

**DER HEILIGEN LEBEN (VIDAS DE SANTOS): PODER E ESPAÇO NAS
LEGENDAS DE MARGARETHA VON ANTIOCHIEN E BARBARA**

**DER HEILIGEN LEBEN (THE SAINT'S LIVES): POWER AND SPACE IN THE
LEGENDS OF MARGARETHA VON ANTIOCHIEN AND BARBARA**

Daniele Gallindo Gonçalves Silva¹
Otto-Friedrich Universität Bamberg

Resumo: No que tange ao conceito de poder, muito se afirma tendo como parâmetro as teorias desenvolvidas por Michel Foucault e Pierre Bourdieu. Ambos os autores também se aventuraram a pensar o conceito de espaço. Contudo, neste artigo pretendemos escapar desse lugar comum ao dialogar com os pensamentos de Heinrich Popitz, sociólogo alemão, e com a abordagem de estudo do espaço proposta pelo 'Spatial turn'. Focando os dois relatos contidos na *Der Heiligen Leben* sobre Margaretha von Antiochien e Barbara, procuraremos, assim, compreender as construções discursivas no que diz respeito à relação entre poder e espaço.

Palavras-chave: Poder; Espaço; Vidas de Santos

Abstract: Regarding the concept of power, much has been said about it using the theories developed by Pierre Bourdieu and Michel Foucault as parameters. Both authors have also ventured to think of the concept of space. However, in this paper we propose to escape from this commonplace approach by opening up a dialogue with the thoughts of Heinrich Popitz, German sociologist, and with the approach of the study of space proposed by 'Spatial turn'. Focusing on the two narratives contained in *Der Heiligen Leben* about Margaretha von Antiochien and Barbara, we thus intend to comprehend the discursive constructions in respect to the relationship between power and space.

Keywords: Power; Space; Saints' lives

Autora Convidada.

¹ Doutora em Germanística/Literatura Alema Antiga (Germanistik/Ältere Deutsche Literatur). Email: danigallindo@yahoo.de

O culto aos santos, intensificado durante o período medieval, difundiu-se de diversas formas: um patrimônio material que abarca as artes de forma geral, seja através da escrita (*vitae*, martírios)² ou de outras manifestações culturais como vitrais, esculturas e relíquias, sendo a *Legenda Aurea* (1263-1273), de Jacobus de Voragine, o texto mais difundido e revisitado através de diversas traduções e releituras (Elsässischer LA, Harburger LA dentre outras).³ Na obra de Voragine são apresentadas as vidas de confessores e mártires, que serviram “não somente como preparação de sermões, mas também como guia para reflexão em dias festivos bem como leitura devocional diária”.⁴ Nesse contexto são compreendidos como santos aqueles “que eram cultuados pelos contemporâneos como tais, porque eles os viam como portadores de uma graça divina especial”.⁵

² Arnold Angenendt diferencia *vita* e martírio ou *passio* na medida em que compreende a *vita* como “o ideal do ‘martírio sem sangue’” (ANGENENDT, Arnold. *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom früheren Christentum bis zur Gegenwart*. Hamburg: Nikol Verlag, 2007, p. 138). Tal diferenciação também é asseverada por Simon Gaunt: “A *passio* reconta o martírio de um santo e a dinâmica da narrativa é produzida por uma oposição binária entre bem e mal, entre mártir e tirano. O objeto de uma *vita*, por outro lado, simplesmente reside de forma diferente em outros membros da sociedade, muitas vezes como um eremita ou uma ordem religiosa, e conseqüentemente as *vitae* privilegiam diferença e gradação, em vez de oposição” (“The *passio* recounts the martyrdom of a saint and the narrative’s dynamic is produced by a binary opposition between good and evil, between martyr and tyrant. The subject of a *vita*, on the other hand, simply lives differently from other members of society, often as a hermit or in a religious order, and *vitae* consequently privilege difference and gradation rather than opposition”). GAUNT, Simon. *Saints, Sex and Community. Hagiography*. In: GAUNT, Simon. *Gender and Genre in Medieval French Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 186.

³ Cf. WILLIAMS-KRAPP, Werner. *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 13.

⁴ “nicht nur als Steinbruch bei der Vorbereitung der Predigten, sondern auch als Anleitung zur Besinnung an Festtagen sowie als tägliche erbauliche Lektüre”, LÜTZELSCHWAB, Ralf. *Vom Blut der Märtyrer. Gewalt in der Legenda Aurea*. In: EMING, Jutta & JARZEBOWSKI, Claudia (Org.). *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen: V&R Unipress, 2008, p. 114 (Berliner Mittelalter- und Frühneuezeitforschung 4).

⁵ “die von Zeitgenossen als solche verehrt wurden, da sie sie als Träger einer besonderen göttlichen Begnadung ansahen” (DINZELBACHER, Peter. *Heiligkeitsmodelle zwischen Mittelalter und früher Neuzeit*. In: DILZELBACHER, Peter. *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2007, p. 260). Neste mesmo estudo, Peter Ditzelbacher aponta a existência de modelos distintos de santidade, como mártires, religiosos, ascetas, fundadores de ordens, missionários, bispos, teólogos, santos nobres, santos guerreiros, místicos e mães santas (Idem, p. 264-275). Contudo, o conceito geral que posiciona todos eles na categoria de santos é o de carisma. Bem como definido por Aviad Kleinberg, “carisma religioso não é uma essência, mas uma forma particular de dinâmica social. Não é uma lista predeterminada de qualidades, mas uma disposição por parte de determinado grupo de atribuir qualidades excepcionais, geralmente uma relação com Deus, a um dos seus membros. Muitas vezes, o carisma surge à margem da sociedade e não em seu centro. Como qualquer força, o carisma tem implicações políticas” (“religious charisma is not an essence but a particular kind of social dynamic. It is not a predetermined list of qualities but a disposition on the part of particular group to attribute exceptional qualities, generally a relationship

