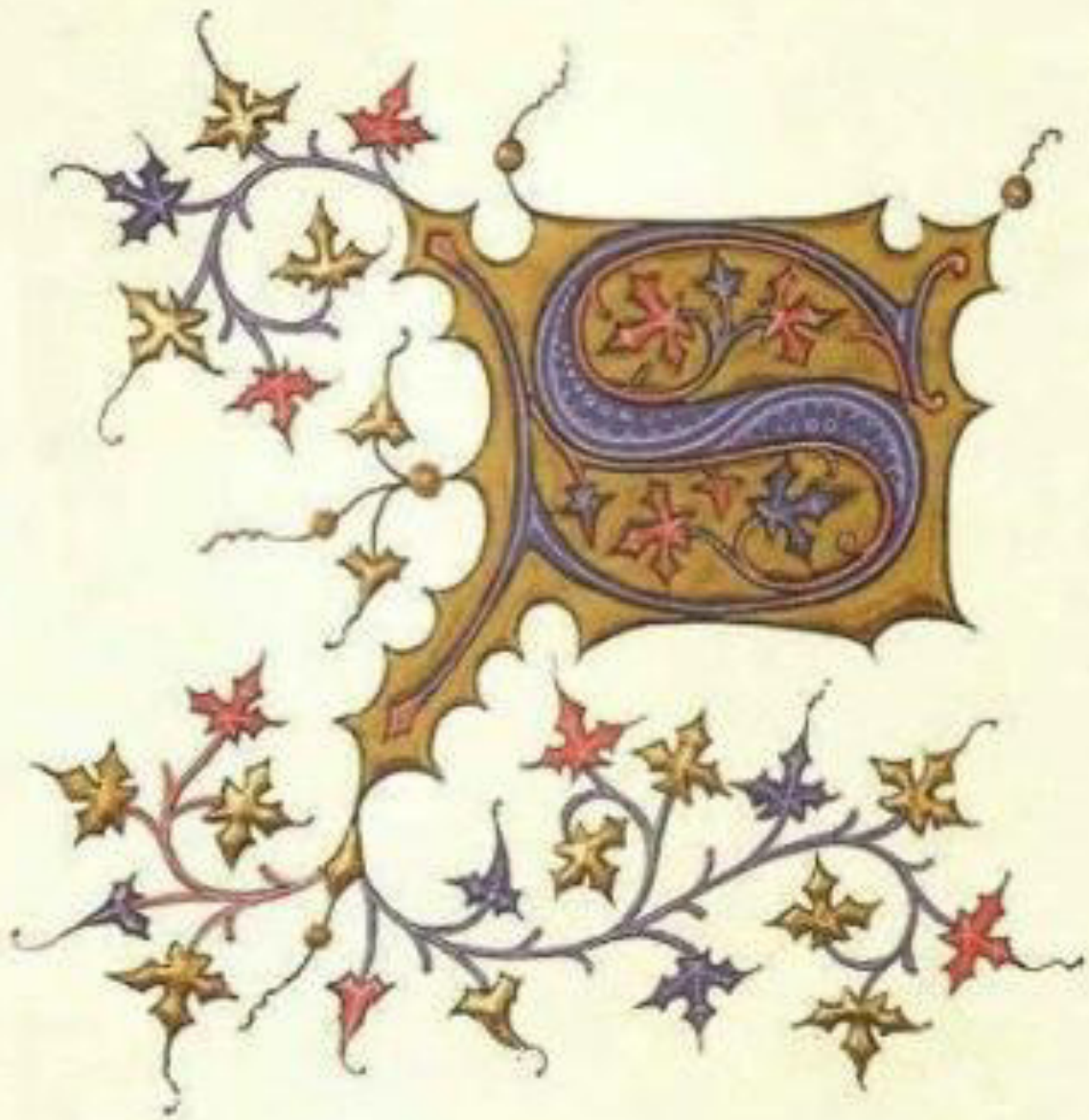


# S i g n a m m

**REVISTA DA ABREM**  
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS



**25**

**2024**

**Associação Brasileira de Estudos Medievais**  
**Diretoria do biênio: 2º semestre 2023/1º semestre 2025**

Diretor-Presidente: Geraldo Augusto Fernandes  
Vice-Presidente: Risonete Batista de Sousa  
Primeiro Secretário: Renata Cristina de Souza Nascimento ( )  
Segunda Secretária: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne  
Primeiro Tesoureiro: Fernando Maués  
Segundo Tesoureiro: Arivaldo Sacramento dos Santos  
Comunicação Social: Daniele Gallindo Gonçalves

**Editoria-chefe**

Juliana Salgado Raffaelli

**Assistência editorial**

Nathália Serenado da Silva

*Copyright* © 2024 by Autores

ISSN: 2177-7306

Diagramação, revisão e capa

Juliana Salgado Raffaelli

*Signum* Revista da ABREM

Associação Brasileira de Estudos Medievais

ISSN 2177-7306

## Sumário

<b>ARTIGOS LIVRES .....</b>	<b>4</b>
<b>ACASO EXISTIU UMA “ECLESIOLOGIA TARDO ANTIGA”? APONTAMENTOS A PARTIR DE EUSÉBIO DE CESAREIA, NESTÓRIO DE CONSTANTINOPLA E CIRILO DE ALEXANDRIA (SÉCULOS IV-V).....</b>	<b>5</b>
Robson Murilo Della Torre	
<b>ENTRE FRONTEIRAS FÍSICAS E SIMBÓLICAS: UMA ANÁLISE DO CONFLITO NICENO-PRISCILIANISTA A PARTIR DE SUAS DIMENSÕES TERRITORIAIS.....</b>	<b>28</b>
Ana Carolina Picoli Sotocorno	
<b>ENTRE CONCÍLIOS E CONDADOS: AS DISPUTAS ENTRE NORMANDOS E ANGEVINOS NA CONTROVÉRSIA EUCARÍSTICA DO SÉCULO XI .....</b>	<b>49</b>
Diego Aparecido de Souza Pereira	
<b>“ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU”: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CANTIGAS DE AMIGO GALEGO-PORTUGUESAS.....</b>	<b>74</b>
Márcia Maria de Melo Araújo Clarice Zamonaro Cortez	
<b>ORDEM E JUSTIÇA NA LÍRICA GALEGO-PORTUGUESA: O PAPEL POLÍTICO DAS CANTIGAS NO REINADO DE D. DINIS.....</b>	<b>96</b>
Felipe Ferreira de Paula Pessoa	
<b>AS VOZES DOS MORTOS EM GUIMARÃES (SÉCULO XIV): A POSSESSÃO COMO UM PROBLEMA HISTÓRICO .....</b>	<b>120</b>
Philippe Sartin	
<b>A DIDÁTICA DO NEOMEDIEVALISMO: FORNECENDO UMA BASE TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA SEU USO COMO FERRAMENTA DE ENSINO NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO BÁSICA BRASILEIRA.....</b>	<b>140</b>
Caio Schechner	
<b>RESENHA.....</b>	<b>174</b>
<b>CORRAL DÍAZ, ESTHER; VIEIRA, YARA FRATESCHI (COORD.) MULLERES MEDIEVAIS: TEXTOS E IMAXES NA LÍRICA GALEGO-PORTUGUESA. SANTIAGO DE COMPOSTELA: UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA, 2023. ....</b>	<b>175</b>
Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva	



**ARTIGOS LIVRES**

**ACASO EXISTIU UMA “ECLESIOLOGIA TARDO ANTIGA”?  
APONTAMENTOS A PARTIR DE EUSÉBIO DE CESAREIA, NESTÓRIO  
DE CONSTANTINOPLA E CIRILO DE ALEXANDRIA (SÉCULOS IV-V)**

WERE THERE A "LATE ANTIQUE ECCLESIOLOGY"? REMARKS FROM  
THE TEXTS OF EUSEBIUS OF CAESAREA, NESTORIUS OF  
CONSTANTINOPLE AND CYRIL OF ALEXANDRIA (4TH-5TH  
CENTURIES)

**Robson Murilo Della Torre**

Universidade Estadual de Montes Claros - Unimontes  
robson\_torre@yahoo.com.br

---

**Resumo:** O presente trabalho busca oferecer contribuições para a discussão sobre a existência ou não de uma eclesiologia no pensamento de autores eclesiásticos dos séculos IV e V a partir de apontamentos acerca das concepções de Igreja esboçadas por autores como Eusébio de Cesareia, Nestório de Constantinopla e, principalmente, Cirilo de Alexandria. Meu intuito aqui não é ser exaustivo, justamente por querer oferecer uma gama variada de observações que recubram o recorte cronológico delimitado. Início com uma breve discussão acerca da maneira como o conceito de Igreja é operado em trabalhos recentes, prossigo para algumas discussões teóricas acerca do mesmo conceito à luz da documentação e encerro com uma discussão mais pormenorizada sobre Cirilo de Alexandria por entender que as contradições tanto de sua atuação eclesiástica quanto de sua produção teológica são indicativas da pluralidade de caminhos que os pesquisadores podem perseguir nessas reflexões.

**Palavras-chaves:** Eclesiologia; Cirilo de Alexandria (bispo entre 412 e 444); Eusébio de Cesareia (bispo entre c. 312 e 339); Nestório de Constantinopla (bispo entre 428 e 431)

**Abstract:** The present work seeks to offer contributions to the discussion about the existence or not of an ecclesiology in the thought of ecclesiastical authors from the 4th and 5th centuries, based on notes about the conceptions of the Church outlined by authors such as Eusebius of Caesarea, Nestorius of Constantinople and specially Cyril of Alexandria. My intention here is not to be exhaustive, precisely because I want to offer a varied range of observations that cover the delimited chronological outline. I begin with a brief discussion about the way in which the concept of Church is operated in recent works, I then proceed to some theoretical discussions about the same concept in the light of documentation and I close with a more detailed discussion about Cyril of Alexandria as I understand that the contradictions of both his ecclesiastical performance and his theological production are indicative of the plurality of paths that researchers can pursue in this kind of reflections.

**Keywords:** Ecclesiology; Cyril of Alexandria (bishop between 412 and 444); Eusebius of Caesarea (bishop between c. 312 and 339); Nestorius of Constantinople (bishop between 428 and 431)

Uma das tarefas do historiador é fazer as perguntas óbvias que acabam passando à margem do grande público ou mesmo de seus pares. Por mais estranho que possa parecer, é justamente essa obviedade das perguntas que torna as respostas complexas e não raro insolúveis. Algumas delas decorrem de nossa expectativa de que palavras que encontramos em nossas fontes de pesquisa queiram dizer exatamente aquilo que delas entendemos em nosso próprio vocabulário contemporâneo, ou ao menos algo próximo o suficiente daquilo que sustentamos em nossa própria cultura a ponto de engendrar um mínimo de inteligibilidade. Não precisamos entrar aqui no mérito de nos indagar, por exemplo, se o mero exercício de tradução de um termo em latim ou em grego para o português gera algum tipo de distorção no processo (ἐκκλησία na obra de Eusébio de Cesareia quer mesmo dizer “igreja”?). Meu ponto aqui é outro. À guisa de Michel de Certeau,<sup>1</sup> quando se debate nas aporias de sua operação historiográfica, pergunto-me aqui o quanto a alteridade dos conceitos de nossas fontes é não só perceptível quanto mensurável e, a partir disso, o quanto essa mesma alteridade pode ser dissociada de nosso próprio quadro cultural contemporâneo. O interesse pelo outro não residiria precisamente no limite entre sua estranheza provocadora ao nosso olhar e sua familiaridade capaz (supostamente?) de engendrar um diálogo produtivo?<sup>2</sup>

Todos nós, quando iniciamos nossas pesquisas, partimos de questões de nosso presente que acreditamos ver aparecer em vestígios materiais e literários de séculos ou milênios antes de nossa época. A alteridade do passado, ou aquilo que acreditamos que ela seja, é encantadora para quem busca por um mundo diferente, talvez sem os problemas que enxerguemos na atualidade. Mas será que essa alteridade está lá onde acreditamos que esteja? Conseguimos ter conhecimento de sua exata dimensão? Por que queremos acreditar que essas diferenças não são impeditivas de uma aproximação nossa junto a esse passado de tal maneira que, ainda preservando nossa identidade, consigamos estabelecer vínculos de

---

<sup>1</sup> CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

<sup>2</sup> Ainda que clássico e por vezes criticado, penso aqui na obra de HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999, que ajuda a colocar alguns questionamentos importantes sobre nossa capacidade de efetivamente conhecer alguma coisa que não seja mero decalque ou inovação de nossa própria cultura.

comunicabilidade com realidades tão outras, tão “não nossas”? Em suma: qual é o limite para falarmos que um conceito como “Igreja” em um autor do século IV ou V nos é cognoscível tanto naquilo que acreditamos ser ele próximo de nossa própria concepção contemporânea quanto naquilo que dela se afasta?

### **Definindo “Igreja”**

Como disse de início, as peculiaridades de alguns conceitos, por tão óbvios que parecem ser, passam despercebidos mesmo em obras de referência de excelente qualidade. O formidável livro de Leandro Rust recém-lançado sobre a Igreja Medieval<sup>3</sup> – que, no mais, já nasce como material de referência obrigatório em nossos cursos de graduação pela densidade e vastidão de sua reflexão – peca nesse ponto, a meu ver, ao não se dedicar a refletir sobre como os escritores medievais pensaram sobre o conceito de que o livro é tema. Para além dos problemas intrínsecos em definir o recorte temporal abarcado pelo adjetivo “medieval”,<sup>4</sup> sua definição de Igreja é bastante sucinta e parece partir de referenciais sociológicos do presente, posto que não evoca explicitamente nenhum autor medieval para fundamentá-la:

A Igreja será considerada, nas páginas a seguir, a partir de uma conotação ampla, consolidada nos tempos medievais, quando o termo *Ecclesia* (“Igreja”) abarcava um tríplice significado: a hierarquia clerical; a comunidade dos crentes; os locais de culto.<sup>5</sup>

A definição de Rust é elegante por sua concisão e de fato abarca várias acepções que encontramos em ótimos dicionários de latim medieval.<sup>6</sup> Ela também demonstra evocar reflexões muito importantes por parte de medievalistas como

---

<sup>3</sup> RUST, Leandro D. *Igreja Medieval*. São Paulo: Contexto, 2024. Agradeço aqui ao autor e à editora por terem me remetido um exemplar da obra acabada antes mesmo do lançamento oficial.

