILA, Teresa de. *Livro da Vida*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

ÁVILA, Teresa de. *As fundações*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1939.

BORGES, Célia Maia. Santa Teresa e a Espiritualidade Mística: a circulação de um ideário religioso no mundo Atlântico. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005.

BROCHADO, Cláudia Costa. A *Querelle des femmes* e a política sexual na Idade Média. *Revista Brathair*, v. 19, n. 2, 2019.

CARVAJAL, Esther Alegre. Dos visiones sobre la mujer, dos ideologías sobre la ciudad. Cristine de Pizan y Teresa de Jesús: de la Ciudad de las Damas al Castillo Interior. *eHumanista*, Califórnia, EUA, v. 33, p. 211-229, 2016.

CATECISMO ROMANO. Tradução de Frei Leopoldo Pires Martins, O. F. M. Petrópolis: Serviço de Animação Eucarística Mariana, 1990.

FITA, Fidel. *Santa Teresa de Jesus en aldea del Palo, año 1557. Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 66, ano 1915. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

LEITE, Lucimara. *Christine de Pizan: uma resistência na aprendizagem da moral de resignação*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

RIVERA GARRETAS, Maria-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Tirant lo Blanc, 2006.

SANTOS, Luciana Lopes dos. *A madre fundadora e os livros: Santidade e cultura escrita no “siglo de oro” espanhol*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.

TORRES SÁNCHEZ, Concha. *La clausura imposible*. Conventualismo femenino y expansión contrarreformista. Madrid: Al-Mudayna, 2000.

SESSÃO 04

# CORPOS FEMININOS



## REPRESENTAÇÕES DOS CORPOS FEMININOS NO ALÉM MEDIEVAL NA *VISÃO DE TÚNDALO* (XIV-XV)

*Bianca Trindade Messias<sup>1</sup>*

### RESUMO

A concepção do corpo na Idade Média estava associada com a dinâmica entre o corpo material e imaterial, formado pela alma. As representações dos corpos masculinos e femininos na Idade Média estavam atreladas à concepção da religiosidade cristã que visavam discipliná-los a terem um bom comportamento cristão na vida terrena, pois teriam consequências no pós-morte. Pretende-se refletir sobre as simbologias dos corpos masculinos e femininos no Além Medieval por meio da narrativa de viagem imaginária intitulada *Visão de Túndalo*. A fonte descreve os destinos finais das almas nos espaços do pós-morte, os quais serão apresentados para refletir sobre os corpos reprimidos e glorificados no Além.

**Palavras-chaves:** Corpos, Além Medieval, Salvação.

### ABSTRACT

The conception of the body in the Middle Ages was associated with the dynamics between the material and immaterial body, formed by soul. The representations of male and female bodies in the Middle Ages were related to the conception of Christian religiosity that aimed to discipline people to have a good Christian behavior in earthly life, in order to avoid punishment in the afterlife. It is intended to reflect on the symbology of male and female bodies in the post-Medieval period, through the narrative of an imaginary journey, entitled *Vision of Tnúgdal*. The work describes the final destinies of souls in the after-death spaces, which will be presented to reflect on the repressed and glorified bodies in the Hereafter.

**Keywords:** Bodies, Post-Medieval Period, Salvation.

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Membro do grupo de pesquisa BRATHAIR (Grupo de Estudos Celtas e Germanos). Professora Substituta do curso de História da Universidade Estadual do Maranhão.

## Introdução

A construção dos significados dos corpos masculinos e femininos na Idade Média estavam atrelados aos valores do cristianismo que definiram o que era ser homem e mulher na sociedade medieval. Nessa perspectiva, o homem era visto em posição superior à mulher, justificada pela origem criacionista, representada na figura de Adão.

A maior parte dos manuscritos produzidos na Idade Média foram realizados por homens, e estes deram vozes às mulheres e as colocaram numa posição subordinada ao outro, apresentando-as como frágeis e restritas ao espaço privado. No século XIX, a concepção de História instituída como Ciência, girava em torno dos documentos oficiais, dos grandes homens e seus feitos que ofuscavam a presença e a ação das mulheres nos fatos históricos.

As mulheres tornaram-se objetos de estudos com o advento da terceira *Geração dos Annales* que propôs uma história vista de baixo, em que grupos marginalizados e esquecidos foram contemplados na análise histórica. Porém, a visibilidade da História das Mulheres ganhou força na década de 60, por meio do movimento feminista em que se “reivindicava uma história que estabelecesse heroínas”<sup>2</sup>. O objetivo consistia na luta por direitos e maior participação nos espaços públicos, demonstrando a atuação das mulheres na política como sujeitos ativos conscientes desse novo processo que emergia.

Conforme Joan Scott (1992), na década de 70 o movimento feminista se distancia da política e se associa com a intelectualidade e “ampliou seu campo de questionamento, documentando todos os aspectos da vida das mulheres no passado e dessa forma adquiriu uma energia própria”<sup>3</sup>. A análise da presença das mulheres no passado abriu novas possibilidades de compreensão histórica, na sua forma de atuação e na relação com o outro.

O campo do feminismo se define com o conceito de gênero na década de 80, termo usado para teorizar a questão da diferença sexual entre homens e mulheres. Entretanto, não se restringe a uma oposição binária entre masculino e feminino, mas “como uma categoria construída social e culturalmente no jogo das relações sociais e sexuais, pelas práticas disciplinadoras e pelos discursos/saberes instituintes”<sup>4</sup>. Assim, deve-se compreender o masculino e o feminino em sua multiplicidade como construções sociais que se relacionam com o outro e entender a dinâmica de ser mulher e homem no tempo histórico.

Nessa perspectiva da análise do masculino e o feminino como categorias construídas socialmente, este trabalho tem como objetivo refletir sobre as representações simbólicas dos corpos femininos e masculinos na Idade Média, especificamente no Além Medieval, por meio

---

2 SCOTT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter (org) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo/ bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p. 64.

3 SCOTT, Joan, História das mulheres, *op. cit.*, p. 64

4 RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In. PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Mirian Pillar (org). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 27.

da análise da viagem imaginária intitulada *Visão de Túndalo*, que reflete a preocupação dos medievais em saber para onde as almas são destinadas após a morte e sobre o que acontece com elas nos espaços do além-túmulo.

### **Os corpos masculinos e femininos na Idade Média**

Na Idade Média a diferença entre ser homem e mulher era baseada nos argumentos presentes nas Sagradas Escrituras cristãs, em que Deus criou os corpos a partir de Adão, qualificado “ [...] como original e superior a orientação da razão humana para a contemplação do divino”<sup>5</sup>, e da sua costela foi criada a mulher, Eva, “ [...] como segunda e inferior sua orientação para as necessidades temporais”<sup>6</sup>.

Nessa relação criacionista a mulher assume um papel de subordinação, adequada às normas comportamentais cristãs, em que seus gestos e representações eram ofuscados, de acordo com os valores do cristianismo. Além disso, a representação da imagem da mulher variava entre a pecadora, por meio da figura de Eva - considerada a culpada por provocar o pecado mortal e romper a aliança com o Criador - e a virtuosa, inspirada pela imagem de Maria.

Assim, a análise das simbologias presentes nos corpos femininos e masculinos parte do entendimento de sua construção e inserção na religiosidade da época que moldaram o ideal de ser cristão na sociedade medieval. Para Le Goff e Truong (2006), “[...] os corpos na Idade Média não passavam de símbolos, representações e figuras”<sup>7</sup>, mas existe uma lacuna sobre o estudo do corpo que precisa ser analisada, pois carrega em si as expressões, as transformações e/ou as permanências de cada sociedade ao longo do tempo.

Desta forma, a concepção sobre o corpo na Idade Média partia de uma tríade unificada, formada pelo “corpo, alma e espírito. O corpo a criação material e mortal, a alma é o princípio animador do corpo possuída igualmente pelos animais, enquanto o espírito dado somente ao homem, o põe em contato com Deus”<sup>8</sup>.

A relação entre o corpo material e imaterial é dinâmica, pois cada ser ao nascer conecta o corpo com a alma e recebe um ser espiritual para guiá-lo e protegê-lo, que corresponde ao anjo da guarda. Entretanto, no mundo terreno existem os obstáculos e a presença dos seres malignos para conduzir os homens e as mulheres a caírem nas tentações e levarem os seus corpos a pecarem.

A separação entre o corpo e a alma ocorre no momento da morte, momento em que aquela se desprende de sua materialidade e é disputada por anjos e demônios. Nesse momento, temos

---

5 KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In. LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. (coord) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. V. II. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ Edusc, 2006, p. 141.

6 KLAPISCH-ZUBER, Christiane, Masculino/Feminino, *op. cit.*, p. 141

7 LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 9.

8 BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Rio de Janeiro: Globo, 2006. 2006, p. 410.

o encaminhamento da alma para o Juízo Final, quando seus atos serão julgados e estabelecida a sentença final, que determinará em qual espaço do pós-morte a alma será alocada. Os bons cristãos renascerão na vida eterna do Paraíso, enquanto os maus sofrerão nas profundezas do Inferno.

As condutas dos corpos na vida terrena terão consequências no pós-morte, pois para o Medieval a morte não significava um fim, mas a continuação da vida espiritual no Além Medieval. Para o entendimento do imaginário e as representações dos corpos femininos e masculinos no Além-Túmulo utiliza-se como fonte de estudo a narrativa de viagem imaginária *Visão de Túndalo*.

As narrativas de viagens imaginárias são relatos feitos por homens a quem Deus escolheu para viajar para o Além e conhecer os destinos finais das almas no pós-morte e retornar para relatar sobre as coisas vistas e sentidas. A *Visão de Túndalo* foi escrita no século XII, em latim, por um monge irlandês chamado Marcus, e o relato se espalhou pela Europa, oralmente, sendo traduzido para diversos idiomas.

Estudam-se as traduções portuguesas da fonte que foi realizada entre o final do século XIV e início do século XV por monges cistercienses do Mosteiro de Alcobaça. Existem duas versões portuguesas: o códice 244, traduzido por Fr. Zacharias de Payopelle, e o 266, de Fr. Hilário da Lourinhã. Atualmente, ambos os documentos estão localizados na Biblioteca Nacional de Lisboa<sup>9</sup>. Utilizaremos para análise das simbologias dos corpos masculinos e femininos a versão 244, pelo fato de ser mais descritiva.

A *Visão de Túndalo* narra a história do cavaleiro do mesmo nome, descrito na fonte como “ [...] mancebo e de boo linhagem o qual auia muy pequeno cuidado de sua alma. Ca a ssua mancebia e a sua fremosura e o seu linhagen todo toruauan em uaydade do mundo por a qual razon non uia sabor de auer saude de sua alma”<sup>10</sup>

Percebe-se na citação acima que o personagem principal é um cavaleiro proveniente de boa linhagem, ou seja, pertencente ao grupo da nobreza, que tinha a função de pegar em armas e guerrear para proteger os clérigos, os homens e mulheres indefesos frente ao mal.

Conforme Jean Flori (2005), ser cavaleiro significava ser homem que andava a cavalo e pertencia à ordem da cavalaria, por meio do ritual de investidura, que consistia numa “[...] cerimônia de iniciação característica pelo qual um homem é feito cavaleiro.”<sup>11</sup> O ritual também carrega o significado da passagem da vida adolescente para a vida adulta, em que o homem

---

9 Para um maior aprofundamento deste documento, consultar: MESSIAS, Bianca Trindade. *Memória, educação e salvação cristã na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)*. Dissertação de Mestrado em História. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

10 *Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. Revista Lusitana, 3, 1895, p. 101.

11 FLORI, Jean. *A cavalaria*. A origem dos nobres guerreiros na Idade Média, São Paulo: Madras, 2005, p. 23.

nobre irá assumir a postura de um guerreiro, quando era armado cavaleiro, recebia os seus armamentos e vestimentas para compor o corpo dos cavaleiros.

Entretanto, o grupo da cavalaria aos olhos da Igreja era indisciplinado, pois transgredia as regras de boa conduta, visto como terror da época por promover guerras privadas, torneios, justas: “esse grupo social representava a violência, o espírito de agressão e pilhagem da época, pois qualquer pretexto era motivo para esses homens turbulentos lançarem-se uns contra os outros” <sup>12</sup>(COSTA, 2009, p. 240).

O cavaleiro Túndalo representava a cavalaria indisciplinada, pois conforme a fonte, ele tinha pouco cuidado com a sua alma e vivia de forma vaidosa e mundana, cometendo principalmente o pecado da luxúria. Por meio desse vício, o cavaleiro ostentava a sua posição social e exibia a sua beleza, e força durante os torneios e combates.

Por essas características presentes no personagem Túndalo, como pecador e não cumpridor das normas da Igreja, foi o escolhido por Deus para viajar pelo Além Medieval. Durante um jantar, ele entrou em estado de morte aparente, mas não foi enterrado por haver um pouco de calor em seu corpo, e nesse momento “ [...] a alma deste cavaleiro foy fora do corpo começou de auer gram medo ca se sentia muy pecador e non sabia que fezesse e auia a alma sabor de tornar ao corpo e non podia entrar en el”<sup>13</sup>

Percebe-se na descrição do documento, o início da viagem imaginária ao Além, em que a alma se desconecta do corpo, não consegue voltar, e no tempo de três dias foi encaminhada para os espaços do pós-morte: Inferno, Purgatório e Paraíso. Acompanhado por um guia espiritual, o anjo, responsável em explicar as coisas vistas e sentidas, de ensinar os princípios cristãos, e de conduzir o cavaleiro a refletir sobre seus vícios para que passasse por um processo de arrendimento e conversão à religião cristã.

Apesar de ocorrer a separação entre o corpo e a alma, manteve-se certa conexão entre eles, pois o cavaleiro apenas se encontrava em um estado de morte aparente, coisa que se evidencia quando o cavaleiro ao percorrer os espaços do Além-Túmulo expressa as sensações de dor ao ser penalizado por seus pecados no Inferno, e de boas sensações no Paraíso. Assim, refletiremos sobre as representações e simbologias dos corpos femininos e masculinos no Inferno e Paraíso presentes na narrativa *Visão de Túndalo*.

### **Corpos reprimidos e glorificados na *Visão de Túndalo***

Uma das principais características do relato *Visão de Túndalo* é a descrição dos três reinos eternos: Inferno, o Purgatório e o Paraíso. A forma de transmissão da narrativa era oral, pela

---

12 COSTA, Ricardo da. O projeto civilizacional cristão para conter as pulsões agressivas e a violência da cavalaria medieval. In. BUSTAMANE, Regina Maria da Cunha, MOURA, José Francisco de. *Violência na História*. Rio de Janeiro: Mauad X; FAPERJ, 2009, p. 240.

13 *Visão de Túndalo*, op.cit, p. 102.

qual os clérigos, durante a pregação, mostravam aos crentes o que acontece com as almas no pós-morte. Dessa forma, incitavam a produção de imagens mentais, que iam conformando o imaginário medieval sobre o medo do ambiente infernal e o desejo de alcançar o reino paradisíaco.

O Inferno foi o primeiro espaço ao qual o cavaleiro Túndalo foi conduzido. A sua alma sente medo e descreve os horrores vistos e sentidos. A descrição minuciosa da geografia desse lugar ocupa a maior parte do manuscrito, revelado como local escuro cheio de trevas e habitado por demônios, caracterizados por elementos animais, com rabos e chifres, mas também com partes humanas, como boca, olhos, mãos e pés, retratando a espécie monstruosa do Inferno.

Esse primeiro ambiente era reservado às almas pecadoras e que deveriam sofrer por seus pecados. O próprio cavaleiro por ser pecador foi penalizado por seus vícios, mas em alguns momentos foi socorrido pelo anjo, mas não condenado, pois a finalidade da narrativa era conduzi-lo ao arrependimento para tornar-se um modelo de conduta para a sociedade.

O corpo e a alma do cavaleiro mantêm uma conexão dinâmica. Então, são enfatizados os órgãos dos sentidos, visão, olfato, audição, paladar, tato, que expressam as sensações corporais sentidas pela alma, como os maus cheiros, os sons de choros, a imagem das torturas provocadas pelos diabos, o sentir os maus tratos na pele, e o gosto ruim que o local proporcionava.

Para cada pecado, uma penalidade é descrita. Destacamos a punição destinada aos homens e mulheres que foram melhores do que os outros e possuíam línguas ferinas para dizer muito mal dos outros; essas almas estavam num lago muito grande que parecia coalhado com geadas, e os demônios as comiam

[...] e depois que as aua comestas deitauaas con decabo de seu corpo e cayam en aquel logar hu estava aquela geadas coalhada e sayam de gran caentura e entrauan en gram friura. E todas aquelas almas que iaziam en aquel lago que he muyto spantoso de ouuir todas tornauan prenhes [...] e assi pariam ali os homeens como as molheres todos emprehauan e pariam e non pariam tan solamente per aqueles logares per que as molheres parem. Mais ainda parian polos braços e polos peitos e per todos os logares do corpo e parian serpentes e outras bestas maas que teen os dentes de ferro muy agudos<sup>14</sup>

Como podemos verificar na citação, a punição está relacionada com o fato natural e biológico de ser mulher e a capacidade de poder gerar os filhos, no caso a maternidade. Entretanto, no Inferno, essa característica não estava restrita ao sexo feminino, pois os homens também ficavam grávidos, geravam os seres demoníacos e sentiam as dores do parto.

---

14 *Visão de Túndalo*, op. cit., p. 108.

Percebe-se que a representação simbólica dos corpos masculinos e femininos não estava relacionada à questão sexual biológica, mas a uma construção religiosa da lógica cristã de que os sofrimentos são para todos, e tanto homens como mulheres pariam demônios, por diversas partes do corpo; esses seres malignos ao nascer atormentavam as almas.

Outro aspecto a ser enfatizado é a presença da nudez dos corpos no Inferno. Segundo Le Goff e Truong, a nudez era interpretada de forma ambígua pelos religiosos, simbolizando, primeiramente, a beleza criacionista que tinham Adão e Eva no Paraíso, mas ao descumprirem a aliança com o criador, a nudez tornou-se um pecado associado com a presença do mal que ronda o mundo e conduz os homens e as mulheres a pecarem.

Se opondo à escuridão, à nudez e a todo o mal, o cavaleiro é conduzido para o espaço paradisíaco, onde as sensações transmitem calma, bons sons, cheiros e luminosidade. O Paraíso lembra o antigo Jardim do Éden, presente no *Antigo Testamento*, as almas são dignas de ocupar esse lugar, pois foram fiéis às normas da Igreja e praticaram as virtudes na vida terrena.

O Paraíso na *Visão de Túndalo* é hierarquizado em três muros: o Muro de Ouro; Muro de Prata e o Muro de Pedras Preciosas. Em cada muro são destacadas as virtudes, e a partir delas identificam-se as representações que giram em torno dos corpos masculinos e femininos que ocupam tais muros celestiais.

No Muro de Prata encontravam-se as almas boas que cumpriram e respeitaram o matrimônio e não cometeram adultério. Assim, nele estavam homens e mulheres que tiveram bons casamentos. Além deles, estavam os que doaram todos os seus bens aos pobres, ou seja, os que praticaram a virtude da caridade.

Nesse ambiente, os corpos masculinos e femininos estavam “ [...] uestidos de uestiduras brancas muy fermosas”<sup>15</sup>. Em oposição aos corpos nus no Inferno, no Paraíso os corpos estão vestidos como forma de proteger e guardar os corpos. No Muro de Prata a narrativa deixa explícito o tipo de vestimenta, muito formosa e branca; essa cor simboliza a pureza do matrimônio e também a claridade que irradia do lugar.

O Muro de Ouro era mais alto do que o primeiro, do qual faziam parte os monges, homens e mulheres que viveram seguindo a ordem e as regras da Igreja Medieval. O ambiente era formado por sedas e todas as almas que ali estavam “ [...] trabalharon e affanaron os seus corpos e lauaron as suas uestiduras no sangue do cordeyro”<sup>16</sup>. Percebe-se no fragmento que os homens e as mulheres guardaram os seus corpos de todo vício na vida terrena, lavaram as suas vestimentas no sangue do cordeiro, como símbolo da remissão e purificação dos pecados, além disso, praticaram a abstinência e levaram uma vida dedicada à Igreja.

Por fim, o muro mais alto de todos e o mais iluminado, o de Pedras Preciosas, Nele, a alma

---

15 *Visão de Túndalo*, op. cit., p. 114.

16 *Visão de Túndalo*, op. cit., p. 116

[...] ueer e ouuir sen fin o muy gram louuor dos corpos e das conpanhas dos sanctos e dos angeos e dos archangeos e dos patriarchas e dos profhetas e da muy gran conpanha e fremosa dos martires e o nouo cantar das uirgeens e gloriosa conpanha dos apóstolos<sup>17</sup>.

Nesse ambiente estão os corpos celestes como os anjos e arcanjos, seres luminosos, reservado somente aos profetas, patriarcas, mártires e às virgens, que exerceram as boas obras e virtudes cristãs. Os corpos desses seres transmitiam luminosidade e faziam parte homens e mulheres que mantiveram os corpos na castidade e os preservaram de todo mal.

Após conhecer a beleza do reino celeste, o cavaleiro Túndalo queria de imediato ficar nesse lugar, mas o anjo lhe lembra de que a alma ao corpo deve voltar e contar para os homens e mulheres sobre as coisas vistas, para que possa transformar a sua conduta de pecador para ser um bom cristão.

### **Considerações finais**

As representações dos corpos masculinos e femininos na Idade Média passavam por um processo de disciplinarização pela religiosidade cristã, a ser cumprido na vida terrena, pois além de cuidar do corpo material, tinham que se preocupar com a vida espiritual, a alma, o que teria consequências no Além Medieval.

A separação do corpo e da alma durante a morte faz com que a vida espiritual continue no pós-morte. A alma será julgada por suas ações que foram exercidas no mundo terreno; se forem boas, serão salvas, caso contrário, sofrerão no Inferno. Por meio da análise da *Visão de Túndalo*, percebem-se as simbologias cristãs dos corpos nos espaços do Além-Túmulo, em que a alma do cavaleiro sofreu ao passar pelo ambiente infernal, expresso pelas percepções sensoriais.

No Inferno, tanto homens quanto mulheres sofrem a mesma punição, indicando que o sofrimento é para todos, independentemente do grupo social a que se pertence, ou da diferença biológica de serem homens e mulheres; nesse local são colocados em pé de igualdade, demonstrando a construção religiosa do ambiente.

Se a nudez é o símbolo do pecado presente no Inferno, as vestimentas significam a pureza e a proteção dos corpos no Paraíso, transmitindo luminosidade, e quanto mais preciosas forem as vestimentas maior seria a posição ocupada nos muros celestes da *Visão de Túndalo*.

Portanto, o corpo e a alma precisam ser protegidos de todo mal, cobrindo-se com as vestimentas adequadas para resguardar os corpos e se proteger, e a armadura parte das normas da Igreja que ensinam sobre o que fazer para manter os corpos em castidade, e praticar as virtudes, como fez o cavaleiro Túndalo, que ao mudar seu comportamento mandou bordar em sua vestimenta o símbolo da cruz, indicando que era um cavaleiro de Cristo.

---

<sup>17</sup> *Visão de Túndalo*, op. cit., p. 118

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

COSTA, Ricardo da. O projeto civilizacional cristão para conter as pulsões agressivas e a violência da cavalaria medieval. In. BUSTAMANE, Regina Maria da Cunha, MOURA, José Francisco de. *Violência na História*. Rio de Janeiro: Maiad X; FAPERJ, 2009. p. 240

FLORI, Jean. *A cavalaria*. A origem dos nobres guerreiros na Idade Média, São Paulo: Madras, 2005.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Masculino/Feminino. In. LE GOFF, Jacques; SCHIMITT, Jean Claude. (coord) *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. V. II. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ Edusc, 2006, p. 137-150.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MESSIAS, Bianca Trindade. *Memória, educação e salvação cristã na Visão de Tândalo (séculos XIV-XV)*. Dissertação de Mestrado em História. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter (org) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo/ bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p. 63-95.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Mirian Pillar (org). *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Editora Mulheres, 1998, p. 21-41.

VISÃO DE TÚNDALO. Ed. de F.H. Esteves Pereira. *Revista Lusitana*, 3, 1895.

## MEMÓRIA, CORPO E IDENTIDADE: A RESSIGNIFICAÇÃO DA POTÊNCIA FEMININA NA OBRA "CIDADE DAS DAMAS", DE CHRISTINE DE PIZAN

*Luana Veloso Grace Torres<sup>1</sup>*

### RESUMO

É objetivo central desta comunicação propor uma análise introdutória da obra *Cidade das Damas*, de Christine de Pizan (1364-1430), com ênfase na importância de seu posicionamento em defesa das mulheres. Observa-se que Pizan busca provocar a reflexão e construir uma narrativa pautada pela possibilidade de aprendizagem e desenvolvimento – individual e coletivo. Para entender seu posicionamento, partimos da citada obra em diálogo com bibliografia de pesquisadoras especialistas nos temas que aqui tratamos. É necessário e urgente refletir sobre a razão de tantas autoras femininas terem sido questionadas e silenciadas ao longo da história.

**Palavras-chave:** Christine de Pizan; Memória; Cidade das Damas.

### ABSTRACT

The primary objective of this research is to propose an introductory analysis of the work *City of Ladies*, by Christine de Pizan (1364-1430), with an emphasis on the importance of her position in defense of women. It is observed that Pizan seeks to provoke reflection and build a narrative guided by the possibility of learning and development – individual and collective. To understand its position, we start from the work *City of Ladies* as the center of the research and its confrontation with the bibliography of researchers specialized in the themes that we deal with here. It is necessary and urgent to reflect on why so many female authors have been questioned and silenced throughout history.

**Keywords:** Christine de Pizan; Memory; City of Ladies.

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade de Brasília; Bolsista de Iniciação Científica sob orientação da Profa. Dra. Claudia Costa Brochado; Integrante do projeto de pesquisa Cultura Feminina Medieval (UnB).

Esta comunicação vincula-se a uma pesquisa em desenvolvimento intitulada “Memória, Corpo e Identidade: A Ressignificação da Potência Feminina na obra *Cidade das Damas*, de Christine de Pizan”. É uma proposta, portanto, que se pretende introdutória, com um foco maior em apresentar a obra de Pizan de maneira acessível a diferentes públicos, trazendo chaves de leitura e reflexões sobre a escrita e o ensino da história.

Penso ser necessário valorizar a obra *Cidade das Damas*<sup>2</sup> como uma referência importante a ser trabalhada em sala de aula. Em contraste, chamo a atenção para a frequência com que se desvalorizaram muitas narrativas femininas ao longo da história, em virtude de um processo histórico de apagamento da memória feminina, processo esse que pretendo demonstrar, por meio da contextualização da obra, e do trabalho em torno dos conceitos de política sexual e revolução aristotélica, além do tema da Querela das Mulheres. Pontuo também a importância de trazer as mulheres enquanto protagonistas de suas próprias vivências e de desenvolver estudos que reconheçam as características específicas das suas trajetórias, como algo fundamental para estimular a escrita de novas narrativas, principalmente, as anteriormente silenciadas como, por exemplo, as relativas a questões raciais e de gênero.

Observo que ainda é bastante comum, ao conversar com estudantes da educação básica ou do ensino superior, notar um desconhecimento das autoras da Idade Média. Pode parecer improvável pensar que mulheres produziram extensas obras questionadoras no período medieval, sobretudo porque o conteúdo ensinado ainda tem forte influência da historiografia tradicional, muitas vezes exaltando apenas as instituições, ou até transmitindo um olhar bastante negativo sobre o período medieval, fortalecendo o estereótipo de “Idade das Trevas”. Por isso, meu intuito ao pesquisar a autora medieval Christine de Pizan, que se posicionou ativamente contra discursos antifemininos, e ao mencionar brevemente outros exemplos, como Trótula de Salerno, cujos tratados de medicina serviram como referência durante toda a Idade Média, ou Marguerite Porete, um dos maiores exemplos da mística medieval, é um esforço necessário para incluir mais referenciais femininos no ensino da História e contribuir para a divulgação dessas autoras nos dias de hoje.

A obra *Cidade das Damas* foi escrita e divulgada no século XV. Um dos conceitos chave para entender esse momento seria justamente a política sexual, que é entendida pela filósofa norte-americana Prudence Allen “como as relações de poder entre os homens e as mulheres em função do sexo, vendo-as como anteriores a quaisquer outras, mesmo havendo diferenças conforme tempo e cultura”<sup>3</sup>. Então, a partir dessa percepção, Prudence Allen elabora três teorias

---

2 Trabalharemos com a tradução portuguesa de Luciana Calado: CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006. Tese (doutorado) Teoria Literária - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

3 ALLEN, 1985, *apud* BROCHADO, Cláudia Costa. *A querelle des femmes e a política sexual na Idade Média*. *Revista Brathair*, v. 19, n. 2, p. 63-91, mai. 2020.

para se pensar a política sexual durante a Idade Média, que refletem diferentes momentos e tendências na maneira das mulheres e dos homens se relacionarem entre si.

Não é possível agora aprofundar todas as teorias de Allen, mas para não deixar de citar algumas, ressalto a teoria da complementaridade, da polaridade e da unidade dos sexos. Em resumo, no primeiro momento temos uma valorização dos homens e das mulheres como seres inteiros e complementares, o que possibilita uma maior liberdade e atuação femininas. No segundo momento, em decorrência da disseminação das obras de Aristóteles, se fortalece um olhar hierarquizado sobre a diferença sexual, que desfavorece o sexo feminino e abre espaço para a publicação de muitas obras literárias hostis às mulheres, bem como para a perda de autoridade, atuação e espaços de liberdade feminina. Vale reforçar que o impacto foi de tal proporção que Prudence Allen conceitua o momento como “Revolução Aristotélica”. O terceiro momento seria característico do período de difusão do Humanismo e do Renascimento, em que se cria o entendimento de igualdade dos sexos. Ao se deixar de considerar a diferença sexual, ocorre grande perda para as mulheres, porque “de um mundo voltado para o regime dual, passa-se a um mundo voltado para o regime do uno: o neutro pretensamente universal”<sup>4</sup>.

Retomando a teoria da polaridade dos sexos, como resposta a esse momento marcado por uma desvalorização da natureza feminina e pela publicação de obras misóginas, surge a Querela das Mulheres – “uma manifestação que coloca as mulheres no centro dos debates, trazendo a dialética entre textos de crítica e de defesa do sexo feminino”<sup>5</sup>. Tais textos, que tinham como tema as mulheres, passaram a circular em maior peso a partir do século XIV; tanto textos masculinos de crítica às mulheres quanto textos de defesa - escritos por homens e mulheres. O texto da franco-italiana Christine de Pizan é um dos principais exemplos de defesa feminina.

A escrita sutil e ao mesmo tempo ácida de Pizan permitiu trazer para o debate, nesse contexto da Querela das Mulheres, um questionamento objetivo: por que autores tão renomados, com amplo acesso ao conhecimento, sustentam um olhar que menospreza e silencia as mulheres ao longo da história? A partir disso, podemos ir ainda mais fundo no seu posicionamento: como tais autores alegam uma inferioridade biológica e, portanto, natural, das mulheres se elas são fruto da criação divina - levando-se em consideração que o Ocidente medieval é sinônimo de cristandade?

Trata-se não só de um questionamento pessoal, de uma mulher que se incomoda ao ver outras mulheres continuamente inferiorizadas, mas de um questionamento mais amplo que implica questionar o que é visto como legítimo e quem detém a autoridade da escrita. Novamente, ela pontua: “filósofos, poetas e moralistas, e a lista poderia ser bem longa, todos parecem falar com a mesma voz para chegar à conclusão de que a mulher é profundamente má

---

4 “[...] de un mundo mirado desde el régimen del dos, se pasa a un mundo mirado desde el régimen del uno: al neutro pretendidamente universal”. Tradução livre nossa. (RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005, p. 100.

5 BROCHADO, op. cit., p. 63.

e inclinada ao vício”<sup>6</sup>. Sempre direcionando sua crítica aos homens esclarecidos e renomados que utilizam sua autoridade para sustentar discursos antifemininos.

Talvez por estratégia de escrita ou de modo espontâneo, Pizan reconhece e enfatiza ao longo de toda a sua obra sua posição de aprendiz. Diferente do usual discurso masculino – que tanto questiona – ela constrói uma narrativa humilde, que não nos orienta a uma “verdade absoluta”, mas à abertura de novos horizontes para ressignificar a natureza feminina. Embora consciente de que a natureza e a conduta das mulheres não condizem com tamanhas calúnias erguidas por “tantos homens ilustres, tantos doutores importantes, do mais alto e profundo entendimento, com tanto esclarecimento”<sup>7</sup>, Pizan assume que essas obras a levavam a duvidar de si mesma, além de incitar pensamentos negativos relativamente às mulheres.

A aparição das damas na obra traz a possibilidade de repensar o espaço e a virtude das mulheres e construir um lugar no qual “as damas e outras mulheres merecedoras possam (...) ter uma fortaleza aonde se retirem e se defendam contra tão numerosos agressores”. Movidas pela piedade – enquanto possibilidade de resgatar alguém de um infortúnio do qual ele não é a causa – as damas vão, pouco a pouco, guiando Christine a erguer uma cidade fortificada, com excelentes fundamentos. Conforme conversam com Christine, mostram que nem mesmo os maiores filósofos foram capazes de distinguir o certo do errado – e estão suscetíveis a contradições. Além disso, defendem que as melhores coisas são aquelas que podem ser discutidas e debatidas, aconselhando Christine a tirar proveito dos escritos que recriminam as mulheres e utilizá-los a seu favor.

Embora no discurso das damas nem todas as mulheres tenham lugar na cidade, mas apenas aquelas de renome e louváveis, ou seja, as virtuosas, há uma ressignificação do que é ser uma mulher virtuosa ao longo do livro. Importante ressaltar novamente que a obra de Pizan é fruto de seu tempo, sendo reflexo do contexto específico da Baixa Idade Média, onde o imaginário cristão dava sentido a todos os aspectos da vida. Por isso, muitas virtudes estão associadas a comportamentos e expectativas próprias da moral cristã. A obra *Cidade das Damas* representa, assim, o importante posicionamento de Pizan no contexto da Querela das Mulheres. Ao trazer essa ambiguidade entre a construção de uma cidade física que, na verdade, representa uma cidade imaginada e utópica, ela ergue uma verdadeira fortaleza para as mulheres por meio de seus argumentos de defesa.

Pizan elabora com profunda inteligência e simbolismo os alicerces da sua cidade imaginada, dando ênfase à importância do discernimento, da separação entre o justo e o injusto e da aplicação da justiça. Ultrapassa, assim, a afirmação categórica presente no discurso de tantos autores antifemininos e constrói uma narrativa pautada pela possibilidade de aprendizagem e desenvolvimento – individual e coletivo. Cria, portanto, uma narrativa que combate ideias

---

6 CALADO, op. cit., p. 119.

7 CALADO, op. cit., p. 119.

misóginas, ao mesmo tempo em que ilumina nosso olhar para com a natureza feminina. Novamente observa-se que, mais do que chegar a uma verdade absoluta, há uma intenção em provocar a reflexão e o questionamento da realidade que se apresenta no contexto da querela das mulheres.

Entrar em contato com as obras de Pizan, bem como com outras autoras medievais, possibilita um resgate contínuo de uma memória e genealogia femininas. Como bem coloca Brochado em seu texto, tem se tornado cada vez mais claro que “uma suposta dominação masculina inquestionável, frente a um suposto silêncio feminino na história, não é um argumento sustentável”<sup>8</sup>. Nesse sentido, é necessário e urgente refletir sobre o motivo de tantas autorias femininas terem sido questionadas e porque houve um silenciamento dessas narrativas ao longo da história.

Como já sublinhava Jacques Le Goff, “o estudo da memória social é um dos modos fundamentais para enfrentar os problemas do tempo e da história”<sup>9</sup>, uma vez que ele entendia a luta pelo poder intimamente ligada à apropriação da memória e do esquecimento. Dessa maneira, o resgate da memória – individual e coletiva – é fundamental para o fortalecimento da nossa consciência histórica e da nossa identidade. Ao estabelecermos contato com referenciais que foram silenciados ao longo do tempo, por meio do estudo e debate de múltiplas narrativas históricas, podemos construir novas vias de análise e interpretação da realidade.

A partir das considerações iniciais apresentadas, venho construindo um material didático voltado para alunos de graduação, mas que também possa ser usado por quem se interessar, com o objetivo de mostrar os caminhos que eu percorri dentro da pesquisa e estimular uma experiência criativa. Pretendo que seja um material com bastante atenção para esse diálogo entre uma parte teórico-metodológica e uma parte estética e interativa.

---

8 BROCHADO, op. cit., p. 64.

9 JORNET I BENITO, Núria. La relación con los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria. In: RIVERA GARRETAS, M. et al. *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia: Editorial Tirant lo Blanch, 2006, p. 18.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

ALLEN, Prudence. *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution*. Montreal-Londres: Eden Press, 1985.

BROCHADO, Claudia Costa, *A Querelle des femmes e a política sexual na Idade Média*. Revista Brathair, v. 19, n. 2, p. 63-91, mai. 2020.

CALADO, Luciana Eleonora de Freitas. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. 2006. Tese (doutorado) Teoria Literária - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

JORNET IBENITO, Núria. La relación con los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria. In: RIVERA GARRETAS, M. et al. *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*. Valencia: Editorial Tirant lo Blanch, 2006.

KELLY-GADOL, Joan. ¿Tuvieron las mujeres renacimiento?. In: AMELANG, J. S. et al. *Historia y Género: las mujeres en la Europa Moderna y Contemporánea*. p. 93-126. Valencia: 1990.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: Publicaciones Universidad de Valencia, 2005.

## O ESTUPRO E AS SAGAS ISLANDESAS

*Maria Luiza Soares de Medeiros<sup>1</sup>*

### RESUMO

A proposta deste trabalho consiste na análise do estupro nas sagas islandesas, como a *Laxdaela saga* e *Grettis saga Ásmundarsonar*. As sagas são um conjunto único de narrativas literárias elaboradas no formato de prosa vernacular que expõem em suas entrelinhas aspectos da vida privada e valores sociais da sociedade na qual foram produzidas. As questões relativas ao gênero são perceptíveis dentro da narrativa das sagas, e, desse modo, buscamos problematizar e apontar de quais maneiras a hierarquia de gênero é reforçada e/ou questionada nessas sagas e identificar se há a ocorrência de estupros. Se confirmados, de que forma são narrados e por quais motivos?

**Palavras chave:** sagas islandesas, literatura medieval, estupro, relações de gênero.

### ABSTRACT

The purpose of this work is to analyze rape through Icelandic sagas, such as *Laxdaela saga* and *Grettis saga Ásmundarsonar*. The sagas are a unique set of literary narratives elaborated in vernacular prose format that expose between the lines aspects of the private life and social values of the society in which they were produced. Issues related to gender are perceptible within the narrative of the sagas, so we seek to problematize and point out in which ways the gender hierarchy is reinforced and/or questioned in these sagas and indicate whether rapes are present in the sagas, if so, in what way they are narrated and for what reasons?

**Keywords:** Icelandic sagas, medieval literature, rape, gender relations.

---

<sup>1</sup> Mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco -UFPE.

A expansão escandinava medieval para o Atlântico Norte relaciona-se com fatores mercantis e disputas de poder político na própria Escandinávia. É nesse contexto que está inserido o processo de assentamento islandês. Os achados arqueológicos em conjunto com a rica produção literária islandesa constituem as principais fontes de estudo sobre a Islândia medieval. As fontes principais deste estudo concentram-se nas denominadas sagas islandesas, sendo o termo saga vinculado ao verbo “dizer”, do islandês antigo, *segja*. Este gênero literário também possui profunda relação com a tradição oral, sendo inicialmente transmitido oralmente até, posteriormente, ser elaborado no formato de prosa vernacular. Neste trabalho não iremos nos aprofundar na cultura oral islandesa e na ascensão da cultura escrita na ilha. É deste intenso e inquieto cenário no Atlântico Norte que um mundo complexo de casamentos, alianças, conflitos, genealogia e terra são narrados.

Ressaltamos as sagas enquanto importantes fontes historiográficas, devido às representações das estruturas e normas sociais presentes em suas narrativas, embora não seja o enfoque deste trabalho indagar acerca da veracidade de cada evento registrado. Nossa perspectiva consiste na valorização das condutas e relações de gênero presentes na narrativa de modo intencional, ou não, que refletem a realidade da sociedade na qual se insere a produção das *sagas*.

Eventos políticos, militares e carreiras individuais podem ser dúbios e imaginários, dentro deste ponto de vista, mas as estruturas sociais devem refletir a realidade de uma época (mesmo que seja a do momento em que a narrativa foi escrita, portanto, distante dos tempos vikings).<sup>2</sup>

Deste modo, ao serem analisadas de modo adequado, as sagas proporcionam uma visão sobre diversos aspectos da sociedade islandesa medieval, como afirma Byock “*the sagas are a window into otherwise lost worlds of private life, social values and material culture.*”<sup>3</sup>

As *sagas* possuem diferentes classificações que se baseiam no seu enfoque narrativo e em sua cronologia de eventos. Nesta análise foi abordado o subgrupo Íslendingasögur, ou as *sagas* dos Islandeses. Conhecidas também como *sagas* de família, as Íslendingasögur apresentam como base em seu recorte espaço-temporal a Islândia dos séculos IX-XI. Estas se desenrolam, de modo geral, com personagens que perpassam o fictício e o histórico, de modo que o seu fio narrativo prossegue utilizando como base as sucessivas gerações de uma família, criando assim uma rede genealógica.

No presente trabalho buscamos, portanto, problematizar a presença do estupro e da violência sexual na narrativa das sagas, objetivando: apontar de quais maneiras a hierarquia de

---

2 LANGER, Johnni. *História E Sociedade Nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. Alétheia - Revista de estudos sobre Antiguidade e Medieval. Vol. 1. 2009 - ISSN: 1983-2087

3 BYOCK, Jesse L.. *Viking Age Iceland*. Middlesex: Penguin Books, 2001. P. 23

gênero é reforçadas e/ou questionada nessas sagas e identificar se há a ocorrência de estupro. Se confirmados, de que forma são narrados e por quais motivos?

Desde a Escola de Annales até as mais recentes abordagens, há uma ampliação na abrangência de usos e percepções acerca das fontes historiográficas. Como alerta Foucault,

a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo: ela o organiza, recorta, distribui, ordena e reparte em níveis, estabelece séries, distingue o que é pertinente do que não é, identifica elementos, define unidades, descreve relações.<sup>4</sup>

Do mesmo modo, é perceptível um maior número de trabalhos dentro da historiografia que se debruçam sobre as relações de gênero, muitos influenciados pela contribuição de Joan Scott. Siqueira aponta que o

gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e mais, o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder [...] papel do historiador ao estudar relações de gênero, isto é, dá para se pensar como as hierarquias de gênero são construídas e legitimadas ao longo do tempo e em contextos mais diversos.<sup>5</sup>

Dito isto, é possível questionar então de que forma as sagas descreviam as relações de gênero em suas narrativas e atuavam na legitimação das hierarquias de gênero. Algumas sagas demonstram de modo explícito quais deveriam ser os papéis em relação ao gênero. Jóhanna Friðriksdóttir aponta que a Brennu-Njáls saga expõe de modo claro em sua narrativa o que é ser um homem, associando-o à força física, bravura e imposição sexual. Entretanto, a autora também assinala que a Laxdœla saga, em contraposição, contesta o que seria uma mulher e quais deveriam ser seus papéis. Como observado por Friðriksdóttir, esta saga se destaca pela quantidade e profundidade de suas personagens femininas, que, por vezes, parecem questionar essa hierarquia. Ambas as sagas citadas pertencem ao subgrupo das Íslendingasögur, ou sagas de família.

Friðriksdóttir aponta que dentro da sociedade islandesa medieval é perceptível, dentro da hierarquia de gênero, a associação das mulheres ao âmbito privado e à esfera doméstica e dos homens à esfera pública, cabendo a estes os papéis decisivos nos âmbitos políticos, sendo

---

4 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2007.