Tendo em vista que a *Legenda Aurea*⁶ é uma das obras medievais sobre santos mais estudada no meio acadêmico brasileiro,⁷ propomos a apresentação e a análise de um texto desconhecido do referido público: *Der Heiligen Leben*⁸ (Vidas de santos). Copilado por volta do ano 1400 (1396 a 1410) na região de Nürnberg (Nuremberga) em um mosteiro dominicano, o texto foi preservado em cerca de 197 manuscritos e 41 impressões (33 em *Oberdeutsch*, alto alemão e 8 em *Niederdeutsch*, baixo alemão) até 1521 em um território que se estende da Alemanha passando pela Holanda até a Escandinávia.⁹ A obra é dividida em dois volumes: o primeiro denominado *Sommerteil* (parte de verão) contem 126 relatos e inicia-se no período de páscoa (com Santo Ambrósio, cuja festa é comemorada dia 04 de abril), diferentemente da *LA* que começa no primeiro domingo do advento. O segundo volume é chamado *Winterteil* (parte de inverno) e contém 125 relatos, iniciando-se com a narrativa sobre Michael (São Miguel arcanjo). Toda a *HL* foi redigida em *Frühneuhochdeutsch*,¹⁰ com frases curtas e formulações que facilitam a compreensão do conteúdo, pois foi compilada com a finalidade de servir como 'leitura de mesa' (*Tischlesung*).¹¹

Se por um lado a *LA* serviu como fonte para a composição da *HL*, por outro lado a obra em alemão apresenta novidades textuais em relação as outras

with God, to one of its members. Charisma often arises at the margins of society and not at its center. Like any force, Charisma has political implications", KLEINBERG, Aviad. *Flesh made Word. Saint's Stories and the Western Imagination*. Cambridge/ London: Harvard University Press, 2008, p. 8). Neste sentido, os santos figuram na sociedade medieval "como figuras heterogêneas, incorporando um corpo de discursos contraditórios, nos quais as linhas entre objetividade e subjetividade se tornam muitas vezes turvas" ("as heterogeneous figures, incorporating a body of contradictory discourses in which the lines between object-hood and subject-hood were often blurred", MILLS, Robert. *Suspended Animation. Pain, Pleasure and Punishment in Medieval Culture*. London: Reaction books, 2005, p. 122).

⁶ Referimo-nos a edição em Latim organizada por Th. Graesse em 1965 (Jacobi a Voragine: *Legenda Aurea. Vulgo Historia Lombardica Dicta. Ad Optimorum Fidem. Recensuit Dr. Th. Graesse. Leipzig: Impensis Librariae Abnoldianae, 1850*). Daqui em diante apenas *LA*.

⁷ Citamos como exemplo as pesquisas desenvolvidas pela Prof. Dr. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva da UFRJ (<http://www.pem.ifcs.ufrj.br/andreia.htm>).

⁸ A partir daqui apenas *HL*. O texto será citado de acordo com as edições críticas organizadas por Margit Brand, Kristina Freienhagen-Baumgardt, Ruth Meyer e Werner Williams-Krapp, para o primeiro tomo (*Sommerteil*) e por Margit Brand, Bettina Jung e Werner Williams-Krapp, para o segundo tomo (*Winterteil*). No corpo do nosso artigo seguem as traduções realizadas por nós e nas notas de rodapé o trecho retirado das referidas edições críticas. Nas referências seguem primeiramente a página e depois a linha, ou seja, onde le-se *HL ST 230,7*, leia-se *Der Heiligen Leben Sommerteil*, página 230, linha 7 ou ainda *HL WT* para *Der Heiligen Leben Winterteil*.

⁹ Cf. WILLIAMS-KRAPP, Werner. *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters... op. cit.*, p. 188, 295.

¹⁰ A expressão *Frühneuhochdeutsch* (1350 bis 1650), em tradução livre Primevo-Novo-Alto-Alemão, designa o período de transição linguística entre o *Mittelhochdeutsch* (Médio-Alto-Alemão, 1050-1350) e o *Neuhochdeutsch* (Novo-Alto-Alemão ou ainda Alemão-Moderno, a partir de 1650). Nesse período, delineiam-se as bases de uma unificação linguística (KÖNIG, Werner. *DTV-Atlas. Deutsche Sprache*. 16ª edição. München: DTV, 2007, p. 91).

¹¹ Cf. WILLIAMS-KRAPP, Werner. *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters... op. cit.*, p. 357.

compilações do século XIII-XIV, isto é, a utilização de fontes vernáculas, como os Passionais e Livros de Martírios (*Märterbücher*) –, legendas em verso –*Gregorius*, de Hartmann von Aue, *Heinrich und Kunigunde*, de Ebernand von Erfurt, *Georg*, de Reinbot von Durne, dentre outras – e diversas legendas em prosa.¹²

De acordo com o levantamento realizado por Werner William-Krapp, nenhum dos dois martírios selecionados para a nossa análise tem como fonte latina a *LA*. A legenda de Margaretha von Antiochien (*Sommerteil* 54) teria como fonte o *Passional* Nr. 40 e a cena da aparição da cruz com uma pomba sobre esta seria emprestada do *Märterbuch* Nr. 43 (Livro de Martírios). Já o texto referente a Barbara (*Winterteil* 48) possuiria, segundo Werner-Krapp, fonte desconhecida. Conforme a análise comparada conduzida por Edith Feistner, principalmente em relação à *Margaretenlegende* (Legenda de Margaretha),¹³ o compilador – ou compiladores – da *HL* retocou seu texto com a ajuda da combinação de fontes específicas,¹⁴ fato que, segundo Feistner, apontaria para, “no mínimo, uma tendencial intenção enciclopédica”.¹⁵

Tanto na *LA* quanto na *HL*, um dos conceitos centrais para se compreender os martírios é o de poder. Entretanto, tendo em vista o número extenso de relatos da obra em *Frühneuhochdeutsch*, pretendemos analisar as narrativas sobre Margaretha von Antiochien e Barbara a fim de verificar a relação entre poder e espaço e de que forma essa é construída discursivamente nesses relatos em específico.

* * *

Em seu estudo sobre os *Phänomene der Macht* (*Fenômenos do poder*), Heinrich Popitz define poder como um “elemento universal da socialização humana”,¹⁶ ou ainda em sentido antropológico, como “a faculdade de impor-se contra forças alheias/estranhas”¹⁷ (Popitz 1992, 22). Sendo assim, Popitz aponta três premissas, através das quais percebemos o poder. A primeira delas é “a crença na *viabilidade* das ordens de poder”,¹⁸ visto que essas são “obra humana”¹⁹ para criação e manutenção do social. A segunda delas aponta para o compreensão de poder como algo

¹² Cf. WILLIAMS-KRAPP, Werner. *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters... op. cit.*, p. 273-292. Para uma comparação detalhada entre os relatos encontrados na *HL* e as obras que serviram de fonte para estes conferir: Idem, p. 279-292.