<sup>4</sup> Gostaria de deixar registrado aqui que simpatizo bastante com a opção do autor em iniciar seu recorte a partir do período carolíngio (*idem*, p. 10 e 13-14). Ainda assim, suas reflexões me são muito pertinentes para pensar o recorte adotado no presente trabalho.

<sup>5</sup> RUST, Leandro. *Igreja Medieval*. Op. cit., p. 9

<sup>6</sup> Ver, por exemplo, NIERMEYER, J. F. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Léxique Latin Médiéval-Français/Français. A Medieval Latin-French/English Dictionary. Leiden: Brill, 1976, p. 363-364. Curiosamente, nenhuma das cinco acepções de Niermeyer reconhece o sentido de “hierarquia clerical”.

Dominique Iogna-Prat (sobre quem, veremos mais abaixo) e Michel Lauwers<sup>7</sup> sobre a intersecção entre hierarquia, comunidade e local de culto. Estamos de comum acordo que os locais de culto são inescapáveis em qualquer reflexão sobre o termo “Igreja”. Porém, o que dizer sobre a hierarquia eclesiástica? Quem exatamente a compunha? Quais as tradições culturais e institucionais que abarcava? E ainda mais a comunidade: estamos levando em consideração aquelas que falavam latim ou abarcamos também as de língua grega, copta, siríaca ou mesmo árabe? Essa Igreja medieval ia muito além do recorte a que hoje chamamos de Europa? Rust não nos oferece respostas diretas para essas perguntas, mas o desenvolvimento de seu livro se estrutura a partir de um recorte bastante tradicional de uma Igreja latina centrada naquilo que hoje entendemos por Europa ocidental.

Reitero aqui mais uma vez: não há problema nenhuma em Rust adotar esse recorte! Minha única objeção é que as definições de Igreja que aparecem em nossas fontes são muito mais plurais e heterogêneas do que essa e são importantíssimas para nossa compreensão sobre como os cristãos medievais das mais variadas partes do globo se compreendiam como Igreja e quais as implicações disso em sua atuação eclesiástica. Por óbvio, também é forçoso reconhecer que, qualquer que seja o recorte adotado, ele sempre deixará de fora segmentos importantes da cristandade que também se consideram como pertencentes a alguma igreja. É uma questão de consciência de recorte, portanto.

Dado que me sinto muito mais confortável em falar sobre um recorte tardo antigo, buscarei oferecer a partir de agora exemplos diferentes sobre entendimentos diferentes sobre o que seja essa tal “Igreja” em autores diferentes do século IV e V com os quais tenho alguma familiaridade. A proposta não é ser exaustivo sobre eles muito menos tomá-los como referências de uma concepção mais genérica e abrangente sobre o conceito de Igreja nesse período. Minha abordagem pretende ser provocativa, levantando pontos que julgo relevantes para a discussão e que mereceriam estudos específicos por partes dos pesquisadores (eu inclusive!). A partir disso, buscarei ainda oferecer respostas à pergunta que intitula

---

<sup>7</sup> Os paralelos aqui me parecem ser claros com as reflexões de LAUWERS, Michel. *O Nascimento do Cemitério*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.



este trabalho: Acaso existiu uma “eclesiologia tardo antiga”, no sentido de um pensamento sistemático e orgânico sobre a instituição, sobre sua relação com o mundo e sobre seu lugar na economia da salvação?

### Definindo “Igreja” na Antiguidade tardia

Para exemplificarmos como essa questão da definição conceitual pode ser mais complicada do que parece à primeira vista, tomemos como exemplo a obra de Eusébio de Cesareia, autor mais do que canônico na historiografia que trata dessa temática igualmente canônica. Tanto em sua *História Eclesiástica* quanto em sua *Vida de Constantino*, o bispo de Cesareia falava de tudo um pouco, de martírios a guerras civis, de apologistas a filósofos, de bispos a oficiais imperiais, etc. O que disso entrava em sua noção de “Igreja” (partindo-se obviamente da hipótese que uma história *eclesiástica* queira falar da história *de uma Igreja*)?<sup>8</sup> Para nosso desespero, em momento algum de seu texto Eusébio se importava em oferecer uma mínima definição de seu aparato conceitual.<sup>9</sup> Seria acaso o conceito tão evidente quanto o ar que o leitor respirava? Ora, Eusébio tinha plena consciência de que havia vários cristãos que tinham entendimentos muito diversos do dele tanto sobre a doutrina quanto sobre o funcionamento das comunidades cristãs – afinal, boa parte de seu texto era dedicado a falar dos “hereses! Será, então, que ele não queria – ou não podia – explicitar suas ideias?

Há muito a historiografia moderna sobre o cristianismo dos primeiros

---

<sup>8</sup> Mesmo historiadores de referência no trato com Eusébio e sua *História Eclesiástica* não possuem o cuidado de refletir sobre qual era exatamente seu objeto e seu referencial conceitual. Ver, por exemplo, GRANT, Robert M. *Eusebius as Church historian*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2006 (1ª edição: 1980). Existem pesquisadores, no entanto, que se interessam ao menos em refletir sobre o modelo historiográfico a que o bispo de Cesareia – sem, contudo, teorizar sobre seu conceito de Igreja. São os casos de WINKELMANN, Friedhelm. *Historiography in the Age of Constantine*. In: MARASCO, Gabriele (ed.) *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden: Brill, 2003, p. e DE VORE, David J. *Genre and Eusebius' Ecclesiastical History: Toward a Focused Debate*. In: JOHNSON, Aaron; SCHOTT, Jeremy (ed.) *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovation*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013, p. 19-49.

<sup>9</sup> O que geralmente serve como base de reflexão para uma definição preliminar de seu conceito de Igreja são os seis primeiros parágrafos de sua *História Eclesiástica* (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica* 1.1.1-6), em que o autor cita os principais objetos de sua narrativa – a saber: sucessão apostólica, apologistas, heresias e martírios. Ver, por exemplo, BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996 (1ª edição: 1981), p. 128.

séculos trabalha com a ideia de que houvesse certas ideias que os fiéis fossem instruídos a guardar em segredo: são os chamados *arcana*.<sup>10</sup> A prática parece ter sido muito comum nos séculos em que a hostilidade das autoridades romanas e da própria população não-cristã requeria certos cuidados para garantir a sobrevivência das comunidades. Era por esse motivo, por exemplo, que textos como os apocalipses eram redigidos em linguagem alegórica, quase cifrada, de tal modo que somente os iniciados na fé compreendessem o “verdadeiro significado” por trás das palavras. Mesmo no período de patrocínio imperial às igrejas a partir de Constantino, havia o entendimento de que certas verdades da fé deveriam ficar resguardadas sob os cuidados dos fiéis, não podendo ser dados ao conhecimento do grande público. O exemplo mais eloquente que conheço a esse respeito é do historiador Sozomeno, que, escrevendo em Constantinopla em meados do século V sob o patrocínio do cristianíssimo imperador Teodósio II (408-450), se furtava em reproduzir o credo niceno no curso de sua narrativa sobre a controvérsia ariana alegando o seguinte:

Pensei ser necessário reproduzir o documento que diz respeito a esse assunto [i.e. o credo niceno] como um exemplo da verdade [...], mas alguns amigos piedosos que entendem desse assunto me recomendaram que tais verdades devessem ser ditas e ouvidas somente pelos iniciados e pelos iniciadores. Eu concordei com o conselho deles, pois não é improvável que alguns dos não-iniciados possam ler este livro.<sup>11</sup>

Os *arcana* não são exclusividade do cristianismo. Toda religião de mistério tem os seus, e o Império romano era prolífico na multiplicação destas. No caso das comunidades cristãs, o máximo que podia ocorrer com quem violasse os *arcana* era a excomunhão. Porém, parece que o mais comum era que antigos membros que, por razões variadas, abandonaram a fé divulgassem aos quatro ventos as “verdades escondidas” desse grupo tão secreto, isso quando não explicavam os, digamos assim, “motivos espúrios” que motivavam que ficassem em segredo. Era um verdadeiro escândalo! Daí inclusive o risco de que certas “verdades” chegassem ao

---

<sup>10</sup> O tema dos *arcana* caiu em desinteresse na historiografia mais recente. Minha discussão ainda é muito baseada no antiquíssimo (embora bastante iluminador) texto do cardeal NEWMAN, John H. *The arians of the fourth century*. London: Lumney, 1871 (edição original: 1833).

<sup>11</sup> SOZOMENO, *História Eclesiástica* 1.20.

conhecimento de grupos cristãos marginalizados – os ditos hereges, por exemplo –, que poderiam utilizados como arma contra seus desafetos sempre que conveniente.<sup>12</sup>

Essa incursão sobre o problema dos *arcana* me é relevante aqui para pensar que autores como Eusébio tivessem motivos para guardar para si algumas das engrenagens de seu processamento mental, ainda mais quando escreviam obras cujo intuito era que circulassem também para fora do domínio estrito de fiéis. Ou seja, definir Igreja talvez fosse necessário em uma esfera privada, porém não necessariamente fosse conveniente ser divulgado. Seria então uma espécie de *arcana* – um conhecimento partilhado pelas pessoas que realmente importavam no processo de comunicação daquele momento, mas que não poderia emergir para a superfície do texto?

A questão se torna ainda mais intrigante quando olhamos para o quadro mais amplo e observamos outros autores tentando conferir algum sentido ao termo. A título de ilustração, partindo do verbete ἐκκλησία (*ekklēsia*, “igreja”) no dicionário de grego patrístico de Lampe,<sup>13</sup> logo na primeira acepção do termo – “uma instituição” –, encontramos os seguintes exemplos de tentativas de definição do conceito:

- Clemente de Alexandria, *Pedagogo* 1.6: “Sua [i.e. de Deus] vontade é a salvação dos homens, e a isso se chamou igreja”
- Cirilo de Jerusalém, *Sermões catequéticos* 18.24: “A igreja é assim chamada pelo fato de todos serem chamados [ἐκκαλεῖσθαι] e se reunirem juntos”
- *Idem*, *Homilia sobre a carta aos efésios*: “Igreja é a casa construída por meio

---

<sup>12</sup> Pensando nessa questão dos conflitos internos nas comunidades cristãs e o quanto certas informações poderiam ser instrumentalizadas para a destruição da reputação de pessoas, é ilustrativo pensar no comentário que o próprio Eusébio faz na abertura do livro 8 de sua *História Eclesiástica*: “os pastores das igrejas, enquanto uns se esconderam de modo vergonhoso aqui e acolá, outros foram capturados de forma ignominiosa e foram ridicularizados por seus inimigos. [...] Quanto a esses [pastores], não nos cabe descrever seus infortúnios melancólicos nesse assunto, até mesmo porque pensamos não ser adequado consignar à memória suas dissensões e a conduta imprópria de uns para com os outros antes da perseguição” (EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica* 8.2, grifo meu). Até onde me consta, ninguém nunca conseguiu descobrir até hoje a que conflitos Eusébio fazia referência exatamente nesta passagem... Esse é um dos melhores exemplos de *arcana* preservados ao longo dos séculos!

<sup>13</sup> LAMPE, G. W. H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961, p. 429.

de nossas almas”

Um autor de fins do século II e outro de fins do século IV parecem partilhar, portanto, desse aparente pudor eusebiano de uma definição clara e transparente do conceito de Igreja. A segunda dessas explicações não passa de um comentário etimológico que deveras explica muito pouco; a primeira e a terceira são alegorias que, a bem da verdade, poderiam render teses bastante volumosas, mas que por si mesmas não explicam nada. Ou seja, o problema dessa falta de uma definição clara não parece ser idiossincrático, mas sim estrutural na patrística, e isso em si diz muito sobre a significação e as implicações do conceito.

### **Existiria uma eclesiologia antiga?**

Para além desse interesse epistemológico (que, a bem da verdade, é muito mais nosso do que de nossas fontes justamente por essa nossa vontade de saber a diferença do outro), existe um desdobramento hermenêutico neste problema: acaso havia já nesse momento uma teoria consolidada sobre certa ontologia da Igreja, suas estruturais principais de funcionamento e seu lugar tanto no mundo quanto na economia da salvação de modo mais geral? A resposta mais simples a se dar aqui é não – sequer o conceito tinha contornos bem definidos até onde conseguimos enxergar, quanto menos um arcabouço teórico poderia se construir em cima dele. Todavia, não é porque um dado instrumental mental não estivesse teorizado que não fosse de alguma maneira operacionalizado de forma mais prática, empírica. Quando os cristãos se voltam para uma reflexão sobre os prós e os contras, os limites e as possibilidades de sua aproximação com os poderes seculares, eles conseguiam conceber linhas gerais de conduta a ser seguidas, muitas delas inclusive remontando aos Evangelhos, ainda que não haja uma elaboração detalhada e explícita de todos os seus pressupostos e implicações.<sup>14</sup> Seria uma eclesiologia antes da eclesiologia?

---

<sup>14</sup> O problema é tão antigo quanto a própria existência do cristianismo. Miríades de análises pululam nas bibliotecas, cada uma seguindo um viés ideológico particular. A título de exemplo, para nos restringirmos a questionamentos feitos sobre o período tardoantigo, um bom ponto de partida para um leitor interessado é MORRISON, Karl F. *Rome and the city of God: An Essay on the constitutional relationships of Empire and Church in the Fourth Century*. Philadelphia, *Transactions of the American Philosophical Association*, v. 54, n. 1, p. 3-55, 1964.