5 SIQUEIRA, Tatiana L. *Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero*. Revista *Ártemis*. Vol.8, 2008. P. 110 - 117

também necessário destacar a influência de seus respectivos status sociais. Tal hierarquia de gênero também se apresenta na narrativa das sagas:

this, too, is visible in sagas, where women are shown as having restricted opportunities to participate in the sociopolitical and legal structures that affect their lives, and, especially in the *Íslendingasögur*, they occasionally express dissatisfaction and frustration with their lot, or subversively circumvent these structures in order to take control of events.<sup>6</sup>

No capítulo 70 da *Laxdaela saga* um dos personagens masculinos afirma, “*I am quite tired of sitting at home like a woman*”.<sup>7</sup> Já em outro trecho, Thorgerd, personagem feminina que teve seu filho morto, incita seus outros filhos a agirem e vingarem o irmão. Ao aceitar a missão de vingança, os filhos dizem que aquela jornada (de vingança e que envolve violência embate físico) não é uma jornada para mulheres<sup>8</sup>. Apesar do receio dos filhos, a personagem parte em jornada com eles. Além disso, Gudrun, personagem feminina que alguns apontam como protagonista da saga, expõe seu desejo de ir em expedição ao exterior com o homem que ama, embora ele rejeite, afirmando que os irmãos e o pai de Gudrun ficariam desprovidos de cuidados caso ela fosse embora<sup>9</sup>.

No capítulo 12, o personagem Hoskuld compra uma mulher como escrava, indo os dois “para a cama” na mesma noite. O ato é apenas narrado como “Hoskuld went into bed with her”<sup>10</sup>, não ficando claro, portanto, se a relação foi consensual, ou não, sendo importante destacar a condição de escravidão da mulher envolvida. A temática do estupro e da condição de vida feminina na Escandinávia e na Islândia medieval já foram abordadas em diversos artigos e livros, além de estar presente em algumas sagas. Obras como “Women In Old Norse Literature Bodies, Words, And Power”, “Women in Old Norse Society” e “Old Norse images of women” são essenciais para o tema.

Friðriksdóttir, em sua obra “Women In Old Norse Literature Bodies, Words, And Power”, aponta a presença da questão da violência sexual nas narrativas das sagas e a idealização dos papéis de gênero. A autora aborda a produção literária e a figura da “maiden-king, a figure which features prominently in many of the late-medieval indigenous romances, (*frumsamdar riddarasögur*)”<sup>11</sup>. Estas sagas apresentam como características básicas uma forte influência do romance estrangeiro, como os romances de cavalaria, e presença de aspectos nórdicos. A autora

6 FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. New York: Palgrave Macmillan. 2013. P. 10

7 *The Laxdale Saga*. Muriel A. C. Press, 1880. cap. 70.

8 *The Laxdale Saga*. op. cit. 1880. cap. 55.

9 *The Laxdale Saga*. op. cit. 1880. cap. 23.

10 *The Laxdale Saga*. op. cit. 1880. cap. 23.

11 FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P. 107.

ainda aponta que as narrativas de “maiden-king” se fazem presentes nas fornaldarsögur, também denominadas de sagas lendárias. Estas possuem como parte de suas características um “gênero híbrido entre tradição heróica, mito, folclore e romance continental”<sup>12</sup>, que não oferecem uma “relação direta com a história política e socioeconômica da Escandinávia”<sup>13</sup>. Entretanto, podem ser abordadas com “ênfase da relação entre literatura e ideologia nas sagas: o pensamento monárquico do medievo”<sup>14</sup>. A relação das sagas com o papel ideológico é igualmente reforçado por Friðriksdóttir, de tal modo que as sagas acabam adquirindo em sua narrativa “newly imported courtly values and behavior for Icelandic audiences, and in the process defining and upholding appropriate behavior for men and women of the dominant class”<sup>15</sup>. Desse modo, as narrativas das sagas apontam de forma didática uma idealização da mulher pautada na submissão à figura masculina. A mulher que confrontasse a barreira de sua submissão poderia então sofrer a violência sexual do estupro como penalização e perder sua honra e reputação<sup>16</sup>. A autora ressalta, no entanto, que apesar de haver esta idealização dos papéis cabíveis a homens e mulheres, a assimilação desses ideais em relação aos sexos sofria contestação. Friðriksdóttir também adverte que é necessária atenção ao se debruçar sobre determinados relatos de relação sexual nas sagas que aparentemente seriam consensuais. Esse cuidado se pauta no fato de que poderia ser presente na Islândia medieval a concepção de que “women could not conceive without enjoying sexual intercourse”<sup>17</sup>. Deste modo, a violência sexual e o estupro não seriam considerados em função da consequente gestação. Este é importante apontamento para o caso anteriormente narrado: a mulher comprada como escrava por Hoskuld, posteriormente, engravida. Deste modo, a forma como foi narrado o ato sexual e a consequente gestação poderia indicar à audiência que aquela relação foi consensual.

Sobre a presença da violência psicológica e dos receios gerados pelo estupro na narrativa, a autora cita a Gibbons saga. Esta foi provavelmente produzida no século XIV e é pertencente ao já mencionado grupo Riddarasögur, ou sagas de cavalaria. Nessa saga, é narrada a perda da virgindade de uma das personagens, Florentia, de modo negativo. Além disso, a autora também ressalta a apreensão em relação ao corpo e à atividade sexual feminina após a queda do Estado Livre e a introdução das leis de herança. Friðriksdóttir afirma ainda que “the damage done to the woman’s honor by rape could only be neutralized by marriage.”<sup>18</sup> Este posicionamento seria reforçado, por exemplo, pelo “Jónsbók law code, implemented in 1281, requires a rapist either to marry his victim or else pay damages to her kinsmen”<sup>19</sup>. Deste modo, o enfoque do dano e

12 LANGER, Johnni. *História E Sociedade Nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. op. cit. p.3

13 LANGER, Johnni. *História E Sociedade Nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. op. cit. p.3

14 LANGER, Johnni. *História E Sociedade Nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. op. cit. p.3

15 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P. 108.

16 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P. 108.

17 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P. 122.

18 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P.124.

19 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P.124.

da violência causados pelo estupro se observa nos familiares masculinos da mulher estuprada. Há, assim, uma percepção do estupro, em primeiro lugar, como um crime contra a honra da família e dos parentes masculinos e do marido da vítima, não um crime de violência sexual e psicológica contra a mulher.

Neste contexto, Friðriksdóttir afirma que o estupro sofrido pelas donzelas reis narrado em algumas sagas seria “a deliberate act of violence on her person with the intended and always successful effect of subjugating the woman who rises above her station and forcing her back into the female role.”<sup>20</sup>

Como exemplo, a autora cita um trecho da *Grettis Saga Ásmundarsonar*. Esta foi produzida na primeira metade do século XIV, e narra a trajetória de Grettir Asmundason, sendo uma das mais famosas sagas pertencentes ao grupo das *íslendingasögur*, ou sagas de família, juntamente com a *Laxdaela* e a *Njal Saga*. Na *Grettis saga*, em seu capítulo 77, Grettir estava dormindo em seu quarto quando, com o amanhecer, duas mulheres entraram na câmara, sendo uma delas serva. Ao se deparar com o personagem despido, a serva comenta com a segunda mulher que aquele é Grettir Asmundason e zomba do tamanho de seu pênis. Ao afirmar que não acreditaria caso alguém lhe contasse, a serva permanece olhando e fazendo comentários à segunda mulher, enquanto ria e gritava. Grettir então escuta o que a serva falava, segurando-a, arrastou-a para a cama e cantou-lhe uma canção. “The handmaid shrieked out, but in such wise did they part that she laid no blame on Grettir when all was over.”<sup>21</sup> Deste modo, a saga acaba narrando o estupro de forma breve e de modo que a serva acabou por “aceitar” seu desfecho e não o culpou posteriormente.

Friðriksdóttir defende que o estupro e a ameaça de estupro então poderiam ser utilizados como forma de subjugar a mulher de volta para o espaço e ação que lhe eram cabíveis, configurando violenta coerção. Como narrado na saga, o homem, ao se deparar com uma mulher zombando de sua virilidade, impõe a ela sua força física e sexual através da violência, subjugando-a ao que deveria ser o seu papel de submissão. É importante ressaltar que a saga narra que a mulher não o culpa depois por tal violência, como se entendesse que aquele desfecho fosse resultado de sua própria culpa e que a sua condição social era de uma serva. Este fato nos leva a questionar se tal desfecho seria o mesmo, caso aquela mulher fosse a esposa de um poderoso fazendeiro.

Apesar disso, Friðriksdóttir alerta que é possível uma diferente interpretação de algumas sagas acerca do reforço da idealização do papel submisso feminino, como a *Laxdaela Saga*. Nelas se pode observar o desejo feminino por liberdade, independência e participação na “esfera pública”.<sup>22</sup>

---

20 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P. 125.

21 *GRETTIR'S SAGA*. Translation into English by William Morris & Eiríkr Magnússon. 1900. Cap. 77.

22 FRIÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna K. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. op. cit. P.132. Tradução nossa: “the public sphere”.

Fredrik Charpentier Ljungqvist, professor associado de História e de Geografia Física na Universidade de Estocolmo, também abordou a temática do estupro em seu artigo “Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on Women in the Old Norse World. *Journal of Family History*”.<sup>23</sup> O autor atenta para a relevância da honra nas relações sociais da sociedade nórdica antiga. As sagas islandesas, segundo ele, não investem em suas narrativas na relevância sobre as ocorrências de agressão sexual às mulheres e as consequências desse ato em sua “personal honor, despite clear indications that rape was perceived as a violation of a woman’s bodily integrity and was dishonorable to the victim.”<sup>24</sup> Como dito anteriormente, o enfoque do estupro nas narrativas das sagas islandesas se dava sobre a ofensa à honra dos parentes masculinos da mulher estuprada. O estupro poderia, inclusive, resultar em vinganças de sangue por parte dos familiares da vítima. Ambos os autores defendem, portanto, que o estupro e a violência sexual poderiam, nas sagas, ser usados como ‘arma’,<sup>25</sup> utilizando o estupro como forma de submeter a mulher ao papel de submissão e/ou de atingir sua família destruindo sua honra. Entretanto, Ljungqvist ressalta que o estupro era, “in most cases, was socially unacceptable and denounced”<sup>26</sup>, impactando, inclusive, a forma pela qual seria vista socialmente a família do estuprador.

É importante ressaltar que a condição social da mulher estuprada também era um fator considerado, uma relação não consensual com uma escrava, como narrado na Laxdaela Saga, provavelmente não iria resultar em uma vingança de sangue em busca por honra, como poderia ocorrer em casos de estupro de uma mulher pertencente a uma poderosa família. O estupro era, portanto, uma realidade presente na sociedade escandinava medieval, sendo perceptível na narrativa de algumas sagas, destacando-se que a atenção principal frente a esta violência incidia sobre a honra dos parentes masculinos.

---

23 LJUNGQVIST, F. C. *Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on Women in the Old Norse World. Journal of Family History*. Vol. 40, n. 4, P. 431-447, out. 2015.

24 LJUNGQVIST, Fredrik C. *Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on Women in the Old Norse*. op. cit. p. 1

25 LJUNGQVIST, Fredrik C. *Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on Women in the Old Norse*. op. cit. p. 1

26 LJUNGQVIST, Fredrik C. *Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on women in the Old Norse*. op. cit. p. 1

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- ANTÓN, Teodoro Manrique. *Laxdaela Saga*. In: LANGER, Johnni. Dicionário de História e Cultura da Era Viking. Hedra, 2017.
- AUERBACH, L. *Female Experience And Authorial Intention In Laxdæla Saga*. In: Saga-book Vol. XXV Viking Society For Northern Research. University College London. 1998–2001. Issn: 0305-9219.
- BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds). *The Viking World*. New York: Routledge, 2008.
- BRØNDSTED, Johannes. *Os Vikings: História de uma fascinante civilização*. Reedição. São Paulo: Editora Hemus, 2004.
- BYOCK, Jesse L. *Viking Age Iceland*. Penguin: England. 2001
- FRÍÐRIKSDÓTTIR, Jóhanna Katrín. *Women In Old Norse Literature - Bodies, Words, And Power*. New York: Palgrave Macmillan. 2013.
- Grettir's Saga*. Translation into English by William Morris & Eiríkr Magnússon. 1900.
- JOCHENS, Jenny. *Women in Old Norse Society*. Ithaca: Cornell University Press. 1995.
- LANGER, Johnni. *História E Sociedade Nas Sagas Islandesas: Perspectivas Metodológicas*. Alétheia - Revista de estudos sobre Antigüidade e Medievo. Volume 1. 2009 - ISSN: 1983-2087
- Laws Of Early Iceland*. Gragas. The University of Manitoba Press. 2000.
- LJUNGQVIST, F. C. *Rape in the Icelandic Sagas: An Insight in the Perceptions about Sexual Assaults on Women in the Old Norse World*. Journal of Family History. 2015;40(4):431-447. doi:10.1177/0363199015599520
- Njal's Saga*. Translated with Introduction and Notes by Robert Cook. Penguin Books Ltd, Registered Offices: 80 Strand, London WC2R ORL, England. 2001. ISBN: 9781101488263.
- SIGURÐSSON, Gísli. *The North Atlantic Expansion*. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds). *The Viking World*. New York. Routledge, 2008.
- SIGURÐSSON, Jón Viðar. *Iceland*. In: BRINK, Stefan; PRICE, Neil (eds). *The Viking World*. New York. Routledge, 2008
- SILVA, Susana Veleza da. *Os Estudos De Gênero No Brasil: Algumas Considerações*. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales. Universidad de Barcelona [ISSN 1138-9796] Nº 262, 2000.
- SIQUEIRA, Tatiana L. *Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero*. Revista Artemis. Vol.8, 2008. P. 110 - 117
- The Book of Settlements: Landnámabók*. Translated with introduction and notes by PÁLSSON, Hermann; EDWARDS, Paul. University of Manitoba Press. 2007.
- The Laxdaela Saga*. Muriel A. C. Press, Icelandic Saga Database, Sveinbjorn Thordarson, 1880.

## AS ANÁGUAS DE LUCRÉCIA BÓRGIA: SINGULARIDADES MISÓGINAS NA REPRESENTAÇÃO DA DUQUESA NA HISTÓRIA EM QUADRINHOS BÓRGIA

Savio Queiroz Lima<sup>1</sup>

### RESUMO

O trabalho opera na diagnose da representação de uma personalidade feminina do baixo medievo numa história em quadrinhos contemporânea. A fonte primária é a série de histórias em quadrinhos italianas adultas publicadas no Brasil, com o título “Bórgia”, com roteiro de Alejandro Jodorowsky e arte de Milo Manara. Na ficção histórica sobre a família Bórgia, a figura feminina de destaque, Lucrecia Bórgia, tem na disparidade de gênero um adendo para a construção deletéria de sua fama, entre fatos e fantasias. Na obra em quadrinhos é construída uma narrativa que explora a malícia e lascívia da personagem, arquetípicos das mulheres perigosas, as *femmes fatales*, e toda sorte de misoginia que atinge essas tipologias de mulheres. A pesquisa esmiuça a trajetória difamatória da representação quadrinizada aos registros históricos, construindo uma imagem negativa para um saber público sobre feminilidade, política e poder.

**Palavras-chave:** História e Ficção, Representação, Gênero, História em Quadrinhos, Crítica Feminista.

### ABSTRACT

This paper operates in the diagnosis of the representation of low medieval female personality in contemporary comics. The primary source is the series of adult Italian comics published in Brazil under the title “Borgia”, with a script by Alejandro Jodorowsky and art by Milo Manara. In the historical fiction about the Borgia family, the prominent female figure, Lucrecia Borgia, has in the gender disparity an addendum to the deleterious construction of her fame, between facts and fantasies. In the comic book, a narrative is built that explores the malice and lasciviousness of the character, archetypal dangerous women, the *Femme Fatales*, and all sorts of misogyny to which these types of women are attributed. The research scrutinizes the defamatory trajectory of comics representation to historical records, building a negative image for public knowledge about femininity, politics and power.

**Keywords:** History and Fiction, Representation, Genre, Comics, Feminist Criticism.

---

1 Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Membro do Grupo de Trabalho de Estudos de Gênero – ANPUH-BA. Membro do Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e no Medievo (LETHAM). Autor do livro *Mulher Maravilha para Presidente! – História, Feminismos e Mitologia nas Histórias em Quadrinhos*, lançado em 2019.

## **Introdução**

Lucrécia Bórgia tem fama em diversos suportes narrativos, quer ficcional, quer historiográfico, como mulher envolvida com o poder na Baixa Idade Média. Um número considerável de obras literárias, de produções investigativas biográficas, ou mesmo de memórias sobreviventes em assombrosos textos, fazem um emaranhado de saberes sobre esta mulher envolvida por escândalos e fatos pitorescos. Há uma carga pejorativa que permeia o imaginário sobre sua vida, condicionada pelo seu gênero.

Em capítulo de outrora<sup>2</sup>, na jornada investigativa sobre as raízes representativas dos Borgia na ficção, as histórias em quadrinhos foram fonte central. O uso de narrativas ficcionais nos estudos históricos não é uma novidade, funcionando como depósito de discursos e imaginários que dialogam intensamente com a realidade. A obra em quadrinhos, dramática e erótica, apresenta-se enquanto ficção histórica contextualizada na Baixa Idade Média, recebendo com isso a valorização de verossimilhança por leitores mais comuns. Quer seja para a apropriação de um saber histórico em atividades de lazer ou no ensino de História, os quadrinhos são objetos-fonte interessantes em si.

Neste caso, a saga quadrinizada dos Bórgia, dentre tantas possibilidades, possibilita conhecer imaginários díspares de gênero sobre o passado. São quatro volumes de quadrinhos que condensam as biografias entrecruzadas dos membros da família Bórgia, com eventos e ocorrências, reais e fictícias, que marcaram as representações, comumente depreciativas, de tais figuras históricas. A ficção contemporânea soma-se às produções literárias anteriores, corroborando para o fortalecimento de imaginários depreciativos sobre as figuras históricas, através de exageros que atuam de forma diferente de acordo com os gêneros de seus atores. Lucrécia Bórgia, a predileta desses holofotes adversos, foi alvo de críticas morais que visavam arruinar sua moral sexual, envolvendo aborto e incesto.

Apesar das distorções da ficção, há uma historicidade da representação negativa de Lucrécia. As dinâmicas políticas e as trocas de ataques entre as famílias italianas no século XVI já apresentavam diferenças de gênero, tendo por alvo a persona moralmente mais sensível numa sociedade sexista. Se o lugar de seu construto social de mulher pernicioso persiste, a ficção e a própria historiografia, em imagens misóginas do século XIX e sentidos comuns do século XX, tem sua carga de responsabilidade sobre o saber público.

## **Heranças malditas**

O passado feudal europeu é contexto, cenário e tema de diversas narrativas ficcionais no campo das artes e do entretenimento. É possível afirmar, sem receio de cair em controvérsia, que a maioria das pessoas aprendem visualmente sobre o que chamamos de Idade Média, primeiramente, pela ficção, quer a histórica propriamente dita ou a fantasia medieval. De Arthur

---

2 A ser comentado na nota de número 5, à frente no texto.

Christopher Marlowe, com sua peça teatral *Eduardo II*, de 1592, passando por Conan Doyle e seu romance *A Companhia Branca*, de 1891, até o contemporâneo Michael Crichton, em seu livro *Devoradores de Mortos*, de 1976, tal contexto histórico parece misturar fascínio e desprezo.

E dentre tais narrativas, algumas delas se dedicam a vidas, reais, ficcionais - ou a uma mescla desses gêneros - de mulheres singulares. Temos Mark Twain com seu romance biográfico, *Joana D'Arc*, de 1896, e a biografia da *Papisa Joana*, por Donna Woolfolk Cross, de 1996, dentre tantos. O tratamento mais gentil e pretensiosamente atualizado dos mitos arturianos, adequado a uma realidade de valorização feminina, é o de Marion Zimmer Bradley, em sua tetralogia *As Brumas de Ávalon*, de 1983. Mas nem todo interesse por essas personagens históricas femininas mitificadas respondeu a motivos nobres ou configurou narrativas exemplares, enaltecendo atos honrosos e valorizando posturas morais, como veremos na fonte primária da investigação aqui pretendida: as histórias em quadrinhos sobre a família Bórgia.

Histórias em quadrinhos são fontes pertencentes às culturas de letramento e entretenimento do século XX, que oferecem possibilidades analíticas por meio de metodologias similares às desenvolvidas para tipologias como periódicos e demais fontes literárias, bem como o cinema e outras mídias. O recorte narrativo aqui eleito é o da série italiana *I Borgia*, com roteiro de Alejandro Jodorowsky e arte de Milo Manara, publicada em 4 volumes, entre os anos 2004 e 2011<sup>3</sup>, lançados, aos moldes do mercado europeu, como álbuns fechados. Essa parceria entre o escritor e cineasta chileno e o artista desenhista italiano carrega a narrativa de violência, drama e erotismo, principalmente pela escola italiana erótica de que Manara faz parte<sup>4</sup>.

Os quadrinhos em questão, que narram os episódios sórdidos que guiaram a família Bórgia ao poder e à tragédia, foram objetivo de investigação anterior, e em comunicação apresentada em simpósio temático durante o XIII Encontro Internacional de Estudos Medievais: sobre Margens, Diversidades e Ensino<sup>5</sup>, em 2019, artigo aguardando publicação<sup>6</sup>, quando foi feito um apanhado analítico das representações do medievo nas imagens e discursos presentes na ficção histórica. Em *Bórgia*, vemos as representações em narrativas textuais e visuais da Baixa Idade Média, o processo sociocultural do Renascimento Italiano, os conflitos entre os Estados Pontifícios e os Estados Italianos das famílias nobres e a transição tumultuosa entre a outrora

---

3 A série saiu no Brasil também em quatro partes com o título *Bórgia*, entre 2005 e 2011, pela editora Conrad. Respectivamente com os títulos capitulares: *Sangue para o Papa* (originalmente *La Conquista del Papato*, em 2004), *O Poder e o Incesto* (*Il Potere e l'incesto*, em 2006), *As Chamas da Fogueira* (*Le Fiamme del Rogo*, de 2010) e *Tudo é Vaidade* (*Tutto è Vanità*, de 2011).

4 SOTERO, Saoara Barbosa Costa; LIMA, Savio Queiroz. *Erotismo ou Pornografia? Imprecisas Fronteiras das Sexualidades Regradas e Desregradas Através das Histórias em Quadrinhos*. In: *Anais do V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*. V. 1, 2017. Acesso em 09.03.2022. Disponível em: <<http://www.editorarealize.com.br/revistas/enlaçando/resumo.php?idtrabalho=365>>.

5 Encontro presencial ocorrido na Universidade Federal da Bahia (UFBA), entre os dias 2 e 4 de outubro de 2019, como atividade da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais) e sob coordenação em parceria pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/Departamento de História e pelo Instituto de Letras da mesma instituição.

6 Com o título *Sexo, Violência e Poder: O Mundo Medieval da Família Borgia na Ficção Histórica da História em Quadrinhos*, no prelo.

hegemônica cultura cristã e a nova cultura humanista. Dentre os recortes analisados, parte considerável do texto atentou para a representação feminina da personagem Lucrecia Bórgia.

A trajetória entre realidade histórica e ficção da família Bórgia é interessante, mas tomaremos por foco as representações construídas sobre Lucrecia Bórgia (1480-1519). A escolha da narrativa ficcional dos quadrinhos é de representar Lucrecia como uma jovem ambiciosa e mimada, nascida entre irmãos competidores, condicionada a passar parte de sua vida em um convento e trocar de maridos ao bel-prazer e interesses escusos de seus familiares. Como fruto de uma relação narrativa entre a criatividade liberta e a contextualização verossímil, a Ficção Histórica comunga com saberes públicos, promovendo muitas vezes uma História Pública sobre a biografia dos membros da família Bórgia. Na obra sobre os Bórgia, escrita por Alexandre Dumas, em 1843<sup>7</sup>, Lucrecia aparece desde o início<sup>8</sup>, e é rotulada como parte da “terrível trindade” formada com seu pai e irmão, César<sup>9</sup>.

Se a Ficção Histórica faz um deliberado esforço para tornar-se verossímil ao leitor, ela, também, assume sua dose maniqueísta de representação. Muitas narrativas medonhas ainda hoje são explicativas do poder dos Bórgia<sup>10</sup>, ocorrendo uma mistura confusa entre fatos históricos reais e fabulações fictícias exageradas. Ao exemplo de Dumas, segue-se uma miríade de narrativas ficcionais, como o romance *The Shame of Motley*, de Raphael Sabatini, de 1901, e a novela *Prince of Foxes*, de Samuel Shellabarger, escrita em 1947, dentre outros. Especificamente, sobre Lucrecia, podemos listar a ópera *Lucrezia Borgia*, de Gaetano Donizetti, de 1833, ou a peça de teatro *Lucrezia Borgia*, de Victor Hugo, do mesmo ano. Tal tendência, como se evidencia, recheia de interpretações meramente romanescas o imaginário social sobre a família, bem ao gosto de Mário Puzo<sup>11</sup>, carregando de assombrosa vilania a linhagem dos Bórgia.

Na saga em quadrinhos de Jodorowsky e Manara, Lucrecia assume-se enquanto *femme fatale* do imaginário popular guiado pela literatura. Na arte erótica de Milo Manara, Lucrecia é jovem e sensual, com as características visuais que identificam o artista, bem diferente das supostas representações artísticas contemporâneas à duquesa de Ferrara, como no retrato de juventude,

---

7 DUMAS, Alexander. *Celebrated Crimes*. Chapman and Hall, 186, Strand, Londres, 1843.

8 DUMAS, Alexander, *Celebrated Crimes*, op. cit., p. 7.

9 DUMAS, Alexander, *Celebrated Crimes*, op. cit., p. 73.

10 DURAN, Eulália. *The Borja Family: Historiography, Legend and Literature*. In: *Catalan Historical Review*, volume 1, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2008, pp. 63-79. Acessado em 09 de março de 2022. Disponível em: <http://revistes.iec.cat/chr/>.

11 Em sua obra ficcional *A Família*, de 2001, sobre os Borgia. Puzo é conhecido por sua obra mais prestigiada, *O Poderoso Chefão*, de 1969, que se tornou filme em 1972. É possível que o romance sobre os Borgia, de Puzo, tenha servido de fonte de inspiração para os quadrinhos Borgia, por exemplo, pelo uso do personagem histórico Duarte Brandão nas duas obras, em nenhum lugar fictício ou historiográfico.

vestida de Flora, de Bartolomeu Veneto, datado de 1520<sup>12</sup>, ou no sóbrio retrato produzido por Dosso Dossi, entre 1519 e 1530<sup>13</sup>. Nem sensualmente inocente, nem recatadamente simplória, a erótica Lucrecia de Manara herda uma tradição representativa latente do século XIX, de vil mulher, *femme fatale*, “mito transformado em clichê”<sup>14</sup>, de atrativo olhar fatal do imaginário medieval<sup>15</sup> e que conecta a sua luxúria com a habilidade de produzir e aplicar venenos, como a emblemática poção “*la cantarella*”<sup>16</sup>.

A peça de quadrinhos europeus de teor erótico recebe por herança essa trajetória depreciativa, reforçando a imagem moralmente negativa de Lucrecia. Em seus traços finos, quase sem hachuras de sombras, colorido em aquarela, ainda que muito belo aos olhos, o aspecto visual realista nos apresenta uma mulher-sexo, luxuriosa, transando com mulheres<sup>17</sup>, com homens, com seu irmão<sup>18</sup> e mesmo com seu pai<sup>19</sup>. Ainda que trate de inserir a personagem no contexto de corrupção e degeneração da família patrimonialista, a relação entre sexo, poder e violência tem disparidades de gênero. Lucrecia vem de uma tradição representativa ficcional que a demoniza e condena, por posturas morais e crimes que a diferenciam do irmão. Para Lucrecia cabem violências feminilizadas, como o aborto e o envenenamento, vestindo-a com o arquétipo de mulher-veneno<sup>20</sup>, em cena contrastante da bela maliciosa sendo instruída por decrépita velha bruxa<sup>21</sup>.

---

12 Sem nenhuma menção, mas considerado comumente como sendo uma representação de Lucrecia, algo duvidoso pelas características eróticas, como o seio desnudo. A aproximação existe pelos traços próximo de descrições da duquesa, como seus louros cabelos, como comprovado no receptáculo que guarda uma mecha de cabelo de Lucrecia, presente no acervo da Biblioteca Ambrosiana em Milão, disponível no acervo digital: <<https://www.ambrosiana.it/en/opere/display-case-with-the-hair-of-lucrezia-borgia/>>. Já o retrato supostamente atribuído à Lucrecia pode ser visto no acervo digital do museu de arte de Frankfurt, Städel: <<https://sammlung.staedelmuseum.de/en/work/idealised-portrait-of-a-young-woman-as-flora>>.

13 Inicialmente considerado uma representação de jovem rapaz – por conta da adaga que segura, características simbólicas iconográficas guiaram as interpretações a uma senhora, pelo inscrito textual renascentista de Ferrara (Eneida, de Virgílio), apontando a duquesa como possível musa da obra. Pode ser visto em detalhe na publicação digital da Galeria Nacional de Victoria em Melbourne, Austrália: <https://www.ngv.vic.gov.au/explore/collection/work/3746/>.

14 DOTTIN-ORSINI, Mireille. *A Mulher que Eles Chamavam Fatal – Textos e Imagens da Misoginia fin-de-siecle*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1996, p. 16.

15 BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval – E a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1995, p. 148.

16 BRADFORD, Sarah. *Lucrezia Borgia: Life, Love and Death in Renaissance Italy*. Editora Penguin Books Limited, Londres, 2005, p. 190.

17 Principalmente com sua prima Júlia quando foram estudar com as freiras no convento de São Xisto. JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Bórgia: Tomo 1 – Sangue para o Papa*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2005, p. 53. A personagem, “Júlia, a bela”, se trata de Julia Farnese, personagem real da História romana, amante de Alexandre VI, Rodrigo Bórgia, pai de Lucrecia. BELLONCI, Maria. *The Life and Times of Lucrezia Borgia*. Editora Harcourt Brace & Company, Nova York, 1939, p. 23.

18 Na ficção em quadrinhos, a mando de seu próprio pai para que se fortaleçam os laços familiares. JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Bórgia: Tomo 2 – O Poder e o Incesto*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2006, pp. 37-38.

19 Neste caso, acidental, ambos participavam de uma orgia. JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Bórgia: Tomo 3 – As Chamas da Fogueira*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2010, p. 11.

20 DOTTIN-ORSINI, Mireille. *A Mulher que Eles Chamavam Fatal*, Op. Cit., p. 213.

21 JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo, *Bórgia: Tomo 3*, Op. Cit., p., pp. 41-44.

Lucrécia teve, quer seja na realidade histórica ou nas representações ficcionais, uma vida matrimonial turbulenta. Casada 4 vezes<sup>22</sup>, como nos registros históricos, o anulado casamento com Dom Cherubino Joan de Centelles, então Senhor de Val D' Ayora, no Reino de Valência, anulado em poucos meses, e seguido de Dom Gaspari Aversa, entre 1491 e 1492, depois com o bastardo Giovanni Sforza, senhor de Pésaro e Conde de Catignola, em 1493, ainda um terceiro matrimônio, com Afonso de Aragão, Duque de Bisceglie e Príncipe de Salerno, em 1498, e o derradeiro casamento com Afonso I d'Este, duque de Ferrara, senhor de Rovigo, em 1501, mesmo ano em que assumiu temporariamente a Chefia do Trono de São Pedro, além de sua união especulativa não formal com Pedro “Perotto” Calderon<sup>23</sup>, ocorrido entre o segundo e o terceiro casamento. Nas histórias em quadrinhos, essa ordem é desprezada, sequer se mencionando muitos dos nomes supracitados.

Talvez a mácula mais dolorosa contra Lucrécia sejam as acusações de práticas incestuosas com o irmão e o pai. As denúncias foram agressões desferidas pelos inimigos, tentando, através do debate moral<sup>24</sup>, prejudicar o capital social da família. Tais rumores, difundidos por figuras como o ex-cônjuge Giovanni Sforza e o embaixador Paolo Capello, o primeiro após a anulação do casamento com Lucrécia e as acusações de impotência,<sup>25</sup> e o segundo por rancorosa oposição política a César<sup>26</sup>, não se sustentam em fontes e provas, mesmo por meio de historiadores florentinos como Francesco Guicciardini<sup>27</sup>, mas persistiram até os dias atuais. A ficção parece ter tido especial deleite nisso, como vemos em Mario Puzo e J.M. Dillard<sup>28</sup>. A narrativa em quadrinhos, como observamos, reafirma essa imagem misógina, que vincula a depravação sexual desmoralizante à figura feminina.

Para uma mulher representada com tantas infâmias, sua pena, para além da difamação, é a morte desonrosa, pelos humores misóginos. Lucrécia morre, na ficção de Dumas,<sup>29</sup> como uma boa rainha e até mesmo deusa, diferente da ficção dos quadrinhos, quando padece muito jovem e carregada de crimes, durante um parto tenebroso, ao dar à luz a uma criança com duas cabeças, uma oriunda do incesto com o pai, outra do incesto com o irmão. Morte trágica e alegórica, bem distante da oficial e histórica, em 1519, decorrente de trabalho de parto, depois de ter vivido com o seu último marido, Afonso D'Este, com o título de duquesa de Ferrara, e distante de seus problemáticos familiares.

---

22 DUMAS, Alexander, *Celebrated Crimes*, op. cit., p. 266.

23 BRADFORD, Sarah. *Lucrezia Borgia*, Op. Cit., pp. 72-73.

24 BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval*, Op. Cit., p. 216.

25 BRADFORD, Sarah. *Lucrezia Borgia*, Op. Cit., p. 95.

26 BRADFORD, Sarah. *Lucrezia Borgia*, Op. Cit., p. 116.

27 DURAN, Eulália. *The Borja Family: Historiography, Legend and Literature*, op. cit., p. 73.

28 No romance *The Borgia Bride*, de 2005, com a relação entre Lucrécia e o próprio pai.

29 DUMAS, Alexander, *Celebrated Crimes*, op. cit., p. 111.

## Conclusão

Para além de uma Lucrecia de Roma e uma Lucrecia de Ferrara, existem mais duas camadas da mesma mulher: real histórica e ficcional alegórica. Tais camadas nos possibilitam entender não apenas as estruturas de existência da mulher do passado, mas as representações contemporâneas feitas sobre o passado, sobre a mulher no passado e todo conjunto de lugares de gênero indigestos aos conservadorismos ainda presentes.

Há evidentes condicionantes de gênero que fazem com que os irmãos César Bórgia e Lucrecia Bórgia tenham famas tão singulares. Enquanto a César foi reservada a imagem de aguerrido político e militar, agenciado e homenageado por Maquiavel, sua irmã carregou a infâmia de ser objeto político e sexual de seus familiares, preferencialmente menos vítima e mais atriz desse teatro vergonhoso. Tal diferença de tratamento, de valores e representações se intensifica com o século XIX, lapidando ainda mais a imagem torpe de Lucrecia.

Temos uma generosa presença de Lucrecia Bórgia na ficção contemporânea, mantendo muito do que sobre ela foi construído no transcurso dos séculos. No jogo *Assassin's Creed: Brotherhood*, de 2010, produzido pela Ubisoft, a duquesa é personagem bastante presente na narrativa, com seus joguetes, envolvendo muita sensualidade, popularizando no imaginário do público consumidor a imagem de *femme fatale* e confirmando sua relação tabu com seu irmão. Em *The Borgias*, série televisiva da Showtime, iniciada em 2011<sup>30</sup>, Lucrecia<sup>31</sup> não é tão pérfida quando no jogo supracitado, quase angelical em alguns momentos, amadurece em malícia noutros, chegando a consumir o incesto com o irmão na terceira temporada, confirmando seu lugar arquetípico na memória social.

A representação de Lucrecia nos quadrinhos Borgia faz parte de uma vasta malha de biografias panegíricas ou insultantes. São vidas curiosas, que despertam interesse, e que podem ser trabalhadas pela historiografia, mas que geralmente perigam confundir fatos e farsas. Sites que intentam ser repositórios acessíveis de História Pública, como Rainhas Trágicas<sup>32</sup>, por exemplo, optam por uma narrativa mais segura na historiografia e não no sensacionalismo ficcional. Sordidamente, no caso de uma biografia de mulher politicamente importante, buscam, abaixo de suas anáguas, o torpe, o vulgar, para reafirmarem a moralidade patriarcal.

---

30 No mesmo ano a rede televisiva Canal+ lançou a série Borgia, com a atriz alemã Isolda Dychauk no papel da personagem.

31 Interpretada pela atriz britânica Holly Grainger.

32 TAPIOCA NETO, Renato Drummond. *A Filha do Papa: A Interessante História de Lucrecia Bórgia*. In: *Rainhas Trágicas* (blog), 15 de maio de 2013.

Sem propor nenhuma higienização das condutas dos membros da família Bórgia, a intenção desta reflexão é analisar a imagem construída sobre Lucrecia Bórgia. Ainda que não saibamos o grau de cumplicidade ou de consciência da personagem histórica com o seu contexto familiar e político, é notório seu papel instrumental no campo de atuação masculino de sua corrupta família. Nem político-religiosa, nem político-militar, sua objetificação orbitou a indistinguível relação entre mulher e sexo<sup>33</sup>, perpetuada na imaginação misógina de paranóico controle e julgamento de mulheres.

---

33 DOTTIN-ORSINI, Mireille. *A Mulher que Eles Chamavam Fatal*, Op. Cit., p. 187.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- BELLONCI, Maria. *Lucrezia Borgia*. Editora Phoenix Press, Londres, 2000.
- BELLONCI, Maria. *The Life and Times of Lucrezia Borgia*. Editora Harcourt Brace & Company, Nova York, 1939.
- BLOCH, R. Howard. *Misoginia Medieval – E a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Editora 34, Rio de Janeiro, 1995.
- BRADFORD, Sarah. *Lucrezia Borgia: Life, Love and Death in Renaissance Italy*. Editora Penguin Books Limited, Londres, 2005.
- DOTTIN-ORSINI, Mireille. *A Mulher que Eles Chamavam Fatal – Textos e Imagens da Misoginia fin-de-siècle*. Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1996.
- DURAN, Eulàlia. *The Borja Family: Historiography, Legend and Literature*. In: *Catalan Historical Review*, volume 1, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2008, pp. 63-79. Acessado em 09 de março de 2022. Disponível em: <<http://revistes.iec.cat/chr/>>.
- GRILLANDI, Massimo. *Lucrecia Borgia*. – São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Borgia: Tomo 1 – Sangue para o Papa*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2005.
- JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Borgia: Tomo 2 – O Poder e o Incesto*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2006.
- JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Borgia: Tomo 3 – As Chamas da Fogueira*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2010.
- JODOROSWKY, Alejandro; MANARA, Milo. *Borgia: Tomo 4 – Tudo é Vaidade*. Conrad Editora do Brasil, São Paulo, 2011.
- TAPIOCA NETO, Renato Drummond. *A Filha do Papa: A Interessante História de Lucrecia Borgia*. In: *RainhasTrágicas* (blog), 15 de maio de 2013. Acessado em 09 de março de 2022. Disponível em: <<https://rainhas tragicas.com/2013/05/15/lucrecia-borgia/>>.
- SOTERO, Saoara Barbosa Costa; LIMA, Savio Queiroz. *Erotismo ou Pornografia? Imprecisas Fronteiras das Sexualidades Regradas e Desregradas Através das Histórias em Quadrinhos*. In: *Anais do V Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*. V. 1, 2017. Acesso em 09 de março de 2022. Disponível em: <<http://www.editorarealize.com.br/revistas/enlacando/resumo.php?idtrabalho=365>>.

SESSÃO 05

**MISTICISMO**

**FEMININO**



# AUTORIDADE FEMININA NO MOVIMENTO DE RENOVAÇÃO ESPIRITUAL NA IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE DO MOVIMENTO BEGUINAL E DAS OBRAS DE MARGERY KEMPE E JULIANA DE NORWICH.

Clarisse Louzada Freitas<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente trabalho pretende evidenciar, a partir de dois exemplos de escritos autobiográficos, o fato de terem sido as mulheres medievais autoridades reconhecidas em seu tempo. Pretende-se também analisar a presença feminina no contexto do cristianismo místico e do movimento de renovação espiritual, que possibilitaram a expressão e as relações de autoridade de mulheres do período. As fontes primárias que compõem este estudo foram produzidas entre o final do século XIV e o início do século XV – respectivamente, *The Book of Margery Kempe*, de Margery Kempe, e *Revelations of Divine Love*, de Juliana de Norwich –, aqui discutidas em diálogo com a historiografia de um importante movimento espiritual feminino do período medieval: o movimento beguinal. O objetivo desta análise consiste na tentativa de responder a uma questão central: é possível identificar a existência de uma posição de autoridade feminina no final da Idade Média a partir das obras literárias produzidas por Margery e Juliana?

**Palavras-chave:** Autoridade Feminina, Idade Média, Juliana de Norwich, Margery Kempe.

## ABSTRACT

The present work aims to highlight, from two examples of autobiographical writings, the fact that medieval women were recognized authorities in their time. It is also intended to analyze the female presence in the context of the mystical Christianity and the movement of spiritual renewal, which made possible the expression and authoritative relations of women of the period. The study will be based on the analysis of two specific works produced between the late 14th and early 15th centuries: Margery Kempe's *The Book of Margery Kempe* and Juliana de Norwich's *Revelations of Divine Love* in dialogue. with the historiography of an important female spiritual movement of the medieval period: the beguinal movement. The aim of this analysis is to attempt to answer a central question: Is it possible to identify the existence of a position of female authority in the late Middle Ages from the literary works produced by Margery and Juliana?

**Keywords:** Female Authority, Middle Ages, Julian of Norwich, Margery Kempe.

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade de Brasília..

A questão central do meu trabalho consistiu na tentativa de encontrar, por meio da historiografia sobre o tema e da análise das fontes históricas propostas, uma explicação sobre a questão da autoridade feminina na Idade Média. A História das Mulheres preocupa-se com a construção de um passado e de uma genealogia feminina que torne possível a visibilidade e reconhecimento das mulheres, tendo como uma de suas questões centrais a preservação da memória feminina.

Mostra-se necessário o entendimento de que, qualquer que seja o objeto de estudo, a presença do cristianismo – e, conseqüentemente, da igreja católica – é um fator determinante por sua onipresença no ocidente medieval, tornando-se ponto de referência tanto do que se considera ser de caráter público quanto privado. Sendo assim, entende-se também que o lugar das mulheres nesse período seria rigorosamente limitado ao mundo doméstico, afinal eram várias as justificativas para essa segregação na cultura patriarcal, que limitava ou ignorava seus direitos, desejos e pensamentos, considerando-a incapaz intelectualmente, demandando obrigatoriamente a mediação e a obediência a um homem.

Entretanto, mesmo dentro de um ambiente demasiadamente restritivo, várias mulheres encontraram uma forma de viver fora dos espaços institucionais e nele expressar sua espiritualidade. Trato aqui de mulheres que por muitas vezes tiveram de lidar com julgamentos por parte da sociedade, e que foram perseguidas pela igreja católica e acusadas de heresia, justamente por desafiam a ordem social e clerical.

A experiência mística podia ser o resultado de um profundo momento de meditação, cujo objetivo era entrar em conexão com o sagrado; dessa forma, as visões advindas desse processo de meditação estimularam os religiosos e as religiosas a documentar tais momentos e assim disseminar suas experiências. Trabalhos mais recentes evidenciam a forte presença das mulheres no movimento de renovação espiritual que ocorreu a partir do século XI e teve desenvolvimento ao longo dos séculos seguintes, sendo ele espaço rico de produção de memória feminina na História, ao contrário do papel doméstico, vinculado à vida matrimonial, que deixava pouco espaço às mulheres para se dedicarem a outras atividades.

Nesse sentido, se até à Idade Média o espaço reservado às mulheres era fundamentalmente o doméstico, o cristianismo permitiu uma opção alternativa que, segundo a medievalista Claudia Brochado, “oferecida a um amplo contingente de mulheres na Idade Média, de seguir uma vida religiosa, [...] valorizava a leitura e a introspecção [...]” (BROCHADO, 2018, p. 202).

Uma prova disso é a existência de mulheres – como Hildegarda de Bingen, Marguerite Porete, Christine de Pizan, dentre tantas outras, principalmente beguinas – que foram autoridades reconhecidas em seu tempo. Fizeram parte de um movimento que nasceu nos Países Baixos da Europa, por volta do século XII, e se manteve ativo por toda a Idade Média.