¹³ Cf. FEISTNER, Edith. *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1995 (Wissensliteratur im Mittelalter 20), p. 275-278.

¹⁴ Idem, p. 277.

¹⁵ “eine zumindest tendenziell enzyklopädische Intention”, Idem: 1995, p. 281.

¹⁶ “universales Element menschlicher Vergesellschaftung”, POPITZ, Heinrich. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992, p. 21.

¹⁷ “das Vermögen, sich gegen fremde Kräfte durchzusetzen”, Idem, p. 12.

¹⁸ “der Glaube an der *Machbarkeit* von Machtordnungen”, Idem, p. 17.

¹⁹ “Menschenwerk”, Idem, p. 17.

onipresente (Popitz: 1992, 15). Finalizando as premissas, Popitz assevera que “[t]oda aplicação de poder é limitação da liberdade”.²⁰

Segundo Popitz, quatro são as formas básicas de poder, sendo estas *Aktionsmacht* (poder de ação), *instrumentelle Macht* (poder instrumental), *autoritative Macht* (poder autoritário) e *Datensetzende Macht* (poder de fixação de dados). A raiz do poder está no *poder de ação*, uma vez que os “[h]omens podem exercer poder sobre outros, porque podem ferir outros”.²¹ Neste contexto, podemos reconhecer três formas básicas: ações para reduzir a participação social, ações visando danos materiais e outras tendo como objetivo a lesão corporal. Sendo assim, este tipo de poder é limitado a uma única ação, que pode se repetir constantemente: “Ações que visam ferir não pressupõem métodos de controle permanente e nem exploração organizada, elas são literalmente executadas a pulso”.²² O *poder instrumental* pressupõe “a disposição sobre recompensas e castigo”,²³ tendo como método mais comum “a formulação de uma alternativa, de um ou-ou”.²⁴ As vítimas desse tipo de poder “tornam-se permanentemente instrumentos da vontade alheia”.²⁵ Sendo assim, o *poder instrumental* é “o típico poder diário, a forma convencional de impor-se contra as forças alheias/estranhas”.²⁶ O *poder autoritário* é considerado por Popitz como um *poder interno* (*innere Macht*), pois se trata de um poder internalizado, que não necessita de qualquer controle externo e dificilmente pode ser quebrado. Critérios importantes desse tipo de poder são o reconhecimento e a afirmação, pois através da dependência existente entre esse dois fatores se estabelece uma ‘autoridade’. Assim sendo, Popitz afirma que “[n]a combinação autoritária se ganha ou se perde a certeza da orientação social bem como a garantia da auto-estima”.²⁷ Por fim, o *poder de fixação de dados* é descrito como “um poder mediado pelo objeto”.²⁸ É um poder que reside na imposição de condições externas para a vida, ou seja, “ele não é de forma nenhuma um poder da coisa sobre o homem – embora ele sugira a ideologia do poder materializado –, mas sim um poder do fabricar e dos fabricantes”.²⁹

A ligação entre o *poder instrumental* e o *poder autoritário* se dá na medida em que ambos controlam o comportamento dos afetados. As alternativas fornecidas por

²⁰ “Alle Machtanwendung ist Freiheitsbegrenzung”, Idem, p. 17.

²¹ “Menschen können über andere Macht ausüben, weil sie andere verletzen können”, Idem, p. 25.

²² “Verletzungsaktionen setzen keine Methoden dauerhafter Kontrolle und keine organisierte Ausbeutung voraus, sie sind buchstäblich aus dem Handgelenk ausführbar”, Idem, p. 25.

²³ “die Verfügung über Belohnungen und Strafen”, Idem, p. 26.

²⁴ “die Formulierung einer Alternative, eines Entweder – Oder”, Idem, p. 26.

²⁵ “werden (...) dauerhaft zum Werkzeug fremden Willens”, Idem, p. 26.

²⁶ “die typische Alltagsmacht, die konventionelle Form der Durchsetzung gegen fremde Kräfte”, Idem, p. 27.

²⁷ “In der autoritativen Bindung wird die Sicherheit der sozialen Orientierung wie die Sicherheit des Selbstwertgefühls gewonnen oder verloren”, Idem, p. 29.

²⁸ “eine objektvermittelte Macht”, Idem, p. 31.

²⁹ “sie ist keineswegs eine Macht der Dinge über den Menschen – obwohl sie die Ideologie ‘verdinglichter’ Macht nahelegt –, sondern eine Macht des Herstellens und der Hersteller”, Idem, p. 31.

ambos são a base de sua eficácia: o *poder instrumental* com o auxílio de prós e contras externos e o *poder autoritário* através de legitimações e das subtrações destas. Enquanto o poder instrumental só condiciona o comportamento, o poder autoritário condiciona tanto o comportamento quanto as atitudes. Já o *poder de ação* e o *poder de fixação de dados* modificam a situação dos afetados e, com isso, as margens de comportamentos possíveis. Enquanto o *poder de ação* atinge diretamente a pessoa, o *poder de fixação de dados* age sobre as condições materiais e artificiais de vida.³⁰

Considerando que o exercício do poder através de variadas formas é inerente as interações sociais, pretendemos verificar como o discurso hagiográfico, mais especificamente o contido nas *HL*, apresenta essas relações de poder e sua conexão com o espaço. Para tanto, apresentaremos a seguir as atuais discussões acerca do espaço e as implicações teóricas dessas teorias em nossas posteriores análises.

* * *

O conceito de espaço vem ganhando terreno nas análises tanto literárias quanto históricas mais atuais, defendendo-se, inclusive que os estudos culturais assistem no momento a um '*spatial turn*'. O estudo do espaço já faz parte da pesquisa tanto geográfica quanto sociológica há alguns anos. No entanto, a constatação de que há um elevado número de publicações acerca do tema é o suficiente para que os acadêmicos pleiteiem uma virada, ou seja, algo que só era pensado por alguns campos do conhecimento passa a ser estudado através de diversas vertentes. As pesquisas mais recentes compreendem o conceito de espaço tanto como uma construção discursiva, atestando assim "que o espaço é uma construção social relevante para a compreensão de diferentes histórias de sujeitos e para a produção de fenômenos culturais",³¹ quanto apontam para a impossibilidade de um único conceito de espaço, pois o mesmo varia de acordo com a área do conhecimento e do enfoque dado ao tema pelo estudo.