A questão é bem espinhosa e se ramifica para vários caminhos, inclusive o da especulação teológica, que aqui me é inacessível. Apenas à guisa de enquadramento do problema para aquilo que segue, explicito algumas diretrizes da minha reflexão. Para o meu conceito de eclesiologia, valho-me aqui da perspectiva de Dominique Iogna-Prat, para quem o conceito só surgiu de modo semelhante àquilo que nós concebemos hoje no século XII devido a uma transformação radical da compreensão sobre o que seja a comunidade cristã e qual o papel do clero em seu pastoreio.<sup>15</sup> De forma breve, podemos dizer que ele considera ter havido uma ampliação do escopo da atuação clerical para que interviesse de modo mais direto e eficaz na experiência de fé e vida dos fiéis de todos os extratos sociais e de todas as origens culturais, planejando certos entendimentos sobre a aplicação da doutrina, da liturgia e da disciplina a ponto de criar modelos bastante mais padronizantes de conduta cristã do que se observava anteriormente. É como se, em seu entender, um modelo mais plural de igrejas – conectadas e entrelaçadas entre si, por certo, porém dotadas de muito mais autonomia – cedesse espaço a um enquadramento verdadeiramente sociológico (e o termo aqui é utilizado de forma proposital!) de uma grande comunidade cristã unificada. Por esse viés, não há como se conceber algo congênere para o período de nosso interesse nesse estudo.

Entretanto, minha contribuição aqui não é negar a possibilidade de se pensar em uma “eclesiologia tardo antiga” ou mesmo dizer que o próprio conceito seja uma impostura moderna (e medieval?) que subverta a multiplicidade de experiências da época patrística. De fato, entendo a necessidade de se pensar eclesiologicamente no século V, desde que se tenha a devida dimensão de que esse é um horizonte de preocupação nosso, não de nossas fontes. Essa “eclesiologia” que encontramos em autores dos séculos IV e V não emerge de seus textos teorizada, estruturada, límpida e transparente, ao alcance pleno da mão do pesquisador. Ela aparece mais de modo

---

<sup>15</sup> A principal obra em que tais ideias são esboçadas é IOGNA-PRAT, Dominique. *Ordonner et exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*. Paris: Flammarion, 2004. Em português, ver também *idem*. A história do 'religioso' e do 'sagrado' na França (1995-2010). In: ALMEIDA, Néri B.; SILVA, Eliane. M. (orgs.). *Missão e pregação: A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões*. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 15-27. Para esse breve esboço de suas ideias, valho-me também de uma palestra proferida por ele na Unicamp em 2012 (infelizmente, sem transcrição)

sugestivo, inferido, empiricamente percebida como uma ferramenta de organização da experiência histórica dos sujeitos e calcada em uma dada tradição, mas que não é objeto de elaboração filosófica da maneira como nós esperamos. Somos nós que delineamos essa forma e dela tiramos conclusões, muito mais pertinentes a nosso presente do que à Antiguidade Tardia. Estamos assim distorcendo a realidade ou projetando nossa subjetividade de modo tirânico sobre nossas fontes, obrigando-as a confessar aquilo que queremos que falem? Retornamos ao problema com que começamos. De minha parte, acredito que essa intersecção de reflexões, antigas e modernas, ao menos é interessante para nos fazer pensar.

### **Integrar e/ou especificar**

Não havendo um modelo ou mesmo um referencial unívoco de onde possamos partir do instrumental conceitual de nossas fontes, teremos que dar-lhes de empréstimo uma forma contemporânea que aglutine os elementos que recolhemos dos textos. Uma que me tem servido a contento é derivada dos trabalhos do filólogo alemão Eduard Schwartz (1858-1940). Editor tanto da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia quanto das “atas dos concílios ecumênicos”, Schwartz era um pesquisador bastante alinhado ao historicismo de sua época, muito crítico da proximidade entre as lideranças eclesiásticas tardoantigas e o poder imperial romano e com um olhar muito cético sobre o compromisso destas mesmas lideranças para com a preservação da doutrina e desenvolvimento da fé cristã. Em suma, ele era alguém que pactuava com o pessimismo imbuído na interpretação típica daquela ala da historiografia alemã que enxergava a colaboração com o poder público um caminho para a corrupção da Igreja, altamente manipulável por políticos carismáticos que se valeriam de arrivistas travestidos de clérigos.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Sobre Schwartz em geral, ver REHM, Albert. *Eduard Schwartz' wissenschaftliches Lebenswerk*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1942, MOMIGLIANO, Arnaldo. *Premesse per una discussione su Eduard Schwartz*. Pisa, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. Classe di Lettere e Filosofia, serie III, v. 9, n. 3, p. 999-1011, 1979 e VON STOCKHAUSEN, Annette. *Die Edition der Konzilsakten und das Problem der Sammlungen*. Editionsphilologische Überlegungen anhand der *Acta Conciliorum Oecumenicorum III*. In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 129-144. Sobre esse movimento de interpretação eclesiástica na Alemanha do início do século XX, ver, além do próprio Momigliano, REBENICH, Stefan. *Theodor Mommsen und Adolf*

Ainda que esse perfil analítico soe um tanto antiquado para nossa sensibilidade contemporânea,<sup>17</sup> Schwartz era capaz de oferecer perspectivas de interpretação que nos ajudam a organizar as informações à nossa disposição nas fontes. Em um texto sobre uma coleção de “atas do concílio de Éfeso” de orientação miafisita compilada no Egito no início do século VI e conservada em um manuscrito do século XII guardado no sul da Itália, Schwartz fazia algumas ponderações sobre o que poderíamos chamar de duas grandes perspectivas eclesiológicas que orientavam o pensamento da patrística neste período. Ele as resumia como sendo a *oikonomia* (uma tendência mais conciliadora e focada na unidade comunitária) e a *akribeia* (mais faccional e focada na pureza e precisão da doutrina). A passagem em si vale a pena ser transcrita:

*οἰκονομία* é a atitude de levar em conta as circunstâncias, a tratar bem os homens e não incomodá-los de modo inútil. O contrário disso é a *ἀκρίβεια*, a intransigência de exigir uma ortodoxia levada às últimas consequências, disposição essa que não alivia os conflitos, mas sim os intensifica. A *οἰκονομία* é algo excelente e razoável que permite legitimar uma política religiosa ao fazer concessões e aceitando sacrifícios para evitar prejuízos maiores e cismas perniciosos.<sup>18</sup>

Embora os termos derivem do grego, eles não aparecem teorizados dessa forma nos documentos. São invenções modernas, portanto, mas que nos ajudam a transitar por entre a miríade de interpretações e propostas de intervenção eclesiástica defendidas pelos autores patrísticos. O próprio Schwartz partia dessa dicotomia para justificar que a referida coleção de “atas do concílio de Éfeso (431)”

---

*Harnack: Wissenschaft und Politik im Berlin des ausgehenden 19. Jahrhunderts.* Berlin: Walter de Gruyter, 1997. É importante observar que esse movimento tinha diante de seus olhos não só a *Realpolitik* bismarckiana, mas sobretudo a ascensão do nazismo hitlerista, da qual Schwartz era um crítico silencioso. Esse é o mesmo tipo de inspiração que embasava a construção de conceitos como “teologia política” de Eric Peterson, mais conhecido do público brasileiro.

<sup>17</sup> Esse tipo de ceticismo inveterado é reconhecido como um entrave a uma leitura mais amigável e frequente da obra de Schwartz (e de seus contemporâneos alemães...) por MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Edition der Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Methoden und Prinzipien.* In: HEIL, Uta; VON STOCKHAUSEN, Annette (hrsg.). *Crux interpretum: ein kritischer Rückblick auf das Werk von Eduard Schwartz.* Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015, p. 97-109.

<sup>18</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Codex Vaticanus gr. 1431: eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos.* München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1927, p. , com ajuda da tradução do excerto feita por DRAGUET, René. *Le Florilège du Vatic. Graec. 1431. Revue d'Histoire Ecclésiastique,* Louvain, v. 24, p. 51-62, 1928, p. 94.

que estudava tinha uma proposta muito mais conciliadora de política eclesiástica frente àquilo que o imperador reinante nesse momento, Anastácio (491-518), queria impor de modo uniforme ao conjunto das igrejas de língua grega com seu *Henotikon*.

Ainda que criada para se pensar uma documentação bem específica reinterpretada em um contexto histórico mais específico ainda, a oposição entre defensores da *oikonomia* e da *akribeia* tem seu valor para pensar grandes definições de Igreja e de seu lugar no mundo no pensamento de diversos autores do período. A *História Eclesiástica* de Eusébio, por exemplo, é um grande tratado em defesa de uma visão acomodatória de Igreja e de sua relação com os poderes constituídos. No extremo oposto do espectro, toda a produção teológica de Nestório de Constantinopla (428-431) é marcada por um rigorismo tão sufocante a ponto de ser percebido como caricato por seus contemporâneos. Como John McGuckin já mostrou anteriormente,<sup>19</sup> todos os textos do arquirrival de Cirilo são marcados pela utilização de expressões do tipo “estritamente falando”, “para ser preciso” e congêneres que faziam dele um personagem risível a seus opositores. Para não se desviar de uma ortodoxia medida à régua, Nestório era capaz de inventar neologismos que ninguém entendia direito,<sup>20</sup> tais como *Christotokos* (“aquela que pariu o Cristo”) para evitar chamar Maria de *Theotokos* (“aquela que pariu Deus”) sob pena de promover uma ímpia divinização de uma figura humana feminina.<sup>21</sup> É por conta desse tipo de purismo vocabular que só fazia sentido na cabeça dele e de uns poucos apoiadores que ele sofria gigantescos mal-entendidos, como quando tentou argumentar, no contexto de debates preliminares ao concílio de Éfeso de 431,

---

<sup>19</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts*. Yonkers, NY: St. Vladimir Seminary Press, 2004 (1ª edição: 1994), p. 28.

<sup>20</sup> Sobre a terminologia cristológica do início da controvérsia, bem como para o caráter inovador de *Christotokos*, ver GRAUMANN, Thomas. Introduction. In: *The council of Ephesus of 431: Documents and proceedings*. Translated by Richard Price with an introduction and notes by Thomas Graumann. Liverpool: Liverpool University Press, 2022, p. 71-73.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 126-174. Vale lembrar que o verbo τίκτω, de onde vem o sufixo -τόκος de todos esses neologismos que pautaram a controvérsia cristológica, se remete ao ato físico de fazer nascer um ser animal, tal qual um bezerrinho ou um cabritinho (ver LAMPE, G. W. H. (ed.). *A Patristic Greek Lexicon*. *Op. cit.*, p. 1393. Sempre faço essa observação para justificar minha escolha de tradução pelo verbo “parir” e não “dar à luz”, pois acredito que isso expressa melhor o choque a um contemporâneo de Nestório ou Cirilo à aplicação dessa noção ao nascimento de Jesus.



que ele próprio não era capaz de confessar que um bebê de três meses de idade fosse reconhecido como Deus.<sup>22</sup> Por mais que, “estritamente falando”, ele pudesse ter razão, esse era o tipo de declaração que servia de prato cheio para seus opositores trabalharem com o senso comum do público e transformarem esse malabarismo vocabular construído sob medida para fazer caber uma ideia teológica muito complexa no buraco de uma agulha em obra demoníaca.

Obviamente, existe todo o debate sobre saber quão alargada deve ser a porta de entrada tanto para fiéis quanto para práticas e crenças dentro do cristianismo. Pode-se argumentar, não sem razão, que acomodaticios e rigoristas são definíveis a partir de critérios muito subjetivos, tanto no presente quanto no passado. Nestório, por exemplo, não se achava “rigorista” nem “purista” demais – em seu entender, seus desafetos é que eram inaptos e dados a uma liberalidade que punha em risco a defesa da fé no Cristo! Ainda assim, a barra de excelência que Nestório impunha a seus apoiadores e fiéis era suficientemente alta a ponto de não conseguir arrebanhar um grupo de seguidores que pudesse se comparar aos que aderiam a Cirilo de Alexandria, seu rival na controvérsia cristológica que assolou o Império a partir do segundo quarto do século V. Seu caminho era o isolamento, que alienou até mesmo aliados fiéis que, a certa altura, preferiram não comprometer sua posição eclesiástica e suas boas relações com o imperador e entregaram Nestório à própria sorte.<sup>23</sup>

Sem querer estender o debate teórico sobre *oikonomia* e *akribeia* para além dos limites aceitáveis para o momento, contento-me aqui em partir dele para pensar a concepção “eclesiológica” de Cirilo de Alexandria, alguém que, por mais influente que seja no pensamento cristão em língua grega, padece de juízos nem sempre abonadores ou que façam jus à complexidade de sua reflexão.

---

<sup>22</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 64-65. Nestório recuperou esse episódio anos depois, já no contexto de seu exílio no Oásis egípcio por volta do ano 450, em um texto que depois foi compilado no chamado *Livro de Heráclides de Damasco* (NESTORIUS. *Le Livre d'Héraclide de Damas*. Traduit en français par F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Briere. Paris: Letouzey et Ané, 1910). No trecho em questão (*idem*, p. 120-123), Nestório não só explicava em que sentido tinha feito essa afirmação como também explicava de quais maneiras seus adversários teriam deturpado suas palavras no curso de uma campanha difamatória contra ele.

<sup>23</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 61-62.