O chamado ‘movimento beguinal’ não dispunha de caráter formal, e, até onde se sabe pela historiografia, não teve uma data exata de fundação, tampouco uma persona fundadora. Fora esquecido pela historiografia monástica até meados do século XX, mas as fontes, ainda que apresentem lacunas por consequência de perdas arquivísticas, foram em grande parte preservadas por mosteiros. O que se pode afirmar é que foi um movimento composto por mulheres extremamente espiritualizadas, que buscavam o contato com o divino de forma livre, sem que se fosse preciso seguir a ortodoxia da igreja ou se submeter a algum homem além do bispo local.

Segundo o medievalista André Vauchez, sem serem mulheres públicas ou privadas, as beguinhas não faziam voto de castidade e nem de permanência, escapando do contrato sexual do casamento obrigatório, nem lhes era cobrado que fossem virgens ou viúvas, englobando mulheres solteiras de todas as idades e classes sociais, tendo elas a opção de abandonar o estilo de vida para se casarem caso desejassem. Segundo Maria Milagros, souberam se situar acima da lei, mas não contra ela; não pediram a autorização nem do papa e nem da igreja para terem seu estilo de vida (RIVERA GARRETAS, 2005, p. 113).

Ao contrário das freiras – que possuíam restrições eclesiásticas ao trabalho e por isso se exigia de suas famílias um dote –, as beguinhas gozavam de liberdade com o trabalho e o comércio. Elas eram autossuficientes economicamente. Para sobreviver, geralmente trabalhavam, fosse na indústria têxtil e manual, prestando serviços de enfermagem nos hospitais de pobres, ou em quaisquer outras áreas do novo mundo mercantil que aos poucos tomava forma. Várias tornaram-se viúvas em consequência das Cruzadas e puderam ter contato com a experiência do trabalho e da independência financeira. Em sua maioria, trabalhavam para viver e poder ajudar os menos favorecidos, pois, em sua essência, o movimento era voltado à caridade e à assistência aos moribundos e moribundas que estivessem passando necessidade.

Outra característica crucial das beguinhas foi a de serem divulgadoras da cultura cristã em língua vernácula, traduzindo e difundindo textos bíblicos. Também escreveram sobre suas experiências espirituais e sua devoção por Cristo, muitas vezes por meio de poemas ou relatos documentados de suas visões e revelações, contribuindo amplamente para a literatura mística e cristã no medievo. Segundo Maria Milagros,

[...] ao usarem a língua materna para expressar a experiência com o divino foi uma maneira de reconhecer autoridade à mãe e à ordem simbólica que ela ensina; e deixar de reconhecer a autoridade da igreja católica e a sua hierarquia, presidida por Deus pai. Este é um ponto crucial da teologia em língua materna das místicas beguinhas. Foi, também, esta inovação genial que as levou a ter dificuldades com o poder eclesiástico (RIVERA GARRETAS, 2005, p. 119-120).

Um primeiro exemplo dessa autoridade feminina fora a figura de Margery Kempe. Ela nasceu em 1373 na região de Norfolk, na Inglaterra, e foi uma mulher de caráter excêntrico, primeiro por ter vivido fora dos padrões de seu contexto e segundo pela maneira como desenvolveu e lidou com a sua espiritualidade. Aos 20 anos de idade, Margery casou-se com John Kempe e pouco tempo depois teve seu primeiro filho, enfrentando uma doença após o parto, que se estendeu a um quadro depressivo que desencadeou momentos de delírios.

Esse período de depressão de Margery pode ser melhor descrito como uma psicose pós-parto, visto que a mesma passou por um momento de insanidade profunda, se mutilando com as unhas de forma tão agressiva que durante o período de oito meses e seis semanas ela foi amarrada à sua cama. A recuperação de Margery, de acordo com sua própria avaliação, se deu de forma abrupta, após uma visão que ela teve durante seu período de insanidade: um dia, enquanto estava sozinha e longe de seus cuidadores, Jesus Cristo apareceu-lhe em forma de homem.

Ela conta que por seu excesso de orgulho, por inveja dos seus vizinhos e por pura ganância, começou a produzir cerveja e chegou a ser uma das maiores cervejeiras da cidade. Porém, quando o seu negócio faliu e a fez perder muito dinheiro – assim como acontecera com os seus sucessivos negócios –, ela teria percebido que estava sendo punida por Deus. Então, começou a referir-se ao passado com profundo arrependimento por seus pecados da luxúria, inveja, vaidade e cobiça.

Esses pecados estavam sendo duramente condenados pelo cristianismo, e ela acreditou que tudo o que acontecera de ruim – até mesmo a crise pela qual estava passando após o nascimento de seu primeiro filho – era um castigo de Deus, por não ter se contentado apenas com aquilo que Ele lhe dera. Logo, ela deveria mudar seus hábitos e tornar-se eternamente devota a Deus, para que não caísse mais em tentações e que os demônios não a convencessem a pecar novamente.

Entretanto, somente após o nascimento de seu décimo quarto filho, Margery passou a se dedicar exclusivamente à vida religiosa; nesse momento, com quarenta anos de idade, ela teve sua segunda “chamada divina”. Margery, a partir de então, relata ter tido momentos de epifania resultantes de visões místicas e conversas íntimas com Jesus Cristo – acontecidos por meio de profunda meditação –, tendo sido guiada e aconselhada por ele em cada decisão, desde aquele momento até o resto de sua vida. Suas lágrimas tornaram-se recorrentes, cada vez mais altas e acompanhadas de soluços. Fora fortemente ridicularizada pelo seu círculo social e principalmente fora dele, durante suas peregrinações.

A relação de Margery com seu marido, John Kempe, era ao mesmo tempo civilizada e conturbada. Após seu processo de conversão, ela parou de ter desejos sexuais pelo marido. Encontrou-se atormentada por esse problema, pois, por mais que o respeitasse e apreciasse sua companhia, sentia repulsa em ter relações sexuais com ele. Porém, aceitava a premissa matrimonial de sua época, que sujeitava a esposa à total submissão sexual ao marido. Ela

deveria obedecer-lhe, pois ele era dono de seu corpo; mas disse-lhe que o faria com muita dor e sofrimento. Frequentemente lhe sugeria, e até implorava, para que ele lhe desse o consentimento para viverem uma vida casta. Argumentava que seu amor desordenado e o grande prazer que ambos sentiam quando gozavam de seus corpos havia desagradado a Deus e, por isso, deveriam praticar a penitência como castigo e como forma de purificação.

Sua repulsa sexual por seu marido, no entanto, não significou o fim de sua sexualidade e de seus desejos. Margery enfrentou um período em que fora dominada por tentações e desejos sexuais por qualquer criatura, exceto por seu próprio marido. Após um ano de tentações, um homem por quem ela sentia afeição se ofereceu a ela, porém, ele estava apenas testando-a. Quando ela, “dominada pelo Diabo”, resolveu aceitar sua proposta, fora humilhada. Sua vergonha a fez sentir-se debilitada, com dificuldade para controlar seus desejos e impulsos, tendo então se afundado em remorso; desesperadamente chorava, pensando que jamais seria digna de servir a Deus.

Todo esse processo vivido por Margery, a partir de seu segundo momento de “chamada divina”, foi de novo rápido e brusco. Aquela que antes se orgulhava por viver de forma luxuosa, de ostentação, era agora uma mulher extremamente devota e que chorava alto, em prantos, na igreja e na rua, toda vez que sentia a presença divina ou lembrava-se de seus pecados com remorso. Entregou-se às penitências, jejuns prolongados e foi severamente julgada pela vida rigorosa que passou a levar.

O interessante no que se segue ao longo de seu livro está relacionado às suas peregrinações que se desencadearam como uma forma de Margery seguir as ordens de Cristo. No livro, Margery diz ter sido movida por sua alma a visitar alguns centros religiosos e de saúde espiritual, mas ela não poderia fazê-lo sem a permissão de seu marido. Crendo que essa era a vontade de Deus, o esposo consentiu imediatamente e seguiram viagem. Durante as viagens, ela contava às autoridades clericais das cidades em que passava a sua história sobre sua conexão com Jesus Cristo, suas visões e experiências místicas, muitas vezes alegando ter o dom da profecia. Margery fora aceita abertamente por vários monges, clérigos, sacerdotes e membros de igrejas, sendo acolhida e até admirada por alguns.

Por outro lado, em várias de suas viagens ela foi duramente ameaçada e depreciada não apenas por laicos mas também por religiosos. Tanto que, certa vez, fora julgada formalmente na igreja de Todos os Santos de Leicester, em frente ao abade, ao prefeito, aos sacerdotes, aos frades e muitos laicos da cidade. Um verdadeiro julgamento público, em que alguns estavam maravilhados com a personalidade de Margery. Ao ser interrogada, ela respondeu aos questionamentos de forma certa, de tal modo que todos ficaram convencidos de sua inocência. Fora questionada sobre sua vestimenta branca e, portanto, inapropriada para uma mulher casada e com filhos. Convenceu a todos que se vestira assim por ordem divina e orientação de seus

confessores. Esse é um exemplo vital da capacidade de Margery de lidar de igual para igual com autoridades masculinas.

Um segundo exemplo de autoridade feminina é o de Juliana de Norwich. Sua vida pessoal permanece um mistério para os historiadores. O que se pode afirmar com confiança é que, ao contrário de Margery, ela vivia reclusa em uma igreja, e, provavelmente, recebia muitas visitas. É considerada uma das autoras místicas mais importantes da Inglaterra e, segundo Nicholas Watson (2009), o seu *Revelations of Divine Love* é o mais antigo livro em língua inglesa escrito por uma mulher. Seus escritos, apesar de terem finalidade teológica, apresentam uma autobiografia implícita.

Quanto ao seu contexto, Nicholas Watson (2009) defende que a falta de informação sobre a vida da própria escritora traz aos leitores um sentimento maior de pertencimento e entendimento de seus escritos. Segundo Watson, as fantasias medievais e modernas quanto às anacoretas – como se elas fossem ‘mortas para o mundo’ (provavelmente externo), vivendo suas vidas em um silêncio isolado – nos encorajam a ouvir o ‘Eu’ a que Juliana de Norwich se refere em *Revelation* como uma voz sem contexto: a voz de uma mulher solitária e genial escrevendo predominantemente para si mesma. Porém, essa solicitude relacionada às anacoretas – especialmente no caso de Juliana –, para Nicholas Watson e Jacqueline Jenkins, era metafórica, e não física:

[...] longe de viver em isolamento, as anacoretas eram figuras públicas, realizando a necessidade de todo cristão de desapego do mundo e de solidão interior diante de Deus.

Seria assim, paradoxal a ideia de que uma mulher com tal reputação em sua cidade e arredores viveria enclausurada em sua cela, em contínua solidão. Watson (2009) se esforça particularmente em pontuar que a visão de Juliana como uma figura isolada do mundo externo não parece convincente. Ele diz que o livro de Juliana não foi escrito em meio a um vácuo, mas produzido em Norwich, uma das cidades mais movimentadas da Inglaterra medieval.

Dessa forma, o contexto de Juliana fez parte de “uma explosão nacional de teologia vernacular, em que visões opostas sobre o que é verdadeiro, o que deve ser bom, como a sociedade deveria funcionar e como pessoas comuns deveriam ser ensinadas, estavam em batalha campal entre si”. E, inclusive, Juliana escreveu durante o tempo em que a primeira bíblia inglesa foi produzida e que o grupo dos lolardos foi declarado herético pela Igreja institucional. Mais que isso, ela escrevia livremente, em língua vernácula, sobre a sua relação com o divino, e ainda assim escapou da perseguição, que por vezes intimidou Margery, os lolardos, as beguinas e outras comunidades ou eremitas que parecessem suspeitos.

A fonte histórica mais substancial que de certa forma comprova a reputação de Juliana de Norwich é a visita documentada no livro de Margery Kempe (capítulo 18). Margery conta que em meio às suas peregrinações pela Inglaterra, em uma visita a Norwich, Deus a ordenou que se reunisse com uma reclusa, que os cidadãos chamavam de Dame Julian. Ao visitá-la, Margery se abriu para Juliana, falando de como a graça de Deus se depositou em sua alma por meio de visões, pela meditação, contemplação, contrições e seus choros e gritos de devoção, “assim como das muitas maravilhosas revelações que descreveu à reclusa para assegurar-se de que não existia nenhum engano neles, pois esta reclusa era experiente em semelhantes questões e sabia como dar bons conselhos”. Nesse sentido, Margery já estava ciente da reputação de Juliana como uma autoridade em questões espirituais, e o propósito de sua visita pode ser descrito como um pedido de orientação. Juliana recebeu Margery com acolhimento, muito gentil e compreensiva. É possível perceber que em suas conversas com Margery Juliana usa suas palavras com um tom de propriedade do assunto, o que permite supor que ela era uma mulher que, apesar de se considerar leiga, ocupava o importante lugar de autoridade intelectual teológica.

Margery e Juliana viveram seu misticismo de formas tanto oposta quanto similar. Enquanto Margery peregrinava pela Europa chorando e soluçando escandalosamente, Juliana tornava-se uma estudiosa, reclusa, mas por escolha. E essa escolha de Juliana também reflete um conceito de liberdade e autoridade. Ainda que se considerasse reclusa, de certa forma Juliana usou de sua intelectualidade para afirmar sua posição de autoridade: pois a autoridade a que me refiro aqui não é autoritarismo, poder alcançado por meio da imposição e coerção, mas da sabedoria da anacoreta, que atraiu pessoas de diversos condados ingleses em busca de conselhos. Margery, que enfrentou maiores problemas com as autoridades clericais, mostrou de certa forma sua posição de autoridade.

Nenhum dos processos de Margery terminou em condenação. Seja devido à ortodoxia de suas respostas, seja pelo peso local de seu parentesco, seja pelo peso de algum clérigo que a apoiava, finalmente sempre se saía bem. Mas os processos dizem muito sobre o ambiente religioso que era vivido na Inglaterra e a imagem que uma mulher que levava uma vida religiosa fora de laços institucionais de todos os tipos poderia dar nesse contexto. Eles também dizem muito sobre a firmeza de caráter dessa mulher que, com uma segurança incomum, responde não apenas tentando convencê-la da ortodoxia e, assim, se defendendo de acusações de heresia, mas recusando-se a desistir de comportamentos que a suspeitavam: seus choros, seu vestido branco, sua vida errante e solitária, seus ensinamentos (GARI, 2001, p. 57 e 58).

## REFERÊNCIAS

### FONTES

KEMPE, Margery. *Libro de Margery Kempe: La mujer que se reinventó a si misma*. Editado e traduzido por Salustiano Moreta Velayos. Valencia: Publicacions Universitat de València, 2012.

KEMPE, Margery. *The Book of Margery Kempe*. MS 61823, British Library. Disponível em <[http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add\\_ms\\_61823\\_fs001r](http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_61823_fs001r)>. Acesso em maio de 2019.

NORWICH, Julian of. *Revelations of Divine Love*. Stowe MS 42, British Library. Disponível em <[http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Stowe\\_MS\\_42&index=0](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Stowe_MS_42&index=0)>. Acesso em maio de 2019.

NORWICH, Juliana de. *Libro de visiones e revelaciones*. Editado e traduzido por Maria Tabuyo. Madrid, Editorial Trotta, 2002.

\_\_\_\_\_. *Revelations of Divine Love*, Traduzido por Frances Beer, da British Library Additional MS 37790. Publicado por Boydell & Brewer Ltd., 1998.

### BIBLIOGRAFIA

ARENDDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa de Almeida. 3ª edição. São Paulo: , Editora perspectiva, 3ª edição, 1992.

BEER, Frances. *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*. Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1992.

BENITO, Núria Jornet. La relación com los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria. 2005. In: RIVERA GARETAS, María- Milagros (Org.). *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia, Tirant lo Blanch, 2006.

BROCHADO, Claudia Costa. Idade Média: tempo privilegiado de memória feminina. In.: COSTA, Dalía; CUNHA, Maria João TORRES, Anália (Org.). *Estudos de Gênero: Diversidade de olhares num mundo global*. Org.: Anália Torres, Dalía Costa e Maria João Cunha. Universidade de Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, 2018.

DINSHAW, Carolyn; WALLACE, David. *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DUBY, Georges. A solidão nos séculos XI-XII. In.: DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada 2: da Europa feudal à Renascença*; T organização Georges Duby; tradução: Maria Lúcia Machado. – São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FIELD, Sean L. *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 2012.

GARI, Blanca. Confesión y dialogo: la autobiografía de Margery Kempe., Iin: GARI, Blanca Garí (coord.), *Vidas de mujeres del Renacimiento*. Barcelona: , Universitat de Barcelona, 2008.

\_\_\_\_\_. “El Confesor de mujeres, ¿Mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”. *Medievalia II*, 1994.

\_\_\_\_\_. *Las amargas lágrimas de Margery Kempe*. Universidad de Barcelona, DUODA, 2001, num. 20, p. 51-79.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade média*; conversas com Jean-Luc Pouthier; tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MARIANI, Ceci Maria costa Baptista. tista Mariani, *Marguerite Porete, teóloga do século XIII: experiência mística e teologia dogmática em O Espelho das Almas Simples de Marguerite Porete*. 2008., Tese de (Doutorado em história ), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.2008.

MURARO, Luisa. Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación. In.: DUODA *Revista d'Estudis Feministes* núm. 9-1995.

REX, Richard. *The Lollards*. Social History in Perspective. New York, NY: Palgrave Publishers Ltd., 2002.

RIVERA GARRETAS, María-Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: PUV, 2005.

\_\_\_\_\_. *El cuerpo indispensable*. Significados del cuerpo de mujer. Madrid, horas y HORAS, 1996.

RUST, Leandro Duarte. *A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história*. Cuiabá: UFMT, 2013.

SIMONS, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. University of Pennsylvania Press, 2001.

SWAN, Laura. *The Wisdom of the Beguines: The Forgotten Story of a Medieval Women's Movement*. Katonah, NY: BlueBridge, 2014.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

## HILDEGARDA DE BINGEN: MÍSTICA E TEOLOGIA FEMININAS NO SÉCULO XII

*Fabiola Mendes dos Santos<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este texto tem por objetivo apresentar a vida e obra da monja beneditina alemã Hildegarda de Bingen através de sua teologia e mística. Considerando o século XII e a florescente quantidade de grupos religiosos femininos que surgiram neste período, iremos analisar o papel de Hildegarda pelos conceitos de autoridade, genealogia feminina e ordem simbólica materna. As teorias da diferença sexual também nos ajudarão a observar a liberdade que ela e suas monjas puderam desfrutar neste período. Tendo como fonte suas obras visionárias, faremos uma síntese de sua teologia e mística que confirmam sua presença como autoridade feminina do século XII até os dias atuais.

**Palavras-chave:** Hildegarda de Bingen, Autoridade, Teologia, Mística, Século XII.

### ABSTRACT

This paper aims to present the life and work of the German Benedictine nun Hildegard of Bingen through her theology and mysticism. Considering the twelfth century and the flourishing number of female religious groups that emerged in this period, we will analyze the role of Hildegard through the concepts of authority, female genealogy and maternal symbolic order. Theories of sexual difference will also help us to observe the freedom that she and her nuns were able to enjoy during this period. Based on her visionary works, we will make a synthesis of her theology and mystique that confirm her presence as a female authority from the twelfth century to the present day.

**Keywords:** Hildegarda de Bingen, Authority, Theology, Mystic, XII Century.

---

<sup>1</sup> Graduada em História pela Universidade de Brasília.

## **Introdução**

Canonizada e proclamada Doutora da Igreja Universal pelo papa Bento XVI em 2012, Hildegarda de Bingen (1098-1179) foi uma monja beneditina alemã, figurando como uma das grandes personagens femininas do século XII. Sua relevância rompe as fronteiras religiosas, pois Hildegarda atuou em diversas áreas. Foi escritora, compositora, musicista, teóloga, cientista, promotora de uma medicina alternativa e profetisa, dentre outras tantas atividades que desenvolveu.

De acordo com o papa emérito Bento XVI, a tão diversificada produção de Hildegarda de Bingen revela “a versatilidade de interesses e vivacidade cultural dos mosteiros femininos da Idade Média”. E é justamente pelo olhar destes ricos ambientes monásticos femininos que iremos analisar aqui a vida e obra de Hildegarda de Bingen, à luz de sua produção teológica e de sua mística, ambas muito pessoais e autênticas.

Em sua primeira obra visionária, o “Scivias”, a beneditina conta como foi uma de suas mais importantes visões, a partir da qual iniciaria sua trajetória de profetisa:

Aconteceu que, no ano 1141 da Encarnação do Filho de Deus, Jesus Cristo, quando eu tinha quarenta e dois anos e sete meses de idade, o céu abriu-se e uma luz fulgurante de brilho excepcional veio e pervagou todo o meu cérebro e inflamou todo o meu coração e todo o meu peito, não como um ardor, mas como uma cálida chama, como o sol aquece qualquer coisa que seus raios tocam. (SCITO VIAS DOMINI ‘SCIVIAS’. Hildegarda de Bingen, 2015, p. 96).

É dessa forma que Hildegarda de Bingen descreve o início de sua relação profética com o divino, em que a própria Luz Viva (*lux vivens*) se manifesta e lhe dá a conhecer todo o significado das escrituras. De acordo com Hildegarda, nessa maravilhosa visão que irá marcar a sua vida, ela também irá sentir em si mesma “o poder e o mistério” das secretas visões que sempre teve, desde a infância. É essa luz que irá acompanhar a abadessa de Bingen, guiando suas ações durante toda a vida.

Em suas obras teológicas encontramos uma constante exaltação do sagrado e da presença divina na natureza e no homem. Nos escritos de suas visões, Hildegarda expôs sua teologia sobre a Trindade e a harmonia entre os elementos da natureza e o homem dentro do universo. Também são conferidas a ela a criação de uma língua ignota e a escritura de peças teatrais, muitas delas encenadas dentro do próprio mosteiro.

## **Vida nos mosteiros e memória feminina**

Hildegarda de Bingen é uma das inúmeras representações da riqueza cultural e sabedoria feminina oriundas do período medieval. Sua vida e as múltiplas faces de sua obra na música,

poesia, medicina e teologia, dentre outros campos, são a prova do frutífero período de liberdade feminina desfrutado pelos grupos de mulheres, religiosas ou não, que atuaram na cristandade.

De acordo com Jornet i Benito (2006), é possível constatar a clara presença de uma memória feminina e sua tentativa de perpetuação na história pela ação fundadora de diversos grupos religiosos de mulheres e sua presença nos espaços ligados à mística e contato com o divino, a exemplo dos mosteiros:

Um dos lugares onde podemos resgatar a memória feminina é, sem dúvida, na ação de fundar projetos ou espaços ligados à religiosidade, à conexão humana com a transcendência. Um gesto repetido por mulheres de todos os tempos, muitas vezes em companhia ou em relação a outra ou outras, e que nos séculos centrais da Idade Média europeia teve um papel de destaque, pois grande parte da historiografia contemporânea foi capaz de verificar e documentar (JORNET I BENITO, 2006, p. 41).

De acordo com Marirì Martinengo (2000), os espaços religiosos foram os grandes propulsores de liberdade feminina. Apesar de muitas vezes restritos às classes mais altas, esses lugares significavam a escolha de uma vida “fora dos esquemas”, onde era possível cultivar uma espiritualidade autêntica e desenvolver diferentes aptidões que não constituiriam prioridade na vida de uma mulher casada:

[...] nos círculos monásticos, as mulheres foram capazes de exercer maior autonomia, de viver uma vida espiritual mais rica e original (misticismo e filosofia profética foram cultivadas em mosteiros), para colocar em prática habilidades de gestão àquelas que tinham aspiração e talento para fazê-lo, mais do que teria sido possível se tivessem ficado no mundo, dada a estrutura social da época (MARTINENGO, 2000, p. 24).

Para Rivera Garretas, Varela Rodrigues e García Herrero (2007), o acesso à leitura, à escrita e à diferentes saberes torna-se para essas mulheres uma via de liberdade, pois embora recebam uma cultura letrada quase que exclusivamente masculina, as mulheres que a recebem passam a dar uma nova significação e sentido a tudo aquilo que aprendem e repassam umas às outras, constituindo a partir disso uma memória de origem e registros femininos.

A essa construção e perpetuação de uma memória feminina na história, Jornet i Benito (2006) ressalta o fato de que essa também se dá através de diversos registros simbólicos que comprovam a presença e forma de fazer e saber das mulheres. Exemplos disso são os autos teatrais representados nos conventos, as lendas e tradições orais que envolvem a fundação

de algumas ordens femininas, os tratados religiosos escritos por mulheres ou os relatos do cotidiano que estruturam a memória histórica destas comunidades.

De acordo com Martinengo (2000), em Hildegarda de Bingen pode-se ver não somente o aconselhamento com autoridade e a prática de uma mística feminina como também, na prática, o espaço do mosteiro é moldado dentro deste espírito de liberdade. As monjas tinham nos ambientes religiosos a oportunidade de estudar, com acesso à leitura de diferentes obras, à composição de óperas e cantos litúrgicos, a peças teatrais, e ao estudo da botânica para fins medicinais:

[...] nos mosteiros de Hildegarda as mulheres praticavam canto, música, escrita. Havia aquelas que compunham hinos, poesia, teatro. Se cultivavam ervas para a saúde e se experimentavam os cuidados com o corpo. A educação no sentido estético também passa pela finura de vestidos, joias e ornamentos (MARTINENGO, 2000, p. 35)

### **Autoridade feminina no século XII**

Tratar da autoridade de Hildegarda de Bingen implica falar sobre o poder de influência que a abadessa teve entre seus contemporâneos. A religiosa, até então desconhecida, passou a ter grande fama após a divulgação de suas visões, que tinham a aprovação eclesiástica de Bernardo de Claraval (1090-1153) e do Papa Eugênio III. Ambos cistercienses e figuras de grande importância e autoridade na Igreja, de acordo com Carmen Lícia Palazzo (2002), eles foram imprescindíveis para que a primeira obra visionária de Hildegarda de Bingen, o “Scivias”, fosse reconhecida e divulgada:

O interesse de Bernardo de Claraval foi decisivo para que o Scivias recebesse irrestrita aprovação. Em 1147 o Papa Eugênio III, também cisterciense e antigo discípulo de Bernardo, convocou um sínodo a ser realizado em Trier, no qual o tema principal seria o problema da ingerência da nobreza em assuntos da Igreja, especialmente na indicação de abades e bispos. [...] Nesta oportunidade, aproveitando a presença da mais alta autoridade eclesiástica em terras germânicas, o arcebispo de Mainz, certamente interessado em divulgar seu arcebispado, trata de anunciar a Eugênio III a obra de Hildegard, ainda em andamento. O Papa envia, então, uma comissão a Disibodenberg com o objetivo de avaliar o trabalho da monja, recebendo em seguida uma parte já escrita do Scivias, que aprova de imediato (PALAZZO, 2002, p. 142).

A partir deste veredicto, Hildegarda de Bingen passa a ser constantemente procurada e estabelece um permanente diálogo com diversas autoridades políticas e religiosas de sua época.

A correspondência da abadessa de Bingen é uma prova de tal afirmação. Ela trocou cartas não só com Bernardo de Claraval, mas também com papas e cardeais, príncipes e reis. De acordo com Peter Dronke (1995), Hildegarda de Bingen reforçava sua função de profetisa recebendo diversos pedidos de conselho e os oferecendo voluntariamente a diversos dirigentes laicos e religiosos de sua época:

Entre seus correspondentes estão três papas (Anastácio IV e Adriano IV, além de Eugênio III), monarcas (Conrado III, Frederico Barba Ruiva, Henrique II da Inglaterra, Eleanor da Aquitânia e a imperatriz bizantina Irene), bem como uma multidão de dignitários menores (DRONKE, 1995, p. 207).

Da mesma forma que diversos dirigentes se dirigiam a Hildegarda de Bingen, também muitas abadessas se correspondiam com ela pedindo conselhos e orientações sobre como proceder na administração de seus mosteiros. Mesmo com a existência dos padres confessores, que também desempenhavam o papel de conselheiros espirituais de muitas destas religiosas, de acordo com Mariri Martinengo (2000), escrever para Hildegarda de Bingen e confiar nos seus ensinamentos e conselhos era o que nutria muitas dessas religiosas, que a tinham como referência e exemplo.

### **Autoridade, genealogia feminina e ordem simbólica materna**

Para Luisa Muraro (1994), diferentemente da relação de poder estabelecida no meio masculino, entre as mulheres há outra forma de organização, estabelecida pela concepção de autoridade, conceituada por ela como “capacidade de fazer ordem, de compreender, de decidir sobre si, de afirmar, de julgar”. Neste sentido, autoridade e poder seriam conceitos bem distintos, já que o poder estaria vinculado à “prática de dar ordens, de mandar, de julgar e de decidir para os outros”.

Na ação das mulheres nos grupos femininos medievais estaria a ideia da autoridade de outra mulher a quem se tem como referência e guia, aquela que tem a “capacidade de fazer ordem”, de mediar relações, de julgar e afirmar. Em contraposição estaria o poder exercido pelos homens e as instituições que dão ordens, impõem, julgam e decidem sobre os outros. Na construção de uma ordem simbólica materna também está presente a ideia de uma genealogia feminina.

De acordo com Mariri Martinengo (2000), na genealogia de origem materna são enriquecidos os laços de ligação entre mulheres de diferentes idades, experiências, culturas e sensibilidade, o que, a exemplo do que acontecia dentro dos mosteiros, fazia prosperar muitas delas, como Hildegarda de Bingen. Na genealogia também estaria presente a memória e reconhecimento de mulheres anteriores e o legado que deixaram. Essa rica troca consolidava a autoridade feminina e perpetuava uma tradição.

## **O protagonismo de Hildegarda à luz da complementaridade dos sexos**

No que concerne à Política Sexual vivenciada entre homens e mulheres, a filósofa Prudence Allen apresenta três teorias que são um norte para a compreensão das relações entre os sexos durante a História. São elas: a complementaridade dos sexos, a teoria da polaridade, e a teoria da unidade dos sexos. De acordo com a teoria da complementaridade, homens e mulheres são diferentes em substância, mas iguais em valor. Neste sentido, a mulher é um inteiro e o homem também. Para Rivera Garretas (2005), o período que compõe a complementaridade foi o de maior efervescência no surgimento de novos e variados grupos religiosos e sociais femininos, que puderam desfrutar de grande liberdade em suas organizações:

A teoria mais antiga das relações dos sexos documentada na Europa feudal é aquela que a filósofa do século XX, Prudence Allen, chamou de “complementaridade” dos sexos. Esta teoria dizia que mulheres e homens são substancialmente diferentes mas iguais. Em outras palavras, disse que somos diferentes em substância, substância que é a sede da diferença sexual, e iguais em valor, sendo, portanto, a mulher um todo e o homem um todo. [...] A teoria da complementaridade dos sexos foi, ao mesmo tempo, o efeito e causa de muita liberdade na vida das mulheres: são os séculos de expansão dos movimentos políticos e sociais mais de mulheres do que de homens como as beguinas e beatas (RIVERA, 2005, p. 96-97).

Hildegarda apresenta constantemente em sua obra a ideia de complementaridade entre homens e mulheres, significando a riqueza das diferenças e o igual valor dos dois como criatura divina. De acordo com Bento XVI, “Hildegarda reconhece que nesta estrutura ontológica da condição humana se radica uma relação de reciprocidade e uma substancial igualdade entre homem e mulher”.

De acordo com Prudence Allen (1985), os séculos XII e XIII correspondem ao período medieval mais propício para a liberdade feminina, em particular até meados do século XIII. A partir de 1253, quando teve início a produção do que ela chama de “Revolução Aristotélica”, passou-se progressivamente a disseminar a teoria da polaridade dos sexos, em que a diferenciação entre homem e mulher é colocada em desigualdade ao se afirmar que o homem seria superior. Esse modelo, baseado nos estudos de Aristóteles, passou então a vigorar nos grandes centros de produção do conhecimento: as Universidades.

### **Teologia feminina: sabedoria revelada às mulheres**

Proclamada Doutora da Igreja pelo papa emérito Bento XVI em 07 de outubro de 2012, Hildegarda de Bingen é a quarta mulher a receber este título pelo valor histórico, espiritual, religioso e místico atribuído à sua vida e obra. Seu reconhecimento como autoridade teológica foi feito pelo papa alemão e também teólogo Joseph Ratzinger durante o Sínodo dos Bispos sobre

a Nova Evangelização. Ele também tornou o culto litúrgico local de Hildegarda pertencente a toda a Igreja Universal.

Ao lado de Teresa de Ávila (1515-1582), Catarina de Sena (1347-1380) e Teresa de Lisieux (1873-1897), Hildegarda de Bingen passa a compor o pequeno e valioso grupo de mulheres que trouxeram importantes contribuições religiosas e intelectuais não só à história da Igreja, mas também a seu tempo e sociedade. Ao elogiar a “perspicaz inteligência e capacidade de penetração das realidades celestes” da abadessa de Bingen, Bento XVI ressalta também sua importância para a atualidade:

E verdadeiramente, no horizonte da história, esta grande figura de mulher se define com clareza límpida por santidade de vida e originalidade de doutrina. Aliás, como para qualquer experiência humana e teológica autêntica, a sua importância supera decididamente os confins de uma época e de uma sociedade e, não obstante a distância cronológica e cultural, o seu pensamento manifesta-se de atualidade perene (BENTO XVI, Carta Apostólica para Perpétua Memória de Santa Hildegarda de Bingen).

É interessante notar que tanto a aprovação de Hildegarda e seus escritos visionários quanto a sua proclamação como Doutora da Igreja acontecem dentro de uma reunião eclesial, um Sínodo. Em Tréveris, no ano de 1147, a Igreja buscava o combate à simonia e a outras práticas desviantes. Hildegarda é então apresentada como um sinal de retidão dentro dessa proposta, já que suas visões corroboravam a ortodoxia da Igreja. Mais de oitocentos anos depois, na Roma de 2012, o Sínodo sobre a Nova Evangelização buscava refletir sobre os desafios do século XXI. Pensando o papel da evangelização e da Igreja na contemporaneidade, o papa Bento XVI apresenta e reverencia a figura de Hildegarda de Bingen pelos seus ricos valores femininos:

A atribuição do título de Doutor[a] da Igreja universal a Hildegarda de Bingen tem um grande significado para o mundo de hoje e uma extraordinária importância para as mulheres. Em Hildegarda resultam expressos os valores mais nobres da feminilidade: por isso também a presença da mulher na Igreja e na sociedade é iluminada pela sua figura, tanto na óptica da pesquisa científica como na da ação pastoral. A sua capacidade de falar a quantos estão distantes da fé e da Igreja fazem de Hildegarda uma testemunha credível da nova evangelização (BENTO XVI, Carta Apostólica para Perpétua Memória de Santa Hildegarda de Bingen).

### **O profetismo da abadessa de Bingen**

De acordo com Régine Pernoud (1996), nas obras escritas de Hildegarda de Bingen, a exemplo do “Scivias”, sua primeira obra visionária, o emprego da palavra em latim homo,

“homem”, no sentido de criatura humana, serve para confirmar o caráter profético de Hildegarda, escolhida como representante da humanidade, para falar como “boca de Deus”. Dessa forma, ela afirma que nada diz por si mesma, mas apenas transmite as palavras que lhe são ditadas pela “Luz viva”. Esta condição é claramente observada na introdução do “Scivias”, quando ela diz:

Eis aqui! No quadragésimo terceiro ano de meu percurso terrestre, quando eu estava observando com grande temor e trêmula atenção a visão celeste, vi um grande esplendor no qual ressoava uma voz do Céu, a dizer-me: “Ó frágil humano, cinzas das cinzas, e imundície da imundície! Dize e escreve o que vês e ouves. Contudo, visto que é tímido no falar e simples na exposição, e iletrado no escrever, fala e escreve estas coisas não por uma boca humana e não pela compreensão da invenção humana, e não por exigências de composição humana, mas como as vês e as ouves no alto dos lugares celestes, nas maravilhas de Deus. Explica estas coisas de tal modo que o ouvinte, recebendo as palavras de seu instrutor, possa expô-las naquelas palavras, de acordo com aquela vontade, visão e instrução. Assim, portanto, ó humano, fala estas coisas que vês e ouves. E escreve-as não por ti mesmo ou por qualquer ser humano, mas pela vontade daquele que sabe, vê e dispõe de todas as coisas no segredo de seus mistérios” (SCIVIAS, 2015, p. 95).

De acordo com Poll (2010), não há como conceber o caráter visionário de Hildegarda de Bingen sem o aspecto profético, e nem o profetismo sem as visões. De acordo com a autora, “Hildegarda é uma mística em sua percepção do divino, mas uma profetisa em sua relação com Ele”.

### **Autenticidade e ortodoxia**

Considerando a salutar contribuição de Hildegarda de Bingen dentro do imenso escopo de áreas em que se fez presente, podemos observar a importância de suas visões e de seu papel na escritura de uma concepção teológica de interpretação muito própria e feminina que, por sua autenticidade, foi amplamente aceita e divulgada pela Igreja – e também por seu caráter dentro dos aspectos da ortodoxia. Autenticidade porque os registros de sua obra, sejam escritos, iluminados ou musicados, revelam muito sobre a personalidade de sua autora.

Nesta visão de mundo hildegardiana, os escritos científicos, visionários e epistolares da abadessa trazem em si, desde a absolvição de Eva no episódio da criação, até a concepção da saúde da alma para o restabelecimento da saúde do corpo, o não incentivo às práticas de mortificação física – muito comuns no medievo –, a prática da música como meio de contato com o transcendente, a participação e importância da mulher no papel da concepção e da definição do sexo do bebê, e até mesmo a liberação da utilização de joias e cabelos soltos por suas monjas em dias de festa, apenas para citar alguns.

Quanto à ortodoxia, em sua tradução do “Scivias”, Bárbara Newman (2015) apresenta Hildegarda de Bingen como uma autêntica beneditina, que em seus registros deixa claramente entrever a humildade, a obediência e a discrição circunscritos a todas e todos que seguem o carisma e a regra de São Bento. De acordo com a autora, em todas as obras visionárias de Hildegarda de Bingen a ortodoxia se faz presente: “Hildegarda não conclama por mudança radical das estruturas sociais ou eclesiásticas; ela opunha-se ao abuso da autoridade, não à sua natureza”.

Na autoria dos escritos visionários, o conteúdo de tudo o que é descrito é atribuído à ordem divina, sendo Hildegarda apenas um simples instrumento da vontade de Deus. Hildegarda retrata a si mesma como *paupercula femina* (minúscula mulher), de *paupercula forma* (minúscula figura) ou uma pobre mulher, simples e rebaixada, com pouca instrução e pequena diante de tão grande missão.

Para Bárbara Newman (2015), uma prova dessa instrumentalidade é o fato de que, em seus escritos visionários, Hildegarda de Bingen sempre se preocupou em apresentar o seu lugar de mera intermediária da voz divina, enquanto em obras de outros ordens, como os livros de medicina “Causae et Curae” e em “Phisica”, ela é abertamente apresentada na posição de autora, sem a reivindicação de inspiração divina.

### **Conclusão**

Por meio da construção teológica de Hildegarda de Bingen, podemos descobrir a riqueza intelectual e espiritual que envolveu todo o seu trabalho. De acordo com Xavier (2001), “os seus livros de visões são, pois, o lugar onde também se exprime a sua inteligência do universo e as suas posições doutrinárias. Aí se torna plausível discernir uma filosofia”. Também seus registros não só visionários, mas também científicos e epistolares impressionam pela quantidade e conteúdo.

De acordo com Maria Leonor Xavier (2001), o vasto e diversificado trabalho de Hildegarda de Bingen faz dela uma autora pluridisciplinar: “de fato, Hildegarda não foi dotada de um só talento, mas de múltiplos talentos, e pô-los a render a todos, como atesta o conjunto de sua obra”.

Hildegarda de Bingen é, por assim dizer, uma mulher fruto de seu tempo, da complementaridade e da liberdade relacional que fez com que ela e suas monjas, assim como também diversos outros grupos religiosos, desfrutassem de liberdade e autonomia. Como mãe e mestra, foi luz para outras mulheres como guia e exemplo de autoridade feminina e produziu um forte conteúdo simbólico que a faz ser lembrada e reverenciada até hoje.

## REFERÊNCIAS

### FONTE

Carta Apostólica para Perpétua Memória de Santa Hildegarda de Bingen, monja professa da ordem de São Bento, proclamada Doutora da Igreja Universal, datada em 7 de outubro de 2012. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html)>

### BIBLIOGRAFIA

- DRONKE, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Barcelona: Critica. 1995, p. 200-278.
- JORNET I BENITO, Núria. *La relación com los recuerdos: la autoridad y el poder de la memoria*. In: Maria-Milagros Rivera Garretas, (dir.); *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirand lo Blanch, 2006, p 17-51.
- MARTINENGO, Marirí. *La armonía de Hildegarda – Um espistolario sorprendente*. In: Poggi, Claudia, Santini, Marina, et al. *Libres para ser – Mujeres creadoras de cultura em la Europa Medieval*. Madrid: Narcea, 2000, 19-50.
- MURARO, Luisa. Autoridad sin Monumentos in *DUODA Revista d’Estudis Feministes* número 7, 1994.
- PERNOUD, Régine. *Hildegard de Bingen: A consciência inspirada no século no século XII*. (Tradução de Eloá Jacobina). Rio de Janeiro; Rocco, 1996.
- POLL, Maria Carmen Gomes Martiniano de Oliveira van de. *A espiritualidade de Hildegard von Bingen: profecia e ortodoxia*. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- RIVERA GARRETAS, Maria Milagros. *La diferencia sexual en la historia*. Valencia: PUV, 2005, p. 93-128.
- RIVERA GARRETAS, Maria Milagros; RODRIGUES, Maria Elisa Varela; GARCIA
- SCIVIAS: (Scito vias Domini) [1151]: *Conhece os caminhos do Senhor/ Santa Hildegarda*; Tradução: Paulo Ferreira Valério - São Paulo: Editora Paulus, 2015. – Coleção Amantes do Mistério.
- HERRERO, María del Carmen. Prólogo: Leer biografías: una pasión sexuada. In: *Vidas de Mujeres del Renacimiento*. Barcelona: UBe, 2007, p.11-21.
- VIDA Y VISIONES DE HILDEGARD VON BINGEN. Edição de Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 2001 (1ª ed. 1997).
- XAVIER, Maria Leonor L. O. *Hildegarda de Bingen: as suas visões e as suas razões*. Revista Pensar no Feminino, Lisboa: Edições Colibri, 2001, pp. 189 - 205.

## A HERESIA PORETIANA E O PROTAGONISMO FEMININO MEDIEVAL

*Yasmin de Andrade Alves<sup>1</sup>*

*Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne<sup>2</sup>*

### RESUMO

Este trabalho tem como tema principal a influência da heresia na construção do protagonismo feminino durante o final da Idade Média, considerando como corpus a obra *O Espelho das Almas Simples*, de Marguerite Porete. Publicada no final do século XIII, a obra teve repercussão negativa, fator que desencadeou na morte de sua autora e na proibição do livro. Tem-se como objetivo analisar seu discurso partindo dos quatro desenvolvimentos pontuados por Deane (2011) a respeito da heresia: a) movimento ativo da espiritualidade feminina no período; b) surgimento de uma nova mística; c) a certeza de que os hereges poluíam o corpo da cristandade; e d) a luta para manter o prestígio da Igreja.

**Palavras-chave:** Literatura medieval, autoria feminina, mística, heresia.

### ABSTRACT

This essay has as its main theme the influence of heresy in the construction of female protagonism in the late Middle Ages, taking as its corpus the book *The Mirror of Simple Souls*, by Marguerite Porete. Published at the end of the thirteenth century, the work had negative repercussions, a factor that led to the death of its author and the banning of the book. The objective is to analyze her discourse from the four developments pointed out by Deane (2011) on heresy: a) active movement of female spirituality in the period; b) emergence of a new mystique; c) the certainty that heretics have polluted the body of Christendom; and d) the struggle to maintain the prestige of the Church.

**Keywords:** Medieval literature, female authorship, mysticism, heresy.

---

1 Mestranda na linha de pesquisa de Estudos Medievais pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (PPGL/UFPB). Graduada em Letras (habilitação em Língua Portuguesa) pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

2 Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (PPGL/UFPB).

## **Introdução**

Considerando o contexto da Baixa Idade Média, afirma-se que muitas mulheres participaram ativamente na sociedade, seja religiosa ou economicamente. De maneira geral, os diferentes âmbitos – economia, religiosidade, literatura, vida privada – estabeleceram determinadas limitações às mulheres, levando-as a criar formas estratégicas de protagonismo feminino em prol de suas reivindicações em torno da reestruturação social.