Embora Doris Bachmann-Medick afirme que o "renascimento do conceito de espaço nas ciências culturais e sociais"³² se dá em meados dos anos 80, os estudos sociológicos do início dos anos 70 fornecem a base da 'virada espacial'.³³ Nestes, o espaço deixa de ser compreendido apenas como um local externo, algo concreto, e

³⁰ Idem, p. 33-34.

³¹ "that space is a social construction relevant to the understanding of the different histories of human subjects and to the production of cultural phenomena", WARF, Barney & ARIAS, Santa. Introduction. *The Reinsertion of Space into the Social Sciences and Humanities*. In: WARF, Barney & ARIAS, Santa (Org.). *The Spatial Turn. Interdisciplinary perspectives*. New York: Routledge, 2009, p. 1.

³² "Renaissance des Raumbegriffs in den Kultur- und Sozialwissenschaften", BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2010, p. 286.

³³ Para uma referência bibliográfica completa desses estudos ver a coletânea de artigos selecionados que versam sobre o tema em DÜNNE, Jörg & GÜNZEL, Stephan (Org.). *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

passa a figurar como espaço de ação, ou seja, estabelece-se a relação entre espaço e construção social: “[c]om isso, refere-se a um espaço, que se forma através de ações e ao mesmo tempo reage a essas ações”.³⁴

A conceituação ‘*spatial turn*’ parece, contudo, não ser consenso entre os estudiosos, visto que alguns defendem haver uma ‘*topological turn*’ (virada topológica, Weigel: 2002) e outros sustentam uma ‘*topographical turn*’ (virada topográfica, Günzel: 2007). Todavia, o que podemos depreender de toda essa discussão é que o termo ‘*spatial turn*’ abrange tanto o significado topológico quanto topográfico, uma vez que ambos os campos trabalham com o conceito de espaço, porém com abordagens distintas. De acordo com Jörg Dünne, a topografia trabalha “com espaços geográficos ‘concretos’”,³⁵ enquanto a topologia “pode ser compreendida como relações de espaço ‘abstratas’, que não necessariamente pressupõem os espaços físicos”.³⁶

Sendo assim, compreendemos espaço não apenas como algo material/físico, mas também como um elemento ideológico, vivo e subjetivo. Bem como na perspectiva de Markus Schoer, não nos importamos em utilizar apenas um único e limitador conceito de espaço, mas sim visamos lançar mão do diálogo com diversos conceitos de espaço na análise de seus diferentes tipos, pois “[e]m diversos contextos, para diferentes fins, para variadas funções predominam distintos conceitos de espaço”.³⁷

Em nosso próximo passo, resta-nos saber qual a relação entre espaço e poder na *HL* e analisar como ambos, bem como a relação entre esses, são construídos discursivamente no decorrer dos quatro martírios.

* * *

Os dois martírios iniciam-se com a apresentação da linhagem das santas em questão e ao término é conduzida uma pequena oração a santa em questão, solicitando sua intercessão. As duas mártires são de famílias ilustres e pagãs, sendo descritas como *edel* (nobres) e *reicher* (ricas), não possuindo esses dois vocábulos –

³⁴ “Gemeint ist damit ein Raum, der sich durch Handlungen formiert und gleichzeitig auf diese Handlungen zurückwirkt”, BAUMGÄRTNER, Ingrid/ KLUMBIES, Paul-Gerard/ SICK, Franziska Raumkonzepte. Zielsetzung, Forschungstendenzen und Ergebnisse. In: BAUMGÄRTNER, Ingrid/ KLUMBIES, Paul-Gerard/ SICK, Franziska (Org.). *Raumkonzepte: Disziplinäre Zugänge*. Göttingen: V&R Unipress, 2009, p. 12.

³⁵ “mit ‘konkreten’ geographischen Räumen”, DÜNNE, Jörg. Geschichten in Raum und Raumgeschichte, Topologie und Topographie. Wohin geht die Wende zum Raum? In: *Dynamisierte Räume. Zur Theorie der Bewegung in den romanischen Kulturen*. Beiträge der Tagung am Institut für Romanistik der Universität Potsdam am 28.11.2009, p. 6.

³⁶ “... kann man (...) als „abstrakte“ Raumrelationen verstehen, die nicht notwendigerweise von physischen Räumen ausgehen”, Idem, p. 6.

³⁷ “In verschiedenen Kontexten, zu verschiedenen Zwecken, für verschiedene Funktionen herrschen unterschiedliche Raumkonzepte vor”, SCHROER, Markus. *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, p. 179.

pelo menos neste contexto específico – qualquer relação diferente do que a estabelecida com o poder material das famílias das mesmas. Margaretha é apresentada como uma virgem (*ivnkfraw*), que após a morte da mãe é criada por uma ama-de-leite (*ammen*) e convertida por esta ao cristianismo. Barbara, seguindo o *topos*, também é descrita como sendo uma virgem (*junckfraw*), que se converte ao cristianismo inesperadamente ao ser ‘iluminada’ pelo Espírito Santo.

A beleza física de Margaretha é relacionada diretamente ao desejo masculino, pois quando Olibrius a vê,³⁸ deseja tê-la “como esposa”.³⁹ Desta forma, estabelece-se a primeira relação de poder, visto que o senhor faz valer sua autoridade enviando criados com a mensagem de que ele ambicionava casar-se com a virgem. Todavia, o pedido soa mais como uma demonstração de seu poder do que de seu amor, como anteriormente descrito pelo narrador – “e ganhou grande amor para com ela”⁴⁰ –, uma vez que Olibrius lhe oferece uma recompensa, caso essa aceite seu pedido – “ele queria dar-lhe muitas prendas, caso essa o tomasse em união”⁴¹. Se a visão estimula a libido, a audição denuncia que esta é cristã, isto é, por orar e ser ouvida pelos servos de Olibrius, Margaretha é denunciada ao senhor. Para a santa não há melhor esposo que Cristo, isto é, o esposo terreno não terá qualquer autoridade sobre seu corpo virgem, pois este pertence a outro senhor. Mais uma vez, Olibrius demonstra sua autoridade ao chamá-la “com violência”⁴² a sua presença e interrogá-la. O interrogatório figura aqui como uma forma de intimidação introdutória por parte do interrogador para que o interrogado se sinta pressionado e desconfortável.