## Um mau personagem

Rigoristas em geral costumam ter vida curta na história da Igreja. No concílio de Niceia de 325 – ele próprio um gigantesco esforço de conciliação mais do que de intransigência<sup>24</sup> –, o imperador Constantino teria feito piada com um bispo novaciano chamado Acácio por reclamar que sua doutrina e prática de fé era exigente demais a ponto de ser insustentável.<sup>25</sup> “Pegue uma escada, Acácio, e suba sozinho aos céus!”<sup>26</sup> O mesmo Sócrates que nos narra essa anedota não achava o novacianismo tão exigente (ele era novaciano, afinal de contas<sup>27</sup>), mas olhava para Nestório com extremo desprezo e amargor. Não é sem certo escândalo que ele abre sua narrativa sobre o episcopado de Nestório denunciando uma postura extremada do então recém-chegado bispo, que prometia uma campanha sem cessar contra os “hereges” a fim de purificar a Igreja e o Império para a glória de Deus e do imperador.<sup>28</sup> Sócrates reprovava tal petulância, ainda mais quando descrevia a campanha de fechamento e destruição de igrejas arianas e novacianas na capital imperial.<sup>29</sup> O historiador faz questão de denunciar o preciosismo conceitual nestoriano como mero exercício de vaidade combinada com ignorância da literatura patrística.<sup>30</sup> Por fim, ele celebra a derrocada de Nestório como verdadeiro alívio para os cristãos, agora livres para seguir sua vida em paz sem precisar explicar “estritamente falando” coisa alguma para seu bispo.

---

<sup>24</sup> BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius. Op. cit.*, p. 214 e ss. DRAKE, Harold H. *Constantine and the bishops: The politics of intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000, embora defenda o oposto das ideias de Barnes sobre Eusébio e Constantino na maior parte do tempo, alicerça toda a sua argumentação nesse livro para dizer justamente que Constantino era um imperador acomodaticio, que queria construir uma Igreja muito inclusiva e dócil aos interesses imperiais, mas que teria tido sua agenda sequestrada por bispos extremistas e intolerantes como o próprio prelado de Cesareia. Nesse ponto em particular, discordo de Drake, embora concorde com ele quanto a Constantino.

<sup>25</sup> Sobre o rigorismo novaciano, ver GREGORY, Timothy E. *Novatianism: A rigorist sect in the Christian Roman Empire*. Leiden, *Byzantine Studies*, v. 2, p. 1-18, 1975.

<sup>26</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 1.10.

<sup>27</sup> Sobre a confissão religiosa de Sócrates e seus impactos na composição de sua *História Eclesiástica*, ver WALLRAFF, Martin. *Der Kirchenhistoriker Socrates: Untersuchungen zu Geschichtsdarstellung, Methode und Person*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 235-257 e VAN NUFFELEN, Peter. *Un héritage de paix et de piété: Étude sur les historiens ecclésiastiques de Socrate et de Sozomene*. Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters, 2004, p. 42-46.

<sup>28</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.29.4-5.

<sup>29</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.31.

<sup>30</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.32.9-22.

Essa ojeriza para com aquilo que se percebia como excessivamente rigorista não é privilégio da Antiguidade. De novo, a régua com a qual se pode medir acomodação ou intransigência pode variar, porém certa rejeição daquilo que se percebe como extremo é relativamente comum. Cirilo, bispo de Alexandria entre 412 e 444 e principal antagonista de Nestório na controvérsia cristológica, não teve sorte muito melhor na historiografia. Com efeito, sua exposição sobre a relação entre a(s) natureza(s) divina e humana de Cristo ganhou força e se transformou em canônica ainda em sua vida. Praticamente todas as vertentes cristológicas subsequentes, desde o mais acalorado difismo calcedoniano até o mais intransigente miafisismo, faziam questão de enfatizar que preservavam a mais pura tradição ortodoxa cirilina.<sup>31</sup> Anastásio de Sinai, escrevendo no século VII, declarava ser Cirilo o “selo dos pais” (σφραγὶς τῶν πατέρων) – ou seja, aquele que confirma e autoriza a doutrina dos autores que o precederam.<sup>32</sup> Todavia, toda essa celebração da ortodoxia do pensamento de Cirilo não lhe bastou para que tivesse uma memória sem mácula transmitida ao longo dos séculos.

Aquilo que incomodava não só aos opositores de Cirilo, mas mesmo a pessoas simpáticas a sua teologia, era certa truculência com a qual ele costumava resolver suas diferenças com desafetos. Valendo-se da posição de bispo de Alexandria, com recursos (inclusive financeiros) muito abundantes à sua disposição, Cirilo contratava verdadeiros capangas (os chamados *parabalani*<sup>33</sup>) para dar cabo de opositores, perseguir judeus e hereges, destruir templos de cultos tradicionais, dentre outras façanhas nada abonadoras de seu currículo. O episódio mais marcante a macular sua reputação entre seus contemporâneos foi o assassinato de filósofa neoplatônica Hipácia em 415, atribuído tanto por fontes cristãos ou não à atuação

---

<sup>31</sup> PRICE, Richard. Introduction. In: *The Acts of the Council of Chalcedon*. Translated with an introduction and notes by Richard Price and Michael Gaddis. Liverpool: Liverpool University Press, 2005, v. 1, p. 65-68.

<sup>32</sup> DE DURAND, G. M. *Deux Dialogues Christologiques*. Paris: Éditions du Cerf, 1964, p. 15.

<sup>33</sup> A melhor discussão sobre estas figuras continua sendo SCHWARTZ, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor*. Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1928, p. 33-34. Em tempo: bispos de Alexandria já se valiam desse tipo de força bruta desde, pelo menos, a época de Atanásio (328-373) (ver BARNES, Timothy D. *Constantine and Eusebius*. *Op. cit.*, p. 230-231). Os bispos de Constantinopla também tinham algo equivalente em mãos, chamados de zeuxipitas (SCHWARTZ, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor*. *Op. cit.*, p. 35). Ou seja, não é que fosse um recurso excepcional, mas ainda assim era malvisto e quiçá Cirilo o tenha utilizado de modo excessivo.

dos *parabalani*.<sup>34</sup> O mesmo Sócrates de Constantinopla que abominava Nestório e concordava com a teologia de Cirilo não deixava de relatar esse evento como uma chaga no episcopado cirilino, verdadeiro sinal de sua impulsividade e potencial destrutivo para as comunidades cristãs.<sup>35</sup>

A lista de “excessos” de Cirilo, por mais que fossem justificados por uma defesa zelosa da fé cristã, é bem vasta. Os exemplos se multiplicam: há “listas de suborno” preservadas na documentação que registrariam os “incentivos” contratados pelo bispo de Alexandria para convencer certas figuras influentes no palácio imperial a trabalhar em favor de sua causa contra Nestório,<sup>36</sup> ele próprio desobedeceu a várias ordens e leis imperiais ao longo de 431 para defender a si próprio e seus aliados.<sup>37</sup> Enfim, que isso baste para mostrar que a reputação de Cirilo não era ilibada mesmo entre seus contemporâneos, o que serviu de ensejo para que a historiografia contemporânea o tratasse muitas vezes mais como um político sedento por poder do que como uma referência doutrinária comprometida com a defesa da fé.<sup>38</sup>

Meu interesse em recuperar elementos de eclesiologia cirilina neste texto e tentar articulá-los dentro de linhas gerais de atuação deriva justamente do estranhamento com essa aparente dicotomia na apreciação de sua figura – um baluarte da fé ortodoxa influente há séculos que não tinha o menor escrúpulo em exterminar seus opositores e desafiar a lei e a ordem imperiais a fim de defender sua posição política e eclesiástica. Teria ele então uma eclesiologia cínica, maquiavélica *avant la lettre*, como seria o caso de vários de seus contemporâneos, ao menos a se julgar pelo juízo de pesquisadores como Schwartz?<sup>39</sup>

---

<sup>34</sup> MCGUCKIN, John. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 13-15.

<sup>35</sup> SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA. *História Eclesiástica* 7.15.

<sup>36</sup> BEERS, Walter F. “Furnish whatever is lacking to their avarice”: The payment programme of Cyril of Alexandria. In: MATHEOU, Nicholas S. M.; KAMPIANAKI, Theofili; BONDIOLI, Lorenzo M. (ed.) *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden: Brill, 2016, p. 65-83.

<sup>37</sup> A ponto de ter que escrever um discurso apologético ao imperador Teodósio II em 432 para se justificar perante o soberano e buscar sua clemência em uma tentativa de reconciliação entre as partes (SCHWARTZ, Eduard. *Cyrrill und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 16-18).

<sup>38</sup> Para um balanço historiográfico sobre as opiniões modernas acerca de Cirilo, ver RUSSELL, Norman. *Cyril of Alexandria*. London: Routledge, 2000, p. vii-viii.

<sup>39</sup> O melhor exemplo dessa leitura maquiavélica da doutrina de Cirilo por parte de Schwartz pode ser encontrado em SCHWARTZ, Eduard. *Cyrrill und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 36-42. Para ele, tudo não

A mim, ao menos, não parece ser esse o caso, como procurarei demonstrar abaixo. Dito isso, é importante que se ressalve que o bispo de Alexandria mudou muito ao longo da vida, inclusive em sua doutrina cristológica. Os comentadores de sua teologia são praticamente unânimes em reconhecer que ele vivia de “fases”,<sup>40</sup> ora sendo mais intransigente (como no início da querela com Nestório), ora mais acomodaticio (como quando foi pressionado pelo imperador Teodósio II a compor com seus rivais da diocese do Oriente logo após o concílio de Éfeso).<sup>41</sup> Do mesmo modo, suas atitudes à frente da igreja de Alexandria ou na relação com outras sés ao redor do Império é tão cambiante quanto as mudanças de direção da política imperial durante o governo de Teodósio II. Ou seja, se estamos em busca de uma eclesiologia cirilina, é bom que reconheçamos desde já que ela não é estável e imutável, podendo muito bem ser flexível a depender do assunto ou do público a quem ele se endereçava.

### **Em busca de uma “eclesiologia cirilina”**

Embora Cirilo sempre defenda a importância da preservação da doutrina ortodoxa como pilar da vida cristã, ele o fazia buscando certo enquadramento geral para ela, tanto comunitário quanto geográfico. Para ele, uma das provas de que determinada proposição fosse ortodoxa era sua aceitação por um grupo amplo de pessoas, inclusive de diferentes regiões do Império. Podia ser o caso com os monges da Nítria, no Egito, que foram os primeiros a apelar a ele por um posicionamento assim que a pregação de Nestório sobre a *Theotokos* começou a circular.<sup>42</sup> Podia ser o caso também com grupos cristãos em Constantinopla escandalizados com seu

---

passava de intriga política e da tentativa de o bispo egípcio desqualificar o predicado de seus colegas no episcopado de cidades que concorriam com Alexandria pela influência sobre outras comunidades.  
<sup>40</sup> Ver, por exemplo, DURAND, G. M. *Deux Dialogues Christologiques. Op. cit.* e principalmente GRILLMEIER, Alois. *Christ in Christian Tradition. Volume 1: From the Apostolic age to Chalcedon (451)*. Translated by John Bowden. London; New York: Mombay; Westminster John Knox Press, 1965, p. 414 e ss., que inclusive distingue um “jovem Cirilo” de outro mais típico do concílio de Éfeso. MCGUCKIN, John. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 175-226, embora também reconheça que o pensamento de Cirilo se transforma com os anos, ainda pressupõe uma cristologia que, em seu cerne, se mantém intacta, apenas tendo alterada suas formas de expressão de acordo com as necessidades do momento.

<sup>41</sup> Ver abaixo, p. 20, a discussão sobre a Reunião de 433.

<sup>42</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Cyrill und der Mönch Viktor. Op. cit.*, p. 4.

novo bispo e que também pediram seu alvitre por meio do arquiandrita Dalmácio.<sup>43</sup> Porém, fato curioso entre clérigos de língua grega nesse período, Cirilo se importava com a opinião dos cristãos da metade ocidental do Império, de língua latina e submetidos a outro imperador,<sup>44</sup> Valentiniano III (425-455). Por mais que este e Teodósio II fossem primos e houvesse o esforço ideológico para construir a ideia de que, mesmo com duas cortes imperiais, havia ainda um único Império romano, não eram todos os que, no Oriente, pensavam que os problemas eclesiásticos de uma parte do mundo romano deveriam afetar a outra parte.<sup>45</sup> Nestório até teve a ideia de apelar ao bispo de Roma do momento, chamado Celestino (422-432), porém ele cometeu a indelicadeza de lhe escrever em grego...<sup>46</sup> Já Cirilo, contando com a ajuda de apocrisiários estacionados em Constantinopla, conseguiu a transcrição de alguns sermões mais polêmicos de seu desafeto, fez uma compilação das partes mais escandalosas contra a *Theotokos*, mandou verter tudo para o latim e despachou a encomenda para Roma junto com uma carta em que expressava uma visão deveras ecumênica dos problemas em que a Igreja se encontrava.<sup>47</sup> A título de exemplo, vejamos dois excertos tirados dela:

Sabe tua religiosidade [i.e. o bispo de Roma, Celestino] também isso, que aquilo que digo tem o apoio de todos os bispos do Oriente. Todos estão preocupados e ofendidos, sobretudo os muito devotos bispos da Macedônia. Embora [Nestório] saiba disso, ele pensa que é mais sábio que todos e que só ele compreende o significado das

---

<sup>43</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>44</sup> A melhor discussão sobre esse ponto da relação (por vezes muito problemática) entre as cortes ocidental e oriental, focando em Teodósio e Valentiniano, é MATTHEWS, John F. *Laying down the Law: A Study of the Theodosian Code*. New Haven: Yale University Press, 2000, p. 1-9.

<sup>45</sup> A questão é imensa e possui um enorme histórico. Um bom ponto de partida é BARNES, Timothy D. *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993, p. 165-179.

<sup>46</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Konzilstudien*. I. Cassian und Nestorius; II. Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklos von Konstantinopel. Straßburg: Karl J. Trübner, 1914. Para piorar, Nestório tinha recebido em comunhão alguns pelagianos refugiados em Constantinopla. Na primeira carta que escreveu a Celestino tratando da polêmica cristológica, ele demonstrava interesse em reabrir o caso dos pelagianos e quiçá reabilitá-los! Era muita falta de diplomacia para se dirigir a uma igreja que ainda sofria com as feridas da querela. Para mais, ver DELLA TORRE, Robson. Nestório, os pelagianos em Constantinopla e o concílio de Éfeso I (431). Campinas, *Revista de estudos filosóficos e históricos da Antiguidade*, v. 30, p. 135-156, jan.-dez. 2016.