Neste caminho, este trabalho – que é um recorte de uma pesquisa de mestrado acadêmico realizado em torno da temática da subversão na obra de Marguerite Porete – tem como objetivo central argumentar em torno da influência da heresia na construção do protagonismo feminino, levando em consideração as obras literárias do período, em especial *O Espelho das Almas Simples e Aniquiladas*, obra mística escrita por Marguerite Porete no final do século XIII. Sendo uma obra de caráter significativamente subversivo, é interessante observar a relação entre o discurso nela contido e as consequências direcionadas a ela e sua autora, que fora queimada na fogueira da Inquisição em 1310.

Para tal observação, partiremos dos quatro aspectos pontuados por Deane<sup>3</sup> (2011) acerca do desenvolvimento do fenômeno da heresia na Baixa Idade Média, que são: a) o movimento ativo da espiritualidade feminina no período; b) o surgimento de uma nova mística, diferente da vivenciada no cristianismo primitivo do século V; c) a certeza de que os hereges, sobretudo as mulheres, poluíam o corpo da cristandade; e d) a luta para manter o prestígio da Igreja, ocasionando perseguições e acusações àqueles que não estavam inseridos na ortodoxia. Nesse sentido, esses pontos são atrelados aos estilos de vida da Idade Média (e seus resquícios, incluindo aqueles provenientes da feudalidade) e as formas pelas quais as mulheres procuraram expressar formas de pensamento e ocupar espaços.

Sendo assim, a obra de Marguerite Porete, sendo uma obra mística que, utilizando traços comuns desta (como a defesa de uma união com Deus sem intermediários), reforça insatisfações com o sistema político teocrático do período e enfatiza sua necessidade de repassar uma mensagem compreensível à sua audiência através de alegorias que formam imagens comuns. Parte-se, portanto, das representações femininas nas obras literárias medievais e segue-se para o caráter herético daquelas que são produzidas no contexto da mística, incluindo discussões acerca do amor cortês, da literatura trovadoresca e do uso das línguas vernáculas como única forma possível de linguagem que atende às necessidades espirituais.

### **O caminho para a heresia: representações das mulheres e a obra de Marguerite Porete**

A literatura medieval tem o tema do amor cortês bastante presente em sua produção cultural. Junto a isso, tem-se as próprias concepções sociais em torno do feudalismo e das

---

3 DEANE, Jennifer Kolpacoff. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2011

figuras que formam o imaginário medieval, tais como cavaleiros, damas, Igreja e senhor feudal. Existindo, dessa forma, um amplo conjunto de imagens associadas à vida medieval, podemos afirmar que as representações femininas são condicionadas a tradições, que nem sempre se mostram favoráveis.

Apesar de existirem pontos de vista favoráveis à figura feminina, no sentido de demonstrar o papel ativo que existe na escolha e na tomada de decisão, esse aspecto acontece majoritariamente nas produções de autoria feminina, que muitas vezes estão distantes das tradicionais novelas de cavalaria (apesar de fazerem referência a elas) e perpassam, primordialmente, pela literatura mística. Há, portanto, uma forte presença das mulheres na literatura mística medieval.

A esse fato, é possível associar o alto número de pessoas não alfabetizadas e a dificuldade de produzir materiais escritos, ocasionando a predominância das formas de expressão oral, como afirma Spina<sup>4</sup> (2007). Paralelamente, a produção escrita mostrava-se privilégio de mosteiros, nos quais prevalecia a língua latina em detrimento das línguas vernáculas. O cenário para as mulheres é modificado a partir do século IX, quando já são encontradas as poesias al-Andalus e o drama litúrgico, protagonizado pela monja alemã Rosvita de Gandersheim.

Porém, a diferença faz-se predominante a partir do século XIII, com o advento de novas formas de viver a espiritualidade, ou seja, o surgimento de grupos itinerantes, bem como um protagonismo maior por parte de mulheres que buscavam uma vida religiosa não institucional, a exemplo das beguinas. Esse movimento, que se faz intenso principalmente por meio da urbanização e do aumento dos grupos mendicantes, influencia diretamente no fator da heresia e da condenação de obras como *O Espelho*. Assim, sendo movimentos que propagavam a *vita apostolica* por meio da experiência, houve um peso significativo na compreensão do que seria a verdadeira união com o divino e os caminhos para se chegar até lá.

Desta maneira, a mística feminina é uma categoria que surge através desse contexto e das experiências espirituais vivenciadas pelas mulheres ao se encontrarem diretamente com Deus, podendo ser expostas por meio de visões, relatos, cartas, poesia, ou narrativas em prosa. Nem todas as produções místicas de autoria feminina eram, de fato, não institucionais, a exemplo de Hildegarda de Bingen. No entanto, houve forte influência dos grupos mendicantes (sobretudo cistercienses e beguinas) na escrita dessas mulheres, principalmente por se tratar de uma mística voltada à experiência própria e à remoção de intermediários, o que inclui as instituições clericais e seus dogmas.

A literatura mística mostra-se, então, de caráter híbrido em relação a outros gêneros existentes na Idade Média, e reúne diversas características da poesia lírica medieval e da literatura didática (como os *exemplum*), aproximando-se da poesia moçárabe e do romance cortês. Ligada, portanto, ao amor cortês, encontramos diversas comparações do amor divino com o amor mundano, que seria principal condutor das relações entre os sujeitos. Deus, o Bem-

---

4 SPINA, Segismundo. *Cultura Literária Medieval*. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

Amado, é encontrado na posição da dama desejada pelo cavaleiro, participando de uma inversão de papéis atribuídos tradicionalmente na sociedade medieval. As almas são ativas, desejam-no.

Esse amor inacessível mostra-se como uma imagem recorrente nas narrativas místicas, sobretudo em Marguerite Porete, como pode ser observado em seu *Prólogo*:

Era uma vez uma donzela, filha de um rei de grande e nobre coração, e nobre coragem também, que vivia num reino distante. Aconteceu que essa donzela ouviu falar da grande cortesia e nobreza do Rei Alexandre e logo passou a amá-lo em virtude do grande renome de sua gentileza. Contudo, essa donzela estava tão distante de seu grande senhor, em quem fixou seu amor, que não o podia ver ou ter. Estava então inconsolável, pois nenhum amor exceto esse a satisfaria. Quando viu que esse amor longínquo, tão próximo dentro dela, estava tão distante externamente, a donzela pensou consigo mesma que poderia confortar sua melancolia imaginando alguma figura de seu amor, que continuamente teria em seu coração. Ela mandou pintar uma imagem que representava o semblante do rei que amava, a mais próxima possível daquela que se apresentava a ela em seu amor por ele e no afeto amoroso que a havia capturado. E, por meio dessa imagem e de outros artificios, ela sonhava com o rei. (PORETE, 2008, p. 31-32)<sup>5</sup>.

O uso da língua vernácula e a preferência por associações com a vida mundana demonstram a necessidade de aproximação entre as ideias proferidas pelas místicas e sua audiência, materializando o propósito político carregado pela linguagem. Dessa forma, unida ao contexto de religiosidade efervescente e da noção em torno da possibilidade de transformar a vida religiosa em uma forma de adquirir mais autonomia social (e, assim, protagonismo), essa linguagem é a única capaz de alcançar níveis que a língua tradicional não alcança.

Isto significa que o latim, língua dos clérigos e, por isso, pertencente aos intermediários que impedem as almas de chegarem a Deus, não é suficiente, na concepção das místicas, para proferir a respeito dessa experiência. Reconhece-se que a mística feminina, experiência do sagrado que parte das mulheres, tem particularidades. A principal delas é essa tradução das experiências para as línguas, criando palavras inexistentes e dando origem a um vocabulário próprio, que “trazem um novo frescor à linguagem mística submetida até então às regras estritas e limitadas da língua latina” (SALÉ, 2013, p. 11. Tradução livre)<sup>6</sup>.

Considerando que o aumento do público laico do século XIII confrontou diretamente a ordem clerical, a existência de atritos e de inúmeros casos de “heresia popular” não surpreendem. Levando em conta a história das beguinhas e das mulheres que escreviam seus escritos místicos,

---

5 PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. SCHWARTZ, Sílvia (trad.). Petrópolis: Vozes, 2008.

6 SALÉ, Claudia. *La mystique féminine dans la région Rhéno-Flamande*. France: Parcs d'Étude et de Réflexion La Belle Idée, 2013. “Les langues vulgaires deviennent littéraires et apportent une nouvelle fraîcheur au langage mystique soumis jusqu'alors aux règles strictes et limitées de la langue latine”.

sua ideologia de chegar a Deus sem intermediários, além da prática da vida apostólica, levou a caminhos bastante obscuros de acusações por parte do clero, principalmente por buscarem situar conhecimentos que seriam exclusivos do lado hierárquico da sociedade no meio das pessoas comuns.

Podemos mencionar, antes de tudo, que esses aspectos subversivos envoltos na mística feminina dão-se em três planos: a) através do *contexto*; b) através do *discurso*; e c) através da *palavra escrita*. Nesse sentido, optar pelo uso dos vernáculos, da mesma forma que utilizar imagens comuns às camadas populares, revela a intenção de uma disseminação de ideias e a democratização destas. A esses três planos, a consequência é a condenação por heresia através de decretos e bulas, oficializados e autorizados por mestres da teologia e clérigos.

Para ilustrar, destacamos o *Decreto Cum de quibusdam mulieribus* do Concílio de Viena (1311-1312), responsável por deixar as beguinhas sob condenação:

As mulheres comumente chamadas beguinhas, como não prometem obediência a ninguém, não renunciam suas posses nem professam regra aprovada alguma, não são certamente religiosas, embora usem o hábito das beguinhas e se associem a certos religiosos, para aqueles que sentem uma inclinação particular. Temos escutado fontes de confiança que têm relatado que algumas beguinhas, conduzidas quase por certa loucura, argumentam e predicam sobre a Santíssima Trindade e a essência divina, e expressam opiniões contrárias à fé católica sobre artigos de fé e os sacramentos da Igreja. Tais beguinhas alcançam muitas pessoas simples e as conduzem a vários erros. Geram muitos outros perigos para as almas, sob sua capa de santidade. Temos recebido com frequência informes desfavoráveis sobre seu ensinamento e com justiça as consideramos sob suspeita. Com a aprovação do Sagrado Concílio, proibimos perpetuamente seu modo de vida e o eliminamos completamente da Igreja de Deus. Ordenamos expressamente essas e outras mulheres semelhantes, sob pena de excomunhão, na qual incorreriam automaticamente se agissem de outra forma, que não seguiam esse caminho de vida de forma alguma e o adotaram há muito tempo ou recentemente. E sob a mesma pena proibimos estritamente os religiosos mencionados mais acima, dos quais se dizem haver favorecido essas mulheres e as terem persuadido para adotar a forma de vida beguinal, que não deem conselho algum, ajudem ou ofereçam às mulheres que abraçaram esse modo de vida, ou tenham intenção de abraçá-la,

sem que se possa alegar ao dito anteriormente privilégio algum. (*apud* BANCEL, 2016, p. 87. Tradução livre)<sup>7</sup>.

Dessa forma, temos Marguerite Porete como um grande exemplo de subversão feminina por meio da mística e condenação por heresia. Redescoberta apenas no século XX, sua história de vida não é historicamente (re)conhecida, muito menos se tem dados suficientes a seu respeito, porém, o que podemos afirmar é que está situada no contexto do governo de Luís IX e que possivelmente nasceu no condado de Hainaut, na fronteira da Bélgica com o norte da França, uma das regiões mais avançadas no quesito da urbanização e do acesso ao ensino, além de ter sido uma área de bastante movimentação migratória e terreno fértil para o desenvolvimento dos grupos mendicantes e das beguinas. Por esse motivo e pelos documentos inquisitoriais de sua condenação, subentende-se que Marguerite fez parte do movimento beguino, mas pregava de forma itinerante.

Escritora do polêmico *O Espelho das Almas simples e aniquiladas*, na qual demonstra domínio sobre a escrita e sobre o gênero tratado místico, além de amplo conhecimento acerca dos textos bíblicos, traduziu sua obra em outras línguas vernáculas além do francês medieval (incluindo o latim) e divulgou cópias entre a comunidade.

Sua obra expressa a experiência mística através de sete estágios para fundir-se ao divino, ou seja, a transcendência do próprio ser para chegar a Deus (Dama Amor) sem intermediários, resultando numa minimização, característica da mística feminina, da necessidade de recorrer à hierarquia eclesiástica e “a reduzir o exercício das virtudes morais à condição de um estágio preliminar imperfeito” (SCHWARTZ, 2005, p. 27)<sup>8</sup>. Para tal, Marguerite utiliza o gênero dos *Specula* e compõe 140 capítulos em forma de diálogos entre a Alma (personagem principal), a Dama Amor (representando o Amor Divino), a Dama Razão (antagonista e representante das instituições eclesiásticas) e suas diversas personificações derivadas. A Alma, perpassando sete estágios, busca retornar ao seu estado primitivo por meio do aniquilamento, momento em que

---

7 BANCEL, Silvia Bara. Las beguinas y su Regla de Los Auténticos Amantes (Règle des Fins Amans). In.: *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (Col. Aletheia 11), Editorial Verbo Divino, Estella, 2016, p. 51-91. “Las mujeres comúnmente llamadas beguinas, como no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus posesiones, ni profesan regla aprobada alguna, no son ciertamente “religiosas”, aunque lleven el hábito de las beguinas, y se asocien a ciertos religiosos, hacia los que sienten una inclinación particular. Hemos escuchado fuentes de confianza que han relatado que algunas beguinas, conducidas casi por cierta locura, argumentan y predicán sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina, y expresan opiniones contrarias a la fe católica sobre artículos de fe y los sacramentos de la Iglesia. Tales beguinas atrapan así a mucha gente sencilla y les conducen a varios errores. Generan muchos otros peligros para las almas, bajo su capa de santidad. Hemos recibido con frecuencia informes desfavorables sobre su enseñanza y con justicia las consideramos bajo sospecha. Con la aprobación del Sagrado Concilio, prohibimos perpetuamente su modo de vida y lo eliminamos completamente de la Iglesia de Dios. Ordenamos expresamente a esas y otras mujeres semejantes, bajo pena de excomunión, en la que incurrirían de manera automática si actuaran de otro modo, que no sigan ese sendero de vida bajo ninguna forma, lo hayan adoptado hace tiempo o recientemente. Y bajo la misma pena prohibimos estrictamente a los religiosos mencionados más arriba, de los que se dice haber favorecido a esas mujeres y haberlas persuadido para adoptar la forma de vida beguinal, que den consejo alguno, ayuden o favorezcan a las mujeres que han abrazado esa forma de vida, o tengan intención de abrazarla, sin que se pueda alegar a lo anteriormente dicho privilegio alguno.»

8 SCHWARTZ, Sílvia. *A Béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

se dá a união definitiva com Deus, união esta que podemos associar à existente entre o amante e o Amado da literatura cortesã.

Sua condenação inicial, protagonizada pelo bispo de Cambrai (Guido de Collemezzo), deu-se entre 1296 e 1306, sendo ordenado que o livro fosse queimado em Valenciennes na presença da autora. Além disso, o bispo ordenou que Marguerite “nunca mais falasse ou escrevesse sobre as ideias contidas em seu livro, sob pena de ser condenada como herege e entregue à justiça secular para punição” (FIELD, 2016, p. 10. Tradução livre)<sup>9</sup>. Porém, mesmo com as ameaças, a autora entra em conflito com a autoridade eclesiástica e assume que, por várias vezes, divulgou as ideias de seu livro e possuía outras cópias do mesmo. Nos documentos de Guilherme de Paris também constam acusações de que Marguerite distribuiu insistentemente o seu livro para as pessoas simples e leigas, além de ter comentado ao bispo João de Châteaouvillain, da região de Châlons-sur-Marne.

Em 1306, Filipe de Marigny torna-se bispo de Cambrai e, exercendo a terceira acusação sobre Marguerite Porete e seu livro, transfere-a para a jurisdição de William de Paris, em Paris. Após esse episódio, vinte e um mestres em teologia foram reunidos no dia 11 de abril a fim de extrair partes do livro que tivessem proposições consideradas heréticas ou que contradiziam com os textos sagrados. Concordando todos que o livro de fato possuía essas características, a acusação voltou-se para Marguerite com o acúmulo dos confrontos anteriores, levando-a a ser condenada por seu comportamento perante as autoridades e pela desobediência em relação à divulgação de seu livro. Foi dessa forma que a beguina foi levada ao braço secular, no dia 01 de junho de 1310, na Place de Grève, em Paris. Guilherme de Paris ordenou, assim, que o livro fosse queimado junto a sua autora, ao passo que Guiard de Cressonessart foi condenado à prisão perpétua.

O período entre 1280 e 1320 corresponde, na França, a um momento em que o número de processos por heresia passa por uma redução significativa, visto que a perseguição contra os cátaros se encerra e a Caça às Bruxas demonstra-se com vistas a iniciar-se. Ademais, essa época corresponde ao recomeço da criminalização da heresia, o que inclui o mantimento de documentos detalhados a respeito dos suspeitos de heresia e seus comportamentos, além dos tipos de ações que os inquisidores podiam realizar (KOCHER, 2008, p. 28)<sup>10</sup>. Simultaneamente, a ascensão da mística elevou essas condenações a um nível mais intrínseco às próprias ideias dos místicos, não necessariamente suas ações.

---

9 FIELD, Sean L. Debating the Historical Marguerite Porete. In.: TERRY, Wendy R.; STAUFFER, Robert. (eds.). *A companion to Marguerite Porete and The Mirror os Simple Souls*. Boston: Brill, 2017, p. 09-37. “Guido ordered her, in writing, never again to speak or write about the ideas her book contained, under threat of being condemned as a heretic and turned over to secular justice for punishment”.

10 KOCHER, Suzanne. Allegories of Love in Marguerite Porete’s *Mirror of Simple Souls*. In.: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate (org.). *Medieval Women: Texts and contexts*. Bélgica: Brepols Publishers, 2008, v. 17.

Dessa forma, a condenação de Marguerite não foi associada necessariamente ao ato da fala pública, mas à sua recusa a parar de divulgar ideias “heréticas” por meio da linguagem oral e da escrita, fortalecendo ainda mais o que defendemos acerca do caráter subversivo do discurso da escritora. Assim, podemos afirmar que as ideias da mística feminina (e seu discurso), sofrem uma dura crítica dentro de um contexto político complexo, e sendo por esse motivo, talvez, o fato de que essa mística era herética.

Nesse sentido, a fim de compreender a heresia por meio do contexto histórico e das correntes espirituais que moldaram o conceito popular e canônico desse fenômeno, Deane (2011, p. 154) pontua que a crítica feroz que tanto marcou a heresia irrompeu em uma interseção histórica que foi moldada por quatro desenvolvimentos distintos:

(1) uma onda notável de espiritualidade feminina ativa do início do século XIII ao século XV; (2) o desabrochar de um novo e frequentemente vernáculo misticismo cristão que, embora profundamente enraizado nas autoridades escriturísticas e patrísticas, representava um perigo espiritual percebido para as almas das pessoas comuns; (3) a certeza papal e eclesiástica crescente de que os hereges secretos, principalmente as mulheres, estavam poluindo o corpo da cristandade; e (4) a luta cada vez mais árdua do papado para manter o prestígio e a autoridade do cargo não apenas contra os líderes seculares como o rei Filipe IV da França (r. 1285-1314), mas também dentro de suas próprias fileiras (Tradução livre)<sup>11</sup>.

Assim, tem-se Marguerite e o *Espelho* situados num contexto em que a mística estava facilmente tomada como um discurso herético, sobretudo se proferida e divulgada em vernáculo e por meio de linguagem popular.

### **Considerações finais**

A obra de Marguerite é um exemplo crucial para a compreensão da perseguição aos hereges, sobretudo por meio da palavra escrita. A obra, mesmo recebendo autorização de três religiosos notáveis, foi alvo de duras críticas por persistir na ideia de que o poder político vigente não seria mais compatível com os ideais circunscritos na população que desejava vivenciar outras formas de espiritualidade. Sendo assim, podemos concluir que os aspectos relacionados ao aumento da busca pelos hereges podem ser encontrados no *Espelho das Almas Simples* e nas atitudes de sua autora, sendo o fato de ser uma mulher que utiliza da palavra escrita como meio propagador de ideias um marco na História das mulheres e da perseguição da Igreja. Por fim,

---

<sup>11</sup> “(1) a remarkable groundswell of active female spirituality from the early thirteenth through the fifteenth centuries; (2) the blossoming of a new and often vernacular Christian mysticism that, although deeply rooted in scriptural and patristic authorities, represented a perceived spiritual hazard to the souls of common folk; (3) mounting papal and ecclesiastical certainty that secret heretics, particularly women, were polluting the body of Christendom; and (4) the papacy’s increasingly labored struggle to maintain the office’s prestige and authority not only against secular leaders such as King Philip IV of France (r. 1285–1314) but also within its own ranks”.

cumprе esclarecer que esta pesquisa é um recorte da dissertação de Mestrado desenvolvida pela autora desde o ano de 2020, representando, portanto, apenas uma parte da discussão formulada no estudo, tendo em vista as amplas possibilidades que a obra de Porete apresenta.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- BANCEL, Silvia Bara. Las beguinas y su Regla de Los Auténticos Amantes (Règle des Fins Amans). In.: *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica* (Col. Aletheia 11), Editorial Verbo Divino, Estella, 2016, p. 51-91.
- BOLTON, Brenda. Mulheres religiosas. In.: \_\_\_\_\_. *A Reforma na Idade Média: século XII*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. p. 93-109.
- CHANCE, Jane. *The literary subversions of medieval women*. New York: PALGRAVE, 2007.
- COTTRELL, Robert D. Marguerite Porete's Heretical Discourse; or, Deviating From The Model. In.: *Modern Language Studies*, v. 21, n. 1, 1991, p. 16-21.
- DEANE, Jennifer Kolpacoff. *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. United Kingdom: Rowman & Littlefield Publishers, 2011.
- FIELD, Sean L. Debating the Historical Marguerite Porete. In.: TERRY, Wendy R.; STAUFFER, Robert. (eds.). *A companion to Marguerite Porete and The Mirror os Simple Souls*. Boston: Brill, 2017, p. 09-37.
- GARÍ, Blanca; CIRLOT, Victoria. El anonadamiento del alma en Margarita Porete. In.: \_\_\_\_\_. *La Mirada Interior*. Madrid: Editorial Siruela, 2008. p. 223-252.
- KOCHER, Suzanne. Allegories of Love in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls. In.: BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate (org.). *Medieval Women: Texts and contexts*. Bélgica: Brepols Publishers, 2008, v. 17.
- OPITZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In.: PERROT; DUBY (org.). *História das mulheres no Ocidente: A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 353-435.
- PORETE, Marguerite. *O espelho das almas simples e aniquiladas e que permanecem somente na vontade e no desejo do Amor*. SCHWARTZ, Sílvia (trad.). Petrópolis: Vozes, 2008.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle. Vozes Literárias, vozes místicas. In.: PERROT; DUBY (org.). *História das mulheres no Ocidente: A Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 517-591.
- SALÉ, Claudia. *La mystique féminine dans la région Rhéno-Flamande*. France: Parcs d'Étude et de Réflexion La Belle Idée, 2013.
- SIMONS, Walter. *City of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001.
- SCHWARTZ, Sílvia. *A Béguine e Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn' Arabi*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.
- SPINA, Segismundo. *Cultura Literária Medieval*. 3. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.
- VALETTE, Jean-René. Marguerite Porete et la confrontation des discours. In.: *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, v. 23, p. 273-289, 2012.
- VERDEYEN, Paul. Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310). In.: *Revue d'histoire ecclésiastique*, v. 81, n. 1/2, 1986, p. 47-94.

SESSÃO 06

**NARRATIVAS**

**CAVALEIRESCAS**

**E GÊNERO**



## MAIS DO QUE BELAS SARRACENAS: A REPRESENTAÇÃO FEMININA NA *CHANSON DE ROLAND* E EM *FIERABRÁS*

Elisângela Coelho Morais<sup>1</sup>

### RESUMO

As canções de gesta francesas tradicionalmente apresentavam personagens masculinos em grande destaque, estes representavam a imagem do cavaleiro ideal, o que dificilmente ocorria com as personagens femininas, que eram relegadas a coadjuvantes, muitas vezes usadas como meios para a valorização do herói, além de exemplos de dama perfeita, quieta e submissa. Essa apresentação tem o objetivo de mostrar duas personagens femininas que fogem dessa perspectiva tão explorada em algumas dessas gestas. A primeira delas é Bramimonde, esposa sarracena de Marsile, opositor do herói Roland, do texto *La Chanson de Roland*, obra medieval francesa escrita entre os séculos XI e XII, que trata da Batalha de *Roncevaux*, embate entre os exércitos franco e sarraceno pelo território de Saragoça e pela supremacia religiosa da região. Já a segunda é Floripas, princesa sarracena personagem da gesta *Fierabrás* escrita entre 1170 e 1190, que traz como pano de fundo a tomada de Roma pelos sarracenos, em que o rei Fierabrás, seu pai, o emir Balan, e seus homens mataram o papa, saquearam a Cidade Eterna, e entraram em combate com os francos liderados por Carlos Magno, apoiado por Roland e seu par Olivier. As mulheres citadas têm participação ativa, o que contradiz, a princípio, comportamentos defendidos para o que uma dama nobre deveria representar, além de apresentarem voz ativa e participação marcante, o que as outras mulheres dos textos do período geralmente não têm. Buscaremos mostrar as trajetórias dessas mulheres e suas transformações no decorrer das narrativas que as fizeram ser aceitas na sociedade cristã ao se converterem por amor: uma delas por amor a Deus, e a outra, a um cavaleiro franco. Apesar de suas origens não cristãs, são recebidas pela Cristandade representada pelo imperador Carlos Magno.

**Palavras-chave:** Feminino, Idade Média, Canção de Gesta, Cavalaria.

### ABSTRACT

The French's Chansons de Geste of deed traditionally featured male characters in great prominence, they represented the image of the ideal knight, which is unlikely to occur with female characters, who were relegated to supporting roles, often used as a means of valuing the hero, in addition to examples of perfect lady, quiet and submissive. This presentation aims to show two female characters who escape this perspective so explored in some of these deeds: Bramimonde, Saracen wife of Marsile, opponent of the hero Roland, of the text, *La Chanson de Roland*, a French medieval work, written between the 11th and XII, deals with the Battle of *Roncevaux*, clash between the Frankish army and the Saracen army for the territory of Zaragoza and for the religious supremacy of the region and Floripas, Saracen princess character of the *Fierabrás* deed written between 1170 and 1190, brings as a background the taking of Rome by the Saracens, where the Saracen Fierabrás, his father the Emir Balan and his men, where they killed the Pope, sacked the Eternal City, and entered into combat with the Franks led by Charlemagne, supported by Roland and his pair Olivier. The women mentioned have active participation, which contradicts, at first, behaviors advocated for what a noble lady should represent, in addition to having an active voice and marked participation, which the other women in the texts do not have. We will seek to show the trajectories of these women and their transformations in the course of the narratives that made them accepted in Christian society when they converted out of love: one to God and the other to an outspoken knight. Despite their non-Christian origins, they are welcomed by Christianity represented by Emperor Charlemagne.

**Keywords:** Feminine, Middle Ages, Chanson de Geste, Cavalry.

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas da UFMA. Bolsista CAPES. Membro do *Brathair - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos* e do *HILL - Grupo de História, Cultura Letrada e Outras Linguagens* -UFMA.

## Construção das narrativas

Os textos aqui analisados foram escritos durante o reinado dos capetíngios, Luís VI, *Le Gros* (1108-1137), monarca que teve um início de reinado instável e de pouco apelo popular entre o povo e até mesmo por parte da nobreza, e seu neto Phillipe II, *Auguste* (1180 - 1223), rei possuidor de um governo longo, marcado por conquistas territoriais e de estabilização político-econômica, além de afetado fortemente pelas Cruzadas.

Em ambos os reinados, teremos uma série de narrativas que buscavam reviver e ressignificar o período em que Carlos Magno governava, numa forma de interligar o monarca reinante com tal popular e admirada figura real. Observa-se especificamente duas narrativas que falam do embate entre cristãos e sarracenos, pertencentes ao chamado Ciclo do Rei, voltado para a vida do imperador Carolíngio.

O primeiro texto a ser observado será *La Chanson de Roland*, que notoriamente é considerado um marco da produção cultural medieval francesa, possuindo várias versões, produzidas entre os séculos XII e XV, sendo a mais conhecida a versão do *Manuscrito de Oxford*, estudado e traduzido para o francês moderno por Joseph Bédier<sup>2</sup>.

Escrito no período de 1050 a 1100, por Tuold<sup>3</sup>, originalmente em anglo-normando (*langue d'oïl*)<sup>4</sup>, dialeto utilizado especificamente na França, a obra foi usada como meio de transmissão do discurso da moral masculinos e femininos e da ética medieval, além de instrumento de exibição de domínio sociopolítico da nobreza através de exemplos expressados na narrativa. O manuscrito de Oxford possui 4002 versos decassílabos e 291 *laissez*.

É baseado no evento histórico de quando o exército franco liderado por Carlos Magno por volta de 778 regressava da Espanha e teve a retaguarda atacada por montanheseos bascos, *mortificados pela destruição de Pampelune*<sup>5</sup> na garganta ou desfiladeiro de *Roncevaux*, onde foram esmagados pelos pedregulhos, paus e dardos arremessados pelos agressores.

Na narrativa, os bascos foram substituídos por sarracenos, liderados por Marsile, que tinha como esposa a rainha Bramimonde, boa esposa, leal ao marido e de voz sensata, algo um tanto atípico dentro da concepção de representação de mulheres sarracenas, numa espécie de hibridismo entre comportamentos cristãos e pagãos. Mais tais atitudes possuíam uma justificativa, a futura conversão da rainha sarracena ao cristianismo, que mais adiante servirá de inspiração para as mulheres cristãs:

---

2 BÉDIER, Joseph. *La Chanson de Roland* (Manuscrit d'Oxford). Paris: L'edicion D'arts. 1923.

3 Tuold/Tuoldus é o nome que aparece no último verso da mais antiga versão da Canção de Rolando (manuscrito de Oxford, composto em dialeto anglo-normando por volta de 1090 *Ci falt la geste que Tuoldus declinet* (verso cuja tradução segue motivo de debate entre os especialistas há séculos, mas que segundo alguns indicaria a autoria da canção).devido ao trecho fazer menção a Tuold no último verso (“*Ci falt la geste que Tuoldus declinet*”).

4 Dialeto falado no norte da França, enquanto o sul tinha como dialeto a *langue d'oc*.

5 FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo; Madras, 2005, p. 54.

O comportamento de Bramimonde é perturbador não para a boa sociedade cristã, mas para a “torta” (errada) sociedade muçulmana. E é verdade que os comentários de Bramimonde contêm material preparatório para sua conversão, como sua crescente admiração por Carlos. Mas o mau comportamento em uma sociedade o “delito” soma-se ao bem final? Não exatamente. A insistente Bramimonde pode ser censurada de qualquer maneira que seja medida. Isso se deve à estranha coabitação de valores cristãos e valores feudais cavaleirescos na epopeia. (T.A)<sup>6</sup>.

Já a segunda narrativa, chamada *Fierabras*, escrita durante o reinado de Phillippe II, *Le Auguste*, é uma obra que chama a atenção por seu escopo narrativo, sendo provavelmente elaborada entre 1170 e 1190. O texto traz os eventos ocorridos logo após a tomada de Roma<sup>7</sup> pelos sarracenos<sup>8</sup>, liderados por Fierabras de Alexandria, seu pai, o al mirant<sup>9</sup> Balan, e seus homens, que mataram o papa, saquearam a cidade santa, e levaram as relíquias da Paixão de Cristo. Tal narrativa remete ao real saque de Roma por esse povo em 846, e, além desse fato, a gesta relata a batalha de Fierabras contra o par de Roland (personagem título da *Chanson de Roland*), Olivier. Após vencer Fierabras, é levado prisioneiro, onde conhece Floripas, a bela princesa sarracena, irmã do gigante de Alexandria, que terá participação ativa na narrativa e se torna um dos personagens mais importantes dentro da épica.

### **As sarracenas contidas nas narrativas**

Nos dois textos, os principais antagonistas aos cristãos são os sarracenos, mas quem seriam eles?

---

6 KAHF, MOHJA. *Western Representations of the Muslim Woman: from Termagant to odalisque* Austin, TX, University of Texas Press, 1999, p. 24.

7 Mesmo sendo escrita no contexto cruzado, onde a cidade foco era Jerusalém, somente as épicas de temática cruzada a usavam como cidade principal de suas narrativas, os demais textos privilegiavam geralmente Paris ou Roma. O interesse dos consumidores dos textos era mais facilmente despertado por localidades mais próximas, já que eles não poderiam ir até Maomé, Maomé viria até eles, por isso o conflito era transferido para solo francês, italiano ou espanhol, o que importava era manter o zelo santo e o ódio aos infiéis. (T.A) COMFORT, William Wistar. “The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic.” *PMLA*, vol. 55, no. 3, Modern Language Association, 1940, p. 648.

8 “Nos romances, o termo sarraceno serve como lugar de ambiguidade e alteridade; é um termo no qual as noções de raça, cultura, religião e geografia são confundidas ao ponto de que, apesar da falta de evidência de fenótipo ou diferença cultural por parte dos sarracenos familiares, a sua sarracenicidade é reforçada por serem sarracenos. Saraceno é um descritor autorreferencial, e, portanto, não precisa ser qualificado por informações detalhando o que significa ser sarraceno. Esses sarracenos são sarracenos precisamente porque são sarracenos. Para o sarraceno familiar, o sarraceno é algo semelhante a uma doença virulenta potencialmente contagiosa, mas latente. Para todas as aparências externas, tais personagens são em grande parte indistinguíveis de suas contrapartes cristãs. No entanto, em momentos-chave, eles são propensos a ter um “surto” no qual os sintomas de sua sarracenicidade se manifestam. Nesse ponto, o sarraceno familiar torna-se um perigo para os personagens cristãos, e devem ficar em quarentena dos personagens e leitores cristãos, muitas vezes por suas maneiras violentas.” T.A. NADHIRI, Aman Y. *Saracens and Franks in 12th- 15 th Century European and Near Eastern Literature’ Perceptions of Self and the Other*. New York: Routhledge, 2017, p. 86.

9 Derivado do árabe amir-al-bahr, segundo Miguel Nimer, o mesmo que emir, “ C.p. turco, persa e ár. , mīr : Príncipe; chefe; comandante; senhor. NIMER, Miguel. *Influências Orientais na Língua Portuguesa: os vocábulos árabes, arabizados, persas e turcos: etimologia, aplicações analíticas*. São Paulo, Edusp, 2005, p. 153.

O termo “sarraceno” entrou no uso do grego tardio (grec: *Sarakenoi*), e do latim tardio durante o final da antiguidade, e naquela época simplesmente significava “árabe”<sup>10</sup>. Com a ascensão do Islã, e nos subseqüentes tempos europeus medievais, escritores usaram “sarraceno” para denotar ou “árabe” ou “muçulmano” e também a ambos, de acordo com o contexto. Esse povo tomou várias áreas a partir do século VII, como Pérsia, Síria, Turquia e África do Norte, chegando até a Península Itálica, e a Península Ibérica<sup>11</sup>. Na *Chanson de Roland* substituem os bascos como oponentes dos cristãos francos, que liderados por Carlos Magno, partem para “libertar” Saragossa da dominação sarracena, e onde no caminho, os cristãos são emboscados no desfiladeiro de *Roncevaux*.

A mudança dos originais bascos (inimigos dos francos no século IX) pelos sarracenos no século XII foi influenciada pela Primeira Cruzada, onde os inimigos eram os não-cristãos, que estavam “no caminho do erro”. *La Chanson de Roland*, durante todo o seu andamento, busca reforçar a valorização das linhagens senhoriais e da transmissão de valores através dela, entre estes o amor a seu Deus e a seu rei. Que na narrativa é Carlos Magno, e na realidade, Luís VI, que desejava ter a devoção e o amor de seus súditos, e para isso, atrelou firmemente sua imagem ao imperador Carolíngio<sup>12</sup>.

A narrativa possui duas personagens femininas: Aude (noiva de Roland e irmã de Olivier): bela donzela, referida com a palavra jovem *damisele*, expressa suas características físicas e morais, vive à espera do noivo prometido. Suas principais qualidades são a castidade e a obediência, sendo características ideais para as damas cristãs do período:

Aude é uma mulher fiel, piedosa, linda, e nobre cujo sacrificio é honrado. [...] Em sua introdução como personagem foi definida por seu relacionamento com Roland e Olivier, seus atos estão intimamente relacionados com Carlos Magno, seu soberano, com poder total sobre sua pessoa. A implicação do poeta sugere os comedimentos espaciais e legais dentro dos quais ela existe (o palácio e o casamento organizado), ao mesmo tempo que explicam explicitamente o domínio masculino que circunscreve sua vida. As ações de Carlos Magno iniciam e terminam o episódio e suas palavras ou os atos ocupam dezessete dos vinte e nove versos. A vida de Aude é confiável, dentro dos limites da Família, do Noivado e da Igreja; embora esteja associada às principais figuras heroicas do poema (Rolando, Olivier, Carlos Magno), ela é blindada, protegida, concedida. Ela é

---

10 C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS. *The Encycloaedia of Islam* vol.09, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands, 1997, p. 28.

11 GARCÍA, Elena González-Blanco. Sarracín, sarraceno y su campo semántico. *Un problema léxico abierto*. *Interlinguística*, n. 17. 2007.p. 451.

12 DUBY, Georges. *Idade Média na França (987-1460): De Hugo Capeto à Joana D'Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992, p.130.

totalmente dependente, e sua honra, como seu status, é refletida de personagens masculinos. (T.A)<sup>13</sup>.

A outra é Bramimonde, rainha sarracena esposa de Marsile, destaca-se por ser a única mulher no ambiente de batalha, possui em uma imagem simbólica político religiosa ligada a ela, é nobre, de alta linhagem. E mesmo pagã, é louvada como esposa leal, fala em momentos de derrota, mas firmemente se rende, enquanto o marido se atemoriza. Seu destaque e posição representativa aumentam verso por verso:

Bramimunde é retratada como uma esposa leal, cumprindo os deveres reais de seu status, mas após o ferimento mortal de seu esposo, Marsile, sua atividade, proeminência e posição representativa, aumentam o verso por verso. E muito depois de seu rei-consorte ter morrido, a Rainha *Braminonde* está viva, uma convertida digna, muito além da identificação amor-casamento de outras mulheres medievais em outras obras de literatura, como Isolda. Chamar *Braminonda* de um modelo a seguir é ser cego para a dicotomia pagão-cristã que essa épica tenta ilustrar; é seguro concluir que, para nenhuma mulher cristã francesa, Bramimunde, no mínimo, como inspiração. (T.A)<sup>14</sup>.

E tal destaque se consolida ao final, quando esta, após ser cativa, é feita cristã, mudando de nome e atitude, a outrora falante, se silencia após sua prisão, e ela mesmo cristã, não será usada como modelo, apenas, inspiração.

No decorrer do texto há “sinais” de que ela não é um caso perdido, pois suas atitudes são incensadas como sensatas e que suas ações se determinam por ela ser boa esposa. Submete-se à Igreja (onde se torna freira) e a Carlos Magno, que tinha um especial interesse por essa conversão, pois desejava que ela se convertesse *par amur; ou seja*, que se tornasse cristã por escolha e não por obrigação como os demais personagens da narrativa: ela aceita ser batizada e com isso ganha nova vida, representando, por que não, o triunfo do cristianismo, quando ela saiu do erro e adentrou no “direito”.

Prosseguindo a narrativa, *Fierabras* em seus 6219 versos longos (chamados alexandrino francês), relata ainda o combate entre Fierabrás e Olivier, ocorrido três anos antes da Batalha de *Roncevaux*. A ação se dá em grande parte no ambiente vivido pelos “infieis” sarracenos. Durante todo o texto, o autor reforçará a imagem dos sarracenos como traidores e mentirosos, além de ladrões e profanadores das cidades cristãs.

---

13 HARRISON, Ann Tukey. Aude and Bramimunde: Their Importance in the Chanson de Roland In: *The French Review*. Vol. 54, No. 5 (Apr., 1981), p. 673-674.

14 Idem, p. 678.

Assim como a *Chanson de Roland* (inspirada pela primeira Cruzada), *Fierabras* também tem a mesma inspiração, só que, no seu caso, da Terceira Cruzada, onde o exército sarraceno da sua narrativa tem formação semelhante à do líder sarraceno Saladino<sup>15</sup>.

A personagem feminina com maior destaque é a princesa sarracena Floripas, irmã do personagem título. Outra mulher no texto é a gigante Amiette, que, assim como seu marido, o gigante Effraon, é vista como diabólica. Ela é descrita como de olhos vermelhos como chamas, muito feia e desfigurada (vers. 5042-5043).

Ao contrário de Floripas, que é sempre descrita como bela, com a tez branca, face avermelhada, boca pequena, dentes mais brancos que marfim, lábios grossos e vermelhos, fronte bela e plana (vers. 2007-2014)<sup>16</sup>. Tais diferenças se devem à posição social das personagens, enquanto Amiette é do povo, Floripas é nobre. Mas apesar de apresentada sob um prisma também favorável, ela tem defeitos, é geniosa e contestadora. Tais características de sua personalidade são atribuídas à sua origem sarracena:

Essa avaliação de Floripas como mulher selvagem ou feroz se opõe diretamente à intenção do longo retrato que anuncia sua entrada no poema. Lá a intenção é claramente a inclusão no círculo cortesão. Apresentada nos apetrechos de louvor, ela conhece os procedimentos da corte e está vestida de maneira elaborada. (T.A)<sup>17</sup>.

Mas ela, assim como Bramimonde, está destinada a ser cristã, e por isso escolhe ajudar os inimigos cristãos, mesmo sendo alertada a não fazê-lo. Mata por eles e se diverte nos momentos de violência, mas tal comportamento só ocorre antes da jovem se converter e ser batizada.

É extremamente inteligente, negocia com os francos e por diversas vezes é a “voz da razão”, contrariando o modelo de dama emotiva, silenciosa e obediente. Entra em discussão com seu pai e ameaça atacá-lo fisicamente, mostrando desapego e deslealdade aos sarracenos, e ao ver seu pai ser julgado e morto, diz não sentir nada por isso.

Mesmo independente, apresenta uma motivação considerada dentro das gestas tipicamente feminina: o amor carnal, pois Floripas renega sua fé e sua linhagem por amor a um homem franco, Gui de Borgonha. Numa tendência do período, apresenta mulheres mais ativas, que têm mais iniciativa em busca do parceiro almejado e de seus objetivos, coadunando com o

---

15 Salah al-Din Yusuf b. Ayyub (falecido em 589/1193), que se tornou conhecido no Ocidente como Saladino, foi um guerreiro curdo conhecido por suas vitórias sobre os cruzados e como o fundador da dinastia aiúbida no Egito, Síria e alto Iraque. A derrota dos Cruzados por Saladino nos Chifres de Hattin (4 de julho de 1187 EC) no norte da Palestina, que levou a Reconquista muçulmana de Jerusalém e a quase eliminação dos francos no levante. (T. A) MARTIN. Richard C. et al, - *Encyclopedia of Islam and the Muslim World-Gale*, Farmington Hills, Mich, 2016, p. 1000.

16 A. Kroeber et G. Servois. *Fierabras. Chanson de geste*. Publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres. Paris, 1860. Les anciens poètes de la France 4, p.61.

17 TRACY, Larissa, *Treason: Medieval and Early Modern Adultery, Betrayal, and Shame. Explorations in Medieval Culture 10*. Leiden: Brill, 2019., p. 223.

movimento de corte, onde as mulheres têm uma participação social mais acentuada, sobretudo as mulheres do Sul da França, região de produção de *Fierabras*:

Os escritores das canções de gesta não participam dessa colocação da mulher num pedestal. As mulheres sarracenas são mulheres de ação, além de grandes belezas. Elas miram em um objetivo e o realizam. Eles superam em muito os homens em desenvoltura. Contar suas histórias nas cortes forneceu modelos para mulheres ativas e governantes. Estas são as mulheres que seriam apreciadas pelas damas que governavam nas cortes do Sul<sup>18</sup>.