Até este momento não há qualquer referência direta ao espaço em que as ações ocorrem. Contudo, a partir da primeira negação explícita de Margaretha em idolotrar aos deuses pagãos, a virgem é lançada ao calabouço (*kerker*). Este é o espaço por excelência dos foras da lei, daqueles que precisam ser socializados, no sentido de serem adequados as normas sociais em vigência, um entre-espaço, onde toda a ordem é suspensa. Para Margaretha, é a primeira advertência, a primeira censura a sua escolha em ser cristã. O próximo aviso vem em forma de uma ameaça velada no momento em que o juiz lhe diz: “Margaretha, siga-me (...) e adore meu deus e sacrifica-lhe”.⁴³ Olibrius, não recebendo a resposta que desejava da virgem, manda, então, despi-la, surrá-la e açoita-la. O corpo virgem nu e exposto denuncia, por um lado, a incapacidade do algoz de possuí-lo e por isso a sua raiva ao expo-lo publicamente; porque não pensar aqui em desejos sádicos por parte do mesmo, ou ainda como afirma Robert Mills “a lógica da ‘contemplanção masculina’: um mundo

³⁸ Ressaltamos aqui o *topos* já descrito anteriormente por Andreas Capellanus, no qual o amor e a paixão são despertados através da visão (“*Amor est passio quaedam innata procedens ex visione*”, Capellanus, Capitulum I, Quid sit amor), ANDREAS CAPELLANUS. *De amore/ Über die Liebe*. Lateinisch-Deutsch. Organizado por Florian Neumann. Mainz: Dieterich’sche, 2003 (EC 22), p.10-11.

³⁹ “zû einer fraven”, *HL ST 230*, 21.

⁴⁰ “vnd gewan grossev lieb zû ir”, *HL ST 230*, 20.

⁴¹ “er wolt ir vil gütz geben, daz si in zûr e nem”, *HL ST 230*, 22.

⁴² “mit gewalt”, *HL ST 231*, 4.

⁴³ “Margreta, volg/ mir (...) vnd pet mein abgot na vnd opfer in”, *HL ST 231*, 16-17.

no qual o prazer voyeurista e fetichista transforma o sujeito feminino em objeto erótico”.⁴⁴ Por outro lado, o corpo despido aponta para uma tentativa de humilhação da virgem.

Novamente, Margaretha é mandada para o calabouço, mas o narrador assevera que desta vez a virgem o enxerga como “um palácio de luz”,⁴⁵ o que denuncia que a santa crê estar no caminho certo para a santidade. No calabouço, a virgem solicita a Deus que a deixe ver seus inimigos, então lhe aparecem “um dragão enorme”⁴⁶ – que pode ser interpretada tanto como a representação da figura masculina de Olibrius ou como a personificação do diabo – e “o espírito mau”,⁴⁷ que são vencidos, respectivamente, pelo sinal da cruz e por oração. Esta cena denuncia o discurso ideológico da ordem dominicana acerca da luta do bem contra o mal, da vitória do cristianismo sobre o paganismo.

Pela última vez, Margaretha é retirada do calabouço e trazida à presença de Olibrius. Fazendo valer sua autoridade, o senhor manda executar nova série de atos violentos, dentre estes “tochas em brasa em seu corpo”.⁴⁸ Entretanto, o que chama atenção é o comentário posterior do narrador de que Margaretha pedira a Cristo que “lhe proteja sua castidade”.⁴⁹ É tentador relacionar a imagem de uma tocha, um objeto de madeira pontiagudo com uma ponteira para acender, com a de uma espada e outros tantos objetos que remetem ao falo, ainda mais após a leitura do comentário do narrador. Bem como já argumentado por Kathleen C. Kelly, o uso da espada ou da faca em martírios de virgens representaria “uma substituição retórica para o próprio ato do estupro”.⁵⁰ Após toda a violência sofrida, a sua integridade corporal é mantida, pois Cristo intercede por ela. A autoridade de Olibrius como governante terreno e pagão é questionada pela autoridade, considerada maior pelos cristãos, do governante do reino celeste: Cristo, melhor senhor do que qualquer senhor. Nesse sentido, o texto deixa clara a confrontação entre a autoridade terrena e a celeste, e por fim a afirmação de que o mártir só reconhece uma autoridade.

Embora não haja qualquer referência explícita ao lugar onde acontece a cena da tortura, supõe-se que esta se dê em um espaço público, “pois os homens viram os

⁴⁴ “the logic of the ‘male gaze’: a world in which voyeuristic and fetishistic pleasure transforms the female subject into an erotic object”, MILLS, Robert. *Suspended Animation... op. cit.*, p. 113.

⁴⁵ “ain lihter palast”, *HL ST* 231, 27.

⁴⁶ “ainen grossen traken”, *HL ST* 231, 30. Vale ressaltar que Christa Baufeld aponta em seu *Pequeno dicionário de Primevo-Novo-Alto-Alemão (Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch)* os sintagmas “Teufel, böser Geist” (diabo, espírito mau) como possíveis traduções para o termo traken/drache (BAUFELD, Christa. *Kleines frühneuhochdeutsches Wörterbuch. Lexika aus Dichtung und Fachliteratur des Frühneuhochdeutschen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1996, p. 54).

⁴⁷ “der pösev gaist”, *HL ST* 231, 33.

⁴⁸ “prinient fackeln an irh leip”, *HL ST* 232, 17.

⁴⁹ “ir ir keusch behüt”, *HL ST* 232, 19.

⁵⁰ “a rhetorical substitution for the act of rape itself”, KELLY, Kathleen Coyne. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. London/ New York: Routledge, 2000, p. 56.

sinais, então deixaram-se batizar-se cinco mil dentre mulheres e crianças”,⁵¹ sinais estes que remetem tanto à percepção visual do corpo ileso da virgem após a tortura, quanto à percepção física de “um tremor de terra e uma chuva torrencial”.⁵² Todavia, a cena final da decapitação se dá explicitamente em um espaço público: a cidade, para que todos pudessem presenciar. Se por um lado Olibrius compreende a morte da mártir como uma demonstração pública de sua autoridade e por fim uma legitimação da mesma, por outro lado assistimos a ‘vitória’ da mártir, pois sua morte representa tanto a negação de toda a autoridade terrena quanto a afirmação da supremacia da autoridade celeste.