<sup>47</sup> SCHWARTZ, Eduard. *Konzilstudien*. *Op. cit.*, p. 3-6.

sagradas Escrituras e o mistério de Cristo.<sup>48</sup>

Não romperemos a comunhão com ele [i.e. Nestório] antes de termos comunicado tais coisas à tua religiosidade. Digna-te, portanto, a ordenar o que julgar correto e se é preciso estar em comunhão com ele, ou ainda emita uma recusa pública com base em que ninguém pode estar em comunhão com alguém que defende e prega tais coisas. A intenção de tua perfeição será publicada por cartas aos muito devotos e muito amados de Deus bispos da Macedônia e a todos do Oriente, pois lhes daremos, como desejam, o ímpeto de resistir com uma só alma e uma só mente e de lutar em prol da fé ortodoxa, que está sob ataque.<sup>49</sup>

Dois pontos chamam a atenção. Em primeiro lugar, a surpreendente submissão cirilina à autoridade romana. Não se trata de uma submissão institucional alexandrina à sé petrina, mas sim de uma busca por cooperação. Cirilo queria agir em nome de uma igreja ampla, universal, sobre a qual Roma também exercia muita influência, mas da qual ele em momento algum sugere que fosse a cabeça. O escândalo causado pela pregação de Nestório tinha se espalhado, logo era dever comum dos principais bispos unir forças contra essa ameaça. Em segundo lugar, derivado do primeiro ponto, Cirilo demonstra preocupação com a recepção dos sermões nestorianos na Macedônia, uma região de língua grega, mas extremamente vinculada e dependente do arbítrio romano.<sup>50</sup> O metropolita da região era Rufo de Tessalônica, que, por motivos de idade avançada, pouco se envolveu nos debates e sequer foi até Éfeso (431), porém designou Flaviano de Filipos como seu representante para atuar lado-a-lado com Cirilo.<sup>51</sup> Ou seja, podemos até imaginar que o recurso à preocupação com a Macedônia em particular fosse cínico na medida em que se tratava de uma região muito cara ao bispo de Roma e que já se encontrava alinhada à causa do bispo de Alexandria. Ainda assim, ela

---

<sup>48</sup> V 144 = *ACO* 1.1.5, p. 11. Sigo aqui a abreviação costumeira dos especialistas para me referir à edição mais recente das *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (1927-1929), seguida pelo número de seu tomo (no caso, o primeiro, referente a Éfeso), de seu volume (nesse caso, também o primeiro, relativo às coleções em língua grega) e de seu fascículo

<sup>49</sup> V 144 = *ACO* 1.1.5, p. 12.

<sup>50</sup> Sobre a ideia de que se tivesse constituído um verdadeiro protetorado eclesiástico romano na Macedônia já no século V, ver WESSEL, Susan. *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of Universal Rome*. Leiden: Brill, 2008, p. 114-116. Para o meu propósito, basta que tenhamos no horizonte que essa colaboração já vinha se estreitando desde a época da querela pelagiana, pelo menos, ainda que tenha atingido seu ápice apenas sob Leão Magno (440-461).

<sup>51</sup> MCGUCKIN, John A. *St. Cyril of Alexandria. Op. cit.*, p. 57.

tinha a consequência conveniente de apelar a certa visão ecumênica de Igreja que parece ser um diferencial seu.

Outro ponto importante dessa abordagem “eclesiológica” cirilina mais ecumênica tem a ver com um aspecto geralmente pouco valorizado em sua obra, que é uma nuance mais acomodatória de seu pensamento, que valorizava o consenso em detrimento do rigor teológico. Como vimos acima, Cirilo era muito criticado já entre seus contemporâneos pela truculência com que tratava dissidentes, fossem cristãos ou não, e foi essa imagem que, em grande medida, se cristalizou ao longo dos séculos, sobretudo na historiografia. Porém, em momentos específicos de sua trajetória, ele conseguia ser mais conciliador em sua abordagem. É esse o caso da dita Reunião de 433.

Para sermos bem breves: após o concílio de Éfeso ter chegado a um fim melancólico em outubro de 431, sem nenhum consenso doutrinário aprovado, com as igrejas divididas e tendo apenas obtido a condenação de Nestório ao exílio, o imperador Teodósio II despediu os bispos e mudou a abordagem. Ao longo de 432 e do início de 433, ele enviou oficiais imperiais para negociar individualmente com as principais lideranças eclesiais orientais, incluindo Cirilo. As negociações aparentemente envolveram alguma forma de pressão ou mesmo coação, porém os bispos recalcitrantes concordaram em elaborar uma fórmula de fé suficiente acomodatória para que cada um dos lados na disputa cristológica pudesse reconhecer nela sua própria expressão da fé no Cristo. É a isso que chamamos de “Fórmula de Reunião”.<sup>52</sup> O texto era tão genérico que, de fato, permitia leituras tanto miafisitas quanto difisitas de sua doutrina – seus críticos mais severos diziam que até Nestório seria capaz de concordar com as ideias aí expostas!<sup>53</sup> Para todos os efeitos, Cirilo de Alexandria decidiu compactuar com ele e expressou sua adesão à Fórmula, reatando com os bispos rivais, partidários de João de Antioquia, por meio de alguns sermões públicos proferidos em Alexandria.

A adesão de Cirilo à Fórmula de Reunião pegou vários de seus aliados de surpresa, convictos de que estavam de que isso se tratava de uma capitulação em

---

<sup>52</sup> Para uma narrativa mais exaustiva sobre esse episódio, ver *idem*, p. 107-125.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 116-117.



prol de uma visão cristológica difisista que praticamente dissociava a humanidade e a divindade de Cristo entre duas pessoas diferentes! Tal era a posição de um bispo armênio chamado Acácio de Melitene, que chegou a censurar Cirilo por carta. Infelizmente, não temos esta primeira carta preservada, mas sim a resposta do alexandrino a seu correligionário.<sup>54</sup> Os termos de Cirilo neste texto para justificar a adesão à Reunião espantam tanto por seu ecumenismo quanto pelo respeito à diferença teológica. Em primeiro lugar, para ele, não fazia o menor sentido defender que somente um pedaço da cristandade detivesse a hegemonia sobre a ortodoxia. Por definição, ela deveria ser o entendimento da maioria, manifesta pelo povo cristão em todos os lugares e de maneiras diferentes. Sua “forma teológica” poderia ser lapidada com esmero por bispos eruditos, mas sua “essência” residia na simplicidade de coração dos fiéis – em outras palavras, o rigorismo conceitual de Nestório seria um engodo porque visava negar essa expressão “popular” da fé. Em segundo lugar, defendia que essa mesma “forma teológica” poderia ser múltipla e ainda assim igualmente verdadeira em diferentes partes do Império! Vejamos como ele próprio se expressa sobre esse ponto ao se referir ao instrumental conceitual com que os difisitas da Síria teorizavam as naturezas de Cristo:

Acredito que seja preciso dizer também por quais razões chegaram [os orientais] a tal sutileza de argumento. Como os partidários da impiedade de Ário, falsificando de modo ímpio o sentido da verdade, dizem que o Verbo oriundo de Deus nasceu sem dúvida como homem, mas que se valeu de um corpo não dotado de alma – eles fazem isso por espírito de maldade para que, atribuindo ao Cristo as palavras que convêm à sua humanidade, mostrem àqueles que enganaram [que o Filho] é inferior ao Pai e, assim, digam [que é feito] de outra coisa [que não a essência do Pai] – por essa razão, temendo que a glória e a natureza de Deus Verbo seja diminuída com base naquilo que o Cristo diz de forma humana por causa de sua união providencial com a carne, os orientais fazem distinção entre as palavras [atribuídas à divindade e à humanidade]; não que dividam em dois, como disse, o Filho e Senhor único, mas atribuem tais palavras à divindade e outras tais à humanidade, embora todas essas palavras sejam, de fato, de uma só pessoa. Ou seja, os arianos se valeriam das falas de Cristo em que se mostra inferior ao Pai e em que demonstra fraquezas humanas (fome, sede, medo, dor, etc.)

---

<sup>54</sup> V 128 = ACO 1.1.4, p. 20-32.

para asseverar a inferioridade do Filho.<sup>55</sup>

Em síntese: Cirilo justifica uma maior preocupação dos bispos da Síria em discernir elementos próprios da humanidade de Cristo de características mais próprias à sua divindade devido à experiência que os clérigos da região tinham tido com a polêmica ariana nas décadas anteriores! Como essa experiência local tinha sido diferente da experiência egípcia – que envolveu o surgimento do apolinarismo como resposta extrema que desembocou na heresia, mas esse ponto ele não levanta...<sup>56</sup> –, era natural admitir que a expressão teológica na região fosse distinta, ainda que se mantivessem irmanados às demais regiões do mundo romano por um mesmo sentimento de fé “em um único Senhor Jesus Cristo”. Sendo assim, Cirilo exortava a Acácio de Melitene que entendesse essa divergência conceitual como uma idiossincracia local dos bispos sírios, mas que não deveria impedir o restabelecimento da comunhão com eles. Por óbvio, Cirilo não endossava que se falasse ou pensasse da forma como os sírios faziam – em nenhum momento ele deixou de acreditar que sua expressão teológica fosse superior e que devesse ser predominante e hegemônica no Império –, contudo entendia que essa era uma divergência menor, que não podia ser colocada à frente da importância de se manter a paz nas igrejas.

Concluo este texto de modo aberto. Como disse, não há como traçarmos linhas rígidas que definam uma “eclesiologia tardo antiga” (ou várias...), nem sequer partindo de um único autor que nos ofereça as linhas mestras de seu pensamento. Seja por desinteresse ou por escrúpulo de dar a conhecer a um grande público as balizas da reflexão sobre a Igreja como corpo institucional disseminado pelo mundo romano, esses elementos para análise não se encontram ao alcance da mão para o pesquisador moderno. Todavia, negar que seja possível refletir sobre esse horizonte de preocupações tão nosso também é um exagero. É preciso dosar os limites e as

---

<sup>55</sup> V 128 = ACO 1.1.4, p. 29.

<sup>56</sup> Enorme problema, já que grande parte da produção cirilina mais alinhada com teses miafisitas – tais como seus doze capítulos – era fortemente influenciada por falsificações apolinaristas atribuídas a luminares da igreja alexandrina. Até onde sabemos, Cirilo não tinha consciência de que se tratasse de falsificações, muito menos apolinaristas, mas essa seria uma excelente justificativa para explicar seu descompasso teológico frente aos bispos da Síria!

pretensões do que imaginamos que seja possível esboçar a partir de nossos textos. Porém, com o devido cuidado e as devidas ressaltas, esse campo de especulação pode se mostrar bastante frutífero e surpreendente às vezes, como no caso de Cirilo de Alexandria, uma figura reputada como intransigente, mas que era capaz de manifestar verdadeiros elogios à ecumenicidade e à diversidade da fé – em seu aspecto formal, evidentemente, posto que o sentimento de unisse as comunidades no amor ao “único Senhor Jesus Cristo” fosse o mesmo.

Artigo recebido em 28/10/2024

Artigo aceito em 28/11/2024



## ENTRE FRONTEIRAS FÍSICAS E SIMBÓLICAS: UMA ANÁLISE DO CONFLITO NICENO-PRISCILIANISTA A PARTIR DE SUAS DIMENSÕES TERRITORIAIS

### BETWEEN PHYSICAL AND SYMBOLIC BOUNDARIES: AN ANALYSIS OF THE NICENE-PRISCILLIANIST CONFLICT THROUGH ITS TERRITORIAL DIMENSIONS

Ana Carolina Picoli Sotocorno

Universidade Estadual Paulista

ana.c.sotocorno@unesp.br

---

**Resumo:** Os séculos IV e V da Era Comum podem ser compreendidos à luz das suas diversidades político-culturais. No âmbito da religião cristã, esse período foi marcado pela existência de controvérsias e cismas teológicos envolvendo as diversas vertentes dissidentes dos credos cristãos. Inserimos nesse cenário as disputas entre o episcopado niceno e o episcopado priscilianista. Este artigo visa comentar sobre a disputa territorial presente no conflito niceno-priscilianista através de documentações textuais diversas: epístolas, crônicas, *consultatio*, material legislativo e tratados teológicos selecionados. Temos como hipótese que os seguidores do bispo Prisciliano de Ávila representavam uma ameaça ao controle territorial e à autoridade política-administrativa da eclesia nicena na Hispânia. Acreditamos que os priscilianistas podiam competir pelos locais de culto, recursos e influência, além de proferir discursos contrários à disciplina nicena.

**Palavras-chaves:** Cristianismos. Priscilianismo. Território.

**Abstract:** The 4th and 5th centuries of the Common Era can be understood in light of their political and cultural diversities. Within the sphere of Christian religion, this period was marked by theological controversies and schisms involving various dissident branches of Christian creeds. In this context, we place the disputes between the Nicene and Priscillianist episcopates. This article aims to discuss the territorial disputes inherent in the Nicene-Priscillianist conflict through various textual sources: epistles, chronicles, *consultatio*, legislative material, and selected theological treatises. Our hypothesis posits that the followers of Bishop Priscillian of Avila represented a threat to the territorial control and political-administrative authority of the Nicene ecclesia in Hispania. We believe that the Priscillianists could compete for worship sites, resources, and influence, in addition to promoting discourse contrary to Nicene discipline.