Floripas aparece como um personagem autônomo, com seu próprio direito, uma mulher em mudança constante, inicialmente não se enquadra no ideal feminino cristão do período: de docilidade e submissão, mas sim de uma mulher forte e que faz os guerreiros reagirem e interagirem com ela. Ao fim, é recompensada com seu desejo atendido, casa-se com seu amado.

### **Concluindo**

Por sua posição social, elas têm mais “facilidade” em serem aceitas como cristãs convertidas, pois trazem dinheiro e territórios ao comando de Carlos Magno. Mostram também que as personagens não cristãs podem apresentar nas gestas comportamentos mais altivos, assim como têm mais voz, e que não são apenas beleza, mas inteligência e autoridade, isso elas demonstram antes de se converterem, pois após o batismo, deixam de ser “sarracenas” e assumem seu papel social de cristã com os requisitos esperados delas. Numa dicotomia onde elas podem ter atitude, mas até certo ponto.

Suas motivações para a conversão são diferentes: Floripas se completa com o casamento e se converte pelo *eros*, numa referência aos anseios da época em que *Fierabras* foi escrita, onde a audiência está envolvida no *roman courtois*. Já Bramimonde torna-se cristã dentro de uma conjuntura político-religiosa onde do público da *Chanson de Roland* ainda buscava o modelo ideal de mulher mais submissa, e ligada à religiosidade. Ou seja, ambas as narrativas se enquadram nos modelos definidos pela época em que foram escritas.

---

18 RAMEY, Lynn. *Christian, Saracen, and Genre in Medieval French Literature*. New York: Routledge, 2001, p. 45.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- A. Kroeber et G. Servois. *Fierabras. Chanson de geste*. Publiée pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Londres. Paris, 1860. Les anciens poètes de la France 4.
- BÉDIER, Joseph. *La Chanson de Roland (Manuscrit d'Oxford)*. Paris: L'edicion D'arts. 1923.
- C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS. *The Encycloaedia of Islam* vol.09, Koninklijke Brill, Leiden, The Netherlands,1997,
- COMFORT, William Wistar. "The Literary Role of the Saracens in the French Epic." *PMLA*, vol. 55, no. 3, Modern Language Association, 1940.
- DUBY, Georges. *Idade Média na França (987-1460): De Hugo Capeto à Joana D'Arc*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras, 2005
- GARCÍA, Elena González-Blanco. *Sarracín, sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto*. Interlinguística, n. 17. 2007.
- HARRISON, Ann Tukey. Aude and Bramimunde: Their Importance in the Chanson de Roland In: *The French Review*. Vol. 54, No. 5 (Apr., 1981).
- KAHF, MOHJA. *Western Representations of the Muslim Woman: from Termagant to odalisque* (Austin, TX, University of Texas Press), 1999.
- MARTIN. Richard C.et al. *Encyclopedia of Islam and the Muslim World-Gale*, Farmington Hills, Mich, 2016.
- NADHIRI, Aman Y. *Saracens and Franks in 12th- 15 th Century European and Near Eastern Literature Perceptions of Self and the Other*. New York: Routhledge ,2017.
- NIMER, Miguel. *Influências Orientais na Língua Portuguesa: os vocábulos árabes, arabizados, persas e turcos: etimologia, aplicações analíticas*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- RAMEY, Lynn. *Christian, Saracen, and Genre in Medieval French Literature*. New York: Routledge, 2001.
- TRACY, Larissa. *Treason: Medieval and Early Modern Adultery, Betrayal, and Shame. Explorations in Medieval Culture 10*. Leiden: Brill, 2019.

## AS CANTIGAS DE AMIGO DE D. DINIS: A VOZ DO REI NA POESIA LÍRICA FEMININA

*Felipe Ferreira de Paula Pessoa<sup>1</sup>*

### RESUMO

As cantigas d'amigo estão inseridas em um profundo debate acerca da natureza ficcional de seu lírico. Trovadores e jograis manifestam pela voz feminina a coita sofrida pela dama à espera de seu amigo. Neste trabalho, abordarei alguns aspectos das cantigas de amigo compostas pelo rei D. Dinis, em especial, sua relação com a linguagem e o direito feminino em performance na corte portuguesa. Em termos metodológicos, consideramos as cantigas como atos de fala nos quais os discursos contidos em sua performance funcionam como lances que atuam juridicamente na sociedade. Propomos a análise de três cantigas d'amigo de D. Dinis buscando explicar como o rei utiliza o direito feminino presente nas cantigas de amigo como forma de legitimação e reconhecimento de autoridade. Buscaremos evidenciar como a lógica gramatical dessas cantigas se articula com aspectos do direito feudal e com a autoridade real no ato da performance.

**Palavras-chave:** Cantigas de amigo, direito feminino, D. Dinis.

### ABSTRACT

The *cantigas de amigo* are inserted in a profound debate about the fictional nature of their lyric. Troubadours and minstrels express, through the female voice, the suffering of the lady in waiting for her friend. In this paper, I will address some aspects of the *cantigas de amigo* composed by King Dinis, in particular, their relationship with language and female entitlement in performance at the Portuguese court. In methodological terms, we consider the cantigas as speech acts in which the discourses contained in their performance function as speeches that act juridically in society. We propose the analysis of three of D. Dinis' *cantigas d'amigo*, seeking to explain how the king uses the feminine right present in the cantigas de amigo as a form of legitimation and recognition of authority. We will try to evidence how the grammatical logic of these songs is articulated with aspects of feudal law and with royal authority in the act of performance.

**Keywords:** Cantigas d'amigo, female law, King D. Dinis.

---

<sup>1</sup> Doutorando em História na Universidade de Brasília (UnB); Colaborador do Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília (PEM-UnB); Professor do CEP-Escola de Música de Brasília.

A poesia lírica medieval galego-portuguesa guarda um importante testemunho não apenas da cultura nobiliárquica, mas também das lógicas sociais e jurídicas pelas quais a nobreza atuava na resolução de seus conflitos e legitimação dos costumes. O conjunto de cantigas que compõem este corpus apresenta três grandes gêneros: cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer. O foco que mantereí neste trabalho incide, justamente, nas cantigas de amigo. Estas, apresentam o eu lírico na voz feminina e comportam uma intertextualidade entre os demais gêneros da lírica cortês, assim também com tradições regionais mais antigas e de origem camponesas, as chamadas canções de mulher.<sup>2</sup>

É importante salientar que se trata de canções, gênero poético musical em que o texto é concebido junto a uma melodia para ganhar publicidade por meio do canto. No entanto, essa tradição poético-musical foi-nos transmitida por meio de três cancioneiros e dois pergaminhos, sendo os dois cancioneiros mais completos o da Biblioteca Nacional de Portugal e o da Biblioteca Vaticana, os únicos contendo o corpus das cantigas de amigo. Estes, são cancioneiros apócrifos, produzidos no século XVI a mando do humanista italiano Angelo Colocci, contendo somente a parte textual das obras.

Dentre os manuscritos coevos à tradição, o mais antigo deles, o Cancioneiro da Ajuda, contém apenas parte do cancioneiro de amor, uma vez que não foi finalizado, enquanto os dois pergaminhos restantes formam um rico testemunho por apresentarem também o registro melódico das cantigas, ou seja, em pauta musical. São eles o Pergaminho Sharrer, contendo, em estado bastante fragmentado, sete cantigas de amor do rei D. Dinis, e o Pergaminho Vindel, contendo sete cantigas de amigo do jogral galego Martim Codax. Portanto, temos um restrito conhecimento do material melódico utilizado pelos trovadores da lírica galego-portuguesa. No entanto, tais melodias são de suma importância para interpretarmos e compreendermos o papel das cantigas na corte, assim como outros elementos sobre a performance que as próprias cantigas nos indicam.

No caso aqui explorado, as cantigas de amigo estão inseridas em um profundo debate acerca da natureza ficcional de seu lírico. O tratado introdutório que abre o Cancioneiro da Biblioteca Nacional – denominado *Arte de Trovar* – apresenta como grande diferencial entre os cantares do amor cortês o gênero que abre os primeiros versos. O capítulo IIIº do tratado busca diferenciar as cantigas de amor e de amigo afirmando que,

E porque algũas cantigas i há em que falam eles e elas outrossi, por en é bem de entenderdes se som d'amor, se d'amigo: porque sabede que, se eles falam na prim[eir]a cobra e elas na outra, [é d'] amor, porque se move a razom dele, como

---

2 Sobre as cantigas de amigo, ver. TAVANI, G. *Trovadores e Jograis*. Introdução à poesia medieval galego-portuguesa. Caminho: Lisboa, 2002, p. 190 et. seq.

vos ante dissemos; e se elas falam na primeira cobra, é outrossi d'amigo; e se ambos falam em ãa cobra, outrossi é segundo qual deles fala na cobra primeiro.<sup>3</sup>

Apesar dessa definição não conseguir abranger a versatilidade e complexidade dos gêneros trovadorescos, ela nos aponta para um lugar central que serviu de base para a própria organização dos cancioneiros: a voz feminina. É pela voz feminina que trovadores e jograis manifestam a coita sofrida pela dama à espera de seu amigo, tema bastante difundido entre os cantares deste gênero. Fruto de uma rede de convergências<sup>4</sup>, as cantigas d'amigo levaram aos paços da nobreza ibérica tradições populares presentes em antigas “canções de mulher” que passaram a compor a gramática da poesia lírica cavaleiresca. Longe de apresentar um gênero poético de temas restritos e ingênuos, nelas, encontram-se aspectos sociais, comportamentais e jurídicos que dizem muito sobre a sociedade que a produziu.

Dessa forma, entendo que as cantigas de amigo representam um longo processo de adaptação, hibridação e emulação, e estão inseridas em uma rede de convergências culturais. Oponho-me, assim, à leitura sacralizada por Antônio Resende de Oliveira<sup>5</sup>, para quem o gênero desenvolveu-se como uma ficção masculina nas cortes. Tampouco coloco-me junto às propostas que compreendem este fenômeno como uma composição própria de mulheres, derivadas de tradições de cantos de trabalhos e que foram incorporados ao espetáculo de corte, auferindo sua autoria, posteriormente, aos trovadores.<sup>6</sup>

Buscando manter a lição dos manuscritos e os aspectos formais da retórica trovadoresca, sigo a interpretação do filólogo Rip Cohen que, sob um provocativo título, endossa: no início era a estrofe.<sup>7</sup> A forma estrófica, a partir de sua métrica, rima e musicalidade, para Cohen, é a chave para relacionar as cantigas de amigo com uma tradição anterior à cantiga de amor trovadoresca. Soma-se a essa interpretação a análise do musicólogo Manuel Pedro Ferreira das melodias do Pergaminho Vindel que, comparando-as com as cantigas de amor do Pergaminho Sharrer, revela

---

3 Arte de Trovar. Utilizamos a transcrição presente na base de dados LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. (2011-), *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* [base de dados online]. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Acesso em 29/11/2021. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt>>.

4 Sobre as redes de convergências no processo de desenvolvimento da poesia lírica na Península Ibérica, ver GUIMARÃES, Marcella Lopes. Sintomas de renovação na poética tardo-medieval. In: LANZIERI JR., Carlile. (Org.) *As faces da renovatio na Idade Média e no Renascimento*. Cuiabá: Vivarium, 2018, p. 90.

5 Cf. OLIVERIA, A. R. de. *Depois do espetáculo trovadoresco*. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV. Lisboa: Edições Colibri, 1994. Para uma síntese do debate, ver, também, CORREIA, Carla Sofia dos S. *A difusão ibérica da linguagem dos trovadores galego-portugueses*. Tese de Doutorado, Universidade do Porto, 2016, p. 42-48.

6 Proposta, esta, endossada, principalmente, por Ria Lemaire. Cf. AGUIAR, Rafael H. Por que continuam ensinando que as cantigas de amigo foram escritas por homens? In: *Ata do XV Encontro Estadual de História ANPUH RS*, 2020.

7 COHEN, Rip. In the beginning was the strophe: origins of the *cantigas d'amigo* revealed. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos. (eds.) *Actas do X Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 243 – 255.

que as cantigas de amigo de Martim Codax apresentam um material com fórmulas comuns à tradição clerical arcaica do norte da Galiza, assim como motivos populares laicos.<sup>8</sup>

Consequentemente, a especificidade da cantiga de amigo não se deve somente ao eu lírico, mas também à sua forma estrófica e às suas características musicais, consolidando a interpretação de que à tradição das antigas “canções de mulher” convergiram tanto a cultura clerical, como a retórica formal occitânica, de grande influência para o trovadorismo ibérico.

Contudo, gostaria de retomar um trecho da Arte de Trovar para nos focarmos em um aspecto pouco explorado do texto. Segundo o tratado, se o eu lírico for masculino, a cantiga “se move a razom dele”, i.e., a lógica argumentativa está fundamentada em uma lógica social de razão masculina. Sendo uma cantiga de amigo, infere-se que a lógica argumentativa obedece a uma razão social feminina. Neste sentido, é importante ressaltar que as cantigas são representações de atos simultaneamente sociais e linguísticos. Recorro novamente a Rip Cohen que explica:

O corpus de cantares de uma sociedade pode ser uma fonte incomparável de direito consuetudinário e de moral (no sentido de *more*, costumes). [...] Podemos chamar-lhe direito feminino, desde que se entenda que um direito feminino pode servir os interesses de uma sociedade oficialmente dominada por entes masculinos.<sup>9</sup>

Nas cantigas de amigo vemos convergir uma lógica gramatical feminina que se associa à lógica social.

Ao considerarmos a longa tradição da forma estrófica que originou as cantigas de amigo, entendemos que a lógica gramatical feminina que compõe o discurso poético se faz presente também na sociedade trovadoresca. É sob a razão, a moral, os costumes e o direito feminino que os trovadores atuam perante a corte.

Essa questão torna-se central ao se considerar que um dos mais profícuos trovadores presente nos cancioneiros era, também, rei. D. Dinis (1261-1325) foi o sexto monarca da primeira dinastia portuguesa e ficou reconhecido pela historiografia como um rei forte e eficaz. Ao trovar, o rei traz para a esfera do governo o universo simbólico e retórico da poesia lírica e, por meio de sua voz, ao realizar a performance de uma cantiga, reina. Contudo, ao compor e cantar uma cantiga d’amigo, especialmente, D. Dinis atua a partir da gramática de um direito feminino que faz parte do universo retórico deste gênero. Neste sentido, de que forma a autoridade feminina presente nas cantigas atua pela voz do rei?

---

8 FERREIRA, M. P. Estrutura e ornamentação melódica nas cantigas trovadorescas. In: FERREIRA, M. P. *Aspectos da Música Medieval no Ocidente Peninsular*, vol. 1: Música Palaciana. Lisboa: Imprensa Nacional/ Fundação Calouste Gulbenkian, 2009, p. 174.

9 COHEN, Rip. Dança jurídica. I, A poética da Sanhuda nas Cantigas d’Amigo; II, Cantigas d’Amigo de Johan Garcia de Guillade: vingança de uma Sanhuda virtuosa. In: *Colóquio: Letras*, Nº. 142, 1996, p. 6.

Para explorar essa questão, analisarei três cantigas de D. Dinis em que, particularmente, o aspecto da autoridade feminina está em causa. Na cantiga *Pesar mi fez meu amigo*<sup>10</sup>, a dama conta a sua amiga que seu amigo lhe causou um grande pesar, mas que não o fez com intenção, conforme afirma no refrão: “que ant’el querria morrer / ca mi sol um pesar fazer.” Na terceira estrofe, contudo, afirma que o pesar, “Feze-o por encoberta, / ca sei que se fora matar / ante ca mi fazer pesar, / e por esto são certa / que ant’el querria morrer / ca mi sol um pesar fazer.” O tema central do refrão coloca sempre a condição que o amigo iria preferir morrer antes a fazer o mal a sua amada. Todavia, a finda apresenta um novo condicionante à situação: “Ca, de morrer ou de viver, / sab’el ca x’é no meu poder.” Isto é, a decisão de morrer ou viver está sob o domínio da dama.

A força retórica desta finda encontra-se justamente no lugar que a justiça e honra estão para a sociedade feudal. Ao cavaleiro, o desejo da morte estabelece-se em detrimento da honra e de sua falha moral. A traição, o mau comportamento ou mesmo causar o sofrimento estão como indícios de uma corrupção social. Porém, quem será o juiz para condená-lo? A cantiga deixa claro: é a dama que reivindica para si esse lugar.

Por outro lado, a cantiga seguinte no cancioneiro, *Amiga, sei eu bem d’ũa molher*<sup>11</sup>, já apresenta um jogo com a palavra poder. Nela, uma dama confia a sua amiga que há uma terceira mulher que anda buscando criar desavenças entre ela e seu amigo. No entanto, ela busca essa discórdia pois, por si mesma, não consegue sucesso, como exposto no refrão: “porque nunca com el pôde pôer/ que o podesse por amig’haver.” Ao longo da cantiga o jogo de aliteração entre “pôde” e “pôer” evoca o laço do acordo, do contrato. A que semeia a discórdia é caracterizada como uma mulher que não tem o poder de realizar o acordo, e, por isso, busca fazer a amiga perder seu amigo. A finda ainda expressa que ela faz dessa desavença seu poder, pois não detém o poder legítimo e moralmente aceito. “[E] por esto faz ela seu poder/ pera fazê-lo convosco perder”.

Por fim, a cantiga *Quisera vosco falar de grado*<sup>12</sup>, apresenta-nos uma outra interessante questão, exposta, principalmente, na primeira e última estrofe.

Quisera vosco falar de grado,  
ai meu amig’e meu namorado,  
mais nom ous’hoj’eu convosc’a falar,  
ca hei mui gram medo do irado;  
irad’haja Deus quem me lhi foi dar.

Senhor do meu coração, cativo

10 B 563.

11 B 564.

12 B 585.

sodes em eu viver com quem vivo,  
mais nom ous'hoj'eu convosc'a falar,  
ca hei mui gram medo do esquivo;  
esquiv'haja Deus quem me lhi foi dar.

Esta cantiga já foi abordada por muitos pesquisadores por trazer um tema pouco presente na lírica galego-portuguesa: a canção de mal-maridada, i.e., mal-casada, tema mais constante na tradição além-Pireneus. Na cantiga, a dama se queixa que queria falar com seu amigo, mas teme o irado, o mal bravo, o sanhudo e esquivo, “com quem vivo”, ou seja, seu marido. A cantiga denuncia a complexa situação contratual dos casamentos, muitas vezes negociados e firmados sem a anuência da mulher. A historiadora Ana Luiza Mendes defende que D. Dinis dar “voz a uma mal-maridada pode ser sintomático no sentido de que a infelicidade no casamento foi um fato verificado pelo rei”.<sup>13</sup>

Além da legitimação auferida pelo rei à celeuma, há ainda outro aspecto de suma importância e que fora pouco problematizado. No último verso do refrão, a dama amaldiçoa quem lhe deu em casamento, ou seja, a família que a colocou nessa situação. Ao pesquisar o uso do vocabulário “sanhuda” nas cantigas de amigo, Cohen que elucida que

há muita raiva, fúria e vingança nas Cantigas de Santa Maria, mas não se exprimem através do verbo preferido das Cantigas d'Amigo, assanhar-se. E também há outra diferença: é sempre Deus ou Santa Maria ou o rei ou um juiz (ou outro agente de autoridade) que se assanha e se vinga (um ser humano que se assanhasse contra Deus seria naturalmente pulverizado nesse mesmo instante). Na teologia católica a ira e a vingança são exclusivas de Deus e seus agentes. [...] Mas como este é um teatro lírico feminino [Cantigas d'Amigo], normalmente é ela que fala da sua própria sanha ou que reage à sanha dele, zangando-se, ou tentando apaziguá-lo.<sup>14</sup>

Portanto, não apenas a situação do mal casamento está sendo legitimada por D. Dinis, mas também o próprio direito feminino de se assanhar, irritar-se, diante dessa situação. Nas palavras de Cohen, “uma retórica vituperativa mas também jurídica!”<sup>15</sup>

Dessa forma, o rei está assentando-se numa justiça dos costumes, cujas raízes encontram-se nas antigas canções de mulheres autóctones. Trata-se da legitimação de um direito feminino que é mediado pela voz do rei. É mister reforçar o caráter de ato social que a performance das cantigas assume. Compreendendo que as cantigas eram cantadas perante a corte, um espaço essencialmente jurídico, ainda que em momentos de *fablar engasaiado*, do divertimento, o

---

13 MENDES, Ana Luiza. *O trovar coroado de Dom Dinis: modelo de racionalidade artística e identitária do trovadorismo galego-português*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018, p. 86.

14 COHEN, Rip. *Dança Jurídica...* op. cit., p. 11.

15 Ibidem, p. 12.

caráter real não se desvanece. Pelo contrário, ele é reforçado uma vez que o rei toma parte de uma prática cultural nobiliárquica, atuando em conjunto com a própria nobreza em sua corte.

Ao adentrar o teatro lírico feminino da cantiga de amigo, a voz do rei canta a autoridade feminina que está fundamentada na lógica social pertencente àquela nobreza. Inspirado por Zumthor, parto do lugar de que a recepção é fundamental para a interpretação e ação do discurso, sendo, portanto, a performance um processo de reconhecimento.<sup>16</sup> Logo, esse direito feminino cantado pelo rei não é uma novidade ou tampouco uma ruptura, mas a afirmação de valores e costumes. Ao legitimar a autoridade feminina o rei legitima sua própria autoridade, pois sua função é justamente a de dar a cada um o que lhe é de direito. Vemos, assim, a presença do direito feminino no funcionamento jurídico da sociedade medieval.

---

16 Ver. ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007, p. 27 et seq.

## REFERÊNCIAS

### FONTE

LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. (2011-), *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* [base de dados online]. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Acesso em 29/11/2021. Disponível em: <<http://cantigas.fcsh.unl.pt>>.

### BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Rafael H. Por que continuam ensinando que as cantigas de amigo foram escritas por homens? In: *Ata do XV Encontro Estadual de História ANPUH RS*, 2020.

COHEN, Rip. Dança jurídica. I, A poética da Sanhuda nas Cantigas d'Amigo; II, Cantigas d'Amigo de Johan Garcia de Guillade: vingança de uma Sanhuda virtuosa. In: *Colóquio: Letras*, Nº. 142, 1996, p. 5 – 50.

\_\_\_\_\_. In the beginning was the strophe: origins of the *cantigas d'amigo* revealed. In: LARANJINHA, Ana Sofia; MIRANDA, José Carlos. (eds.) *Actas do X Colóquio da Secção Portuguesa da Associação Hispânica de Literatura Medieval*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, p. 243 – 255.

CORREIA, Carla Sofia dos S. *A difusão ibérica da linguagem dos trovadores galego-portugueses*. Tese de Doutoramento, Universidade do Porto, 2016.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. Sintomas de renovação na poética tardo-medieval. In: LANZIERI JR., Carlile. (Org.) *As faces da renovatio na Idade Média e no Renascimento*. Cuiabá: Vivarium, 2018.

MENDES, Ana Luiza. *O trovar coroadado de Dom Dinis: modelo de racionalidade artística e identitária do trovadorismo galego-português*. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

OLIVERIA, A. R. de. *Depois do espetáculo trovadoresco*. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

TAVANI, G. *Trovadores e Jograis*. Introdução à poesia medieval galego-portuguesa. Caminho: Lisboa, 2002.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção e leitura*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

## MASCULINIDADES NA LITERATURA CAVALEIRESCA: A DEMANDA DO SANTO GRAAL

*José Marcos Flor Silva de Araujo<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este texto utiliza a *Demanda do Santo Graal* como fonte e visa analisar dois arquétipos de masculinidade criados ao longo do texto: um santo, voltado a práticas de oração e obediência, encarnado por Galaaz; e o outro, guerreiro, ligado aos desejos carnis e buscas individuais, encarnado por Morderete. Procuraremos evidenciar as diferenças e semelhanças entre as masculinidades apresentadas, com o intuito de reconhecer que, apesar de ser um arquétipo resultante dos comportamentos dos homens, a masculinidade não é monolítica, mas sim uma percepção plural forjada nas relações sociais, econômicas e institucionais, nas quais os homens produzem comportamentos e respostas distintas na sociedade.

**Palavras-chave:** Idade Média, Santo Graal, Cavalaria, Masculinidades, Gênero.

### ABSTRACT

This article uses *The Quest for the Holy Grail* as a source and analyzes two masculinity archetypes created throughout the text. Firstly, a saint whose focus is prayer and obedience, personified by Galahad; Secondly, a warrior motivated by sexual desire and self-pursuits, embodied by Mordred. Aiming to highlight the differences and similarities between the shown masculinities and intending to recognize that even though it is an archetype made from men's behaviors, masculinity is not a monolith, but a plural perception forged by social, economic, and institutional relations in which men produce different behaviors and responses in society.

**Keywords:** Middle Age, Holy Grail, Chivalry, Masculinities, Gender.

---

<sup>1</sup> Graduado em História pela Universidade de Brasília (UnB) e pesquisador do Programa de Estudos Medievais (PEM - UnB).

## Introdução

Damas indefesas, cavaleiros em armaduras brilhantes, reis generosos, torneios animados, castelos luxuosos. O período medieval possui um rico imaginário fantasioso, criado a partir da literatura, principalmente, de romances de cavalaria. A Demanda do Santo Graal (DSG)<sup>2</sup>, fonte primária analisada nesta pesquisa, faz parte desse arcabouço que contribuiu para a difusão dessas imagens, principalmente a do cavaleiro cristão que age procurando aventuras, um verdadeiro herói que salva donzelas em perigo e protege os mais fracos. A obra foi escrita em francês no século XIII e faz parte do ciclo arturiano, uma narrativa que dá ênfase às aventuras dos cavaleiros da Távola Redonda na busca pelo Santo Graal.

Segundo a lenda, esse foi o recipiente que guardou o sangue de Cristo após a crucificação, possuindo assim alguns poderes, e se tratando de um objeto sagrado de grande simbolismo. Apesar da importância da busca pelo Graal, fica evidente no conto que esse objetivo acaba tendo um papel secundário frente aos elementos principais da narrativa, que são as aventuras dos cavaleiros ao longo do percurso. As escolhas, atitudes e vícios, além da caracterização dos personagens, possuem um caráter pedagógico pois indicam aquilo que se espera de um cavaleiro ideal, e também o que seria reprovável nele. Logo, percebe-se a construção de dois arquétipos de masculinidade, um santo, voltado às práticas de oração e obediência, e um guerreiro, ligado aos desejos carnis e buscas individuais. Este texto procura evidenciar algumas das diferenças e semelhanças entre eles.

Para a compreensão do universo cavaleiresco, utilizaremos o conceito de imaginário que surge inicialmente nos textos de Jacques Le Goff (1994)<sup>3</sup>, em que o autor aponta o imaginário ligado diretamente a ideias e imagens simbólicas, sendo construído por todos os grupos sociais de maneira consciente ou inconsciente, partilhando paixões e sentimentos individuais e coletivos. Ele observa que se trata de um conceito atemporal que engloba praticamente todas as sociedades, um construto coletivo cultural, que utiliza de símbolos e imagens do mundo real, porém, de maneira idealizada, sendo uma releitura da sociedade no mundo fantasioso, em que os agentes sociais buscam satisfazer ânsias, medos e desejos (1994, p. 11-13).

Considera-se também o entendimento de Jean Claude Schmitt: “por imaginário, entendo uma realidade coletiva que consiste em narrativas míticas, em ficções, em imagens, partilhadas pelos atores sociais” (SCHMITT, 2007, p. 351)<sup>4</sup>. Para Schmitt, o imaginário é construído a partir de paixões e reações emocionais, e por isso se distancia de outros conceitos que são criados a partir do pensamento intelectual, como o conceito de representação.

---

2 Ao longo de todo o texto se optará pela referência à fonte mediante sua abreviação, neste trabalho determinada como DSG.

3 LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Coleção Nova História. - Lisboa: Editora Estampa. 1994.

4 SCHMITT, Jean C. *Corpo das Imagens*. Bauru: EDUSC, 2007.

O imaginário medieval compreende uma gama riquíssima de símbolos e imagens que despertam até hoje encantamento, incluindo seres fantásticos, como dragões, fadas, magos e bruxas, construindo uma realidade muito peculiar e diversa, que cria também os personagens perfeitos: o melhor cavaleiro, o rei mais sábio, a dama mais pura, etc. Outro conjunto de imagens que é criado a partir de símbolos e signos cristãos: pecados, diabos, deus, santos, entre outros, e que são utilizadas, muitas vezes, de maneira pedagógica (LE GOFF, 1994, p. 27).

Le Goff observa que é possível perceber na literatura medieval alguns aspectos sociais simbólicos, e dinâmicas que não acessamos em outros documentos (1994, p. 13). A Demanda do Santo Graal é exemplo disso. A obra permite, por exemplo, ter acesso às qualidades de uma esperada masculinidade santa inscrita na narrativa com a finalidade de modelar comportamentos.

Estando a literatura cavaleiresca entre o mundo real e o fantasioso, ela constrói imagens que falam sobre a idealização do mundo medieval utilizando-se de simbolismos e representações ligadas às práticas e costumes cavaleirescos do mundo real, com a finalidade de narrar uma grande aventura cristã. O cavaleiro está no centro da narrativa, sendo portador tanto de elementos específicos da cavalaria e de seus códigos quanto de elementos próprios da espiritualidade cristã e de suas práticas. Assim, é através do cavaleiro que a narrativa une elementos das duas esferas, a laica e a eclesiástica, a terrena e a sagrada. A cavalaria, sendo uma instituição militar exclusivamente masculina, contribui para a formação das masculinidades: comportamentos e atitudes masculinas encarnadas nos guerreiros e construídas a partir dos valores católicos, dos códigos de honra da cavalaria e também do pertencimento à nobreza e aos seus privilégios.

A caracterização das masculinidades é uma tarefa complexa pois, como já dito, trata-se de uma noção que escapa à maioria dos documentos. Outra complexidade é que elas se constroem a partir dos comportamentos dos cavaleiros do conto, que são comportamentos típicos da atividade guerreira do período, e, ao mesmo tempo, revestidos de uma missão cristã das mais elevadas.

### **Modelando as masculinidades**

Documentos literários são fontes privilegiadas para ter acesso aos “sonhos coletivos”, uma vez que as narrativas criadas não possuem necessariamente relação com fatos e acontecimentos, mas abraçam uma representação idealizada da sociedade a partir da visão dos autores. Na literatura medieval é possível observar um mundo permeado de sonhos dos mais variados, no caso da literatura cavaleiresca, de sonhos de bravura, de coragem e heroísmo, material riquíssimo para estudar as construções de gênero e suas *performances*.

Mesmo em se tratando de uma categoria contemporânea, todas as sociedades ao longo do tempo, de maneira consciente ou inconsciente, produziram atribuições e papéis aos gêneros, tendo em vista que: “o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituída num

espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos.” (BUTLER, 2003, p. 200)<sup>5</sup>. Assim, o produto dessa repetição dos atos e papéis atribuídos a um gênero gera uma *performance*, para esclarecer, as masculinidades são um produto da *performance* do gênero masculino no mundo, sendo assim, não foge das regras apresentadas ao produtor, ou seja, tanto o gênero quanto a *performance* dele mesmo são construídos a partir de relações e elos arbitrários determinados socialmente e historicamente, logo, todas as relações e convivência social entre indivíduos constroem atribuições a cada gênero (BUTLER, 2003, p. 200).

As masculinidades, assim como outras questões de gênero, não se limitam apenas ao sexo masculino, pois a construção dessa *performance* atravessa também as questões sobre o feminino e as relações de poder entre os gêneros. Os signos de dominação são reconhecidos tanto pelos dominadores quanto pelos seus dominados, sendo assim, uma das diversas expressões de masculinidade se dá a partir da subordinação do feminino ao masculino, através de uma violência simbólica construída a partir da linguagem e comunicação (BOURDIEU, 2012, p. 7-8)<sup>6</sup>.

Em *From boys to men: Formations of masculinity in late medieval Europe*<sup>7</sup>, Ruth Mazo Karras aponta a complexidade do estudo das masculinidades medievais, por serem comportamentos distintos de acordo com os diferentes ambientes, como o da corte, da universidade e das oficinas urbanas, cada um produzindo certo tipo de masculinidade (KARRAS, 2003, p.17).

Segunda a autora, a masculinidade apresentada na corte estaria ligada ao poder político e militar da nobreza; já a que se apresenta na universidade estaria ligada ao conhecimento aprofundado e ao domínio intelectual exercido principalmente pelo clero; por fim, a masculinidade que se apresenta nas cidades estaria ligada à burguesia e ao poder econômico produzido nas oficinas. Ou seja, as instituições medievais influenciariam na produção de respostas quanto ao comportamento masculino, e de acordo com as relações que cada homem possuía com tais instituições. Sem desconsiderar as grandes semelhanças de comportamento e de demonstração de masculinidade entre os homens de cada grupo social, a autora observa também que há diferenças no interior dos grupos (KARRAS, 2003, p.17 -19).

Dentre os aspectos compartilhados por essas masculinidades, a autora destaca que “uma característica central da masculinidade medieval, compartilhada pelos três diferentes modelos [...] é a necessidade de testar a si mesmo em competição com outros homens e de dominar os outros.” (KARRAS, 2003, p. 10)<sup>8</sup>

---

5 BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003

6 BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

7 KARRAS, Ruth Mazo. *From boys to men: Formations of masculinity in late medieval Europe*. University of Pennsylvania Press, 2003.

8 Tradução livre nossa: “one core feature of medieval masculinity, shared by the three different models discussed in this book, it’s the need to prove oneself in competition with other men and to dominate others”.

A DSG apresenta principalmente cavaleiros e suas aventuras, logo, o estudo tem como foco a masculinidade criada nas cortes e nobreza e suas relações com o gênero feminino. As relações entre cavaleiros e suas damas era de fato muito ambígua. Ao mesmo tempo em que a mulher era colocada na posição de poder e dominação, de acordo com os jogos do amor cortês, era também subjugada e dominada pelos homens. É possível perceber as tensões que marcavam os relacionamentos e conflitos entre damas e cavaleiros na literatura medieval, porém, Karras alerta para o cuidado que se deve ter, pois a literatura se encarrega do imaginário, e por isso demonstraria apenas um comportamento masculino idealizado pelos homens, e não necessariamente o comportamento real cavaleiro, comportamento este marcado pela violência:

A violência como característica central da masculinidade obviamente se limita à aristocracia medieval. Pierre Bourdieu dificilmente está sozinho quando generaliza que “a masculinidade deve ser validada por outros homens, em sua realidade como violência real ou potencial, e certificada pelo reconhecimento de pertencimento ao grupo de ‘homens reais’”. É muito mais proeminente, entretanto, em alguns contextos históricos do que em outros. No final da Idade Média, a violência era a forma de expressão masculina dentro da cavalaria, enquanto na universidade os homens lutavam com armas verbais e na oficina de artesanato com as econômicas (KARRAS, 2003, p. 21)<sup>9</sup>.

A autora deixa claro que a violência era principalmente empregada pela cavalaria, evidenciando também a mutabilidade do controle e da masculinidade sobre as mulheres, em que se adapta e toma contornos em cada contexto social. Episódios de violência contra as mulheres, principalmente violência sexual, são recorrentes na DSG. Na narrativa há diversos episódios em que cavaleiros buscavam concretizar seus desejos através do abuso sexual de donzelas. Um episódio muito explícito é quando Morderete pratica tal ato. A história conta que ele caminhava pela floresta e encontrou uma donzela acompanhada por um cavaleiro e também um escudeiro, ambos irmãos dela:

E assim que viram Morderete desarmado, logo perceberam que era cavaleiro andante. E logo que chegaram a ele, saudaram-no, e ele a eles, mas muito contrariado, como quem era de má vontade e muito vilão. E depois que passaram por ele, disse ele:

---

9 Tradução livre nossa: “Violence as a central feature of masculinity is, of course, by no means limited to the medieval aristocracy. Pierre Bourdieu is hardly alone when he generalizes that “manliness must be validated by other men, in its reality as actual or potential violence, and certified by recognition of membership of the group of ‘real men’”. It is much more prominent, however, in some historical contexts than others. In the late Middle Ages, violence was the mode of masculine expression within knighthood, while in the university men fought with verbal weapons and in the craft work-shop with economic ones”.

- Que mal fiz agora que não peguei aquela donzela e não fiz nela meu prazer! E se eu fosse cavaleiro como me dizem, não me escaparia assim. Então voltou muito rápido e foi à donzela, e pegou-a pelo freio e disse-lhe:

- Donzela, tornar vos convém, e ir comigo, que assim me aprazo

- Por Deus, disse ela, não irei, se Deus quiser, que nunca entre mim e vós houve por que o deva fazer.

- Por Deus, disse ele, ireis, queirais ou não.

E puxou-a pelo freio para levá-la à força (DSG, 1988, n. p.).

O estopim surge a partir de um simples ato de cortesia muito comum na época, e por mais que o cavaleiro possuísse alta posição e devesse seguir as normas de cortesia, naquele momento se comportou como um comum, diz a narrativa, um vilão do qual não se espera cortesia. Fica evidente também como Morderete tem consciência da sua posição de dominação na sociedade, e por isso poderia gozar de alguns privilégios, como ter todas as donzelas disponíveis ao seu prazer. Para tanto, faz uso da força física, uma vez que para tomar a donzela é necessário assassinar os dois irmãos. Segue a narrativa após o ataque:

E depois foi à donzela e derrubou-a do palafém, e levou-a a umas moitas, que havia perto dali e despiu a loriga. E ela, que nunca tivera marido e se viu a ponto de ser desonrada, se Deus não a socorresse de algum modo, chorava e fazia lamentos e dizia, na mais alta voz que podia: - Valia! Valia! E quando ele viu que gritava assim, feriu-a e fez-lhe quantos escárnios pôde e pegou-a pelos cabelos e arrastou-a para um atalho e desonrou-a o pior que pôde, como quem era um dos bravos cavaleiros do mundo. (DSG, 1988, n. p.).

A brutalidade explícita mostra justamente como a violência era facilmente empregada pelos cavaleiros para realizar seus desejos. O episódio é carregado de simbolismos e representações de masculinidade guerreira, como o uso da violência e a posição social como meio de obter privilégios, além de algumas evidências do tratamento que as mulheres poderiam receber no período.

Pierre Bourdieu, em seu texto “A dominação masculina”, aborda o tema da sexualidade e da violência, demonstrando que a construção do poder masculino e das masculinidades se dá a partir do controle e dominação dos corpos femininos através de atos sexuais. Sendo assim, as mulheres são parte dos instrumentos de demonstração de poder masculino: “as manifestações (legítimas ou ilegítimas) da virilidade se situam na lógica da proeza, da exploração, do que traz honra”, tendo em vista que as masculinidades necessitam da demonstração contínua entre os pares, possuir corpos femininos através do ato sexual é um exercício de poder e confirmação da posição de dominação masculina (BOURDIEU, 2012, p. 29).

Ao longo do século XII, foram publicados diversos manuais de boas condutas e normas para cavaleiros por toda Europa. O cavaleiro, que antes era apenas uma força militar, se torna, entre os séculos XII e XIII, um cavaleiro com estilo de vida cortesão, que almeja se alinhar com o estilo de vida de heróis lendários como Lancelot do lago. Porém, o cavaleiro de corte que buscava por amores e prazeres, era duramente criticado pela Igreja, uma vez que, esse estilo de vida fomentava as práticas pecaminosas, principalmente a luxúria entre os cavaleiros e damas.

Ao longo do século XIII, a Igreja inicia uma busca por um cavaleiro mais cristão, a fim de ocupar o imaginário medieval com imagens que fortaleceriam a religião, o que inspira obras como a de Ramon Llull<sup>10</sup>, que visava justamente padronizar o comportamento do cavaleiro e imprimir nos guerreiros um conjunto de virtudes. Na obra analisada, Galaaz é a representação literária do que se esperava do cavaleiro ideal, sendo também um vetor de crítica ao cavaleiro cortês, uma vez que somente ele e seus companheiros, que se mantiveram longe desse estilo de vida, puderam encontrar o Graal.

Havia a preocupação em remodelar o comportamento dos cavaleiros visando inseri-los num modelo de obediência e santidade, e afastando-os das mulheres e dos amores luxuriosos:

A lenda do Graal é o lugar mais significativo onde a religião entra no mundo arturiano. O público da Idade Média tardia entendeu a história do Graal como cristã, quaisquer que sejam suas origens, e gerou dúvida sobre a ideia da destreza como a única medida para o cavaleiro. Lancelot, o melhor cavaleiro do mundo, não pode ser o único a alcançar o Graal, porque ele cometeu pecados da carne (notavelmente adultério e fornicação, mas a ênfase na virgindade de Galahad em algumas versões indica que mesmo o sexo conjugal pode levar à desqualificação) (KARRAS, 2003, p.43)<sup>11</sup>.

A preocupação com a luxúria ou com o amor cortês se faz presente no início da Demanda, antes mesmo da busca se iniciar. Os cavaleiros deveriam estar dispostos a abrir mão dos prazeres carnis:

- Cavaleiros da tábua redonda, ouvi. Vós jurastes a demanda do santo Graal. E Nascimento, o ermitão, vos manda dizer por mim que nenhum cavaleiro desta demanda leve consigo mulher nem donzela, senão fará pecado mortal. E não seja tal que nela entre, se não for bem confessado, porque em tão alto serviço de Deus como este, não deve entrar se não for bem confessado e bem comungado e limpo e purificado de todos os danos e de pecado mortal (DSG, 1998, n. p.).

10 LLULL, Ramon; DE CUENCA, Luis Alberto. *Libro de la orden de caballería*. Alianza, 1986.

11 Tradução livre nossa: “The legend of Grail quest in the most significant place where religion enters the Arthurian world. Late medieval audiences understood the Grail story as Christian, whatever its origins, and it cast doubt on the idea of prowess as the sole measure of a knight. Lancelot, the best knight in the world, cannot be the one to achieve the Grail, because he has committed sons of the flesh (notably adultery and fornication, but the stress on Galahad’s virginity in some versions indicates that even marital sex might have lead to disqualification)”.

O controle da luxúria vai além do combate dos clérigos contra uma conduta errada, é um exercício de controle masculino sobre o feminino. As masculinidades medievais estão muito atreladas ao controle sobre as mulheres, tanto a guerreira, com o uso da força, quanto a masculinidade santa ligada ao clero, fundamentado principalmente no mito da criação do mundo, em que Eva é a responsável pela perdição humana. Todas as mulheres, suas filhas, carregavam a culpa e o estigma de serem parceiras do diabo, sendo necessário afastar-se delas, principalmente os homens bons e puros, pois elas seriam a porta de entrada do pecado e da condenação dos homens (ZIERER, 2010, p. 145)<sup>12</sup>.

As figuras femininas apresentadas na DSG assumem características ambíguas. Ao mesmo tempo em que se reconhece o poder feminino, é perceptível como esse poder acaba sendo modulado para reforçar as masculinidades. Os modelos femininos na DSG assumem duas formas. Uma pura, de mulher devota a Deus, na figura da irmã de Persival, que possui essa pureza por conta da virgindade e da prática das virtudes cristãs. É um segundo modelo, o predominante, da mulher como instrumento diabólico que leva os cavaleiros à perdição, como pode ser visto em vários exemplos ao longo da história.

Galaaz não reproduz o comportamento luxurioso da masculinidade cavaleiresca, ele encarna a figura de cavaleiro de Cristo, é um modelo de cavaleiro santo, afastado das práticas e buscas mundanas. O episódio em que a donzela se apaixona por Galaaz (DSG, 1988, n. p.) demonstra como a expressão da masculinidade do cavaleiro é diferente da dos demais, visto que muitos em seu lugar se aproveitariam de sua posição, demonstrando virilidade e tendo relações sexuais com a donzela. No entanto, Galaaz busca a todo custo manter sua virgindade, somente se dispondo a realizar o ato sexual se fosse para impedir que a donzela cometesse suicídio. Tal gesto é muito significativo, já que aproxima Galaaz do corpo clerical, sendo também considerado o maior dos cavaleiros.