Assim como na narrativa sobre Margaretha, a “beleza imensurável”⁵³ de Barbara também é pontuada como sendo a causadora de desejos, tanto que seu pai constrói uma torre e lá a encarcera. A torre passa a ser então sua morada. Esta é a primeira menção concreta ao espaço, que tem relação direta com o poder autoritário, pois a torre é o símbolo da dominação paterna sobre a filha. De acordo com Günther Binding, a torre durante o período medieval serve para fins variados sendo um deles “o de observação e defesa”,⁵⁴ fim este que se desloca do motivo bélico e evoca o simbolismo social através da representação da tutela masculina sobre o feminino, no sentido de proteção, observação e controle. O excesso de zelo paterno parece ultrapassar a expectativa social de que a virgem deve casar-se, pois Dyoscorus acata a negativa de Barbara em unir-se ao “príncipe” (*fursten*) e chega ao ponto de não “dá-la a mais nenhum homem passando por cima da vontade dela”.⁵⁵ Podemos ler a atitude paterna como sendo mais um movimento do pai para manter a virgem sob sua guarda exclusiva. Neste sentido, Dyoscorus cede para poder manter o poder sobre o corpo virgem de Barbara, visto que a mesma continuará ‘enclausurada’ em sua torre.

A próxima empreitada do pai de Barbara é a construção do templo aos deuses. Fato esse que pode ser lido como mais uma das demonstrações de poder/autoridade de Dyoscorus. Entretanto, este não contava com a súbita conversão da filha: “Então, Santa Barbara entrou pelas altas portas, que seu pai fez para ela, e observou os deuses, que seu pai honrava e adorava. Então, seu coração foi iluminado e recebeu o Espírito Santo”.⁵⁶ Esta cena marca a grande mudança na vida da jovem, que adentra o templo para solicitar aos trabalhadores que fizessem uma terceira janela, alegando que “três iluminam todos os corações e toda criatura”⁵⁷ – referência direta a trindade,

⁵¹ “[d]o die menschen daz zaichen sahen, do liezzen/ sich fünf tavsent man tavfen an weip vnd an kint”, *HL ST 232*, 23-24.

⁵² “ain grosser erpidem vnd ain grosser schavr”, *HL ST 232*, 20-21.

⁵³ “vnmessenlichen schon”, *HL WT 274*, 20.

⁵⁴ “Beobachtung und Verteidigung”, BINDING, Günther. Turm. In. *Lexikon des Mittelalters*. Volume VIII. München: DTV, 2003, p. 1111.

⁵⁵ “kaim man mer geben vber iren willen”, *HL WT 274*, 28.

⁵⁶ “Do/ ging sant Barbara in den hohen turen, den ir jr vater gemacht het, und sahe dy/ abgotter an, dy ir vater ert vnd an pet. Do ward ir ir hercz erleucht vnd/ enpfing den heiligen gaist”, *HL WT 275*, 4-7.

⁵⁷ “drew erleuchten alleu herczen vnd alle creatur”, *HL WT 275*, 15.

como o próprio narrador ressalta a seguir.⁵⁸ E nas águas da fonte do templo é batizada por São João Batista, que lhe aparece depois de seu pedido.

O templo erguido por seu pai, espaço de adoração aos deuses pagãos, transforma-se para Barbara em um espaço de oração ao deus cristão. A resignificação do espaço se dá, assim, por meio das ações encenadas pela virgem, ou seja, primeiramente o significado simbólico atribuído as três janelas, depois o batismo na água utilizada para lavar as ofertas aos deuses pagãos e, por fim, a benção simbólica das paredes do templo por Barbara com quatro cruzeiras feitas pelos seus dedos (“e pressionou nelas [nas paredes de pedra] quatro cruzeiras com seus dedos”⁵⁹).

Ao descobrir que sua filha abjurou os deuses pagãos, Dyoscorus demonstra sua ira na tentativa de matá-la com uma espada, mas Deus vem em seu socorro: “[e] o penhasco rochoso separou-se um do outro e recebeu a sagrada virgem santa Barbara dentro de si. E a escondeu de seu irado pai. E lançou-a do outro lado para fora numa montanha”.⁶⁰ A montanha passa a ser o espaço provido por Deus para o esconderijo da jovem, um lugar de abrigo e proteção distante da guarda paterna, mas ainda sob o olhar masculino. Dois pastores presenciam a fuga de Barbara e um deles a delata para o pai. Demonstrando sua autoridade, Dyoscorus açoitou o corpo da virgem antes de arrastá-la pelos cabelos montanha abaixo e a aprisiona em um “apartamento minúsculo”.⁶¹ A utilização de um adjetivo (clain> klein= pequeno[a], minúsculo[a]) associado a um substantivo (kemer> Kammer = apartamento/quarto/câmara) adicionado do sufixo (-lein) indicando diminutivo dá a noção espacial de algo extremamente pequeno.⁶² A *kemmerlein* representa, nesta narrativa, o espaço de total cerceamento e repressão e de controle paterno. Se antes Barbara tinha uma torre só para si – um espaço maior de ação, mesmo que vigiado e guardado –, agora seus atos são limitados a um espaço extremamente cerceado, no qual até sua movimentação é restringida por “correntes de ferro”.⁶³

⁵⁸ “E quis dizer com isso as três pessoas, o pai e o filho e o espírito santo” (“Vnd maint do mit dy drey person, den vater vnd den sun vnd den heiligen gaist”), *HL WT* 275, 15-16.

⁵⁹ “vnd truckt mit irem vinger vier crewcz darein”, *HL WT* 275, 23.

⁶⁰ “Vnd spilt sich der stainen vels von ain ander vnd/ enpfing dy heiligen junckfrawen sant Barbara in sich. Vnd verporge sy vor/ irem zornigen vater. Vnd warff sy anderthalben auß auf ain perck”, *HL WT* 275, 31-33.

⁶¹ “claines kemerlein”, *HL WT* 276, 5.

⁶² À *Kammer* é atribuído tanto o status de um espaço feminino, quando esta não se relaciona diretamente as atividades da corte: *Kämmereiamt* (serviço de tesouraria). No Encontro da Anpuh de 2010, a mesma temática, tendo como fonte os romances insulares *Romance of Horn e King Horn*, foi abordada por Gabriela Cavalheiro, que já apontara para o fato de que as ‘chambres’ “[s]ão locais de utilização feminina”, CAVALHEIRO, Gabriela C. De *chambres, bure, vile e cité...* A (re)invenção do espaço em narrativas seculares do baixo medievo inglês. In: XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio - Memória e Patrimônio, 2010, Rio de Janeiro. Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio - Memória e Patrimônio, 2010. http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276702040_ARQUIVO_cavalheiro_artigoANPUHregional2010.pdf, p. 7 (Acesso em agosto de 2011). Sobre o tema *Kammer* como espaço dos serviços reais ver SCHUBERT, Ernst. *Kammer, Kämmerer*. I Deutsches Reich. In: *Lexikon des Mittelalters*. Volume V. München: DTV, 2003, p. 885-886..