**Keywords:** Christianities, Priscillianism, Territory.

---

#### Considerações iniciais

As controvérsias político-religiosas envolvendo o cristianismo foram diversas durante a Antiguidade Tardia. No tocante à região da Hispânia, podemos elencar conflitos relacionados às próprias vertentes dos cristianismos, como os

credos niceno, priscilianista e ariano, além da existência de contendas com a comunidade judaica. Essas temáticas foram objeto de interesse de muitos autores que se dedicaram a comentar, transmitir, debater e opinar sobre tais disputas religiosas. Em relação às disputas niceno-priscilianistas, deparamo-nos com os escritos de Agostinho de Hipona (354 – 430), Sulpício Severo (363 – 425 E.C.<sup>1</sup>), Paulo Orósio (384 – 420), Consêncio,<sup>2</sup> Idácio de Chaves (400 – 469) e do próprio Prisciliano de Ávila (340 – 385). Também destacamos a presença desse tópico em documentações textuais oficiais, como as missivas trocadas entre os bispos hispânicos e os da Sé de Roma, as *Atas do I Concílio de Toledo* (400) e algumas leis do *Código Teodosiano*.

Neste artigo, pretendemos analisar a dimensão territorial presente no conflito niceno-priscilianista, refletindo sobre como o controle do território ibérico pela *ecclesia* nicena permitia o exercício do domínio político, religioso e administrativo na Hispânia tardo-antiga. Ademais, temos como meta descortinar o uso da retórica da alteridade como ferramenta nicena para garantir uma demarcação religiosa, social e territorial contra os priscilianistas.

### **O contexto político-cultural hispânico dos séculos IV e V**

A Península Ibérica tem atraído, de maneira persistente, o interesse das pesquisas em Ciências Humanas. No campo específico da História Antiga, compartilhamos da visão de Kim Bowes e Michael Kulikowski<sup>3</sup> ao sugerirem que os estudos sobre a Hispânia tardo-antiga concentraram-se, por muito tempo, no período visigótico do século VII. Segundo os autores, para grande parte dos estudos do século XX, o valor da Antiguidade Tardia ibérica estava principalmente em sua contribuição para a construção de identidades nacionais na Espanha e em Portugal, fundamentadas na ortodoxia católica. Esse panorama historiográfico começou a se

---

<sup>1</sup> Todas as datas deste texto referem-se ao período da Era Comum, exceto quando devidamente mencionado.

<sup>2</sup> Alguns dos personagens com os quais trabalhamos não possuem um arco temporal de vida definido, como no caso de Consêncio, pois não tivemos acesso a essa informação.

<sup>3</sup> BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael. Introduction. In: BOWES Kim; KULIKOWSKI, Michael. (eds). *Hispania in Late Antiquity: current perspectives*. Boston, Mass: Brill, 2005, p. 1-12.

transformar na década de 1970, quando novos paradigmas históricos passaram a ser revisados a partir de abordagens mais dinâmicas. Nesse ponto de vista, Gisela Ripoll<sup>4</sup> chamou atenção para a importância de adotar uma abordagem mais ampla ao estudar o período, destacando que, na Antiguidade Tardia, fatores ambientais, demográficos, territoriais, militares, econômicos, agrícolas, culturais e religiosos moldaram a sociedade e, por conseguinte, a cidade de maneira distinta em comparação à romana clássica, bem como às cidades bizantinas, islâmicas ou cristãs medievais posteriores.

Com isso em mente, antes de explorarmos o contexto político-religioso da Hispânia, apresentamos dois mapas que são fundamentais para a análise do tema priscilianista sob uma perspectiva territorial. O primeiro ilustra a organização político-administrativa da região ibérica no final do século IV, enquanto o segundo exhibe as sedes episcopais documentadas durante os séculos IV e V.

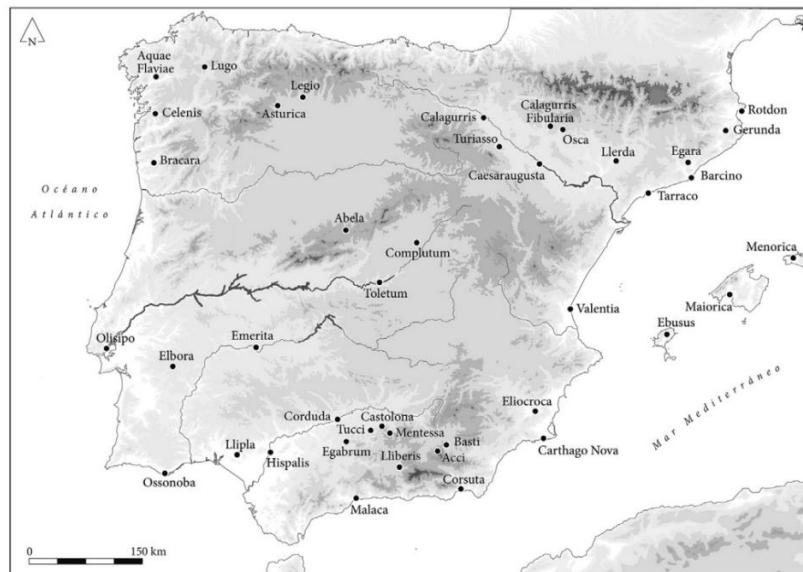
**Figura 1** - Mapa da *Diocesis Hispaniarum*



**Fonte:** ARCE, Javier. *El último siglo de la España romana*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 284-409.

<sup>4</sup> RIPOLL, Gisela. The Transformation of the City in Hispania between the 4th and the 6th Centuries". In: PANZRAM, S. (ed). *The Power of Cities*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019, p. 40, 49.

**Figura 2 - Assentamentos episcopais documentados durante os séculos IV e V na Hispânia**



**Fonte:** UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, v. 49, n. 2, 2019, p. 48.

Os mapas, postos em conjunto, são capazes de exemplificar a elaborada imbricação entre o poder civil e episcopal nos séculos IV e V. Nas representações gráficas, fica evidente que, no complexo processo de configuração do mapa eclesiástico hispânico, prevaleceram os critérios que faziam coincidir o ordenamento eclesiástico com o civil. Assim, muitas das sedes episcopais foram fundadas em cidades já bastante relevantes politicamente para o Império Romano.<sup>5</sup>

Isto posto, pontuamos que para investigar as controvérsias religiosas existentes na região ibérica devemos, ao mesmo tempo, considerar um cenário político complexo que integrava fatores relacionados à interferência do poder imperial e à organização do episcopado na região. Isso se deve porque a diminuição da autoridade imperial em determinadas áreas do Império Romano, como foi o caso da Hispânia, provocou uma busca pela substituição da figura do imperador e dos funcionários imperiais como condutores das questões políticas. Autores como

<sup>5</sup> UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, v. 49, n. 2, 2019, p. 41.

Leonard Curchin,<sup>6</sup> Kulikowski<sup>7</sup> e Renan Frighetto<sup>8</sup> enfatizaram que o século V testemunhou os últimos resquícios da administração imperial na região. Durante esse período, observou-se o gradual surgimento de novas forças políticas, incluindo os bispos cristãos e os líderes de origem bárbara. Sob essa perspectiva, atestamos a substituição de inúmeras representações materiais do poder imperial romano pelas novas expressões de poder. Em Tarragona, por exemplo, uma igreja e um palácio episcopal foram construídos, por volta do ano de 500, no topo da colina onde a cidade estava situada. Essa área, em tempos anteriores, foi ocupada por um vasto recinto de culto imperial, cujas estruturas foram demolidas para dar espaço ao *episcopium*.<sup>9</sup>

Tendo isso em mente, aventamos que a presença reduzida do poder imperial na região hispânica criou um contexto propício para uma maior atuação dos bispos, já que certos espaços de poder e influência poderiam ser reocupados por essas figuras político-religiosas. Nesse contexto, os bispos se tornaram a autoridade moral máxima dentro das comunidades cristãs, assumindo múltiplas responsabilidades, incluindo o provimento de alimentos e garantia do bem-estar físico de suas congregações. No que tange à organização do episcopado ibérico, assinalamos que não houve um rompimento completo com as instituições político-administrativas romanas, vê-se, assim, uma correspondência entre as estruturas imperiais e as eclesiásticas. Destacamos, em conformidade com Claudia Rapp,<sup>10</sup> que as funções exercidas pelos bispos na prática eram muito semelhantes às dos patronos e dos benfeitores públicos. Portanto, é possível deduzir que a distinção entre funções públicas em contextos cívicos e eclesiásticos nem sempre tenha sido claramente

---

<sup>6</sup> CURCHIN, Leonard A. The Role of Civic Leaders in Late Antique Hispania. *Studia historica: Historia antiqua*, Salamanca, v. 32, 2014, p. 282-283.

<sup>7</sup> KULIKOWSKI, Michael. Drawing a Line Under Antiquity: Archaeological and Historical Categories of Evidence in the Transition from the Ancient World to the Middle Ages. In: CHAZELLE, Celia; LIFSHITZ, Felice (eds.). *Paradigms and Methods in Early Medieval Studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2007. p 181.

<sup>8</sup> FRIGHETTO, Renan. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. *Dimensões*, Vitória-ES, v. 25, 2010, p. 116.

<sup>9</sup> O *episcopium* era um tipo de monumento que representava uma unidade fundamental entre o indivíduo, o poder e a residência do bispo.

<sup>10</sup> RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. University of California Press, 2005. p. 156; 167-171.



estabelecida, de modo que os limites do ofício episcopal e do ofício público poderiam se confundir no cotidiano tardo-antigo. Não percamos de vista, porém, que o processo de estruturação do bispado ocorreu gradualmente e alcançou diferentes estágios em várias regiões do Império e dependeu, em grande parte, da interação de certas variáveis. Segundo Rita Lizzi Testa,<sup>11</sup> tais variáveis diziam respeito à importância política de determinadas cidades que se tornaram sedes episcopais, a diminuição dos poderes locais e a personalidade de cada bispo.

Haja vista, Purificación Ubric Rabaneda<sup>12</sup> nos informa que nos estágios mais complexos de formação do mapa eclesiástico na região ibérica, era previsto que as áreas eclesiásticas correspondessem com as divisões territoriais civis, estabelecendo uma ligação direta entre os bispos e as cidades, bem como entre os prelados e as sedes episcopais. Dessa forma, ao analisar as sedes episcopais registradas na Hispânia nos séculos IV e V, observamos que a maioria delas estava localizada em cidades que eram relevantes para o Império Romano. Nesse sentido, muitos bispos hispânicos serviram em lugares onde tinham forte apoio e estavam próximos de sua família de berço, tal como Idácio de Chaves. Por conseguinte, o fato de uma sede episcopal e seu território circundante pertencer, de certa forma, a uma mesma família ou a uma mesma elite local com interesses semelhantes foi mote de muitos conflitos, já que seria muito difícil para outros grupos ou redes de poder obter o controle desses bispados.

Consoante às transformações supracitadas, identificamos que a paisagem territorial ibérica se modificou em sintonia com as renovações ocorridas em sua sociedade. Os espaços, durante os séculos IV e V, foram constantemente ressignificados e, algumas vezes, até substituídos por outros que representavam melhor as novas formas de autoridades, como vimos no exemplo de Tarragona. No entanto, apesar dessas importantes redefinições, reforçamos que as transformações políticas, religiosas e territoriais envolvendo o cristianismo não estavam

---

<sup>11</sup> LIZZI, Rita Testa. The Late Antique Bishop: Image and Reality. In: ROUSSEAU, Philip; RAITHEL, Jutta (eds). *A Companion to Late Antiquity*. Blackwell Publishing, 2009. p. 527.

<sup>12</sup> UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, v. 49, n. 2, 2019. p. 41-57.

completamente consolidadas nos séculos IV e V. As pesquisadoras Ripoll,<sup>13</sup> Pilar Diarte-Blasco<sup>14</sup> e Bowes<sup>15</sup> defendem que o *corpus* urbano hispânico só passou a incorporar elementos monumentais cristãos, como a construção de igrejas e templos, em meados do século V. Logo, muitos territórios daquela região não estavam plenamente organizados pelo viés eclesiástico nesse período. Por consequência, o impacto do cristianismo no urbanismo romano tardo-antigo foi indiscutivelmente gradual, assim como a conversão das populações na região.

Isso à vista, reiteramos que a inserção do cristianismo na esfera política foi igualmente gradual: em nossa análise, a questão territorial coincide com o poder político-administrativo. Logo, se a paisagem não estava completamente cristianizada, a religião cristã também não estava consolidada em relação à sua autoridade, regras e dogmas. Isso se confirma pelo próprio contexto religioso do cristianismo nos séculos IV e V. Nesse período, observamos a existência de variados tipos de cristianismos que requeriam para si o título de ortodoxo, assim como a existência de controvérsias e cismas teológicos envolvendo as diversas vertentes dissidentes desses credos cristãos. Acrescentamos que o conflito envolvendo as doutrinas nicena e priscilianista se sucedeu a partir do processo de introdução da religião cristã nas mais diversas esferas de poder do Império Romano, pois foi essa a conjuntura que permitiu uma redefinição da concepção de poder imperial e das atribuições políticas, sociais e religiosas no Império. Isto é, a adoção do cristianismo pelos imperadores garantiu o estabelecimento de funções administrativas e políticas para as elites cristãs, conferindo, ainda, autoridade ao corpo episcopal.

À luz das informações expostas, entrevemos que o conflito niceno-priscilianista foi uma contenda que se desdobrou, fundamentalmente, no campo dos bispados. Em outras palavras, acreditamos que tal disputa excedia questões exclusivamente teológicas e religiosas e se dirigia para a esfera político-

---

<sup>13</sup> RIPOLL, Gisela. The Transformation of the City in Hispania between the 4th and the 6th Centuries". In: PANZRAM, S. (ed). *The Power of Cities*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019, p. 23.

<sup>14</sup> DIARTE-BLASCO, Pilar. *Late Antique and Early Medieval Hispania: Landscapes without Strategy?* Oxford: Oxbow Books, 2018. p. 111-114.