Por ser Galaaz o cavaleiro ideal, ele reproduz atitudes de uma masculinidade santa, aquela que pode renunciar aos prazeres mundanos por um objetivo maior. Com a prática das orações, mantém o código de honra da cavalaria a qualquer custo. Porém, Galaaz encarna também algumas outras características que são próprias da masculinidade guerreira, aquela que se associa à coragem, à bravura, à violência e ao domínio das armas e das técnicas guerreiras. Um episódio muito representativo é o combate entre Rei Mars e o Rei Artur, quando a cidade de Camelot está sitiada por milhares de homens da Cornualha e a única saída é enviar mensageiros pelo reino para pedir ajuda aos cavaleiros simpatizantes de Artur. A notícia chega a Galaaz, Palamades e Artur o Pequeno, que imediatamente seguem para a cidade. Esperam-se grandes feitos de Galaaz, já que é o escolhido, e ele corresponde ao esperado:

---

12 ZIERER, Adriana. *A visão do diabo n'a demanda do santo graal*. A Religiosidade dos Celtas e Germanos - São Luis: UFMA/ Grafica Santa Clara, 2010

[...] Quando os cavaleiros de rei Mars viram seu senhor por terra, não houve um que não ficasse espantado. E então aguilhoaram mais de dez a Palamades e mataram-lhe o cavalo e feriram-no com muitas chagas e o matariam então, porque não podia se defender a pé, mas Galaaz, que o prezava muito e à sua cavalaria, meteu mão à espada da estranha cinta e começou a dar tão grandes golpes, que derribava e fazia dano por onde ia tão feroz, que não havia tão corajoso, que não se espantasse com as maravilhas que o viam fazer, pois, sem falha, não alcançava cavaleiro, por bem armado que fosse, que o não metesse por terra morto ou ferido de morte ou paralisado [...] (DSG, 1988, n. p.).

Além de mostrar grande habilidade, Galaaz não abre mão da violência e da brutalidade quando necessárias, pois essas são demandadas ao cavaleiro e exaltadas na literatura que sobre seu universo se constrói. Este é um entre tantos episódios nos quais o narrador tece elogios e admiração à coragem dos cavaleiros escolhidos, ridicularizando ao mesmo tempo os homens que fogem do combate, no caso, o Rei Mars, que após a derrota e fuga torna-se um cavaleiro covarde, justificando assim sua morte desonrosa. Na DSG, ao mesmo tempo que se constrói uma crítica às práticas cortesias da cavalaria, valoriza-se as práticas violentas, vendo-as como próprias ao bom cavaleiro, características de uma masculinidade definida pela força, coragem e virilidade.

### **Conclusão**

Os cavaleiros literários dos romances de cavalaria, como os da obra analisada, surgem a partir do século XIII, e ele se torna o modelo de cavaleiro almejado por todos os reais cavaleiros, é no mundo do imaginário e do fantástico que a cavalaria encontra e realiza suas paixões, suas buscas e ânsias sobre o mundo real. Na Demanda do Santo Graal, os cavaleiros apresentados tomam contornos diferentes dos demais contos, por se tratar de uma narrativa com contornos cristãos. O personagem principal Galaaz toma o posto de cavaleiro perfeito principalmente por renunciar aos valores mundanos, além de suas práticas refletirem o que a Igreja demandava à cavalaria.

As ações dos cavaleiros eram guiadas por um código inspirado na moral cristã e nas demandas das masculinidades santa e guerreira, esta última muito mais aberta à violência, inclusive a sexual, muito presente na narrativa, mesmo que em alguns momentos essa violência seja apresentada como prática a ser evitada. Em geral, porém, ela é vista apenas como uma consequência da luxúria dos cavaleiros.

Mesmo tendo sofrido críticas no período, a cavalaria nunca deixou de encarnar e inspirar os valores de uma masculinidade violenta. Sua atividade guerreira, que faz com que a violência seja condição para as conquistas nas batalhas, abre espaço para que essas práticas sejam transportadas para o cotidiano do cavaleiro real. Há que se supor que esses bravos homens tenham influenciado o comportamento dos demais, reforçando e também dando novos elementos

às construções culturais sobre o sexo masculino, ou seja, impactando nas construções de gênero. A DSG, tão representativa desse universo, deu certamente importante contribuição à construção do gênero masculino, reverberando nos sentidos das masculinidades do presente.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- A Demanda do Santo Graal*. Texto sobre os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: Editora da USP, 1988.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003
- KARRAS, Ruth Mazo. *From boys to men: Formations of masculinity in late medieval Europe*. University of Pennsylvania Press, 2003.
- LE GOFF, Jacques – Livro – *A construção do Imaginário Medieval* – Lisboa: Coleção Nova História – 1994.
- LLULL, Ramon; DE CUENCA, Luis Alberto. *Libro de la orden de caballería*. Alianza, 1986.
- SCHMITT, Jean-Claude; LE GOFF, Jacques. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. São Paulo: Edusc, 2002.
- SCHIMITT, Jean C. *Corpo das Imagens*. Bauru: EDUSC, 2007.
- ZIERER, Adriana. *A visão do diabo n'a demanda do santo graal*. A Religiosidade dos Celtas e Germanos - São Luís: UFMA/ Grafica Santa Clara, 2010.
- ZIERER, Adriana. *Eleitos versus Pecadores: O Ideal Cavaleiresco N'a Demanda do Santo Graal*. Revista Crítica Histórica, v. 4, n. 7, 2013.

## CLIO E CALÍOPE: CAMINHOS E POSSIBILIDADES DE UMA ANÁLISE DE GÊNERO E SINCRETISMO RELIGIOSO ATRAVÉS DOS CONTOS MELUSIANOS MEDIEVAIS

*Iris Freitas Rodrigues<sup>1</sup>*

### RESUMO

A finalidade do presente texto é analisar os “contos melusianos” a partir da perspectiva dos estudos de gênero, e em conformidade com as abordagens da nova história cultural. Tais contos foram histórias escritas em latim e em línguas vernáculas da Idade Média, derivadas de tradições orais antigas, que constituem a personagem folclórica da melusina, figura feminina da fada metamorfa, que podem ser úteis para a compreensão histórica dos modelos femininos edificados pelas sociedades medievais em processo de cristianização. O texto pode ajudar a desmistificar o conceito contemporâneo de Idade Média enquanto “Idade das trevas”.

**Palavras-chave:** Melusina, imaginário, Idade Média, ensino.

### ABSTRACT

The purpose of the article is to analyze the tales of Melusine from the perspective of gender studies and the new cultural history. This tales were stories written in Latin and vernaculars in the Middle Age, derived from ancient oral traditions, that built the folk character Melusine, shapeshifting fairy female figure, that can be useful for the historical understanding of female models built for the medieval society in the process of christianization. The article can help to demystify the contemporary Middle Age concept as the dark age.

**Keywords:** Melusine, Imaginary, Middle Age, Education.

---

<sup>1</sup> Graduanda em História pela Universidade Federal do triângulo mineiro. Bolsista no projeto de extensão intitulado Barbaridades Medievais sob coordenação da Prof. Dr. Cláudia Regina Bovo.

## Introdução

A personagem mítica da Melusina foi muito emblemática para a Idade Média, estando presente em textos em diversas línguas e em diferentes épocas. Estudiosos como Laurence Harf-Lancner<sup>2</sup> (2000) constatam que os textos em que a personagem aparece possuem uma mesma estrutura narrativa, denominando-se como “contos melusianos”.

Tais contos, mesmo se tratando de histórias ficcionais, expressam importantes características da sociedade medieval, como o sincretismo religioso e cultural entre as religiões “pagãs” e o cristianismo. Ademais, se tratando de uma personagem feminina, os contos expressam como eram relações de gênero na Idade Média.

Dessa forma, em conformidade com a Nova História – que se diferencia das outras teorias, como o historicismo e o positivismo, ao enxergar nos mitos e nos sistemas simbólicos fontes de análise para a historiografia –, o texto pretende apontar possibilidades do uso dos contos melusianos como ferramenta para os estudos medievais, no que tange à análise do sincretismo religioso e das relações de gênero do período.

Primeiramente, é importante considerar que um mito enquanto uma representação é uma forma de apropriação da realidade que não tem nada de espontâneo, tendo uma forte tendência à reflexão de valores, promovendo o embate de modelos comportamentais idealizados por diferentes grupos sociais. Por isso, a análise dessas tradições culturais deve sempre levar em conta o contexto social de sua emergência e as finalidades de sua utilização. Como referencial teórico, são úteis os textos de Jacques Le Goff que exploram e categorizam o imaginário medieval, além de textos de outros teóricos do campo dos estudos mitológicos e culturais, para trabalhar o refinamento teórico de como a mistura religiosa pode se configurar.

Para utilizar os contos melusianos como objeto de estudo historiográfico, é importante percebê-los individualmente e levar em conta seu contexto geral de produção, como a autoria, local de produção, mecanismos de circulação e cópia de manuscritos. Além disso, é necessário analisar as terminologias empregadas na categorização de Melusina e em outras personagens femininas, desvendando as referências de religiosidade. Em seguida, é necessário explorar as diferenças em domínios terminológicos precisos, os quais identificam, caracterizam e qualificam a trajetória que a personagem Melusina traça nas narrativas.

No que tange às questões do estudo de gênero, é necessário redimensionar a categorização de Melusina como “fada” ou “feiticeira”, vista a partir da dualidade “boa” ou “má”, “sagrada” e “profana”, que, como esse binarismo/dualismo dicotômico, pode estar ou não ligada a códigos comportamentais ideais destinados às mulheres e também contestados por muitas experiências históricas femininas concretas da Idade Média.

---

2 HARF-LANCNER, Laurence. *Les Fées Au Moyen Age- Morgane Et Melusina La Naissance Des Fées*: Champion Honoré, 2000.

A partir da metodologia citada acima, o texto pretende demonstrar caminhos para contribuir para o ensino e pesquisa das temporalidades recuadas, partindo das histórias que envolvem a personagem mítica da Melusina como objeto lúdico e interativo para a explicação sobre a sociedade medieval. Dessa forma, trazer essa nova abordagem da Idade Média é extremamente importante para desnaturalizá-la como “Idade das trevas”.

### **Uma nova historiografia**

O século XX foi palco de crise de formas interpretativas da história, como o historicismo e o positivismo, que se apoiavam em verdades absolutas e renegavam o *imaginário social* a um segundo plano de análise, posto que vários estudiosos acreditavam que os frutos da cultura popular tratavam da deformação da realidade. Primeiramente, cabe ressaltar os motivos por que dadas correntes históricas marginalizam os estudos a respeito do imaginário.

Assim sendo, quando se fala em positivismo, presume-se uma superação de crenças paralela ao desenvolvimento “natural” da história, portanto, quando Auguste Comte (1798) pensa uma história que evolui até o Estado de espírito positivo, supõe também uma evolução de hábitos e crenças nessas “fases” das sociedades. Portanto, a função simbólica está para o positivismo, não negada, mas subdimensionada a uma etapa sucessória, logo, as particularidades das relações sociais que se demonstram em torno da representação-abstração da melusina são deixadas de lado pela construção narrativa da teleologia positivista. René Descartes (1596), expoente do empirismo e do mecanicismo do início da filosofia moderna, definia o imaginário como um erro e uma falsificação da realidade, inferior ao conhecimento. Já para o já citado Auguste Comte, um dos estágios de evolução da sociedade era justamente extinguir seus símbolos. Nesse cenário, o cientificismo seria a ferramenta para revelar a verdade que o imaginário/cultura popular falsificava.

Por conseguinte, o historicismo, diverso que é, desde o germe e amparado na tradição do idealismo alemão, de um lado em um psicologismo, pouco foi capaz de compreender as representações coletivas ou sistematizar um estudo sobre o imaginário social e, por outro lado, preso à ação social e aos tipos ideias, demonstrou-se incapaz de se atentar a elementos da “micro história”, relacionando-os com os movimentos gerais de seu tempo. De tal maneira que, muitas vezes também, preso aos registros factuais e à sua noção de progresso, não alçou uma sistematização científica que pudesse discutir tais crenças naquelas organizações sociais, de tal maneira que a história-problema e o debate da história como ciência se apresenta com mais força nos *Annales*.

Foi no século XIX que a psicanálise e a antropologia social fizeram tentativas de resgatar o imaginário para a análise da constituição cultural de determinadas sociedades, especialmente aquelas tidas como sociedades externas ao fenômeno da modernização contemporânea (sociedades autóctones africanas). Mas apenas nas últimas décadas do século XX a dimensão

historiográfica da cultura, e seu sistema simbólico, passaram a ser um tema recorrente nas análises de historiadores, sobretudo, fomentados pelo movimento dos Annales (PESAVENTO, 1995)<sup>3</sup>.

Partindo da premissa que a realidade não diz respeito apenas ao que aconteceu, mas sim às memórias, experiências e expectativas que os acontecimentos proporcionaram e do que foi pensado a partir deles, nota-se que o estudo dos mitos que constituem o imaginário social tem uma significativa importância para o estudo da história (PESAVENTO, 1995). Além disso, mais do que uma ferramenta importante para a compreensão da sociedade, a análise dos mitos que se consagram popularmente em diferentes grupos sociais através dos contos orais transcritos, sobretudo em manuscritos vernaculares, ajuda a identificar mecanismos de interpretação social mobilizados para dar sentido à vida humana e ao seu devir. Os mitos medievais são derivados do sincretismo religioso, cabendo agora, uma abertura desse debate.

### **O sincretismo religioso**

Dentro de uma sociedade cristã, com o predomínio de uma cultura clerical, a aparição constante de elementos que possuem uma genealogia das antigas religiões, denominadas como ‘pagãs’, indicam uma grande fusão religiosa. Segundo Le Goff, na obra “O imaginário medieval” (1994), resquícios do paganismo conseguem se estabelecer nas sociedades medievais através de “aculturações internas”. Esse debate historiográfico entre tradições folclóricas que rivalizam com tradições de cultura erudita latino-cristã e a possível hegemonia eclesiástica na definição dos modelos e ordenamentos sociais pode ser melhor sistematizado e atualizado a partir da abordagem dos estudos de gênero e do protagonismo feminino velado em muitas tipologias de ação social, sistematizadas mesmo que em contos idealizadores do real, como é o caso dos contos melusianos.

O sincretismo e a sobreposição se tornam os principais vetores das expressões dos cristianismos medievais, criando religiosidades distintas em diferentes regiões, marcadamente em disputa com cânones das comunidades episcopais e monásticas latinas. Um exemplo concreto (e vivo até os dias de hoje) do controle do imaginário por instituições eclesiais como a Igreja Católica Romana é o controle das datas comemorativas cristãs, que coincidem com datas importantes de calendários de outras práticas religiosas, como o natal e a páscoa, ou a criação de santos (SILVEIRA, 2011)<sup>4</sup>. De tal maneira que Bazcko, na obra *Imaginação social*, afirma:

O controle do imaginário, de sua reprodução, de sua difusão e de seu gerenciamento assegura, em degraus variáveis, um impacto sobre as condutas e atividades individuais e coletivas, permite canalizar energias, influenciar as escolhas

3 PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em Busca De Outra História: imaginando o imaginário*. Rev. Bras. de História. São Paulo, 1995. V. 15 n 29. pp. 9-27.

4 SILVEIRA, Aline Dias. A “fada medieval” e o destino. *Revista mosaico*. V.4, n.1, p.02-09, 2011.

coletivas nas situações surgidas tanto incertas quanto imprevisíveis (BACZKO, 1987, p. 35).

A melusina, diferentemente de uma representação, é uma abstração que provoca consequências reais e materiais nas relações de gênero, assim, como já estabelecido, mais que uma abstração que paira sobre o tempo, a melusina é uma representação de um imaginário localizado em dada configuração social, mas mais que representar ou abstrair elementos da sociedade, ela (re)compõe papéis de gênero por ser uma figura feminina. O que apresentaremos a seguir.

### **As mulheres da Idade Média**

Decorrente do fato de o período medieval ser sempre associado a aspectos negativos e obscuros, existe uma grande associação das mulheres medievais à total subserviência e opressão, ou até a eventos que correspondem mais à modernidade do que à Idade Média, como a caça às bruxas. No entanto, parece pouco convincente que em mil anos de história não houve contestações e violações ao modelo de conduta patriarcal e cristão estabelecido. Menos ainda a preocupação em singularizar aspectos divergentes dentro desse modelo. Será que ele era único como referência de parâmetro para várias espacialidades dentro deste período de 1000 anos que se convencionou chamar Idade Média? Como postulado por Maria Filomena Dias Nascimento (2011, p. 86), é preciso explorar outras fontes que não a literatura teológica, posto que a opinião de eclesiásticos e celibatários não correspondia à da totalidade da sociedade. Vê-se necessário investigar a literatura laica, os vestígios arqueológicos, a produção intelectual dentro das universidades e no *imaginário*, para que assim exista uma dimensão maior e mais abrangente da questão.

Por isso, o presente texto busca na literatura medieval, mais especificamente nos contos melusinos, pistas para desvendar com uma maior complexidade tanto o sincretismo religioso quanto as possíveis resistências femininas a um papel de subserviência patriarcal e cristã.

Além dos mitos e das lendas refletirem a sociedade e seus valores, medos e formas de explicar o arbítrio dos relacionamentos humanos, eles também podem ter a função de transmitir códigos de conduta. Os romances ou novelas de cavalaria medievais tinham essa função pedagógica e moralizante muito presente, como bem cita Serbenha em “Em Busca De Outra História: imaginando o imaginário”:

Assim, os símbolos e mitos podem tornar-se receptores das projeções dos medos, interesses e aspirações, modelando comportamento, condutas e visões de mundo desde que partilhado por pessoas criando uma comunidade de sentido e solidificando uma determinada visão de mundo (SERBENHA, 2003, p. 3).

### Melusina: a fada medieval

Com grande apelo contemporâneo entre grupos de jovens, o imaginário medieval aparece constantemente mobilizado em produtos da literatura fantástica e nas produções cinematográficas, alertando-nos para a importância da problematização dos meios de se viver dessas sociedades medievais e a distância da idealização fantástica atribuída a essas temporalidades recuadas. Segundo Jacques Le Goff (1924), na Idade Média (séc. V ao séc. XV), as fronteiras entre o real e o imaginado não eram muito bem delimitadas. Havia pouca preocupação social em se definir os limites entre o real e a crença. Conhecida pelas sociedades “sacralizadas”, a Idade Média materializou em diversas obras a forte presença de seres sobrenaturais, os quais são chamados de “mirabilias”. Le Goff foi um dos importantes nomes da Nova História e do estruturalismo, portanto indispensável para a proposta deste trabalho. Há uma extensa produção textual acerca do imaginário e das mentalidades da Idade Média, como as obras *Heróis e maravilhas da Idade Média* (2009), *O imaginário medieval* (1985) e *Para um novo conceito de Idade Média* (1977), no qual o capítulo “Melusina maternal e arroteadora” sua atenção se volta a tecer toda a trajetória literária da personagem mítica (derivada de tradições orais) Melusina, ora mulher-dragão, ora mulher-serpente.

A literatura escrita em latim – como a obra *De Nugis Curialium*, de 1181<sup>5</sup>, escrita por Gautier Map e *Otia Imperialia*, de Gervais de Tilbury<sup>6</sup>, na corte de Henrique II Plantageneta e a produção literária em língua vernácula dos séculos XII-XIII, em *lais* e romances de cavalaria, como *O Romance de Melusina*, de João de Arras<sup>7</sup> – está presente a figura de uma mulher fantástica, a fada, símbolo derivado das tradições orais, que levaria o nome de Melusina a partir do Romance de João de Arras. Todas as personagens tratam-se de mulheres, que com essas características metamórficas animais chamam a atenção de um mortal e travam um vínculo conjugal com tal homem, impondo um interdito e trazendo prosperidade e fertilidade às terras e à linhagem. Entretanto, ao revelarem sua natureza mágica e romperem o interdito, elas partem, levando toda a fertilidade e riqueza que geraram, mas deixando uma numerosa descendência (AMARAL, 2007).

Segundo Laurence Harf Lancner (2000), todos esses contos de envolvimento são definidos como “contos melusianos”, por possuírem uma mesma estrutura narrativa. A partir de três percursos: o de individualização, aquisição e perda, eles expõem os dilemas que envolvem a humanidade e as sociedades de corte de diferentes períodos. Tanto Le Goff quanto Flávia Amaral, entre outros estudiosos dos contos Melusianos, salientam a evidente ligação dessas obras com as sociedades que as mobilizam enquanto referências de interpretação e suporte de orientação para a vida social.

5 TILBURY, Gervais de. *Le livre des merveilles*. (Trad. do *De Nugis Curialium* por A.K. Bate). Paris, Les Balles Lettes, 1992, p.148-150.

6 MAP, Gautier. *Contes pour les gens de cour*. Belgique, Brepols Turnhout, 1993.

7 DE ARRAS, João. *Romance de Melusina ou A história dos Lusignan*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Segundo Antônio V. P. Morás (1999)<sup>8</sup>, tal aparição de um mesmo código narrativo em diferentes épocas e linguagens durante a Idade Média leva a crer que o elemento fantástico possui um núcleo comum, reconhecido nas tradições folclóricas célticas do norte da Europa. Ademais, o autor compara a figura e as histórias de Melusina às deusas celtas e suas narrativas. Nesse contexto, há um grande debate historiográfico sobre a genealogia dos elementos mágicos nos romances de cavalaria da Idade Média. Os estruturalistas defendem o universalismo das mentalidades, que conduziria diferentes culturas, em diferentes localidades e temporalidades a utilizarem os mesmos símbolos (SERBENHA, 2003).

Contudo, Le Goff argumenta que, mesmo que Melusina possua uma influência antiga, é uma criação da Idade Média. Compreender o que ela representa dentro de uma sociedade é mais importante para o presente debate do que buscar suas origens ou associá-la a uma personagem histórica real. Portanto, nota-se o peso que o sincretismo cultural possui nos modelos de cristianização do feminino expresso na personagem da Melusina, a qual materializa um enfrentamento aos modelos de feminino consolidado pelo patriarcado medieval.

Dessa forma, é possível compreender o binarismo de significação atribuído à personagem Melusina, principalmente na obra “o romance de Melusina”, de João de Arras, em que, ao mesmo tempo em que Melusina é um ser místico, representando aquelas religiões tidas como pecadoras, ela também se mostra como uma católica devota (AMARAL, 2007).

### **Ensino de história: novas abordagens possíveis**

Destarte, o presente trabalho perpassa a pesquisa e o ensino, justificando-se pelo debate documental e historiográfico que propõe, bem como por mobilizar temáticas de atenção dos jovens, para no futuro colaborar com novas estratégias de ensino de temporalidades recuadas. Defende a importância do estudo dos mitos, mais especificamente da personagem mítica da Melusina, dentro da historiografia e também na sala de aula, já que não faltam teóricos que salientem sua capacidade de atingir compreensões sobre a vida ainda contemporaneamente.

Desse modo, nota-se que, ao introduzir fontes diversificadas, que dizem respeito ao imaginário na historiografia, abre-se um leque de novas informações e constatações, principalmente na temporalidade da Idade Média, em que as estruturas simbólicas possuíam tanta importância para as dinâmicas sociais. A personagem mítica utilizada na pesquisa é só um exemplo de uma série de personagens pertencentes ao sistema simbólico medieval que pode ser utilizado em outras pesquisas. No livro *Heróis e maravilhas da Idade Média* (2009), Le Goff apresenta diversos personagens pertencentes ao imaginário medieval, os quais podem ser utilizados como ferramenta de análise da historiografia.

---

8 MORÁS, Antônio. “Das representações míticas à cultura clerical: as fadas na literatura Medieval.” *Revista brasileira de história*. 1999, vol. 19, no.38. p. 229-252.

## **Conclusão**

Nota-se, portanto, que os contos melusianos, em conformidade com a nova história cultural e seus métodos analíticos, muito têm a contribuir para o ensino e a pesquisa em história medieval, visto que expressam uma série de elementos importantes na construção da sociedade medieval, como a confluência entre as culturas e religiões pré-cristãs e o cristianismo, o qual cria uma religião a partir de sincretismos e aculturações. Além disso, possui um grande potencial de análise quando se trata da história das mulheres da Idade Média, visto que faz parte da literatura laica e representa segmentos da sociedade que vão além das expressas na literatura clerical, fonte com um longo legado de estudos, porém, que não consegue representar a totalidade da sociedade medieval e acaba contribuindo para uma concepção errada de que a Idade Média foi um período em que não havia contestações tanto do cristianismo quanto do patriarcado. Entretanto, a partir dos contos melusianos, é possível constatar que houve, sim, um enfrentamento e uma resistência a tais modelos.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- AMARAL, F.A. *Romance de Melusina: linhagem, penitência e poder*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BACZKO, Bronislaw. *Imaginação social*. Anthropos-homem. Lisboa. Imprensa nacional casa da moeda, 1985.
- DE ARRAS, João. *Romance de Melusina ou A história dos Lusignan*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DIEHL, A. A. *Cultura historiográfica. Memória, identidade e representação*. Bauru: Edusc, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: vozes, 2009.
- FORTES, Carolina Coelho. *Estudos de gênero, história e Idade Média: relações e possibilidades*. *Revista Signum*, 2019. Vol. 20, n.1.
- HARF-LANCNER, Laurence. *Les Fées Au Moyen Age- Morgane Et Melusina La Naissance Des Fées*:Champion Honoré, 2000.
- LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: Cultura erudita e cultura popular*. Lisboa: Estampa, 1980.
- LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. 3 Ed. Lisboa: Edições 70, 1994.
- MAP, Gautier. *Contes pour les gens de cour*. Belgique, Brepols Turnhout, 1993.
- MORÁS, Antônio. “Das representações míticas à cultura clerical: as fadas na literatura Medieval.” *Revista brasileira de história*. 1999, vol. 19, no.38. p. 229-252.
- NASCIMENTO, M. F. Ser mulher na Idade Média. *Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB*. 2011. 5(1), 82–91.
- PARADA, M. (org.) *Os historiaodres: clássicos da história*. v. 2. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Em Busca De Outra História: imaginando o imaginário*. *Rev. Bras. de História*. São Paulo, 1995. V. 15 n 29. pp. 9-27.
- SERBENHA, Carlos Augusto. *Imaginário, ideologia e representação social*. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*.2003, v. 4 n. 52.
- SILVEIRA, Aline Dias. A “fada medieval” e o destino. *Revista mosaico*. V.4, n.1, p.02-09, 2011.
- TILBURY, Gervais de. *Le livre des merevilles*. (Trad. do De Nugis Curialium por A.K. Bate). Paris, Les Balles Lettes, 1992, p.148-150.

## AFRO-ESTADUNIDENSE E CAMELOT EM CONEXÃO: O CASO DE *UMA CAVALEIRA EM CAMELOT*

Adriele de Jesus Costa<sup>1</sup>

### RESUMO

A aventura de um estadunidense na corte arturiana foi adaptada diversas vezes para o cinema e para a televisão ao longo do século XX e início do XXI nos Estados Unidos. Nessas leituras e releituras, três obras possuem protagonistas afro-americanos, sendo *Uma Cavaleira em Camelot* uma delas. Na ambientação medieval, o filme constrói e reconstrói conexões da sociedade americana com Camelot e vice-versa, por meio da personagem Dr.<sup>a</sup> Vivien Morgan. Este trabalho tem o intuito de discutir as formas pelas quais esses mundos são conectados por meio de Morgan. Para isso, a “lei real” que regula as relações sociais em Camelot será o eixo desta análise. Argumenta-se que a conexão estabelecida na ambientação é baseada em uma visão de *American Way of Life* na qual os Estados Unidos da América superaram as desigualdades e os conflitos raciais.

**Palavras-chaves:** Filmes, Viagem no tempo, Afro-americano, Camelot.

### ABSTRACT

The adventure of an American in the Arthurian court was adapted repeatedly for film and television throughout the twentieth century and early 21st century in the United States. In these readings and re-readings, three works have African American stars, being “A Knight in Camelot” of them. In the medieval setting, the film constructs and reconstructs connections of American society with Camelot and back again through the character Dr. Vivien Morgan. This study aims to discuss how these worlds are connected through Morgan. For this, the “king law” that regulates social relations in Camelot will be the axis of this analysis. It is argued that the connection established in the setting is based on a vision of the “American Way of Life” in which the United States of America has overcome racial inequalities and conflicts.

**Keywords:** Films, time travel, African American, Camelot.

---

<sup>1</sup> Mestranda no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade do Rio de Janeiro; Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense.

Em 1889, Mark Twain publicou seu livro “Um ianque na Corte do rei Artur”, no qual narra a história de Hank Morgan, um funcionário de uma fábrica de armas em Hartford, Connecticut, que, após receber uma pancada na cabeça, acorda no ano de 528. Uma vez na Idade Média, Morgan torna-se chanceler e feiticeiro após convencer os habitantes de Camelot que era responsável pelo eclipse, ocorrido no momento de sua execução. Depois de assumir essa posição política, Morgan inicia uma série de transformações em Camelot, as quais arruinaram o reino. No final, Merlin consegue enfeitiçar Morgan, fazendo-o dormir treze séculos.

O cinema e a televisão interpretaram, reinterpretaram e modificaram essa estrutura da narrativa de viagem no tempo durante o século XX e início do XXI. Nesse procedimento, os mundos – os Estados Unidos e a Inglaterra medieval – quase sempre são conectados e, em alguns casos, reconectados nas ficções. Esta comunicação tem intuito de discutir as formas que estabelecem esses vínculos no filme *Uma Cavaleira em Camelot*.<sup>2</sup> O trabalho está estruturado em dois momentos: no primeiro, adaptações cinematográficas e televisivas americanas da obra são discutidas tendo em vista a questão da conexão; no segundo, realizarei a análise da fonte fílmica.

### **Adaptação cinematográfica e televisiva do romance nos EUA**

O levantamento aqui apresentado aborda filmes e programas televisivos, cujo enredo é o de viagem no tempo e são explicitamente inspirados na estrutura do romance de Mark Twain – destaca-se que ele ainda está em construção. Nele há elementos básicos para identificar as ficções: ano, título, viajante do tempo, direção e produção. O viajante do tempo, nesse caso, é prioritariamente o nome do personagem que retornar ao passado inglês, secundariamente o do intérprete. Nesse ponto, por uma questão de organização, decidi separar os filmes que foram lançados nos cinemas e os filmes e programas lançados diretamente na televisão. Por isso, considero que, no atual momento da pesquisa, o levantamento tem caráter mais quantitativo do que qualitativo.

*Um ianque na Corte do rei Artur* foi adaptado para o cinema desde as primeiras décadas do século XX (Tabela 1). São poucas as informações encontradas acerca da primeira leitura fílmica, *A Connecticut Yankee* (1910). Por isso, o filme de 1921, lançado na época em que o cinema mudo era vigente, geralmente é considerado a primeira adaptação da obra. Cinco outras ficções foram lançadas nas décadas seguintes: em 1931, 1949, 1979, 1995 e 2001. Vale ressaltar que a adaptação de 1949, sob a direção de Tay Garnett, se distanciaria das demais uma vez que a sociedade americana ambientada na tela seria a de 1912, não a coetânea ao filme.<sup>3</sup> Já em *Black*

2 A Knight in Camelot. Direção: Roger Young. Produção: The Walt Disney Company. Estados Unidos: Walt Disney, 1998. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=jDlybczkQas&t=1s&ab\\_channel=Admir%C3%A1velMundoInventado](https://www.youtube.com/watch?v=jDlybczkQas&t=1s&ab_channel=Admir%C3%A1velMundoInventado)>. Acesso em: 10 jun. 2021

3 UMLAND, Rebecca A.; UMLAND, Samuel J., *The use of Arthurian legend in Hollywood film: from Connecticut Yankees to fisher kings*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1996, p. 24.

*Knight*, o passado para o qual o viajante retorna é a Inglaterra de 1328 e não a arturiana, no século VI.<sup>4</sup> Outra especificidade desta leitura cinematográfica é o fato de o viajante do tempo ser interpretado por um ator de cor, Martin Lawrence. A afirmação pode parecer precipitada, afinal o catálogo está em construção. Contudo, trata-se de uma comparação com as adaptações televisivas, nas quais este número é maior. Outro ponto importante a ser destacado é que o filme de Russ Mayberry foi relançado em 1982, na televisão, com novo título: *The Spaceman and King Arthur*.

**Tabela 1 - Adaptações cinematográficas da obra nos EUA (1921-2001)**

Ano	Título	Viajante do tempo	Direção	Produção
1921	<i>A Connecticut Yankee in King Arthur's Court</i>	(Harry Myres)	Emmett J. Flynn	Fox
1931	<i>A Connecticut Yankee</i>	Hank Martin (Will Rogers)	David Butler	Fox
1949	<i>A Connecticut Yankee in King Arthur's Court</i>	Hank Martin (Bing Crosby)	Tay Gamett	Paramount
1979	<i>Unidentified Flying Oddball</i>	Tom Trimble (Dennis Dugan)	Russ Mayberry	Walt Disney Production
1995	<i>A Kid in King Arthur's Court</i>	Calvin Fuller (Thomas Ian Nicholas)	Michael Gottlieb	Walt Disney Production
2001	<i>Black Knight</i>	Jamal Walker (Martin Lawrence)	Gil Junger	Regency Enterprises

Fonte: HISCHAK (2012); UMLAND & UMLAND (1996)

Na televisão, as adaptações da obra foram produzidas a partir da década de 1950 (Tabela 2). As séries antológicas foram um dos marcos nos programas televisivos naquela época; é nesse tipo de produção que as primeiras interpretações do livro surgem na tela: em 1952 e 1954. Três outras séries foram lançadas nas décadas seguintes, em 1960, 1978 e 1998. Filmes também foram produzidos – em 1955, 1978 e 1989 –, mas houve readaptação de um filme lançado no cinema para a televisão, em 1982.

Nas produções televisivas, encontrei, até o momento, dois filmes cujo viajante no tempo é afro-americano: *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, de Mel Damski, e *A Knight in Camelot* (Uma cavaleira em Camelot), que foi exibido na série antológica *The Wonderful Disney*. Nesta, Whoopi Goldberg interpreta a Dr<sup>a</sup> Vivien Morgan, e naquela, Keshia Knight

4 HISCHAK, Thomas S. *American Literature on Stage and Screen: 525 Works and Their Adaptations*. Jefferson, N.C.: McFarland & Company, 2012.

Pulliam dá vida à adolescente Karen Jones. Ao observar a tabela, percebe-se que as duas adaptações são as únicas em que o viajante é interpretado por mulheres de cor. No entanto, não são as únicas em que personagens de cor têm destaque. Em 1978, o episódio *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, do programa *Once Upon a Classic*, foi exibido no canal PBS-TV. Nesta adaptação, o personagem Merlin foi interpretado pelo ator Roscoe Lee Browne, o qual tinha um certo protagonismo na narrativa.<sup>5</sup> Mesmo com essa ressalva, é preciso enfatizar, pelo menos em um primeiro momento, que apenas duas obras filmicas tem um personagem afro-estadunidense retornando à Inglaterra medieval através de uma suposta viagem no tempo.

**Tabela 2 Adaptações televisivas da obra nos EUA (1952-1998)**

Ano	Título	Viajante do tempo	Diretor	Produção
1952	<i>Studio One: A Connecticut Yankee in King Arthur</i>	Hank Morgan (Thomas Mitchell)	Franklin J. Schaffner	CBS-TV Network
1954	<i>Kraft television theatre: A Connecticut Yankee in King Arthur's Court</i>	Yankee (Edgar Bergen)	Fiedler Cook	Kraft Theatre/ABC-Tv
1955	<i>A Connecticut Yankee</i>		Max Liebman	NBC-Tv
1960	<i>Startime: Tennessee Ernie Ford Meets King Arthur</i>		Lee J. Cobb	Hubbell Robinson Productions; Shamley Productions
1978	<i>A Connecticut Rabbit in King Arthur's Court</i>	Pernalonga	Chuck Jones	Warner Bros
1978	<i>Once Upon a Classic: A Connecticut Yankee in King Arthur's Court</i>	Hank (Paul Ryan Rudd)	Ben Bolt	WQED Pittsburgh
1982	<i>The Spaceman and King Arthur</i>		Russ Mayberry	
1989	<i>A Connecticut Yankee in King Arthur's</i>	Karen Jones (Keshia Knight Pulliam)	Mel Damski	Consolidated Productions e Shafer/ Karpf Productions
1998	<i>The Wonderful Disney: A Knight in Camelot</i>	Dr. Vivien Morgan (Whoopi Goldberg)	Roger Young	Walt Disney Production

Fonte: HISCHAK (2012); UMLAND & UMLAND (1996)

5 Cf. ver a nota de rodapé 4 no texto de WYMER, Kathryn. A Quest for Black Knight: casting people of color in arthurian film and television. *The Year's Work in Medievalism*, v. 27, 2012.

Como essas considerações demonstram brevemente, existe uma longa tradição norte-americana de adaptar o romance de Mark Twain para a tela, tanto para o cinema quanto para a televisão. Em meio a essa tradição, diversas alterações ocorreram. Dentre as reinterpretações filmicas, em três delas o viajante do tempo foi interpretado por um ator de cor. Nas ficções, o personagem é um(a) afro-estadunidense que supostamente retorna à Idade Média após sofrer um acidente – Karen Jones e Jamal Walker – ou fazer um experimento científico – Dr<sup>a</sup> Vivien Morgan. Mesmo incompleto, o levantamento já possui pontos relevantes para pensar a conexão entre os mundos (os EUA e Camelot), por meio do personagem que viaja no tempo. Cada ambientação estabelece o vínculo de maneiras diferentes, ponto que infelizmente não poderei examinar aqui em relação às três obras indicadas, devido ao espaço limitado. Por isso, selecionei o filme *A Knight in Camelot (Uma cavaleira em Camelot)* para analisar os modos pelos quais essa conexão é estabelecida.

### **Afro-estadunidense e Camelot em conexão**

O filme *Uma Cavaleira em Camelot* narra a aventura da Dr.<sup>a</sup> Vivien Morgan, uma cientista de Connecticut, na corte do rei Artur. Morgan retorna ao passado após fazer um experimento científico com o intuito de comprovar a existência da partícula gravitacional. Capturada e levada ao encontro dos nobres por Sir Sagramour, a cientista fica admirada ao encontrar personagens da lenda arturiana: Artur, Lancelot e Guinevere. Tal admiração é rompida quando a prisioneira é condenada à fogueira pela rainha, após insinuar que esta teria um romance com Lancelot. No entanto, Morgan consegue reverter a situação ao persuadir os habitantes de que seria responsável pelo eclipse solar, que ocorre no momento de sua execução. Diante da situação, Artur liberta Morgan e pede para que ela faça cessar o “feitiço”. Ela atende ao seu pedido e, como recompensa, Artur a torna membro da Távola Redonda e sua feiticeira pessoal.

A partir dessa posição, a cientista tenta realizar algumas transformações em Camelot, principalmente no que diz respeito à escravidão. A intenção de Morgan é substituir a escravidão pelo assalariamento. Todavia, sua visão de trabalho livre e assalariado não se distinguia tanto do trabalho escravo para alguns habitantes. Essa divergência é um dos pontos que faz Morgan repensar seus próprios princípios e, posteriormente, desejar conhecer o reino para além dos portões de Camelot.

Artur e Clarence, o pajem, a acompanham na aventura. No entanto, uma vez fora de Camelot, eles são capturados e aprisionados por mercadores de escravos. Clarence consegue fugir com o auxílio do rei e da cientista e chegar a Camelot, onde pede ajuda a Lancelot e a Guinevere para resgatar Artur e Morgan. Contudo nem o cavaleiro e nem a rainha atendem ao seu pedido, o que não impede Clarence de salvá-los sozinho. Após a experiência ao lado de Morgan e Clarence, Artur comunica à corte algumas mudanças que fará em prol do seu povo. Enquanto todos comemoram a nova era de Camelot, a cientista é surpreendida por Merlin, que a

faz retornar aos Estados Unidos. Nesse momento, o mago revela que sua ida ao século VI tinha sido arquitetada por ele.

No filme, há vários pontos que estabelecem conexões entre os Estados Unidos e Camelot. Tratarei aqui apenas de um, a saber: da “lei real”. A lei caracteriza as relações sociais e políticas no reino, as quais são criticadas pela cientista.

O reino de Artur é regido por uma lei antiga à qual todos estão submetidos. Questões relacionadas aos problemas sociais, por exemplo, a escravidão e a injustiça são legitimadas por ela. No que diz respeito à escravidão, em uma sequência específica, a perspectiva da cientista é enfatizada pela oposição à visão do pajem (Clarence). Clarence não estranha a condição de escravo, visto que esta seria determinada por Deus. Mas Morgan não aceita tal visão, pois, na sua sociedade (os EUA, no final do século XX), todos seriam livres e possuiriam direitos iguais, independentemente da cor e da classe social. O interessante na cena é a ênfase na perspectiva de Morgan através dos planos.



Figura 1 - Vivien destaca que na sua sociedade todos são livres (22m58s - 23m06s)

Nessa cena é possível identificar algumas características da sociedade de Morgan (os EUA no final do século XX) como, por exemplo, a superação da desigualdade racial e dos conflitos raciais (figura 1). A partir da perspectiva da personagem, é possível compreender que os afro-estadunidenses e os estadunidenses brancos viveriam em harmonia e, por lei, possuiriam os mesmos direitos. Essa visão expressa por uma afro-americana parece ter um peso, dado que ela

faz parte de um grupo que fora marginalizado. Logo, Morgan teria propriedade para criticar a escravidão, assim como a injustiça social, em Camelot.

A impunidade de Sir Sagramour por ter assassinado a família de Clarence é um dos fatos considerados injustos pela cientista. Entretanto, de acordo com a lei real, o nobre não tinha cometido nenhum crime mas, pelo contrário, cumpriu a lei, uma vez que a punição para quem a transgride é a morte. Esse é o argumento de Artur, mas Morgan discorda.



Figura 2 - Vivien e Artur conversam sobre Sir Sagramour (49m05s)

O ponto emblemático é a organização dos personagens e objetos (figura 2). Deitado na cama com cachorros, Artur ouve a cientista, que se encontra em pé. À frente da viajante, mas do outro lado, vemos o que parece ser uma vela acesa. O conjunto composto pelos personagens e por esse objeto parece formar, em parte, uma relação interativa. Na figura, pode-se ver que o objeto e a viajante possuem um ponto em comum: o rei. A vela contribui para que o lado do rei não fique totalmente escuro. Morgan alerta o monarca sobre a suposta violência de Sir Sagramour contra a família de Clarence e aconselha-o a punir o cavaleiro da tábua redonda. Existe uma relação entre a vela e a personagem formada através de Artur, visto que a posição de ambos tem o rei como referência. Se a vela possui a função de tornar o ambiente menos escuro, pode também exercer outra função caso seja associada à cientista, trata-se de um dos meios pelos quais a conexão entre as sociedades (estadunidense e arturiana) ocorre. A associação acontece também em outras cenas como, por exemplo, a do primeiro encontro de Morgan com Artur, na qual os pontos de luzes próximos a cada um são diferentes: Artur dispõe de uma vela; Morgan, de mais de cinco, distribuídas em candelabros.

A superioridade dos Estados Unidos em relação a Camelot é destacada nessas cenas, assim como o vínculo entre os dois mundos. O reino se encontra em uma situação instável, sobretudo no que diz respeito à injustiça social. Ainda que o rei tenha consciência da situação, elemento que pode ser visto por meio do ponto de luz associado ao personagem, ele está submetido a uma lei régia antiga. Ninguém pode questionar essa lei, nem mesmo a autoridade maior no âmbito social e político. Em oposição a essa tradição, Morgan tenta ensinar a Artur os princípios de

justiça que identifica com a sua própria sociedade, os quais foram aprendidos com Camelot. Ou seja, os princípios que os Estados Unidos aprenderam com o reino medieval em algum momento, são ensinados ao líder da corte por Morgan. Barbara Tapa Lupack menciona, em parte, essa conexão ao ressaltar que os valores ensinados a Artur – honra, lealdade, orgulho e coragem – estão vinculados aos dos estadunidenses.<sup>6</sup> De fato, tais elementos mencionados pela cientista estão ligados aos EUA. Afinal, a visão da personagem é construída sob ideais americanos na ficção. Contudo, tais valores americanos também estão conectados à sociedade arturiana, ponto que pode ser percebido na fala de Morgan para o rei enquanto eles estavam na prisão:

*Artur:* Ah, o rapaz [Clarence] eu não tenho dúvida quanto a ele, mas... Lancelot eu não tenho tanta certeza do seu coração. E nem Guinevere.

*Vivien:* Olha, Artur, eu venho de um tempo do futuro onde acontecem coisas mágicas e maravilhosas. Eu vi um homem andar na lua. É. Eu vi a melhor e a pior face da espécie humana. E sabe o que nos faz superar tudo? Esperança. Porque acreditamos que se dermos às pessoas instrumentos como o amor, a honra, a lealdade e o perdão, suas vidas podem ficar melhores. Esse conceito veio de um lugar chamado Camelot, do qual você foi o arquiteto.