⁶³ “eysenen keten”, *HL WT* 276, 5.

Dyoscorus, então, conduz Barbara até o juiz (*richter*) solicitando que esse a mate. Movido pela beleza da virgem, o juiz não a executa de imediato, mas lhe dá a chance de mudar de idéia através de uma ameaça explícita: “Agora ajude a si mesma e sacrifique aos deuses, ou eu te mato com duro martírio”.⁶⁴ Barbara não só se nega a mudar de posição, como também provoca o juiz chamando os deuses pagãos de “espíritos maus”⁶⁵ e citando a passagem bíblica do *Salmo* 113, 13-16. A provocação resulta em violência infligida ao seu corpo, que primeiramente é despido – da mesma forma que com Margaretha – e depois torturado brutalmente até sangrar. O martírio físico continua após levarem Barbara para o cárcere (*kerker*), pois seu corpo é privado de comida e bebida. Como na narrativa de Margaretha von Antiochien, o cárcere é relacionado antiteticamente – visto que em geral são descritos como locais escuros – à luminosidade, sendo que para Barbara a luz surge à meia noite seguida da voz de Cristo. Desta maneira, o cárcere é o lugar onde as revelações são encenadas: para Margaretha aparecem seus inimigos, como a mesma solicitara em oração, e para Barbara, o próprio Cristo lhe vem em socorro e restitui a integridade de seu corpo, tornando-o novamente são.

A percepção do corpo restituído da virgem leva o juiz a crer que seus deuses teriam agido sobre a jovem, tentando em seguida persuadi-la de tal feito. Todavia, a virgem o ‘ataca’ verbalmente comparando-o com os deuses dele, isto é, chamando-os de “surdos e cegos”.⁶⁶ Isso acende a ira do juiz, que age ordenando uma nova sessão de torturas. O corpo anteriormente belo de Barbara transforma-se no corpo dilacerado do mártir. Após determinar que arrancassem seu seio, o juiz manda despi-la novamente e conduzi-la desta forma por toda a cidade. A autoridade do juiz torna-se visível ao público por meio do corpo nu e dilacerado da vítima sendo exposto pela cidade, para servir de exemplo a todos que ousarem enfrentá-lo. Sendo assim, o corpo punido é

transformado em um objeto ideológico. Empurrado para os seus limites sensoriais, deixado suspenso em momentos de sofrimento e morte, a dor do outro pode ser apropriada, manipulada, reconfigurada. Apoderado desta forma, funcionava simbolicamente para reforçar noções de justiça e de lei, ou para representar a idéia e instituição de um *corpus* virtual cristão.⁶⁷

⁶⁴ “Nu hilfje dir selber vnd opffer vndern gottern, oder ich tot dich mit/ pitter marter”, *HL WT* 276, 13-14.

⁶⁵ “posen / gaisten”, *HL WT* 276,16-17.

⁶⁶ “taub vnd plint”, *HL WT* 277, 13.

⁶⁷ “transformed into an ideological object. Pushed to its sensorial limits, left suspended in moments of suffering and dying, the other’s pain could be appropriated, manipulated, reconfigured. Seized upon in this way, it functioned symbolically to underpin notions of justice and the law, or to represent the idea and institution of a virtual Christian *corpus*”, MILLS, Robert. *Suspended Animation... Op.cit.*, p. 201.

Barbara teme pela integridade de seu corpo terreno e pede em oração para que esse seja coberto, o qual imediatamente é envolto em “um vestido branco”⁶⁸ – que tanto representa a castidade quanto o futuro *status* como santa. Depois de passar pelas torturas impostas pelo juiz e a exposição pública, a virgem é entregue novamente ao pai, que a conduz até uma montanha. Lá, ele a decapita. Nesta narrativa, a montanha é o espaço considerado esconderijo – Deus esconde Barbara de seu pai e o pai esconde o ato brutal cometido contra a filha. Dyoscorus, pai da virgem, torna-se o algoz munido com a espada: o pai-carrasco. E porque não pensar em um homem que nutre desejos por sua filha, já que a narrativa nos fornece as margens para essa interpretação? Principalmente duas cenas remetem implicitamente a um incesto: primeiramente o fato de ter escondido a filha numa torre para que ninguém a visse por ser bela demais – “Para com ela, ele tinha sobretudo amor e lhe tinha grande cuidado”⁶⁹ – e depois a relação já estabelecida da espada com o falo, remetendo consequentemente a um provável estupro.

* * *

Nesse contexto de poder e demonstração de poder, a figura do mártir pode ser compreendido como “o símbolo da resistência radical passiva”,⁷⁰ pois como visto nos mártires de Margaretha von Antiochien e Barbara, ambas não cedem às ameaças feitas por seus algozes e nem tomam qualquer atitude ativa no que diz respeito a tirar suas vidas. Contudo, a não-reação física – qualquer tipo de ‘rebelião corporal’ –, havendo apenas a provocação verbal – através das respostas avessas ao algoz – já pressupõe em si um poder de decisão sobre seus corpos. Na tênua linha entre “matar-se” (*Sich-selbst-Töten*) e “deixar-se matar” (*Sich-töten-lassen*) ficam explicitadas as relações de poder, pois o mártir “não se esquiva do poder, mas se confronta com ele até o final”.⁷¹ Desta forma, o mártir volta-se contra o poder de matar de quem o possui com seu próprio poder, isto é, “o contra-poder de deixar-se matar”.⁷² A violência sofrida pelas mártires é, assim, compreendida como um ‘auto-sacrifício’ por Deus e para Deus. Nesse sentido, desloca-se o foco da violência imposta pelo outro para a violência contra si mesmo, que só pode ser compreendida dentro da dinâmica do sacrifício a Deus. Em outras palavras, “o mártir pode incitar o carrasco, mas não ser um ›suicida‹. [...] A ameaça, [...], fornece os meios para transladar essa estrutura em um processo e, assim, torná-la linguisticamente representável”.⁷³

⁶⁸ “ain weiß claid”, *HL WT* 277, 36.