<sup>15</sup> BOWES Kim. Un coterie espagnole pieuse: Christian Archaeology and Christian Communities in Fourth- and Fifth-Century Hispania In: BOWES Kim; KULIKOWSKI, M (ed). *Hispania in Late Antiquity: current perspectives*. Brill, 2005. p. 193; 207-208

administrativa. Também postulamos que a distinção entre essas modalidades de cristianismo, niceno e priscilianista, reporta a questões envolvendo a disciplina episcopal das referidas vertentes cristãs. Sob essa ótica, as diferenciações entre os credos cristãos em questão referem-se às regras, regulamentos e normas que norteiam a conduta e as práticas dos membros do clero, especialmente dos bispos. Informamos que a disciplina eclesiástica abrange uma ampla gama de assuntos, incluindo a moralidade, conduta ética, práticas litúrgicas, administração sacramental, relacionamentos com outros membros do clero e com os fiéis, questões financeiras da *ecclesia*, entre outros aspectos.

### **Um olhar territorial sobre o priscilianismo**

Ao estudarmos os cânones do I Concílio de Saragoça (380), obtemos uma visão mais objetiva sobre os primórdios do priscilianismo e o interesse niceno em se proclamar como um credo ortodoxo.<sup>16</sup> De acordo com a *Crônica* de Sulpício Severo,<sup>17</sup> esse concílio marcou a primeira condenação da seita priscilianista. No entanto, essa informação é contradita pelo próprio bispo de Ávila em seu *Tratado a Dâmaso*.<sup>18</sup> Os cânones sobreviventes de tal reunião conciliar parecem apoiar a versão apresentada por Prisciliano, uma vez que as proibições e condenações mencionadas no referido concílio não são muito precisas e parecem aludir a pessoas que desobedeciam à autoridade da hierarquia eclesiástica nicena e à disciplina por ela estabelecida no geral.

Em conformidade com as historiadoras Jaqueline de Calazans e Leila Rodrigues da Silva,<sup>19</sup> uma das hipóteses levantadas para a ausência de disposições explicitamente antipriscilianistas e mesmo de autoridades como Instâncio, Salviano

---

<sup>16</sup> *Concilio de Zaragoza I*. Para este artigo, foi utilizada a versão presente na obra: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

<sup>17</sup> Sulp. Sev. *Chro.* 2.47.1. Fizemos uso da seguinte edição: Sulpice Sévère. *Chroniques*. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par Ghislaine de Senneville-Grave. SC 441. Paris: Le Cerf, 1999.

<sup>18</sup> Priscil. *Tratado a Dâmaso*. Consultar este e outros tratados de Prisciliano de Ávila na seguinte edição: PRISCILIANO. *Tratados*. Traducción y comentario de Manuel José Crespo Losada. Madrid: Trotta, 2017.

<sup>19</sup> CALAZANS, Jaqueline; SILVA, Leila Rodrigues da. O priscilianismo nas atas do Concílio de Zaragoza de 380: reflexões sobre a construção do campo religioso. *Brathair*, São Luís, v. 12, n. 1, 2012, p. 47.

e Prisciliano na celebração do referido concílio é que essa omissão pode ter sido deliberada. Essa estratégia teria sido adotada para evitar que fossem formalmente acusados de heresia. Nesse sentido, tal postura pode ser interpretada como uma ação estratégica dos priscilianistas, demonstrando seu conhecimento sobre as dinâmicas e regras do campo religioso. Ao se ausentarem, eles evitariam acusações diretas contra o movimento. Isto é, embora existam condenações a práticas consideradas heterodoxas, não há referências específicas aos bispos envolvidos, a Prisciliano ou ao movimento sob sua liderança.

Apesar de não conseguirmos delimitar exatamente as intenções priscilianistas no que concerne ao I Concílio de Saragoça, entendemos que sua doutrina buscava, em essência, o desenvolvimento espiritual através de práticas ascéticas. Segundo J. Vilela<sup>20</sup> e A. Barbero de Aguilera,<sup>21</sup> a conduta religiosa de Prisciliano e seus adeptos pode ser resumida nos seguintes elementos: renúncia aos bens materiais e abstinência de carne e álcool. Além disso, os priscilianistas eram instruídos a evitar frequentar locais de culto durante os períodos da quaresma e do natal. Esse grupo também se dedicava ao estudo das escrituras religiosas de forma abrangente, incluindo os textos apócrifos, que eram interditos para os nicenos. Danilo Medeiros Gazzotti<sup>22</sup> salienta, também, a participação feminina nos cultos e a igualdade eclesiástica entre homens e mulheres presente na disciplina priscilianista. Em linhas gerais, é difícil precisarmos exatamente as bases teológicas do priscilianismo e se Prisciliano de Ávila foi líder de uma seita gnóstica e/ou maniqueísta na Hispânia, como foi acusado posteriormente.

Além da definição teológica do bispo de Ávila ser rodeada por imprecisões, o nível social dos representantes do priscilianismo não foi esclarecido até os dias de hoje. No entanto, Diego Piay Augusto<sup>23</sup> identificou duas tendências historiográficas

---

<sup>20</sup> VILELA, J. Um obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano. *Studia Ephemeridis*, n. 58/2, 1997, p. 508-510.

<sup>21</sup> BARBERO AGUILERA, A. El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social? *Cuadernos de Historia de España*, Espanha, 37-38, 1963, p. 84-89.

<sup>22</sup> GAZZOTTI, Danilo M. O Processo de Legitimação e Reconhecimento do Priscilianismo na Segunda Metade do Século IV. *Mare Nostrum*, [S. l.], v. 4, n. 4, 2013, p. 69.

<sup>23</sup> PIAY AUGUSTO, Diego. Acercamiento prosopográfico al priscilianismo. *Antigüedad y cristianismo* (Murcia), vol. 23, 2006, p. 602.

distintas quando se trata da posição social dos membros que apoiaram esse movimento. Por um lado, autores como B. Vollmann, Lellia Cracco Ruggini e Manuel Sotomayor Muro consideraram o priscilianismo como um movimento predominantemente ligado às elites. Segundo essa perspectiva, tal vertente cristã teria surgido nas classes privilegiadas da sociedade hispânica e da Aquitânia, contando com líderes instruídos que tinham, possivelmente, acesso a recursos e educação. Em contrapartida, autores como José María Blázquez Martínez, J. E. Lopez Pereira, Abílio Barbero de Aguilera e Juliana Cabrera Moreno interpretaram o movimento priscilianista como uma expressão das esperanças sociais dos grupos mais desfavorecidos. Nessa perspectiva, o priscilianismo seria essencialmente rural e popular.

Em nossa análise, a discussão acerca da categorização social do movimento priscilianista é muito mais complexa do que as divisões binárias realizadas pelos autores acima citados. Consideramos que ambas as hipóteses poderiam coexistir, ou seja, o fato do bispo de Ávila dispor, aparentemente, de uma origem senatorial e de uma educação baseada na tradição clássica da *paideía* romana não contradiz ou, pelo menos, não anula a sua ligação com as camadas populares e mais distantes dos centros urbanos ibéricos. Nos perguntamos, no entanto, por que o movimento liderado pelo bispo de Ávila encontrou mais adeptos nas populações rurais e menos abastadas. Sobre esse assunto, Óscar Núñez García<sup>24</sup> nos comunicou que se analisarmos o aumento notável no número de bispos hispânicos no final do século IV e início do século V, observaremos que muitas dessas nomeações estavam associadas às lideranças religiosas provenientes do priscilianismo. Para o autor, esse foi um movimento que, possivelmente, buscou aumentar a atuação dos bispos priscilianistas em locais menores sem vínculo com as sedes episcopais. Acrescentamos, também, a perspectiva de Silva,<sup>25</sup> que interpreta o apoio popular ao Priscilianismo como reflexo de um mal-estar social gerado pelo aumento dos impostos e pela intensificação da miséria. Dessa forma, o movimento não se limitava

---

<sup>24</sup> NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Cristianismo, Sociedad y Poder: Origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la Gallaecia Antigua. *Hispania Sacra*, v. 65, n. extra 2, 2013, p. 13.

<sup>25</sup> ROEDEL, Leila Rodrigues da. Movimento social e contestação religiosa: As duas faces de uma heresia. *Revista de História*, n. 4, Espírito Santo: UFES, 1995, p. 88.

a uma expressão religiosa à margem da fé oficial, mas também como uma expressão associada a determinados grupos sociais. Observa-se, portanto, que, à medida que crescia, o Priscilianismo passou a incomodar menos por sua proposta ascético-rigorista e mais por sua identificação com interesses contrários à *ecclesia* e ao Império Romano. Contudo, como sua faceta religiosa era a mais evidente, as acusações contra os priscilianistas foram concentradas nesse âmbito.

Em nossa leitura, a conduta dos bispos priscilianistas contrastava com as abordagens de organização do clero niceno, que regulava as atividades clericais a partir da autoridade das sedes episcopais. Mais que isso, ressaltamos o interesse niceno em centralizar seu poder político-administrativo em torno de uma única sede, a de Roma. Segundo Paulo Duarte Silva,<sup>26</sup> a partir da primeira metade do século V, a Sé Romana passou a assumir a liderança nos assuntos eclesiásticos do Ocidente, buscando mediar disputas entre os limites diocesanos. O historiador brasileiro levantou que a preeminência da Sé Romana foi um elemento integrante de um projeto regional de poder. Dessa forma, a suposta primazia romana nos assuntos eclesiásticos do Ocidente não se desenvolveu de maneira unilateral e não esteve livre de conflitos. Ubric Rabaneda<sup>27</sup> relembra que para compreendermos as razões do aumento desta preponderância episcopal, importa considerar as medidas que o imperador Constantino e seus filhos empreenderam em favor da *ecclesia* considerada ortodoxa e de seus bispos, pois foi esse movimento que lançou as bases para a criação de uma forte hierarquia episcopal e uma sólida institucionalização (Ubric Rabaneda, 2019, p. 47).

O processo de centralização dos assuntos eclesiásticos na Sé de Roma se intensificou sobretudo na administração do papa<sup>28</sup> Sirício (334 – 399). Para

---

<sup>26</sup> SILVA, Paulo Duarte. O episcopado ocidental e a sede romana na primeira idade média: o caso de Arles (417-543). *Brathair*, v. 18, n. 2, 2018, p. 20-21; 25.

<sup>27</sup> UBRIC RABANEDA, Purificación. La organización de la Iglesia hispana en los siglos IV-V. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, v. 49, n. 2, 2019, p. 47.

<sup>28</sup> A figura do papa na Antiguidade Tardia não corresponde àquela que conhecemos hoje. Em linhas gerais, o episcopado nesse período começou a desenvolver as bases da organização do papado, com a reivindicação da autoridade papal e a consolidação da Sé de Roma como o centro do poder eclesiástico. No entanto, o cargo existente era o de bispo de Roma.

Christian Hornung,<sup>29</sup> o episcopado de Sirício é visto como um ponto de virada na história do papado, porque um novo gênero de cartas episcopais romanas é desenvolvido nessa época: os decretos. Os sucessores de Sirício também os usaram para decidir sobre diferentes aspectos da disciplina e dar validade ao primado romano. Além disso, a função das cartas episcopais romanas nesse momento buscava transcender questões isoladas e reivindicar cada vez mais uma validade geral, ou seja, a partir das resoluções de conflitos específicos, a *ecclesia* nicena emitia decretos que valeriam para todas as sedes episcopais. Podemos inferir que os bispos de Roma aproveitaram os diversos pedidos de auxílio de seus colegas, resultantes de conflitos nas províncias, para estabelecer uma disciplina consistente baseada no modelo legislativo romano. Isso conferiu à Sé Romana uma influência crescente em outras áreas eclesiásticas. O primeiro decreto de Sirício fornece informações significativas sobre esse desenvolvimento, que também pode ser observado nos episcopados de Inocêncio I (378 – 417) e Leão I (? – 461).

Diante do exposto, podemos inferir que o bispo de Ávila cristalizou uma variedade de aspirações ascéticas, monásticas e intelectuais que eram bastante, ou até mesmo completamente, incompatíveis com o cristianismo vivido pela grande maioria dos bispos nicenos da época, como pontuou Ana Maria Castelo Martins Jorge.<sup>30</sup> Identificamos, por esse viés, uma divergência administrativa entre o episcopado niceno e o episcopado priscilianista. Acreditamos que os conflitos religiosos entre esses grupos abrangiam também disputas políticas, administrativas e territoriais, envolvendo a afirmação política de uma ou outra dessas vertentes cristãs na região ibérica.

Introduzimos a temática territorial e suas demandas subjacentes, tais como posses e heranças, pois acreditamos que é através do controle territorial que o bispado, niceno ou priscilianista, conseguiria se afirmar política e religiosamente na Hispânia. A questão territorial, por seu turno, esteve presente em variadas

---

<sup>29</sup> HORNUNG, Christian. Siricius and the Rise of the Papacy. In: Dunn, Geoffrey D (ed.) *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2015, p 60-61.

<sup>30</sup> JORGE, Ana Maria Castelo Martins. O repto do priscilianismo e emergência de novas correntes heterodoxas. In: *História Religiosa de Portugal: Formação e limites da cristandade*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 4; 10.

regulamentações do período, nos indicando que o espaço físico tinha grande importância para o conflito niceno-priscilianista. No final do século IV, a legislação imperial ameaçou confiscar as habitações daqueles que eram reputados, sob a lógica nicena, como hereges e proibiu os não-nicenos de se reunir em congregações ou estabelecer igrejas, quer por empreendimentos públicos ou privados, dentro das localidades das cidades, dos campos e das vilas. De acordo com essas regulamentações, esse grupo também estava impedido de praticar ritos, cerimônias de comunhão e de ter quaisquer ordenanças para criar padres. Os espaços destinados ao encontro de não-nicenos, além disso, estavam sujeitos ao confisco destinado ao direito dos recursos fiscais do Império. Vejamos:

Imperadores Valentiniano e Valente, Augustos, para Ampélio, Prefeito da Cidade:

Onde quer que uma assembleia de maniqueístas ou semelhante multidão seja encontrada, seus mestres deverão ser punidos com uma severa pena. Aqueles que se reunirem também deverão ser segregados da companhia dos homens como infames e ignominiosos, e as casas e habitações onde a doutrina profana é ensinada deverão, sem dúvida, ser apropriadas para os recursos do fisco.