Neste diálogo há uma ideia de *American Way of Life* na fala da cientista. Sendo uma afro-americana, as considerações da cientista possuem uma certa relevância na época medieval, pois, como passara direta e/ou indiretamente pela condição subalterna, sua experiência a torna mais capacitada para ensinar a Artur os princípios que possibilitem transformar o reino, tornando-o mais justo, assim como seriam os EUA da América. Ou seja, a América é vista como um modelo a ser seguido pelo rei medieval, visto que alguns dos princípios que a organizam tinham sido construídos em Camelot em algum momento do passado.

A conexão entre os Estados Unidos e Camelot discutida até aqui foi pensada por meio do conceito de consciência histórica na cultura histórica de Jörn Rüsen. Rüsen define este conceito como sendo “a soma das operações mentais com as quais os homens interpretam sua experiência da evolução temporal de seu mundo e de si mesmo de forma tal que possam orientar, intelectualmente, sua vida prática no tempo”.<sup>7</sup> Os tempos possuiriam uma relação com a práxis

6 No original: “[...] back in her lab, Dr. Morgan encounters a dapper, modernly-dressed Merlin and learns that it was he who had manipulated her entire adventure as a way of teaching Arthur the importance of the values of honor, loyalty, pride, and courage – values explicitly linked to American values.” LUPACK, Barbara Tapa. *A Knight in Camelot* (review). *Arthuriana*, v. 9, n. 1, p. 167–169, 1999, p. 168. smiling in silent celebration as the awkward but determined little contraption makes its way into the sky. Lacking sex, violence, and profanity, *The Mighty* may not become a popular film. It is, however, a wonderful one for family viewing. BERT OLTON Palmyra, New York *A Knight in Camelot*, Roger Young, dir., Disney Television, 1998. Network premiere date: November 8, 1998. Among the most popular American Arthurian films are those based on the most American retelling of Arthurian material: the Connecticut Yankee transported to King Arthur’s court, where he (and, more recently, she

7 RÜSEN, Jörn. Pragmática - a constituição do pensamento histórico. In: RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: teoria da história - fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora UNB, 2001, p. 57.

social humana, uma vez que a experiência temporal (passado) é interpretada em função das intenções dos homens de orientar historicamente o seu agir no mundo. Tal orientação histórica não se restringiria às ações dos sujeitos com a sociedade mas, pelo contrário, ela também abrange o aspecto interno, isto é, a identidade histórica. Em suma, a consciência histórica é elementar na vida humana social, pois é por meio dela que os homens compreendem a si mesmos e ao meio social.<sup>8</sup>

Esse procedimento da consciência ocorre quando algo acontece e resulta na perturbação significativa do “ordenamento temporal previamente dado na vida prática”.<sup>9</sup> Portanto, é preciso que haja alguma irregularidade na ordem temporal da realidade para que os homens, ao assenhorarem tal irregularidade, mobilizem a experiência histórica com intenção de interpretá-la e, por meio disso, orientarem as suas ações na práxis social. Essa operação mental da consciência não acontece apenas na experiência pessoal dos sujeitos, mas também por meio de experiências que não vivenciaram diretamente, das quais souberam por meio de outrem. Esses acontecimentos nas operações mentais da consciência histórica constituem o que Rüsen define como cultura histórica: “[...] a articulação prática e operante da consciência histórica na vida de uma sociedade”.<sup>10</sup>

É dessa maneira que compreendo a conexão entre os mundos (EUA e Camelot) no filme. Camelot encontra-se em uma situação política e social que não corresponderia aos preceitos americanos de Morgan, por exemplo, quanto à liberdade, à igualdade e à justiça. Diante de uma sociedade supostamente injusta, em que o rei está subordinado a uma lei antiga, a viajante do tempo interpreta a experiência histórica da sua própria sociedade com a intenção de agir: solucionar a questão social em Camelot. Vale pontuar que essa experiência é mobilizada por uma afro-estadunidense que, em tese, entenderia mais do que qualquer um as consequências da injustiça social. Afinal, o seu grupo racial sofreu as consequências dessa injustiça nos EUA. Dessa forma, Morgan teria competência para ensinar a Artur, pois a sua sociedade superou esse problema social. Esse ponto, conectado com os próprios valores de Camelot, de quem o país norte-americano aprendera os seus, é reconectado ao reino de Artur por meio de uma afro-estadunidense, que vive em um país cuja desigualdade racial e (conflito racial também) teria sido superada.

A experiência mobilizada pela viajante não se relaciona à resistência afro-americana, à Lei Jim Crow ou aos Panteras Negras. Pelo contrário, a visão enfatizada pela ficção é de passividade na conquista da suposta igualdade. Nota-se aqui que *Uma Cavaleira em Camelot*

8 RÜSEN, Jörn, Didática - funções do saber histórico. In: RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: UNB, 2007, p. 85–133.

9 RÜSEN, Jörn. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba: Editora UFPR, 2015, p. 39.

10 No original: “(...) la cultura histórica se puede definir como la articulación práctica y operante de la conciencia histórica en la vida de una sociedad.” RÜSEN, Jörn. ¿Qué es la cultura histórica?: Reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia. Tradução: F. Sánchez Costa e Ib Schumacher, p. 3–26, 1994, p. 40

está retratando uma história afro-estadunidense que não corresponde a outras histórias negras; logo, não é “o” negro que está sendo retratado, mas um negro específico.

### **Considerações finais**

Busquei nesta comunicação pontuar, em linhas gerais, algumas das formas pelas quais a conexão entre os Estados Unidos e Camelot acontecem no filme *Uma Cavaleira em Camelot*, de Roger Young. Na primeira parte, abordei a tradição estadunidense de adaptar para as telas o livro *Um Ianque na Corte do rei Artur*, de Mark Twain, com a finalidade de acentuar que a narrativa ficcional de um americano transportado à época medieval inglesa não é algo exclusivo da fonte fílmica. Na segunda, concentrei-me na análise do filme, mais precisamente da “lei real” que organiza a sociedade arturiana na ficção. Por meio de tal análise, enfatizei que a personagem afro-estadunidense mobiliza uma perspectiva de *American Way of Life* na qual a desigualdade racial e o conflito racial estão superados. Tal superação aconteceu, em parte, devido aos valores que o país aprendera em algum momento com Camelot, os quais são reconectados ao reino através da própria viajante do tempo.

Essa forma de pensar o filme em questão não possui intenção de enfatizar a relação entre brancos estadunidense e negros a partir da oposição de ambos. Pelo contrário, trata-se de analisar os vínculos entre o presente (EUA) e o passado (Inglaterra medieval) que são estabelecidos na adaptação, além de possibilitar apreender os tipos de afro-americanos e de brancos americanos que a película retrata.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- A Knight in Camelot. Direção: Roger Young. Produção: The Walt Disney Company. Estados Unidos: Walt Disney, 1998. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=jDlybczkQas&t=1s&ab\\_channel=Admir%C3%A1velMundoInventado](https://www.youtube.com/watch?v=jDlybczkQas&t=1s&ab_channel=Admir%C3%A1velMundoInventado)>. Acesso em: 10 jun. 2021
- HISCHAK, Thomas S. *American Literature on Stage and Screen: 525 Works and Their Adaptations*. Jefferson, N.C: McFarland & Company, 2012.
- LUPACK, Barbara Tapa. A Knight in Camelot (review). *Arthuriana*, v. 9, n. 1, p. 167–169, 1999, p. 168.
- RÜSEN, Jörn. Didática - funções do saber histórico. In: RÜSEN, Jörn. *História viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: UNB, 2007
- RÜSEN, Jörn. Pragmática - a constituição do pensamento histórico. In: RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: teoria da história - fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora UNB, 2001.
- RÜSEN, Jörn. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.
- UMLAND, Rebecca A.; UMLAND, Samuel J., *The use of Arthurian legend in Hollywood film: from Connecticut Yankees to fisher kings*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1996.
- WYMER, Kathryn. A Quest for Black Knight: casting people of color in arthurian film and television. *The Year's Work in Medievalism*, v. 27, 2012

SESSÃO 07

**RELIGIOSIDADE,**

**HISTÓRIA E**

**HISTORIOGRAFIA**



## O INFERNO NA *VISÃO DE TÚNDALO*, UMA INTERPRETAÇÃO CRISTÃ DE UM MANUSCRITO MEDIEVAL SOBRE O ESPAÇO INFERNAL

Filipe Nunes Chaves Campos<sup>1</sup>

### RESUMO

Esta pesquisa busca analisar a *Visão de Túndalo* (1149). O códice analisado é uma versão portuguesa produzida no século XV, conhecida como 244. Em tal versão, um cavaleiro ímpio chamado Túndalo, que possuía um estilo de vida voltado para os pecados da carne, passa mal em um banquete e sua alma é conduzida ao Inferno, Purgatório e Paraíso e, ao fim, muda de vida. Nesta análise, o foco concentrar-se-á no Inferno. O objetivo é compreender o contexto da produção da *Visão de Túndalo*, sobretudo o que ela ensina sobre este período em relação ao além cristão. Os autores que compõem a base teórica do estudo são: Le Goff (2007a), Duby (1998), Baschet (2006). A metodologia adotada constitui-se de análise bibliográfica e documental.

**Palavras-chave:** Túndalo, Inferno, Penas.

### ABSTRACT

This research seeks to analyze the *Túndalo Vision* (1149). The codex analyzed is a Portuguese version produced in the 15th century known as 244. This text, where an impious knight named Túndalo who had a lifestyle focused on the sins of the flesh, is sick at a banquet and his soul is taken to Hell, Purgatory and Paradise and, at the end, he changes his life, in this analysis *Visio* will be summarized and Hell will be detailed. For the theoretical basis in order to understand the context of the production of the Vision of Túndalo and what it teaches about this period in relation to the Christian Beyond the authors are: Le Goff (2007a), Duby (1998), Baschet (2006), the methodology used was a bibliographic and documentary study.

**Keywords:** Tundalo, Hell, Feathers.

---

<sup>1</sup> Graduando em História. Pesquisador voluntário sob a orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer. Membro do *Brathair* (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos), membro da ABREM.

### **Sobre a *Visão de Túndalo***

O objetivo desta pesquisa é apresentar a *Visão de Túndalo*, como um todo, dando atenção especial à representação da *Visio* do espaço infernal. Este manuscrito narra a história de Túndalo, personagem principal do texto. Segundo o texto, Túndalo foi um cavaleiro medieval que passou por uma viagem imaginária em que sua alma visitou o Inferno, Purgatório e Paraíso. Tal experiência ocorreu para que ele deixasse sua vida de pecados e se tornasse um cristão virtuoso, o que acontece no final do relato.

A versão original desta fonte primária foi escrita em latim por um monge irlandês chamado Marcus, do qual pouco se sabe, no século XII, mais especificamente em 1149. Já a versão em português arcaico data do século XV e é de autoria de Hilário da Lourinhã. Os dois códices mais estudados desta segunda versão são o 244 e o 266.

O manuscrito tem várias versões, a aqui estudada é a 244, que foi traduzida por monges cistercienses do Mosteiro de Alcobaça em português arcaico, principalmente por Frei Zacharias de Payopelle. Esta versão, que é considerada a mais detalhada das versões portuguesas, foi publicada em 1895 na *Revista Lusitana* por F. Esteves Perreira. Atualmente, esse documento se encontra na Biblioteca Nacional de Lisboa, em Portugal, na coleção Alcobacense 211.

Para expor com mais detalhes o que acontece na narrativa, utilizaremos o manuscrito Ms. 30, datado de 1475, que se encontra no Paul Getty Museum (EUA). Esta é uma versão da *Visão de Túndalo* em francês, *Le Visions du Chevalier Tongal* (As Visões do Cavaleiro Túndalo), de autoria de David Aubert, que foi encomendada pela Duquesa de Borgonha, Margarite de York, e é uma versão iluminada do manuscrito, cobrindo todos os principais acontecimentos da *Visio*.

Essas iluminuras foram produzidas por um proeminente artista chamado Simon Marmion; esta produção era destinada ao público refinado da corte. A duquesa pode ter escutado essa obra através de sermões de Dênis o Cartuxo, por meio de *exempla* – pequenos sermões curtos sobre a moral cristã.

### **O contexto da *Visão de Túndalo***

A *Visão de Túndalo* trata-se de uma viagem imaginária<sup>2</sup> produzida no século XII. Já a versão aqui analisada, o códice 244, foi produzida no século XV. O grande período dessas viagens imaginárias é o século XII, chamado por Delumeau de “a Idade do Ouro das viagens ao Além”. Muitos foram os desafios dos medievos: pandemias, guerras, Inquisição, Cruzadas, crescimento demográfico.

---

2 Uma viagem imaginária é um relato de viagem ocorrida principalmente do século X-XIII – uma viagem mental e/ou espiritual da alma uma visão ou um sonho em que a alma passa por diversas situações diferenciadas, como por exemplo ir aos três lugares eternos, além de muitas provações. Estas viagens também possuem como pano de fundo o cristianismo, mesmo que tenha influências pagãs, estes são alguns dos aspectos que fazem a *Visão de Túndalo* ser uma viagem imaginária (LE GOFF. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 132-133).

Em contrapartida a esses desafios, houve também construções significativas, sendo muitas delas fundamentais para a cultura ocidental, tais como universidades, hospitais, colaborações para a construção da moral cristã e formulações da própria doutrina cristã que se perpetuam até à atualidade. Como escreveu Hilário Franco Junior em seu livro *Idade Média: Nascimento do Ocidente*, a Idade Média foi fundamental para a cultura do Ocidente.

A autoridade para com o cuidado das almas dos fiéis cristãos pertencia à Igreja Católica. Segundo o discurso clerical, esta instituição tinha o poder de garantir a salvação dos fiéis, por exemplo, por meio das missas e dos sacramentos, da extrema unção. Assim, a Igreja afirmava ter o poder de proporcionar a salvação para os crentes. Ou seja, os salvos só seriam salvos se seguissem a doutrina e passassem pela aprovação da Igreja. A salvação da alma era um tema central para a cristandade, pelo menos desde o século VII<sup>3</sup>. Sendo assim, a maior parte dos medievos eram influenciados por esse tipo de religiosidade.

Para que o leitor tenha em mente uma imagem mais próxima a como era a sociedade no período medieval, Georges Duby nos dá o recurso de imaginar a Idade Média semelhante à miséria no continente africano atual. Ele ilustra tal afirmação argumentando que, até o período neolítico, os indivíduos eram mais bem alimentados que os medievais, pois a sociedade medieva era estritamente hierarquizada (fato que proporcionava e promovia as injustiças sociais)<sup>4</sup>.

### **Túndalo nos espaços eternos, com ênfase no Inferno**

A resposta a essas crises por parte da Igreja Católica do período foi promover essas visões ao Além-túmulo para, por exemplo, dar conforto e encorajamento ao fiel, para dar advertência àquele que não seguisse suficientemente a sério a fé cristã, para converter pecadores impenitentes, e também para convencer a consciência da população e aumentar o poder social da instituição.

A Igreja Católica promovia esses relatos por meio de seus pregadores. Não seguir as orientações da Igreja então significaria não poder chegar ao tão almejado e desejado Paraíso. A sociedade, então, se viu dominada por essas ideias, já que a salvação da alma para ir ao Paraíso era uma questão crucial, motivo principal de preocupação.

Os espaços eternos – Inferno, Purgatório e Paraíso – possuem uma geografia, ou seja, esses lugares eternos tem paisagens e locais definidos (como, por exemplo, montanhas terríveis no Inferno, ou muros no Paraíso). Percebe-se também uma lógica de salvação, pois os condenados receberão danação correspondente a quão terrível foram seus vícios e pecados; e os salvos vão receber recompensa correspondente às suas virtudes praticadas em vida. Baschet afirma também que do século XII ao XV a espacialização do Além se tornou mais complexa.

Sobre o Diabo, a natureza pecaminosa do homem e o Além, Le Goff afirma que:

---

3 BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo. 2006. p. 388-389

4 DUBY, Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista dos nossos medos*. São Paulo: Editora da UNESP. 1998, p. 26-28.

A vida aqui embaixo é um combate, um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo onde o homem se bate contra o Diabo, quer dizer, em realidade, contra si mesmo. Pois, herdeiro do Pecado Original, o homem está arriscando a se deixar tentar, a cometer o mal e se danar<sup>5</sup>.

Voltando à descrição sobre a *Visão de Túndalo*, reunido com conhecidos, Túndalo passa mal e cai ao chão quase morto, só não é enterrado por ter um calor em seu peito, ficando durante três dias em suspensão. Então, ele é conduzido pelo Anjo da Guarda enviado pelo Deus cristão. Túndalo se depara com a realidade do mundo espiritual e muitos demônios, que vêm para assolá-lo e arruiná-lo, massacrar sua alma. Primeiramente, o acusam de seus pecados – vicissitudes que serão mais detalhadas mais à frente neste texto. Isso acontece até o momento em que o Anjo da Guarda vem e o socorre para conduzi-lo aos três espaços eternos e pregar os ensinamentos divinos para este cavaleiro

No Inferno será descrito respectivamente o pecado que Túndalo cometeu e depois o seu castigo. Pecados: luxúria e fornicação, castigo: destrozado por demônios, na boca de uma besta; pecados: avaro e ladrão, castigo: vaca passar por ponte com pregos, portando o objeto do roubo; pecados: glotonaria e fornicação, castigo: casa redonda de fogo com demônios (ali Túndalo vê demônios como cães raivosos com objetos pontiagudos, facas, cutelos e todo tipo de objeto cortante); pecados: confessaram mas não fizeram penitência, castigo: besta comedora, serpentes; pecados: deveriam ser sábios mas não eram, castigo: derretido em um caldeirão por demônios.

Na condenação por causa da luxúria, o Anjo lhe deixa. Túndalo então é levado para o ventre de uma besta gigante, que solta fogo pela sua boca, onde os mais variados e inimagináveis tormentos são experimentados pelos danados e pelo cavaleiro Túndalo. Sobre a condenação que sofreu por ter roubado uma vaca, Túndalo, em sua passagem terrena anterior à viagem imaginária, é um avaro e ladrão porque roubou uma vaca.

Ele então sofreu guiando uma vaca brava em uma ponte estreita e cheia de pregos terríveis e pontiagudos. Se o danado caísse daquela ponte sofrimentos ainda mais terríveis o esperavam nas mãos de demônios e bestas abaixo daquela ponte. A vaca era difícil de domar e conduzir forte e teimosa que não queria ir pela ponte. Mas ele perseverou em conduzir com dificuldades. Ele a tinha furtado de um compadre seu, mas a tinha devolvido por não mais conseguir escondê-la. Mesmo a tendo devolvido, foi considerado ladrão, por causa desse roubo e por ter cometido o pecado da avareza em seu coração.

Ao sofrer a pena, ele encontra no meio da ponte, bloqueando a passagem, um outro danado que estava lá por ter furtado feixes de trigo. Por causa disso, um ficou acusando o

---

5 LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 26.

outro, um difamando, falando coisas ruins um para o outro. Túndalo, porque queria passar na frente, contando também com a dor nos pés por causa dos pregos e a grande vontade de sair da ponte e parar os sofrimentos; e o homem, porque não queria dar passagem, já que a ponte era estreita e ele não queria ceder o lugar a que ele tinha chegado depois de tão grande sofrimento. Após Túndalo dizer que não conseguia mais caminhar devido aos pés muito feridos, o Anjo o tira e eles continuam a jornada – o que representa o socorro de Deus quando seus servos não conseguem mais continuar.

Depois de ter sofrido esse castigo, Túndalo e o Anjo da Guarda – este ser celestial que é para o viajante pregador, protetor e condutor – chegam em uma casa redonda semelhante à boca de um forno. Eles veem que sai fogo de todas as aberturas daquela casa de tal forma que quem está olhando de fora pela janela quase sempre é pego por aquele fogo. Mas o Anjo ainda o protegendo o informa que aqueles que estavam sofrendo isso eram os que cometeram os pecados de glotonaria, fornicação e aqueles que confessam e não cumprem suas penitências. O Anjo e ele adentram naquele local, ali eles veem demônios como cães raivosos com objetos pontiagudos, facas, cutelos e todo tipo de objeto cortante. Como este Cavaleiro cometeu o pecado da fornicação, então o Anjo o desampara e ele sofre terríveis penas, mesmo tendo implorado para que não passasse por isto. Mas teve de passar por causa dos seus pecados e para seu ensino, então os seres das trevas lhe infligiram muito sofrimento<sup>6</sup>.

Na quarta pena, sofriam quem deveria ser sábio e teve acesso ao conhecimento, mas não aproveitaram, bem como os que tinham línguas agudas para falar muito mal. Neste espaço há uma besta terrível, gigantesca, horrenda como nenhuma outra daquele espaço eterno, ela é a responsável por este castigo. Ela mastiga os danados e em seu estômago eles são castigados com muito calor, logo depois são expelidos de dentro daquele ser e então caem em um lago muito gelado. Os danados rangiam os dentes de dor no calor e no frio.

Depois disso eles ainda não estavam livres do terrível tormento, pois agora eles estão prenhos, tanto homens quanto mulheres, de outras bestas que vão nascer de várias partes do corpo, bestas estas semelhantes a serpentes com dentes de ferro que são outros seres medonhos. As serpentes mordiam os membros do corpo que cometiam estes pecados, grandes eram os brados, gritos, os sons das serpentes fazendo muito barulho, de tal forma que se dava para ouvir muito longe. Esses demônios não conheciam o que é piedade para com as almas. Túndalo sofre isso tudo<sup>7</sup>.

Por último, este cavaleiro é derretido e fundido em um caldeirão com demônios armados de gadanhos, para que esse processo se repetisse quando a alma se recuperasse; Então espetava-se com o gadanho, iniciando novamente o tormento. O motivo dessa pena não é informado. Dos

---

6 *Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. Op. Cit.,p. 1895, p.106-107 (Códice 244);

7 *Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. Op. Cit.,p. 1895, p.107-108 (Códice 244);

pecados que plantou em vida, ele colheu danação no Inferno, mesmo que neste caso as penas não foram eternas.

Depois de passar por isso tudo, não tendo mais o corpo castigado, ele é conduzido a contemplar Lúcifer, um ser híbrido misturando animais e o ser humano. As almas que eram atormentadas por ele eram pegadas pelas suas terríveis mãos e esmagadas como uva que é prensada. E então, ao voltarem, ele as comia e elas padeciam tormentos terríveis dentro dele. Além do mais, ele jogava almas em diversos lugares do inferno até que elas voltassem às suas mãos com unhas enormes e pontiagudas. E, se algumas conseguiam escapar das suas mãos, logo uma de suas inúmeras caudas com agulhas enormes e pontiagudas conseguia alcançá-las e colocá-las em tormentos igualmente terríveis.

Após essas experiências, ele chega ao Purgatório, lugar onde só é informado o nome (Purgatório) e que essas almas vão sofrer; mesmo assim, elas irão para o Paraíso no futuro. Tratando sobre o espaço do Purgatório na *Visão de Túndalo* no códice 244, este espaço cristão não é tão claro em sua descrição quanto os outros espaços do Além-túmulo, mas para olhares mais atentos é possível observar algumas variações de ambientes e sofrimentos quando se compara a passagem de Túndalo e o Anjo da Guarda primeiro pelo Inferno, e, logo após, pelo Purgatório, que na *Visão* é um espaço mais inferior e que tinha almas que purgariam, sofreriam por um período de tempo e depois seriam salvas.

Ao sair dos espaços infernais e de purgação, Túndalo chega a um espaço de Pré-Paraíso, onde estão os bons mas os não totalmente bons, lugar posterior ao Purgatório, onde o sofrimento é bem menor. Logo após ele chega ao Paraíso que é hierarquizado em três muros. Por ele não estar com as vestes brancas dos puros, perdoados por Cristo, ao menos naquele momento, ele não podia entrar nos Céus.

Então no Paraíso, ele contempla Muros de Prata onde estão os castos no casamento e as almas que repartiram os seus bens aos pobres. Nos Muros de Ouro estão os monges e as monjas e os construtores da Igreja. Nos Muros de Pedras Preciosas estão as nove ordens dos anjos, os profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os virgens e as virgens, sem contar também que a Santíssima Trindade, Deus o Pai. O SENHOR Yaweh lá, Deus o Filho, Jesus Cristo e o Deus Espírito Santo. Como está em Apocalipse 21:10-12, sobre a descrição da Nova Jerusalém, a Cidade Santa: “[...] seu esplendor é como o de pedra preciosíssima, [...]. Ela está cercada por uma muralha [termo também traduzido como muros] grossa e alta”.

Em um segundo momento, após voltar de sua viagem imaginária, ao invés de viver de acordo com os valores do pecado como antes, ele passa a viver de acordo com os princípios celestes e de acordo com o discurso da Igreja Católica do período. Torna-se, assim, um modelo ideal, porque ao despertar ele pede a comunhão da Eucaristia, doa seus bens aos pobres, começa a frequentar as missas e a pregar seu testemunho e o Evangelho. Foi então transformado de pecador infernal em um cristão celestial.

### **Considerações finais**

Diante do contexto medieval que trouxe vários desafios, a *Visio* foi uma das respostas da Igreja Católica a algumas crises, narrando a história de Túndalo, o cavaleiro pecador que o Deus cristão transformou em um cristão perdoado, o regenerando, dando uma nova conduta, um novo estilo de vida para este cavaleiro, o tornando uma nova pessoa.

Diante do dia a dia dos medievos questões comuns deles – como o contexto do campo, a vaca, as representações de animais nos demônios ferramentas da cozinha, do campo, sensações como fome, medo, frio, calor, dor, a morte –, todos esses foram recursos utilizados para fazer pontes, ligações, relações profundas com a maiorias das pessoas que teriam contato com esse manuscrito. Exigências da Igreja como as de seguir os sacramentos, orar, fazer peregrinações e penitências, construir virtudes e evitar pecados eram formas na *Visio* de levar os medievos a melhor suas condutas.

Ao construir o relato da passagem de Túndalo pelos espaços do Inferno, no Purgatório e no Paraíso, todas estas formulações buscaram vaticinar, tornar verídico o discurso da Igreja e fazer que os seus fieis tomassem melhores rumos, mais alinhados aos ideais da Igreja. Em resumo, foi um recurso para orientar o que se devia fazer para se tornar um cristão ideal.

## REFERÊNCIAS

### FONTE

*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. Revista Lusitana, 3, 1895, p. 97-120 (Códice 244).

### BIBLIOGRAFIA

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 358-372.

DUBY. Georges. *Ano 1000, ano 2000: na pista dos nossos medos*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. 1998.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol. I, 2002, p. 21-34.

LE GOFF, Jacques. *A Idade Média explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir. 2007a.

\_\_\_\_\_. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007b.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Estampa, 1995.

OLIVEIRA, Solange. A Visão do Lugar do Inferno no Além Medieval na obra *Visão de Túndalo*. In: ZIERER, Adriana (Org.). *Estudos Medievais no Maranhão: primeiros olhares*. São Luis: Eduema, 2017, p. 357-375.

SOUZA, Luana Barbosa Miranda. A recepção do Inferno na *Visão de Túndalo* pela iconografia medieval. *TEL Tempo, Espaço e Linguagem*, v. 11, n. 2, 2020.

ZIERER, Adriana. *A Visão de Túndalo no contexto das viagens imaginárias ao Além-Túmulo: religiosidade, imaginário e educação no medievo*. *Notandum*: Feusp / IJI-Universidade do Porto, p.101-124, 2012.

ZIERER, Adriana. *Visio Tnugdali e sua Circulação nas Idades Média e Moderna (S. XII-XVI)*. *Notandum*, São Paulo, Porto, n. 43, jan-abr, p. 37-54, 2017. DOI: <<http://dx.doi.org/10.4025/notandum.43.3>> Acesso em 30/01/2022.

## GIL VICENTE (SÉCULOS XV E XVI): ESTIGMAS RELIGIOSOS E CONTROLE COMPORTAMENTAL POLÍTICO DO POVO ISRAELITA EM PORTUGAL

*Andreia Karine Duarte<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este texto pretende contribuir para os estudos da História Cultural, relativos ao período do Tardo-Medieval, por meio da análise dos textos de Gil Vicente (1465? - 1536?), um dramaturgo português que prestou diversos serviços nas cortes de D. Manuel I (1495 a 1521) e D. João III (1527-1551), entre o final do século XV e início do XVI. As peças selecionadas do dramaturgo foram: *Auto da Barca do Inferno* (1517) e *Sermão de Santarém* (1531). O tema principal verificado nestas peças se refere aos comportamentos sociais em Portugal no Quinhentos. Em associação a essa fonte, utilizamos alguns títulos das Ordenações Manuelinas, corpo de leis que deveriam ser obedecidos no reino, contemporâneo ao dramaturgo. Diante disso, a exposição busca, por meio de uma análise comparativa e conectiva, confirmar a hipótese de que as peças de Gil Vicente refletem o desejo dos poderes espiritual e temporal de restauração da ordem e dos comportamentos morais. Entre as datas das duas encenações (1517-1531) existiram dois reinados em Portugal em que percebemos diferentes estratégias de tratamentos quanto à permanência do povo judaico em Portugal; ora judeus e cristãos-novos eram tratados com tolerância, ora foram assassinados e perseguidos em massa. Traço dessa política avisina foi refletido nas fontes analisadas neste trabalho, em que se destacam a economia, a cultura religiosa e o imaginário medieval, como os principais ingredientes para essas distintas atitudes. Dito isso, nossa pretensão será expor a recepção dessas transformações sobre o tratamento do povo israelita ao longo de 13 anos, por meio do discurso do dramaturgo luso Gil Vicente e em consonância com alguns marcos estabelecidos pela Ordenação de Manuel I.

**Palavras-chave:** Gil Vicente, Comportamentos, Controle, Portugal, israelitas.

### ABSTRACT

This article proposes to contribute to the studies of Cultural History, related to the Late-Medieval period, through the analysis of texts by Gil Vicente (1465? - 1536?), a Portuguese playwright who provided several services in the courts of D. Manuel I. (1495 to 1521) and D. João III (1527-1551), between the end of the 15th century and the beginning of the 16th century. The playwright's selected plays were: *Auto da Barca do Inferno* (1517) and *Sermão de Santarém* (1531). The main theme found in these pieces refers to social behaviors in Portugal in the 1500s. In association with this source, we use some titles from the Manueline Ordinances, a contemporary normative to the playwright Gil that addresses a body of laws that should be obeyed in the kingdom. In view of this, the exhibition seeks, through a comparative and connective analysis, to confirm the hypothesis that Gil Vicente's plays reflect the desire of spiritual and temporal powers to restore order and moral behavior. Between the dates of the two stagings (1517-1531) there were two reigns in Portugal and alongside these we perceive different treatment strategies regarding the permanence of the Jewish people in Portugal, sometimes Jews and New Christians were treated with tolerance, sometimes they were murdered and persecuted. in large scale. A trace of this Avian policy was reflected in the analyzed sources of this work, which highlight the economy, religious culture and the medieval imagination, as the main ingredients for these different attitudes. That said, our intention will be to expose the reception of these transformations on the treatment of the Israeli people over 13 years through the speech of the Portuguese playwright Gil Vicente in line with some milestones established by the Ordination of Manuel I.

**Keyword:** Gil Vicente, Behaviors, Control, Portugal, Israelis.

---

<sup>1</sup> Mestre em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA); Integrante do Grupo de Estudo em História Medieval - BRATHAIR e orientanda da Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Zierer.

## **As representações dos judeus nas peças de Gil Vicente**

A análise do judeu nas peças vicentinas dialoga com diversas discussões de caráter religioso, político e econômico da época do dramaturgo. A forma dúbia como Gil Vicente tratou esse personagem em suas peças é reflexo, pode-se dizer, da própria política exercida pelos reis D. Manuel I e D. João III em relação aos judeus.

Em 1517 no *Auto da Barca do Inferno*, Gil Vicente parecia estar entregue ao consenso social de conservadorismo e ódio aos povos israelitas instalados em terras lusas; já o mestre Vicente de 1531 no *Sermão de Santarém*, mais maduro e consciente das consequências da política do ódio contra essas minorias, defende os judeus e cristãos-novos em um sermão apaziguador e realista.

Mas o que teria feito o nosso dramaturgo ter mudado de opinião? Seria um amadurecimento intelectual ao longo desses 13 anos de intervalo do *Auto da Barca do Inferno* (1517) à escrita do *Sermão de Santarém* (1531)? Ou, simplesmente, o dramaturgo estaria caminhando de acordo com o seu tempo, em diálogo com o que a política portuguesa estabelecia para essa comunidade estigmatizada?

Nessa perspectiva, acreditamos que a posição dúbia tomada por Gil Vicente em relação a essa comunidade refletia a política que, igualmente, os reis portugueses estabeleceram com os judeus em suas terras. É nesse sentido que caminhará nossa análise. Entretanto, para entender esses apontamentos que Gil Vicente fez aos povos judeus é necessário nos debruçarmos sobre o contexto português.

### **Tolerância e perseguição: o contexto israelita em Portugal no Baixo Medievo**

A história do povo judeu em Portugal esteve sempre atrelada à política de interesses dos reis. Desde o século III d. C., há registros da presença judaica na Península Ibérica. Essa comunidade viveu durante séculos em condição nômade, causando constantes turbulências nas regiões onde se estabeleciam, dado o seu estigma de anticristãos<sup>2</sup>. Em Portugal não foi diferente, e a presença israelita acabou rendendo algumas leis para conter as práticas religiosas desses povos, sob a condição de tolerar sua presença entre a nação cristã lusa.

Dentro do espaço das cidades medievais, a situação dos judeus foi marcada por muitos casos de perseguições e segregação. Para que a convivência pudesse ser estabelecida em relação aos cristãos, foram criados espaços específicos para o estabelecimento dessa minoria social, ficando à margem da sociedade: “os guetos, ou as judiarias portuguesas, foram uma das

---

2 SOUSA, Israel Coelho de. *Tensões e interações entre judeus e cristãos em Portugal no final do século XV*. Israel Coelho de Sousa. 2007, 137f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007, p. 20.

formas encontradas, física e economicamente falando, para abrigar uma minoria que poderia ser facilmente aniquilada se vivesse de forma esparsa pela cidade”<sup>3</sup>.

Os judeus foram marginalizados espacialmente, religiosamente, moralmente e também juridicamente, já que as *Ordenações Manuelinas* determinavam leis que incentivavam o antissemitismo. O título XXI *Do Judeu, ou Mouro que dorme com alguma Christã. E Christão que dorme com Moura, ou qualquer outra Infiel*, do livro 5º, recomendava, por exemplo, que católicos moços e moças evitassem qualquer tipo de relação afetiva com mouros e judeus, independentemente do sexo e da idade<sup>4</sup>. O cristão que ousasse quebrar essa regra teria que viver sob a culpa de ter pecado contra a fé e a moral católica. Dessa forma, o medo da condenação ao inferno e do ostracismo social em vida moldavam o antissemitismo em Portugal.

A compilação jurídica de Portugal registra ainda a aplicabilidade das leis de conversão obrigatória para os povos considerados hereges, em alguns momentos de forma mais maleável e noutras de modo mais incisivo. O fato é que todo esse conjunto de regras que visavam impedir as interações entre cristãos e judeus não foi, na prática, muito efetivo: “séculos de convivência e trocas já haviam sido vividos. Para haver uma segregação, a ruptura teria de ser mais drástica, ou seja, uma conversão forçada ou então a expulsão”<sup>5</sup>.

De todo modo, para se casar com a princesa castelhana, D. Manuel I precisou provar que Portugal estava livre da presença dos judeus. Por isso, no Livro 2º, título XLI, intitulado *Que os Judeus e Mouros sorros se saiam destes Reynos e nom morem, nem estem nelles*, a compilação jurídica de D. Manuel I deixa evidente o repúdio à presença israelita no reino, determinando data e motivações para sua expulsão de Portugal.

A legislação de D. Manuel I determinou, no ano de 1497, a retirada completa de todos os judeus de Portugal, alegando desrespeito destes para com a religião oficial do reino, o catolicismo.

O título de expulsão dos judeus e mouros de Portugal é resultado do acúmulo de anos de manifestações contrárias dos cristãos mais radicais à permanência dessas comunidades no reino. Para os povos judeus e cristãos-novos, esse foi o início de um período de intolerâncias e perseguições ainda mais frequentes, que tiveram continuidade nas inúmeras fogueiras santas do reinado de D. João III.

### **Reinado de D. Manuel I: o judeu como o infiel por Gil Vicente**

No *Auto da Barca do Inferno* (1517), o judeu é representado, entre um desfile de personagens citadinos, como um contra modelo social, digno de condenação ao inferno. Para este tipo social, eram atribuídos pecados como a infidelidade e o desrespeito às regras cristãs,

---

3 Ibid., p. 25-26.

4 ORDENAÇÕES MANUELINAS, liv. V, tit. XXI.

5 Ibid., p.82.

conforme fica explícito nas palavras de outro personagem da peça, o Parvo Joane. Diz o Parvo sobre o judeu: “Furtaste a chiba cabrão/Parecês-me vós a mim/gafanhoto d’ Almeirim/chacinado em seirão./ [...]./E se ele mijou nos finados/n’egueja de sam Gião./E comia carne da panela/no dia de nosso senhor/ e mija na caravela”<sup>6</sup>.

O judeu vicentino do referido auto já chega ao cais das almas sabendo qual seria seu destino. Por isso, nem se designa a ir à barca do Anjo pedir para ir ao Paraíso, o que demonstra o posicionamento de Gil Vicente sobre essa comunidade, durante aquele momento de perseguições e conversões forçadas do governo de D. Manuel I. Assim, o dramaturgo apenas refletiu em seu texto o imaginário coletivo de seu tempo, no qual os judeus eram considerados indivíduos indesejáveis. Aliás, o judeu dessa peça aparece diante do Diabo com um bode às costas. No entanto, para a surpresa do público, nem mesmo o Diabo lhe quer. Primeiro, o juiz do inferno rejeita o dinheiro do judeu: “Ês aqui quatro tostões/ E mais se os pagará/ Por vida do Semifará/ que me passeis o cabrão./ Querês mais outro tostão?”<sup>7</sup>.

Em sequência, o Diabo alega a falta de espaço na barca para o animal levado pelo infiel como a causa para a recusa e, posteriormente, a marginalização desse tipo social na peça. Afirma o Diabo: “Sus sus dêmos à vela/ vós Judeu irês à toa/ que sois mui roim pessoa/ levai o cabrão na trela”<sup>8</sup>. Então, o judeu foi para o Inferno em um barco reboque. Assim como no plano real da esfera social lusa, o judeu vicentino também é excluído dos outros segmentos condenados, que, apesar de serem tão pecadores contra os mandamentos de Deus quanto ele, não carregavam o estereótipo da traição a Cristo.

Vale mencionar que a comunidade judaica em Portugal, geralmente, teve suas funções associadas à vida comercial das cidades. Isso não quer dizer que todos exerciam práticas ligadas a essas funções, nem que eram ricos, mas que havia certa habilidade desse grupo para as áreas ligadas ao dinheiro. Por isso, a usura<sup>9</sup> era um vício, geralmente associado aos israelitas. Por existirem muitos judeus abastados financeiramente em Portugal, alguns negócios passaram a ser firmados com esses grupos, que, conseqüentemente, passaram a usufruir de privilégios no reino. A propósito, muitos acordos foram firmados com esses judeus ricos, sob a condição de se converterem ao cristianismo.

No entanto, apesar da fé monoteísta divergente daquela considerada oficial em Portugal, o destino de judeus e muçulmanos não foi determinado por sua opção religiosa, mas pelos anseios

6 Gil Vicente. Op. cit., (Auto da Barca do Inferno), vol. 2. 590-600v.

7 Ibid., 567-571v.

8 Ibid., 601-604v.

9 A usura era o empréstimo de dinheiro a juros altos. Dependendo do atraso no pagamento, os valores poderiam dobrar ou triplicar do valor inicial. A usura equivaleria à agiotagem dos tempos atuais, e na Idade Média era uma prática malvista pela Igreja. Cf. LE GOFF, Jacques, 1924. *O apogeu da cidade medieval*; [tradução de Antônio de Padua Danesi]. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 176-177.

políticos da época. Essa política de perseguição, apoiada pela maioria em Portugal, perdurou sob a legenda protetiva e unificante da fé, desejo compartilhado em Castela.

Contudo, tanto Castela quanto Portugal tinham interesses nas conquistas financeiras produzidas pelos judeus, e ambos os reinos trataram de usufruí-las de modo diferente. Kayserling, *apud* Sousa, pontua:

Os reis católicos Fernando e Isabel, que governavam Castela e Aragão, tinham um projeto de submeter toda a monarquia e colocar a Espanha como uma das grandes potências da época. Entretanto, o país passava por um momento de escassez no seu tesouro, e a solução encontrada pela coroa espanhola foi aumentar os impostos. Um dos meios para adquirir este tipo de renda consistia no aprisionamento dos bens de qualquer indivíduo que houvesse sido condenado por algum crime. Era preciso que uma classe de criminosos ricos fosse escolhida para ser explorada pela coroa. A religião era um filão a ser explorado e poderia oferecer a oportunidade necessária para a concretização deste plano<sup>10</sup>.

Como fica perceptível na citação acima, a comunidade judaica pode ter sido “o bode expiatório” para os planos políticos dos reis castelhanos. “Este plano agradaria duas partes: a corte, que necessitava destes dividendos urgentemente, e os cristãos fanáticos, que perseguiram os judeus”<sup>11</sup>.

Assim como Castela, o Estado português também tinha interesses econômicos relacionados à questão judaica, mas D. Manuel I entendeu que a permanência legalizada no reino e, portanto, cristianizada dessas minorias seria mais vantajosa do que sua expulsão. Por isso:

O Édito funcionou, na verdade, num primeiro momento, como uma ação política para o cumprimento de uma cláusula de um contrato de casamento, mas, diante do que representava a comunidade judaica portuguesa para o reino, D. Manuel I, então, na prática, transformou o Édito de Expulsão num “Édito de Conversão”<sup>12</sup>

Assim, tanto Portugal como Castela tinham grandes interesses em se apossar das riquezas produzidas pelos israelitas em suas terras e, dessa forma, o fizeram, cada um à sua maneira.

Dentro desse paralelo de interesses políticos, o judeu do *Auto da Barca do Inferno* (1517) está carregado de estigmas negativos, alimentados pelo período de perseguições e aversão, constituídos ao longo dos anos e decretados de modo mais incisivo pelo édito de expulsão

---

10 KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Trad. Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Pioneira, 1971. *Apud*. SOUSA, Israel Coelho de. Op. cit. p. 95-96.

11 SOUSA, Israel Coelho de. Op. cit., p.96.

12 *Ibid.*, p.126.

do reinado de D. Manuel I. Apesar de existir um interesse econômico por parte do Estado na permanência desses grupos no reino, isso somente seria possível se os judeus e mouros concordassem em abandonar sua identidade religiosa. A recusa para as condições legais estabelecidas pelo rei dava abertura para que o antissemitismo tivesse continuidade.

O decreto de expulsão dos judeus e mouros estabeleceu a data limite para a partida, em 1497. Porém, muitos continuaram em Portugal, vivendo de forma clandestina ou com a aparente capa social de cristãos-novos, assim como D. Manuel I propôs. A questão é que as perseguições e preconceitos a esses grupos continuaram entre os reinados de D. Manuel I e D. João III. Ora velada, ora de forma mais enérgica, para o conflito antissemita recomeçar, bastava um judeu insultar as imagens e rituais da Igreja ou um grupo de cristãos pobres sentirem despeito do modo de vida de um rico comerciante judeu e roubar seu estabelecimento – como no assalto à Judiaria Grande de Lisboa – ou, até mesmo, no caso de se atribuir a presença dos judeus e cristãos-novos à responsabilidade dos eventos sísmicos que destruíram parte de uma cidade – como no caso dos tremores de 1531, em Santarém.

### **Carta de 1531 à D. João III: a defesa aos israelitas por Gil Vicente**

Não se sabe se voluntário ou não, mas Gil Vicente teria sido enviado, por causa do cargo de serviço público ou por ordem régia, para Santarém – cidade acometida pelos abalos de terra, no célebre ano de 1531. No entanto, não há outra documentação que comprove isso, a não ser o texto “Sermão sobre os frades de Satarém”<sup>13</sup>.