⁶⁹ “Dy het er zu mol liep vnd het ir grosse sorge”, *HL WT* 274, 18.

⁷⁰ “das Symbol des radikal passiven Widerstandes”, POPITZ, Heinrich. *Phänomene der Macht... op. cit.*, p. 59)

⁷¹ “entzieht sich der Macht nicht, sondern bleibt bis zum Letzten mit ihr konfrontiert”, *Idem*, p. 59.

⁷² “die Gegenmacht des Sich-töten-Lassens”, *Idem*, p. 59.

⁷³ “Der Märtyrer darf seine Henker anfeuern, aber er darf kein ›Selbst Mörder‹ sein. [...] Die Drohung, [...], bildet das Mittel, um diese Struktur in einen Prozess zu überführen und so sprachlich darstellbar zu machen”, KOCH, Elke. *Formen und Bedingungen von Sprachgewalt in Katharinenlegende und –*

Sendo uma forma de *poder instrumental*, a ameaça (*Drohung*) possui uma estrutura própria (Popitz: 1992, 79). “Primeiramente a relação entre comportamento exigido e desviante”⁷⁴ – no caso dos martírios aqui analisados, as ameaças verbalizadas ou não acabam por definir que as virgens estão sendo ‘pressionadas’. Com isso, o comportamento destas acaba por figurar como uma provação ao ameaçador, tendo estas o intuito ou não. Em segundo, “[o] duplo papel do ameaçador como remetente de uma ameaça e como executor (ou desencadeador) de uma sanção”⁷⁵ – fica claro que, nas duas narrativas, o ameaçador acaba por ser o mandante da violência/martírio. Por fim, “a conexão entre uma ação possível (a sanção anunciada) com uma ação verdadeira (o comportamento compatível)”⁷⁶ – todas as duas mártires tem plena consciência de que não há como retroceder, pois retrocedendo de suas decisões estarão abjurando a Deus e conseqüentemente perdendo a tão almejada ‘coroa do martírio’. Até mesmo quando não se trata de uma direta “declaração ou-ou” (“*Entweder-Oder-Aussage*”), percebemos graças a estrutura textual que há uma ameaça velada por parte do juiz, pois *ou* a virgem faz o que lhe é exigido *ou* sofrerá a pena, fato este previsto na teoria de Popitz, pois para este as “ameaças não tem que ser necessariamente pronunciadas; muitas vezes sinais intencionais gesticos ou miméticos são compreensíveis sem palavras”.⁷⁷

O *poder instrumental*, que se concretiza através da ameaça, transforma-se em *poder de ação* com a execução da violência corporal. Nesse processo, as representações espaciais, tanto o espaço doméstico/interior quanto o público/aberto, permitem as demonstrações das formas de poder. Construções em geral – os objetos de tortura e o calabouço em ambas as narrativas, a torre, o templo aos deuses e o ‘apartamento minúsculo’ no relato de Barbara – são formas do *poder de fixação de dados*, pois representam um ‘ato técnico’. De acordo com Popitz, este pode ser diferenciado em três modos: “utilizar – modificar – produzir”.⁷⁸ Assim sendo, “o objeto criado deve ter um uso prático”:⁷⁹ tochas, martelo, espadas são claramente interpretados como objetos de tortura nos martírios em geral; a torre bem como o ‘minúsculo apartamento’ e o calabouço servem respectivamente como espaços de cerceamento e punição. A criação destes ‘objetos’ implica na modificação de um algo pré-existente, até mesmo em uma nova simbolização dos mesmos: a tocha, criada para iluminar, passa a

spiel. In: EMING, Jutta & JARZEBOWSKI, Claudia (Org.). *Blutige Worte. Internationales und interdisziplinäres Kolloquium zum Verhältnis von Sprache und Gewalt in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Göttingen: V&R Unipress, 2008, p. 20.

⁷⁴ “Erstens die Beziehung zwischen gefordertem und abweichendem Verhalten”, POPITZ, Heinrich. *Phänomene der Macht... op. cit.*, p. 81.

⁷⁵ “[d]ie Doppelrolle des Drohenden als Absender einer Drohung und als Vollzieher (oder Auslöser) einer Sanktion”, Idem, p. 82.

⁷⁶ “die Verbindung zwischen einer möglichen Handlung (der angekündigten Sanktion) mit einer wirklichen Handlung (dem konformen Verhalten)”, Idem, p. 84.

⁷⁷ “Drohungen müssen nicht unbedingt ausgesprochen werden; gestische oder mimetische Intentionssignale sind oft wortlos verständlich”, Idem, p. 80.

⁷⁸ “Verwenden – Verändern – Herstellen”, Idem, p. 160.

⁷⁹ “das hergestellte Objekt soll einen praktischen Nutzen haben”, Idem, p. 161.

castigar o corpo da virgem; a espada continua a decaptar o inimigo, porém a imagem desse inimigo ganha novos contornos. Neste contexto, o “[a]to técnico sempre significa também um outro fazer do mundo”.⁸⁰

Nas duas narrativas aqui analisadas, os corpos das virgens figuram como um palco, o espaço onde as ameaças podem se concretizar. No corpo são encenadas toda e qualquer forma de violência. Essa violência tem como função não apenas reconhecer o poder do ameaçador, mas também de confirmar toda a autoridade que este incorpora. Por outro lado também está em questão o reconhecimento da autoridade de Cristo, pois é por ele que a mártir se deixa morrer. O carrasco executa as ordens do superior, Cristo restitui a integridade corporal da virgem. Nesta dinâmica, o corpo passa a ser o palco de uma disputa de poder. Conseqüentemente, podemos visualizar nos martírios dois corpos distintos: um corpo físico, que é destrutível e vulnerável e outro celeste, que é indestrutível e carrega a coroa da santidade; “a mártir só morre no sentido literal: ela continua a viver através de seu culto e através da disseminação de suas relíquias sagradas”.⁸¹ Percebemos, desta maneira, que não apenas os objetos são ‘utilizados, modificados e produzidos’ mas também o espaço e o corpo, na medida em que ambos participam diretamente das relações de poder, sendo assim objetivados.

⁸⁰ “Technisches Handeln bedeutet stets auch ein Andersmachen der Welt”, Idem, p.166.

⁸¹ “the martyr dies only in the literal sense: she continues to live on through her cult and through the dissemination of her sacred relics”, MILLS, Robert. *Suspended Animation... Op. cit.*, p. 120.