De fato, no documento, Gil Vicente alega ter aceitado a missão a pedido, possivelmente, do rei D. João III, a quem a carta é destinada, pois um dos trechos possui as iniciais “V.A” (Vossa Alteza) – usada para se reportar a altas dignidades da corte – “E porém saberá V. A. [...]”<sup>14</sup>. Tal ponto nos faz retomar aqui a questão do prestígio e confiança que Gil Vicente detinha dos reis portugueses, que confiavam assuntos delicados ao dramaturgo.

De todo modo, Gil Vicente continua na carta reportando suas observações e a recepção dos eventos – “andavam morrendo de temor da gente” –, que beiravam a um conflito civil na cidade de Santarém.

Os tremores de terras em Santarém foram interpretados pelos religiosos daquela cidade como uma mensagem divina. Os cônegos atribuíram o fenômeno aos pecados humanos: “[...] polos grandes pecados em Portugal se faziam, a ira de Deos”<sup>15</sup> Esta é a primeira das duas críticas que Gil Vicente faz sobre os comportamentos dos frades da cidade de Santarém, comportamentos estes nomeados por descontentes pelo dramaturgo na carta: “os frades de cá não me contentaram,

---

13 RAMOS, Noémio. *Gil Vicente, Carta de Santarém, 1531 e Sobre o Auto da Índia*. Faro – Algarve. Lisboa: 2010, p. 16-17.

14 Gil Vicente. Op. cit., (Sermão sobre os frades de Santarém), vol. 5.

15 Gil Vicente. Op. cit., (Sermão sobre os frades de Santarém), vol. 5.

nem em púlpito, nem em prática”. Para Vicente, tais discursos dos religiosos apenas instigavam a histeria e o fanatismo popular, não condizentes com o papel desses representantes da Igreja e, por esse motivo, os frades são caracterizados como despreparados para aquele exercício. Diz o autor: “pareceu que estava neles mais soma de ignorância que de graça do Espírito Santo”<sup>16</sup>.

A imagem de Deus, compassivo e justo, é transformada pelos cônegos de Santarém em um ser severo que pune sem critérios, cristãos e não cristãos, inocentes e culpados, simplesmente por estarem ocupando o mesmo espaço. Os tremores naquela cidade são atribuídos pelos cônegos como castigo, um sinal da insatisfação divina. E como porta-vozes dos principais anseios sagrados, a versão dos religiosos sobre aquele acontecimento era recebida com grande credibilidade pela população portuguesa.

Gil Vicente defende que os frades daquela cidade, que, como representantes da Santa Madre Igreja, deveriam agir com mais prudência e responsabilidade, conforme requerido por suas funções vocacionadas pela Igreja. Assim afirma o autor: “concruo, virtudes padres, sob vossa emenda, que não é de prudência dizerem-se tais cousas publicamente, nem menos serviço de Deos”. Nessa parte da carta, o dramaturgo aponta que fazer um sermão fervoroso é diferente de mencionar opiniões desvairadas sem fundamentos com a fé: “porque pregar não há de ser praguejar”<sup>17</sup>. Em relação aos exemplos negativos de comportamentos do clero regular, tratados na carta vicentina, Osório Mateus destaca: “[...] não é prudência nem serviço de Deus interpretar a catástrofe como castigo dos pecadores do reino e buscar vítimas expiatórias nos estrangeiros da fé”<sup>18</sup>.

Os frades de Santarém são descritos na carta por Gil Vicente como “inconsequentes”. Além de atribuir a ira de Deus aos efeitos naturais do planeta, os religiosos incentivaram a aversão popular aos estrangeiros da fé cristã presentes em Portugal. Essa atitude era reprovada pelo dramaturgo, que se posicionava de forma receptiva, nesse documento, às diferentes culturas que buscavam em Portugal um lar e no cristianismo uma religião: “e se alguns i há que são ainda estrangeiros na nossa fé e se consentem, devemos imaginar que se faz porventura com tão santo zelo, que Deus e seus pregadores animar a estes e confessá-los e provoca-los”<sup>19</sup>. Desse modo, é sob a legenda de que se encontrava entre as funções do clero regular pregar zelosamente os pilares defendidos por Deus e “animar”, cativando os estrangeiros ao arrependimento e conversão ao catolicismo, que Gil Vicente fecha seu raciocínio, incentivando o agir coerente, harmônico e prudente de todos os envolvidos.

Mas é claro que essa conclusão difundida pelos religiosos de Santarém não foi recebida com unanimidade, principalmente entre os judeus e mouros, pertencentes aos grupos marginalizados

---

16 Idem.

17 Idem.

18 MATEUS, Osório. *Tormenta*. [1989] Vicente Coleção dirigido por Osório Mateus. Quimera – Lisboa: e-book 2005, p. 8.

19 Gil Vicente. Op. cit. (Sermão sobre os frades de Santarém), vol. 5.

de Portugal. E, com isso, um evidente conflito era esperado, visto que massacres a esse grupo já haviam ocorrido em outros lugares da Europa.

Se, de um lado, estavam os católicos, do outro se tinha os não praticantes do cristianismo, e entre esses dois grupos estavam os cônegos, principais estimuladores do conflito, mas se encontravam guardados sob a proteção de seus mosteiros e igrejas. No discurso de Gil Vicente, os representantes da Igreja em Santarém faziam um desserviço, no equivalente ao seu papel espiritual, pois estimulavam a desunião e o conflito civil na cidade. Por isso, em sua carta, Vicente acaba mencionando sobre as missas, rezas, romarias e obras, feitas para se reparar os pecados das gentes, numa tentativa de apaziguar os ânimos, estimulando a espiritualidade em detrimento do massacre.

### **Do Auto da Barca do Inferno ao Sermão de Santarém: o ponto de vista vicentino sobre os israelitas em Portugal**

Diante do exposto no último tópico, parece ser estranha, à primeira vista, a defesa que Gil Vicente fez à minoria judaica que vivia em Portugal, principalmente mediante a forte carga negativa que essa comunidade detinha, inclusive, tendo já representado anteriormente no *Auto da Barca do Inferno* esse mesmo grupo com estigmas negativos. Enfim, acreditamos que o dramaturgo e funcionário dos reis portugueses consegue separar em seus textos exatamente aquilo que ele deseja atingir junto ao seu público.

Por isso, se no julgamento das barcas o judeu merecia ir ao inferno por ser infiel, na carta sobre o sermão que Gil Vicente escreveu ao rei D. João III, os judeus não mereciam morrer pelas mãos dos cristãos, pois teriam sido acusados injustamente. São as dualidades históricas no jogo político dos reis de Avis que vão induzir o modo como o dramaturgo trata cada questão comportamental nas peças.

Desse modo, com a carta de Gil Vicente ao rei ficam explícitas duas coisas: primeiro, a preocupação de Gil Vicente sobre o cumprimento correto dos religiosos lusos sobre suas funções com a Igreja e a sociedade; segundo, o alinhamento das defesas do dramaturgo com os desejos do rei e do reino. Em 1531, diante da tragédia sísmica, a euforia fanática não era a melhor solução para sair da crise. Por isso, a carta abolia todo e qualquer estímulo ao ódio.

Acreditamos ter deixado esclarecido nesta análise os nossos interesses quanto à obra vicentina, que se encontrava à disposição dos governantes portugueses e envolvida pelas bandeiras ideológicas daquele tempo. A questão judaica esteve presente em boa parte da história portuguesa. O relacionamento entre cristãos e judeus esteve envolto no reino por diversas questões políticas, que ora defendiam a tolerância, ora incentivavam o antissemitismo. Essa mesma característica dúbia é percebida nos textos vicentinos sobre o tratamento dos judeus. Nada mais natural para um poeta a serviço político, preocupado com a ordem social.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

KAYSERLING, Meyer. *História dos judeus em Portugal*. Trad. Gabriele Borchardt Corrêa da Silva e Anita Novinsky. São Paulo: Pioneira, 1971.

LE GOFF, Jacques, 1924. *O apogeu da cidade medieval*; [tradução de Antônio de Padua Danesi]. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MATEUS, Osório. *Tormenta*. [1989] Vicente Coleção dirigido por Osório Mateus. Quimera – Lisboa: e-book 2005.

*Ordenações Manuelinas*. [s/d]. Disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/11ind.htm>. Acesso em: 12 dez. 2020.

RAMOS, Noémio. *Gil Vicente, Carta de Santarém, 1531 e Sobre o Auto da Índia*. Faro – Algarve. Lisboa: 2010.

SOUSA, Israel Coelho de. *Tensões e interações entre judeus e cristãos em Portugal no final do século XV*. Israel Coelho de Sousa. 2007, 137f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

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

## ALJUBARROTA: PERFIS HISTORIOGRÁFICOS

*Larissa Israel Macedo de Oliveira<sup>1</sup>*

### RESUMO

Aljubarrota, mais que uma batalha, é um símbolo histórico que perpassa desde o século XIV por uma variante de significados até chegar aos dias de hoje, monumentalizada e carregada de significados. Uma das principais questões para tal processo é sem dúvida a historiografia e suas multiplicidades, que se imbuíu da responsabilidade ao narrar, por diferentes vozes e estilos, utilizando de importantes instrumentos, como os próprios supostos detalhes percebidos no fato, para alcançar propósitos e objetivos que resultaram em significativas consequências no político e nas atuais instituições portuguesas.

**Palavras-chave:** Aljubarrota, História Militar, escrita da história, crônicas.

### ABSTRACT

Aljubarrota, more than a battle, is a historical symbol that has passed since the 14th century through a variety of meanings until today, monumentalized and loaded with meanings. One of the main issues for such a process is undoubtedly the historiography and its multiplicities, which was imbued with the responsibility of narrating, through different voices and styles, using important instruments, such as the supposed details perceived in the fact, to achieve purposes and objectives that resulted in significant political consequences.

**Keywords:** Aljubarrota, Military History, Story Writing, Chronicles.

---

<sup>1</sup> Mestranda em História Política, instituições e Relações de Poder no Programa de Pós-graduação em História (PPGHIS) e membro do Programa de Estudos Medievais (PEM) na Universidade de Brasília (UnB).

## A historiografia de Aljubarrota

Aljubarrota é percebida pela nação portuguesa como a batalha responsável pela libertação definitiva do reino de Castela. Contada de forma ufanista e nacionalista, ocupa na história de síntese, monográfica e de divulgação, lugar de uma esplendorosa vitória, que é repetidamente narrada a partir de crônicas medievais, mais especificamente dos escritos de Fernão Lopes, um dos maiores expoentes da tradição historiográfica portuguesa. Narrada como o “decisivo triunfo”, é entendida como um marco definitivo a ser investigado, haja vista que houve outras querelas entre Castela e Portugal, ocorridas cronologicamente próximas à Aljubarrota. Logo, a questão a ser respondida é: por que Aljubarrota foi a eleita pela historiografia?

Optei por nomear o contexto de Aljubarrota de *entorno aljubarrotiano*, haja vista os inúmeros recortes temporais que existem ao redor de Aljubarrota, sendo o mais aceito o de curta duração nominado *A Crise de 1383-1385*, no qual uma série de outras querelas ocorreram, mas Aljubarrota se destaca, uma vez que, teleologicamente, está lincada à problemática de sucessão de D. Fernando. A historiografia de Aljubarrota vem à tona pelas mãos de alguns conhecidos cronistas, como Fernão Lopes, Pero Lopes Ayalla e o francês Froissart, uma notória batalha de narrativas entre informações, números e fatos. Diante da atual escrita sobre Aljubarrota, observamos certa repetição do tema, com perspectivas contadas e recontadas com propósitos, ao que nos parece, políticos, fazendo transportar valores tais como identidade, independência e nacionalismo a partir de determinado ponto, ou data, e que para tal discussão serão apresentadas algumas perspectivas, principalmente as naturalmente contraditórias, que podem apontar interesses como os de Portugal, Castela e França, mas que também podem apontar interesses institucionais, ou seja, marcar um lugar de “poder ao narrar” na história de Portugal. As batalhas narrativas ao começarem a ser pesquisadas possuíam caráter horizontalizado entre as nações embrionárias, no entanto ao longo da pesquisa historiográfica especificamente portuguesa, é percebido que começa a ter um caráter de batalha temporal entre historiadores do passado e presente, entre o técnico e o literário que se reveste de um perfil de verdade contemporânea que em muitas das vezes não passa de uma transcrição que busca os mesmos propósitos que a escrita do passado. E eles estão no político.

Este texto seguirá uma metodologia de divisão para apresentar a historiografia de síntese, a monográfica e a de divulgação, sendo esta última subdividida em narrativas dos manuais, do Exército e da Fundação Batalha de Aljubarrota – FBA.

Para a historiografia de síntese serão apresentados alguns livros, um dele é *A História de Portugal*, de Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Souza e Nuno Gonçalo Monteiro, que traz o contexto de Aljubarrota como a “refundação” de um reino e o início de uma Dinastia, a de Avis<sup>2</sup>.

2 *História de Portugal* / coord. Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Sousa, Nuno Gonçalo Monteiro. - 8ª ed. - Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015, Pág.135.

Tais autores trabalham a História de Portugal, desde o condado portugalense, no séc. XI até à democracia europeia, seu último capítulo. Antes de adentrar no tema “Aljubarrota”, o intento é mostrar como o cobiçado reino sempre fora combativo nas invasões estrangeiras, descrito como se fosse a união, sendo o nacionalismo já presente no sangue português o responsável pela manutenção deste já previamente desenhado território. O início do contexto de Aljubarrota se dá após a morte de D. Fernando, em 22 de outubro de 1383, que não teve herdeiros do sexo masculino, o que consequentemente deixou o reino sustentado pelo Tratado de Salvaterra de Magos. Foi acordado entre ambos os reinos que D. Leonor Teles seria regente até que o filho varão de D. Beatriz e D. Juan de Castela completasse 14 anos. Essa é a explicação resumida. Apesar das dificuldades de compreender o confuso Tratado, tendemos a notar que a historiografia assume um papel bastante pedagógico no sentido de “*savor faire*” ou como governar, e como D. Fernando é descrito como fraco tendo suas decisões régias implicado um mal destino para Portugal, como a escolha de sua esposa que era castelhana e associada à aristocracia de seu país. Temos na escrita uma tentativa de associação da fraqueza e más decisões régias ao surgimento do Salvador, o glorioso Mestre de Avis. O futuro rei jamais é descrito como um preparado político que utiliza do jurídico para se legitimar a princípio e mais adiante nas armas, mais especificamente em Aljubarrota, mas sim demonstrado como responsável pela permanente libertação de Portugal do reino de Castela até os dias atuais.

Adiante verificamos os autores que trabalham Aljubarrota a partir de uma perspectiva monográfica, ou seja, versão mais propriamente do discurso sobre Aljubarrota enquanto verbo ou ação, da batalha em si e biografias dos envolvidos. Os principais autores a serem citados são: a historiadora da Universidade de Coimbra Maria Helena da Cruz Coelho, novamente João Gouveia Monteiro, Vincent Angél Palenzuela, e Luis Suarez Fernandes.

Na história monográfica serão apresentadas a versão mais propriamente do discurso sobre Aljubarrota enquanto verbo ou ação, além de seu papel na historiografia portuguesa e castelhana. Nessa parte é onde ficamos mais atentos ao léxico e semântico. É quando vemos surgir a palavra revolução não apenas no aspecto militar, mas também no jurídico, e identificamos críticas à escrita do passado, haja vista recorrentes estratégias que seriam mais literárias e imaginárias. Escrita que vai aos poucos mesclando Fernão Lopes com os estudos geográficos de João Gouveia Monteiro, a exemplo “com as forças portuguesas, adotando uma tática nitidamente defensiva, depois de terem forçado o combate utilizando uma estratégia vincadamente ofensiva” (MONTEIRO, J.G., 2003, p. 238-239), e também, ao contrário da percepção do apoio inglês à Portugal, menciona o lado castelhano que contava com aparente superioridade e apoio francês, cita a vanguarda franco-castelhana que, impetuosa e apeada, perde para as lanças portuguesas e armadilhas executadas no campo. Um parágrafo depois, a bandeira de Castela é derrubada, com castelhanos fugitivos e portugueses em celebração. A vitória estava anunciada. Passamos do literário lopesiano ao técnico de Monteiro: “concretizada no seu todo, por um excelente comando de D. Nuno, por um eficiente desempenho dos arqueiros

ingleses e besteiros portugueses, maioritariamente posicionados nas alas, e por uma pronta e precisa movimentação de retaguarda” (MONTEIRO, J.G., 2003(a), p. 104-113).

E no que se compreende um estilo romântico utilizado também como estratégia de escrita, a seguir na transcrição de Fernão Lopes, percebemos certo desdém com que o cronista tratou o rei de Castela e exaltou o Mestre de Avis pela capacidade militar do rei, do condestável e dos valorosos já portugueses.

A apresentar o significado semântico de Aljubarra, um dos conceitos mais aceitos para nomenclatura de Aljubarrota seria advindo de um étimo árabe. Há documentos que se referem como Aljumarrota (*Aliuma Rupta* num texto de 1153), o que remete em árabe *al hamma*, “fonte de água morna”, com o sufixo -rota, que aparece em vários outros topónimos. É também uma freguesia portuguesa no município de Alcobça, onde ocorreu em suas redondezas uma das mais importantes batalhas que leva o mesmo nome, a batalha de Aljubarrota, ou a mãe de todas as batalhas, e que se presume ser um dos principais momentos da história do Estado português, referenciada como marco de liberdade e independência, bem como auxilia na construção de um precoce Estado europeu.

Ademais, nas narrativas de divulgação serão divididas e percebidas por três instituições que são os paradigmas de fala e discursos: os manuais, o Exército e a Fundação Batalha de Aljubarrota – FBA, ou seja, como Aljubarrota manifesta-se no público, na memória e no tempo presente.

Autores que perpassaram pelas narrativas anteriores retornam com uma linguagem mais lúdica e são as referências para os manuais escolares ou livros que discorrem com ilustrações, gravuras e floreios e tornam-se – de forma ora pedagógica, ora institucional, ora lúdica e turística – as interlocutoras do passado da batalha com o presente. Um dos principais acessos à história de Aljubarrota tem início nas fases escolares, onde os pequenos cidadãos portugueses se informam sobre a formação de sua nação, e a níveis mais avançados, como graduação e pós-graduação, também cumprem seus papéis no político. A contar com tal visão historiográfica verificamos os seguintes manuais: *Aljubarrota – 1385 – A Batalha Real*<sup>3</sup>, de João Gouveia Monteiro, um dos principais especialistas sobre o tema e que coordenou a obra que também utilizaremos nominada *Aljubarrota revisada*<sup>4</sup>. Por fim, analisaremos o livro de Luís Miguel Duarte, *Batalhas da História de Portugal – Guerra pela Independência (1383 – 1389)*<sup>5</sup>. A tratar do Exército, percebemos que existe uma relação bastante simbiótica entre a História de Portugal e a História Militar, como no livro *Nova História Militar de Portugal*<sup>6</sup>. E aqui

3 MONTEIRO, João Gouveia. *Aljubarrota – 1385, a Batalha Real*. Tribuna da História, edição de livros e revistas. 2003

4 MONTEIRO, João Gouveia. *Aljubarrota Revisada*. Coimbra – Imprensa da Universidade

5 DUARTE, Luiz Miguel. *Batalhas da História de Portugal – A Guerra pela Independência (1383-1389)*. Academia Portuguesa da História. Vol. 4. 2006.

6 *Nova História Militar de Portugal – Volume 1/ coord. José Mattoso*, Autores Mário Jorge Barroca, Luís Miguel Duarte, João Gouveia Monteiro. Círculo de Leitores; 2003.

vou me permitir associar a História Militar de Portugal somente ao Exército português, haja vista que historiograficamente não se tem as divisões atuais como Estado-Maior General das Forças Armadas, Exército, Marinha e Força Aérea, mas o Exército abarcava a função marítima e terrestre. É inclusive em seu sítio oficial que encontramos a aba *9 séculos de História* e algumas importantes justificativas que tentam explicar a relação mencionada:

A História do Exército Português está diretamente ligada à história de Portugal, desde a sua fundação. As Forças Terrestres estiveram presentes na luta dos portugueses pela sua independência contra leoneses e muçulmanos no século XII, contra os invasores castelhanos no século XIV, contra os ocupantes espanhóis no século XVII e contra os invasores franceses no século XIX. Participaram, ainda, nas campanhas portuguesa no ultramar e exterior, desde o século XV<sup>7</sup>.

Em seguimento à citação, eles mencionam sua participação desde então até às representações em missões de paz. Das ilustrações que vem adiante, temos a ilustração mais reproduzida nos manuais de história em Portugal, que é uma miniatura das Crônicas de Jean de Wavrin (séc. XV).

Seguimos para a narrativa da Fundação Batalha de Aljubarrota, bem como do Centro de Interpretação da Batalha de Aljubarrota, cujo discurso segue a mesma coluna dorsal. O CIBA, poderia ser comparado a um museu militar associado a um parque temático e medieval, tendo ambas as instituições um discurso muito semelhante. No ano de 2002 foi iniciado um projeto de revalorização do campo de São Jorge, como uma iniciativa do Ministério da Cultura e da Defesa. O principal objetivo é apresentar a Batalha ao público “de uma forma rigorosa, instrutiva e cativante”<sup>8</sup>. As narrativas não acadêmicas são bastante interativas e didáticas, e é onde observamos que a memória nos parece mais uma vez bem seletiva, pois o trauma de quem tentou anexar ou invadir as nominadas fronteiras mais antigas da Europa e do mundo é grande, mas quando se trata do inverso, das investidas coloniais, o nome é expansão, vocação histórica e crescimento.

No caso de Aljubarrota, o discurso é associado à independência portuguesa. Ora, talvez naquele tempo questões como independência não eram sentidas na forma e visão como conhecemos, mas no discurso sobre a batalha conseguimos enxergar uma necessidade historiográfica de fratura e rompimento com o passado ou memória de Portugal dependente de Castela, e que ainda permanece por algum tempo, mas que em seus escritos é rompida na data da batalha supramencionada. Seria esse geralmente o propósito de “criações” de marcos históricos ou construções de heróis e símbolos tão mencionados nos manuais escolares, ou seriam tais fraturas uma necessidade de trazer lugar de poder à historiografia, tão afeita a tais marcos.

7 <<https://www.exercito.pt/pt/quem-somos/historia>>

8 <<https://www.fundacao-aljubarrota.pt/page/centro-de-interpretacao#centro-de-interpretacao>>

O conflito é um lugar de nascimento, e o que advém depois dele raramente tem a ver com o que se passava antes dele. Ainda que mínimo ou irrisório, e mesmo ritual, o conflito é uma fissura que traça “outros lugares” e cria novos “estados”: Ao historiador cabe não apenas relatá-lo, como também o instituir como motor de sua reflexão, fonte de seu próprio relato” (Arlette Farge – O sabor do Arquivo).

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- AMÉLIA, P. H. Encontro de Horizontes: Um estudo metahistórico das figuras de Leonor Teles e Filipa de Lencastre nas crônicas de Fernão Lopes. *Hispania*, Portugal, v. 85, n. 3, p. 476-485, set. 2002.
- ANTÓN, José María Monsavo. *La construcción del poder real em la Monarquía castellana (signos XI-XV)*. Madrid: Une, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. Curso de 28 de janeiro de 1990; Curso de 25 de janeiro de 1990; Curso de 01 de fevereiro de 1990. In: *Sobre o Estado: cursos no Collège de France (1989-92)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- CARMO, José António Rodrigues do. *A Batalha de Aljubarrota: Uma explicação geográfica*. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciência e Sistemas de Informação Geográfica) – Instituto Superior de Estatística e Gestão de Informação da Universidade Nova de Lisboa, Portugal, 2006.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I*. Portugal: Temas e Debates, 2008. Reis de Portugal.
- COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I: o da boa memória*. In.: *História dos reis de Portugal*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2010, p. 443-490.
- DIAS, Isabel Barros. Fernão Lopes, Crônica de Dom João I. Primeira Parte, *Medievalista [Online]*, [s. L.], v. 24, 2018. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/medievalista/1707>>. Acesso em: 12 mar. 2020.
- FERNANDEZ, Luis Soares. *La Alta Edad Media*. Editorial Gredos, 1970.
- GIANEZ, Bruno. *Crônica e história em Portugal (Séc. XIV e XV)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. Versão Preliminar.
- Geary, Patrick J., *1948 - O Mito das Nações: a invenção do nacionalismo / Patrick J. Geary* [tradução Fábio Pinco] -- São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.
- GOMES, Rita Costa. *D. Fernando*. Portugal: Temas e Debates, 2009. Reis de Portugal.
- HESPAÑHA, Antonio Manoel, SANTOS, Maria Catarina. Os poderes num império oceânico. In: HESPAÑHA, Antonio Manoel (coord.). *Historias de Portugal v. 4*. Lisboa: Editoria Estampa, 1998.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ; Contraponto, 1999. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. “Progresso e declínio”: um adendo à história de dois conceitos; Algumas questões sobre a história conceitual de “crise”; Patriotismo: fundamentos e limites de um conceito moderno; A revolução como conceito e metáfora: sobre a semântica de uma palavra outrora enfática. In: *Histórias de conceitos*. Estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020
- MATTOSO, José (coord.). *Nova história militar de Portugal*. Portugal: Círculo de Leitores, 2003.
- MONSALVO, ANTÓN (coord). *La construcción del poder real em la monarquia castellana (siglos XI-XV)*. Ediciones de Historia, Madrid, 2019.
- MONTEIRO, João Gouveia. A Batalha de Aljubarrota: novas interpretações. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Portugal, n. 6, p. 105-122, 2006.
- MONTEIRO, João Gouveia. *Fernão Lopes: texto e contexto*. Coimbra: Livraria e Editora Minerva, 1988.
- FERRO, Norberto. Ayala y Aljubarrota: actitud didáctica y locus doctrinal. *Studia Hispanica Medievalia II*. In: JORNADAS DE LITERATURA ESPAÑOLA MEDIEVAL, U.C.A., 3, Buenos Aires, Fac. de Fil. y Letras., p. 58-64, 1990.

OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *Portugal na crise dos séculos XIV e XV*. Lisboa: Editorial Presença, 1986.

PALENZUELA, *História de Espanha de La Edad Media*, Ed. Planeta, Barcelona 2019.

POCOCK, John Greville Agard. *Linguagens do Ideário Político*. SP: Edusp, 2003.

POCOCK, J. G. A.. Introdução: o estado da arte; O conceito de linguagem e o métier d'historien . In: POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EdUSP, 2003

RÉMOND, René. Uma história presente; Do político. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003

ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político; Por uma história filosófica do político. In: ROSANVALLON, Pierre. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010

Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Sousa, *Nuno Gonçalo Monteiro*. - *História de Portugal* 8ª ed. - Lisboa : A Esfera dos Livros, 2015, Pág.135

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Cia das Letras, 1999.

## UM MAPA PSEUDO-ISIDORIANO DO SÉCULO VIII (MS. VAT. LAT. 6018): INFLUÊNCIAS CARTOGRÁFICAS NA CONFEÇÃO DE UM MAPA DA ALTA IDADE MÉDIA

*Dave Hanneman Alves Duarte<sup>1</sup>*

### RESUMO

O objeto de estudo deste texto é um mapa-múndi produzido na segunda metade do século VIII que apresenta diversas representações toponímicas e geográficas referentes ao continente asiático, as quais são debitárias de autores da Antiguidade e dos primeiros séculos medievais, como Plínio, o Velho, Paulo Orósio e Isidoro de Sevilha. Além deles, as toponímias da Terra Santa remetem ao texto de caráter exegetico, que se encontra no mesmo manuscrito, entre os fólhos 117r e 119r, de forma que podemos perceber relações de complementaridade entre mapa e texto.

**Palavras-Chave:** Cartografia Medieval, Paulo Orósio, Isidoro de Sevilha, Alta Idade Média, Ásia.

### ABSTRACT

The subject of this article is a world map dated from the second half of the eighth century, that shows a great diversity on geographical and toponimical representations, specially on the Asian continent, which can be related to authors from the Classical to the first centuries of the Middle Ages – such as Pliny, the Elder, Paulus Orosius and Isidore of Seville. Going beyond these authors, the toponymes of the Holy Land are related to an exegetical text located in the same manuscript, between the folios 117r and 119r. Thus, we will examine the complementary relations between map and text.

**Keywords:** Medieval Cartography, Paulus Orosius, Isidore of Seville, High Middle Ages, Asia.

---

<sup>1</sup> Graduando em história pela FFLCH/USP. Desenvolve pesquisa de Iniciação Científica sob a orientação da professora doutora Maria Cristina Pereira. Membro do Laboratório de Teoria e História das Mídias Medievais (LATHIMM).

## Introdução

O objeto de estudo deste texto é o mapa localizado nos fólios 63v e 64r de um manuscrito compósito conservado na Biblioteca Apostólica Vaticana com a cota Ms. Vat. Lat 6018, passível de ser consultado nos arquivos digitais da biblioteca<sup>2</sup>. Este manuscrito é constituído de uma cornucópia de obras gráficas, como as tábuas pascoais (também conhecidas pelo nome de *Computus*, que servem para saber o dia em que se dará a Páscoa em cada ano), e de textos: uma crônica de Isidoro de Sevilha que narra a história do mundo bíblico e romano<sup>3</sup>; excertos de obras do bispo Eucher de Lyon, do século V (como partes do livro II das suas *Instructiones*); trechos da obra *Formulae spiritualis intellegentiae*; uma obra de um autor anônimo cujo *incipit* diz “*numerus de locis ex nobo testamento ciu[itatem] Hierusalem*, inspirada no *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, de São Jerônimo, que se encontra nos fólios 117r e 119r; e, por fim, um relato de viagem à Terra Santa cuja autoria é atribuída ao Arcediago Teodósio, que realizara sua peregrinação no século VI<sup>4</sup>. Quanto ao mapa, a literatura atribui sua confecção à segunda metade do século VIII, mais precisamente entre os anos de 762 e 777, dado que o conjunto de fólios acompanhantes do mapa no manuscrito teriam sido feitos neste intervalo de tempo<sup>5</sup>. Quanto ao local geográfico de produção do mapa, este tem sido situado pela literatura entre o norte da Itália e o sul da França, sem maior precisão.

## Um continente, muitas fontes

O mapa presente no manuscrito Ms. Vat. Lat. 6018 representa o *oikumene*, isto é, o mundo conhecido, dividido nos três continentes (Ásia, África e Europa), além de uma quarta parte, o *mare oceanus*. Contudo, iremos nos concentrar aqui na toponímia e representação asiáticas.

No tocante à toponímia asiática no mapa, ela é muito tributária das obras de Isidoro e de Orósio, algo já trabalhado na literatura por Evelyn Edson, em seu texto de 2008, publicado no livro *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh Perspectives, New Methods*, no qual a autora aponta existência de mapas Isidorianos-Orosianos no período medieval<sup>6</sup>. No entanto, o que nossa pesquisa tem mostrado diverge um pouco da afirmação da autora.

Em primeiro lugar, a toponímia da Índia apresentada no mapa contraria em parte a noção exclusivamente Isidoriana-Orosiana da Ásia, haja vista que a Índia é apresentada sob a divisão *India Magna* e *India Bragmanorum* (figura 1), o que não é presente nas obras de Isidoro e Orósio, mas sim na de Plínio, o Velho, que aponta para a existência de tribos chamadas de *Bragmanae*

---

2 Link de acesso ao manuscrito: <<https://opac.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.6018>>.

3 AMAT, Jean-Baptiste. *La mappa mundi: Objet de conception, représentation et compréhension du monde au haut Moyen Âge*. Toulouse: dissertação de mestrado, 2017, p.XXXI.

4 AMAT, Jean-Baptiste. Op.cit, p. 37.

5 CHEKIN, Leonid S. *Easter Tables and the Pseudo-Isidorian Map*. Imago Mundi, 1999, p. 20.

6 EDSON, Evelyn. Maps in context: Isidore, Orosius, and the medieval image of the world. In: TALBERT, Richard J.A.; UNGER, Richard W. (Ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh perspectives, new methods*. Leiden: Brill, 2008, p.219-237, p. 237.

naquela região, vindo daí, possivelmente, o genitivo latino *Bragmanorum*, significando “Dos Brâmanes”<sup>7</sup>. Quanto aos outros nomes, vemos que as toponímias *Persida*, *Parthia*, *Palestina*, *Assyria* estão presentes no livro XIV das Etimologias, enquanto os nomes de rios *Chrysocoras* e *Fison* se encontram no livro XIII das Etimologias, assim como os outros rios mencionados no mapa, a exemplo do Ganges, do Indo, do Tigre e do Eufrates<sup>8</sup> (figura 2). Porém, o texto das Etimologias fornece um maior nível de detalhamento do continente asiático do que aquele representado no mapa, a exemplo da afirmação de Isidoro de que os rios Tigre, Eufrates, Indo e Ganges nascem no Paraíso, o que é oposto ao que se vê no mapa, haja vista que estes rios possuem suas nascentes ao pé da figura denominada *Mons Taurus*, indo contra, portanto, o texto isidoriano (figura 2).

Há também no livro XIV de Isidoro a menção a regiões vizinhas a locais representados no mapa, como *Media Maior* e *Media Menor*, e que não existem no mapa. Além disso, Isidoro menciona que ao sul-sudoeste da Pérsia existe uma região conhecida pelo nome de *Carmania*, que não está representada no mapa. Outro ponto que diminui a força da influência da obra de Isidoro na confecção do mapa é o destaque dado a Jerusalém e as cidades próximas, visto que no livro XIV de Isidoro não há menções a locais como Belém (no mapa *Bethalem*), Jericó (no mapa *Hiericho*, mas de forma abreviada) e Hebron (no mapa *Ebro*, de forma abreviada) (figura 5).

O mapa possui também, é certo, em sua toponímia e suas representações geográficas, uma proximidade grande com a obra de Orósio. Os locais *Parthia*, *Media*, *Persida*, *Palestina* são também presentes na descrição feita por Orósio, assim como *Syria*, *Asia Minor* e *Mons Olympus*. A descrição hidrográfica também é mais próxima à de Orósio do que à de Isidoro. É importante sublinhar que, em seu livro, Orósio visava atingir povos pagãos, não habituados ao texto bíblico e ainda não convertidos ao cristianismo, e portanto, ele apresenta um menor destaque às descrições bíblicas e um maior emprego de autores não cristãos.<sup>9</sup> Disso resulta, por exemplo, um menor destaque dado ao Paraíso, o qual é representado apenas por uma flor e não como nascente dos rios Ganges, Eufrates, Tigre e Indo. Além disso, outro ponto da representação do continente asiático que permite estabelecer uma maior influência de Orósio é a descrição da *Asia Minor*, cuja caracterização no mapa condiz com seu texto, já que ele afirma que lá se localiza o *Mons Olympus*, que é cercada por todos os lados de água, excetuando-se a região leste, a qual é ligada ao resto da Ásia por uma estreita faixa de terra<sup>10</sup> (figura 5).

Resta examinar, então, as toponímias bíblicas no mapa (*Ebro*, *Hiericho* e *Bethalem*) não presentes (ou não destacadas) em Isidoro e Orósio. A pista principal sobre sua procedência pode

7 PLÍNIO, O VELHO *Natural History*. Cambridge: Harvard University Press, 1961, p. 385-387.

8 ISIDORO DE SEVILHA. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.280-281.

9 ORÓSIO, Paulo. Op.cit., p. 7-13.

10 ORÓSIO, Paulo. Op.cit., p. 39.

ser encontrada no interior do próprio manuscrito, considerando o contexto material específico do mapa. Como dissemos, entre os fôlios 117r e 119r há um texto cujo *Incipit* diz: *numerus de locis ex nobo testamento ciu[itatem] Hierusalem*, de autoria desconhecida, mas que se inspira na obra *Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum*, de São Jerônimo. Esse texto traz justamente, entre outros, os nomes acima mencionados, *Hiericho*, *Ebro* e *Bethelem*, além de possuir a mesma fonte caligráfica do mapa, isto é, tanto os nomes do mapa quanto o texto foram escritos com minúsculas carolíngias. Além disso, essas cidades no mapa são acompanhadas da letra “C”, o que foi apontado pela literatura como referindo-se à palavra latina *Civitas*<sup>11</sup>, cidade. Ao nosso ver, no entanto, há uma relação direta entre a letra “C” no mapa e o referido texto, pois nele também os nomes das cidades são precedidos da palavra *Civitas*, a exemplo do próprio incipit: *INCIPIT NUMERU[M] DE LOCIS EX NOBO TESTAMENTO CIU[ITATEM] HIERUSALEM*. No mapa, podemos ver a cidade de Jerusalém com a letra C escrita abaixo (figura 5). No texto, no fôlio 117v, a cidade de *Bethelem* é acompanhada diretamente do substantivo *ciuitas* (figura 3), podendo ser relacionada à imagem representada no mapa, onde também existe a letra “C”. (figura 5)

Outro exemplo relevante são as ocorrências do termo *oppidum*, que é também muito presente nos escritos de Jerônimo – por exemplo, em sua tradução da Onomástica de Eusébio de Cesaréia<sup>12</sup> e em epístolas. A denominação *oppidum* está presente no texto no fôlio 118r, precedendo o topônimo *galileae* (figura 4). O termo *oppidum* é a definição de um povoamento que concentra grande parte da população de uma determinada província ou região, conferindo um referencial geográfico. Dessa forma, há a possibilidade de inferir que existe uma certa relação de complementaridade entre o mapa e o texto, em que este último teria servido de base para a confecção do mapa e o mapa seria uma forma de o leitor localizar geograficamente na leitura os locais santos representados no continente asiático – e vice-versa.

E de que maneira se pode inferir a relação entre a Ásia e esse texto? A resposta pode ser encontrada no interior mesmo da obra *INCIPIT NUMERU[M] DE LOCIS EX NOBO TESTAMENTO CIU[ITATEM] HIERUSALEM*, que, de acordo com a literatura, possui um caráter exegético<sup>13</sup>. O dado que pode explicar esse caráter é a apresentação de um percurso histórico dos locais da terra santa presentes na Bíblia e o fato de situá-los no espaço geográfico. Por conseguinte, isto reforçaria a representação da Ásia, em relação ao texto inspirado em São Jerônimo, como uma espécie de localizador das toponímias, isto é, a configuração da Ásia no mapa permitiria que o leitor encontrasse e situasse, geograficamente, os nomes das cidades e locais santos mencionados no texto. Além disso, uma característica primordial das obras escritas

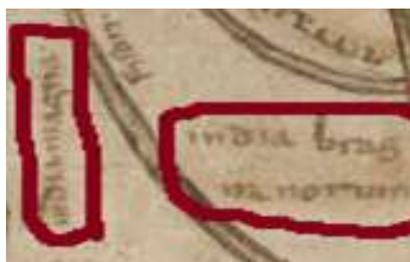
11 DALCHÉ, Patrick Gautier. L’heritage antique de la cartographie medievale. In: TALBERT, Richard J.A.; UNGER, Richard W. (ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: Fresh perspectives, new methods*. Leiden: Brill, 2008, p.29-67, p. 52.

12 WEINGARTEN, Susan. *The Saint’s Saint: Hagiography and geography in Jerome*. Leiden: Brill, 2005. p. 245.

13 AMAT, Jean-Baptiste. Op.cit., p. XXXII.

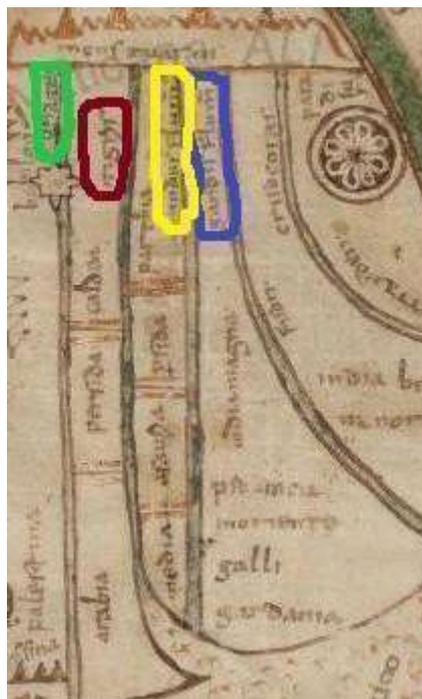
por Jerônimo, no contexto do Império Romano tardio, pode auxiliar no entendimento da relação entre o mapa e o texto: um destaque significativo para os locais onde se desenvolveram episódios importantes para a história bíblica e nos quais o próprio Jerônimo estivera na companhia de sua irmã, Paula.<sup>14</sup>

**Figura 1: *India Magna e India Bragmanorum*, fol. 63v**



*Circulado em vermelho, as Toponímias India Magna e India Bragmanorum.*

**Figura 2: Rio Ganges, rio Indo, rio Tigre, rio Eufrates**



*Em azul, está representado o rio Ganges (Gandis Flum[en]). Nas cores amarela e vermelha se encontram os rios Indo e Tigres, respectivamente (Indus Flum[en] e Tigris). Por fim, em verde, está o rio Eufrates (eufrates). Acima, há a representação toponímica Mons taurus.*

14 WEINGARTEN, Susan. Op.cit., p.196



### Considerações finais

Um mapa exige o emprego de múltiplas referências escritas no seu processo de elaboração e devemos levar em conta o contexto material em que foi produzido, ainda mais se tratando do período da Alta Idade Média. No caso aqui abordado, o mapa presente no Ms. Vat. Lat. 6018 abriga em sua representação da Ásia (figura 5) uma quantidade significativa de referências intelectuais (Plínio, Isidoro, Orósio); contudo, para além disso, os usos da representação da Ásia extrapolam apenas a mera visualização e localização de toponímias. Há uma interação importante com o texto presente entre os fólhos 117r e 119, que serve como uma espécie de guia para o leitor situar os lugares santos e mesmo para a leitura das Escrituras sagradas. Portanto, quem lesse os textos sagrados e exegéticos teria a possibilidade de imaginar, com o auxílio do mapa, os percursos geográficos percorridos ao longo da história bíblica.

**Figura 5: fólio 63v:**



*Circulada em vermelho, a descrição Orosiana a qual apresenta a região Asia Minor ligada ao resto do continente por apenas uma faixa diminuta de terra. A seta em azul mostra o Paraíso (Paradisus) com um formato de flor, em que não há nascente de nenhum rio. Abaixo de Ebro (Hebron) é possível localizar uma letra “C” maiúscula, referindo-se a ciuitas.*

## REFERÊNCIAS

### FONTES

<[https://digi.vatlib.it/view/MSS\\_Vat.lat.6018](https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.6018)> Acesso em: 25.fev.2022

<[https://iiif.biblissima.fr/collections/t/5661f2a2487c9d6fdebdba382c951593469b0ad7?tify={%22pages%22:\[119\],%22view%22:%22thumbnails%22}](https://iiif.biblissima.fr/collections/t/5661f2a2487c9d6fdebdba382c951593469b0ad7?tify={%22pages%22:[119],%22view%22:%22thumbnails%22})> (Ms. 29. Albi). Acesso em: 25.fev.2022

ISIDORO DE SEVILHA. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Tradução, introdução e notas de Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof. 475p.

ORÓSIO, Paulo. *Seven Books of History Against the Pagans*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010. Tradução, introdução e notas de A.T. Fear. 456p.

PLÍNIO, O VELHO. *Natural History*. Cambridge: Harvard University Press, 1961. 664p.

### BIBLIOGRAFIA

AMAT, Jean-Baptiste. *La mappa mundi: objet de conception, représentation et compréhension du monde au haut Moyen Âge*. 2017. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, UFR Histoire, Art et Archéologie, Université Toulouse - Jean Jaurès, Toulouse, 2018.

CHEKIN, Leonid S. Easter Tables and the Pseudo-Isidorean Vatican Map. *Imago Mundi*, Londres, v. 51, p. 13-23, 1999. Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/1151436?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1151436?seq=1#metadata_info_tab_contents)>. Acesso em: 03 fev. 2022.

DALCHÉ, Patrick Gautier. L'Héritage Antique de la Cartographie Médiévale: les Problèmes et les Acquis. In: TALBERT, Richard J. A.; UNGER, Richard W. (ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*. Leiden: Brill, 2008. p.29-67.

EDSON, Evelyn. Maps in Context: Isidore, Orosius, and the Medieval Image of the World. In: TALBERT, Richard J. A.; UNGER, Richard W. (ed.). *Cartography in Antiquity and the Middle Ages: fresh perspectives, new methods*. Leiden: Brill, 2008. p. 219-237.

WEINGARTEN, Susan. *The Saint's Saints: hagiography and geography in jerome*. Leiden: Brill, 2005.

WILKINSON, John. *Jerusalem Pilgrims: before the crusades*. Jerusalém: Ariel Publishing House, 1977.