Dado no sexto dia antes das nonas de março em Tréveris no ano do consulado de Modesto e Arinteu. 2 de março de 372.<sup>31</sup>

Os mesmos Augustos para Postumiano, Prefeito do Pretório:

As doutrinas perversas, odiosas para Deus e para os homens, a saber, a dos Eunomianos, dos Arianos, dos Macedonianos, dos Apolinaristas e todas as outras seitas que são condenadas pela fé sincera da verdadeira religião, de acordo com o venerável culto da disciplina nicena, não deverão arrogar a si o direito de se reunirem ou estabelecerem igrejas, seja por iniciativa pública ou privada, nos locais das cidades, campos ou vilas. Eles não deverão praticar o ritual de sua própria perfídia ou as cerimônias de sua comunhão sinistra; tampouco poderão usurpar e ter quaisquer ordenanças para criar sacerdotes. As casas mencionadas, além disso, devem ser sujeitas à propriedade e aos direitos do Nosso fisco, tanto nas cidades quanto em qualquer outro lugar onde multidões de tais mestres e ministros se reúnam na época da Páscoa. Dessa forma, pessoas acostumadas a praticar essas doutrinas ou mistérios de

---

<sup>31</sup> *CTh.* 16.5.3. A versão consultada do *Código Teodosiano* para a confecção deste artigo foi: *THE THEODOSIAN CODE and Novels and The Sirmondian Constitutions*. A Translation with Commentary, Glossary, and Bibliography by Clyde Pharr. In Collaboration with Theresa Sherrer Davidson and Mary Brown Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williams. New York: Greenwood Press Publishers, 1952.



tais assembleias deverão ser diligentemente procuradas em todas as cidades e locais. Elas serão constrangidas pela força da lei publicada, expulsas de suas assembleias e ordenadas a retornar aos países de origem, de modo que nenhum deles tenha o poder de ir a qualquer outro lugar ou de vaguear por outras cidades. Mas, caso essas regulamentações estabelecidas por Nossa Serenidade sejam executadas com negligência, as equipes de oficiais dos juízes provinciais e os principais decuriões das cidades em que uma assembleia de congregação proibida seja descoberta estarão sujeitos a uma sentença de condenação.

Dado no terceiro dia antes das nonas de dezembro em Constantinopla, no ano do segundo consulado de Merobaudes e do consulado de Saturnino. 3 de dezembro de 383.<sup>32</sup>

Enxergamos, nas determinações acima, uma política de controle e cerceamento das ações priscilianistas, pois a posse de terras, ordenação de cargos e estabelecimento de locais de culto refletem a existência de um poder político-administrativo para além do religioso. De acordo com María Victoria Escribano Paño,<sup>33</sup> a privação e a confiscação de bens como medida coercitiva eram práticas comuns na legislação imperial a partir do governo de Constantino, que visavam proteger os interesses da *ecclesia* nicena, uma vez que esses territórios não se encontravam firmemente regidos por esse grupo. Além da regulamentação dos territórios, a legislação romana teve um papel central em todo o conflito niceno-priscilianista, pois viabilizou a delimitação das identidades religiosas, trazendo novas definições para a concepção de religião e de incorporação de crenças em regulamentos legais. Logo, com a legalização e oficialização do cristianismo nos governos de Constantino (272 – 337) e Teodósio I (347 – 395), as preocupações quanto à anuência e o apoio imperial deram lugar à redefinição das noções de ortodoxia e à transformação dos métodos de debate entre os próprios cristãos.

Podemos definir, dessa maneira, os séculos IV e V como um período conturbado e marcado pela competição entre os diferentes grupos de cristãos.

---

<sup>32</sup> *CTh.* 16.5.12.

<sup>33</sup> ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Las posesiones de los heréticos en Codex Theodosianus XVI: la normativa Escribano Paño, María Victoria. *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, n. 23, 2019, p. 705; ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Cristianos y judíos: separados por la ley (*CTh* III, 7,2 = IX, 7,5. 388). *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia Facultad de Humanidades y Artes*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, v. 3, n. 1, 2011, p. 35 e ESCRIBANO PAÑO, María Victoria. Intolerancia Religiosa y Marginación Geográfica en el S. IV d.c.: Los Exílios de Eunomio de Cízico. *Stud. hist. Hg antig.*, Salamanca, n.21, 2003, p. 178-179.

Reafirmamos que essas disputas excediam quesitos unicamente religiosos: esclarecemos que o domínio territorial coincidia com o poder político-administrativo da *ecclesia* hispânica. Compreendemos que, para o bispado niceno, o controle do território era uma maneira de assegurar sua posição política na região ibérica. Por conseguinte, as ações priscilianistas entravam em conflito com o projeto de centralização de poder no corpo clerical e a consolidação da ortodoxia nicena. Sulpício Severo nos fornece informações esclarecedoras sobre esse assunto:

Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba avançaram com mais ardor em suas medidas, acreditando que o mal poderia ser suprimido em seu início. No entanto, com conselhos imprudentes, recorreram a juízes seculares, para que por meio de seus decretos e processos os hereges pudessem ser expulsos das cidades. Consequentemente, após muitas brigas vergonhosas, obteve-se, a pedido de Idácio, um rescrito de Graciano, que então era imperador, pelo qual todos os hereges foram ordenados a não apenas deixar as igrejas ou cidades, mas a serem expulsos de todo o território sob sua jurisdição. Quando este édito se tornou conhecido, os gnósticos, desconfiados de seus próprios assuntos, não ousaram opor-se ao julgamento, mas aqueles que carregavam o título de bispos cederam por conta própria, enquanto o medo dispersou o restante.<sup>34</sup>

De acordo com Barbero de Aguilera,<sup>35</sup> após o Concílio de Saragoça de 380, o cisma entre Idácio de Mérida (séc. IV) e Itácio de Ossonoba, de um lado, e Prisciliano, Instâncio e Salviano, de outro, tornou-se mais evidente. Os primeiros recorreram à intervenção do poder imperial civil e instaram o governo de Graciano (359 – 383) a expulsar seus oponentes das cidades e de suas igrejas, além de confiscar seus bens. O Imperador Graciano concordou e emitiu um rescrito imperial ordenando que aqueles que eram considerados hereges abandonassem as igrejas e tivessem suas terras confiscadas. Diante do rumo dos acontecimentos, Instâncio, Salviano e Prisciliano partiram para Roma com o propósito de se justificarem perante o bispo da cidade. Dâmaso (305 – 384) não os acolheu, o que os levou a deixar Roma e seguir para Milão, onde a corte de Graciano e o bispo Ambrósio (340 – 397) residiam desde 374. Em Milão, Ambrósio foi igualmente desfavorável a eles, assim como Dâmaso

---

<sup>34</sup> Sulp. Sev. *Chro.* 2.46.

<sup>35</sup> BARBERO AGUILERA, A. El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social? *Cuadernos de Historia de España*, Espanha, 37-38, 1963, p. 85-86.

havia sido em Roma. Diante disso, os personagens priscilianistas buscaram o apoio das autoridades civis. Através de Macedônio, *magister officiorum* de Graciano, conseguiram um reescrito que revogou os decretos anteriores e ordenava sua reinstalação em suas igrejas.

Insistimos em demonstrar a presença do quesito territorial nos conflitos envolvendo os bispos nicenos e aqueles ligados ao priscilianismo. No tocante aos decretos de Graciano e Macedônio, em específico, indicamos disputas relacionadas às posses imobiliárias e ressaltamos que o controle territorial de determinado espaço garantia poderes político-administrativos para o episcopado. Isto é, o campo de jurisdição de um determinado bispo era definido pelo seu domínio territorial. Também observamos essa lógica em regulamentações provenientes das *Atas do I Concílio de Toledo* e do *Código Teodosiano*. Analisemos tais deliberações no cânone 12 da referida ata conciliar e na lei de 398, extraída do Livro XVI do *Código Teodosiano*, respectivamente:

Que nenhum clérigo se afaste de seu bispo para se dirigir a outro. Igualmente, que nenhum clérigo tenha a liberdade de abandonar seu bispo e entrar em comunhão com outro bispo, exceto aquele clérigo que um bispo católico receba com alegria por se afastar do cisma herético ou por retornar à fé católica. Mas, se alguém se afastar dos católicos e for descoberto que estava em comunhão, pública ou ocultamente, com os excomungados ou condenados por sentença, seja condenado juntamente com aqueles a quem desejou unir-se.<sup>36</sup>

Os mesmos Augustos para Eutiquiano, Prefeito do Pretório: Para as igrejas que foram estabelecidas, como é costume, nas propriedades de vários proprietários, ou também nos vicus ou em qualquer outro lugar, os clérigos não deverão ser ordenados a partir de outra propriedade ou *vicus*, mas apenas daquele onde se verificar que a igreja está localizada, para que esses clérigos assumam a responsabilidade e o encargo do imposto de capitação. Além disso, em proporção ao tamanho e à população de cada *vicus*, um número fixo de clérigos deverá ser ordenado para as igrejas, de acordo com o julgamento do bispo.

Dado no sexto dia antes das calendas de agosto, em Mnizum, no ano do quarto consulado de Honório Augusto e do consulado de

---

<sup>36</sup> *Conc. Tolet. I. c.12*. A versão utilizada deste concílio está presente na obra: VIVES, José (org.). *Concilios Visigóticos e HispanoRomanos*. Barcelona, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

Eutiquiano. 27 de julho de 398.<sup>37</sup>

A prescrição conciliar proíbe os clérigos de realizarem afastamentos ou substituições de campos de bispados. Em nossa análise, o afastamento mencionado em tal regimento corresponde ao deslocamento físico dos clérigos. Ao mudarem de região, conseqüentemente responderiam à autoridade de um outro bispo, já que a configuração da jurisdição episcopal se alterava de acordo com a divisão e o controle do território. Esse argumento tem respaldo na própria legislação imperial, como averiguamos, já que os clérigos devem ser ordenados e assumir responsabilidades administrativas a partir da localização espacial da igreja. Por conseguinte, podemos deduzir que era o controle territorial que viabilizava e determinava o controle político-administrativo e religioso, não o oposto.

### **A alteridade como ferramenta nicena de controle**

A partir das informações expostas, conseguimos vislumbrar uma tentativa nicena de dominar o controle territorial ibérico a partir de variadas legislações. De mais a mais, aventamos que os autores nicenos usavam a retórica da alteridade como forma de cercear ainda mais o exercício religioso priscilianista, bem como o convívio deste grupo na sociedade. Isso pode ser atestado em diversas documentações textuais dos séculos IV e V, como, por exemplo, no testemunho de Idácio de Chaves: “Prisciliano, caindo na heresia gnóstica, é ordenado bispo em Ávila por bispos que ele havia agrupado ao seu redor na mesma loucura”.<sup>38</sup> O autor faz uso de adjetivos bastante negativos ao se referir ao priscilianismo, além de utilizar o próprio termo ‘heresia’.

Ao analisarmos o uso da palavra ‘heresia’, percebemos que ela está sempre em oposição ao que a *ecclesia* nicena considerava correto. Isso nos leva também aos conceitos de ortodoxia e heterodoxia. Quando nos voltamos aos vocábulos gregos, conforme explica Janira Feliciano Pohlmann,<sup>39</sup> vemos que ‘ortodoxia’ é um termo

---

<sup>37</sup> *CTh.* 16.2.33.

<sup>38</sup> Hyd. *Chron.* 13b. Consultamos a seguinte versão da *Crônica* do bispo de Chaves: HIDACE. *Chronique*. Introduction, texte critique, traduction par Alain Tranoy. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.

<sup>39</sup> POHLMANN, Janira Feliciano. A construção da heresia priscilianista por Sulpício Severo e Idácio de Chaves (séculos IV e V d. C.). In: CARLAN, Cláudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; SOUZA,

pelos vocábulos gregos *orthós*, que significa correto e alinhado, e *dóxa*, enquanto a palavra 'heterodoxia' advém de *héteros*, diverso, e *dóxa*. Logo, podemos entender a ortodoxia como a conformidade com os princípios de determinada doutrina e a heterodoxia como um conjunto de ideias desviantes e discordantes em relação ao que é considerado ortodoxo. Haja vista, entendemos que, no espaço discursivo cristão, a ortodoxia era construída sempre em conjunto com a heterodoxia. Dessa maneira, o repertório social do considerado herético foi produzido como critério de diferenciação identitária, para excluir determinados grupos do convívio e dos benefícios requeridos por aquele que elaborava o discurso.

Além do bispo de Chaves, Sulpício Severo também utiliza vocábulos pejorativos ao citar grupos não nicenos:

Seguiram-se os tempos que são os nossos, dramáticos e perigosos, quando as Igrejas foram contaminadas e todas as coisas viraram de cabeça para baixo por um mal sem precedentes. Com efeito, foi então, pela primeira vez, que esta detestável heresia dos gnósticos se manifestou na Hispânia, uma superstição perniciosa mascarada em mistérios secretos [...] Foi por [Ágape e Helpídio] que Prisciliano foi formado. Ele era de família nobre, rica em riquezas, enérgico, nunca descansava, eloquente, treinado pela leitura extensa, cheio de vivacidade na apresentação e na discussão. Era um homem feito para ter sucesso, certamente, se não tivesse corrompido seus dons excepcionais por um zelo equivocado. Para ser sincero, podíamos ver nele muitas qualidades morais e físicas: dormia pouco e tolerava a fome e a sede, era muito pouco apegado aos bens e muito parcimonioso no seu uso. Mas, o mesmo homem era extremamente vaidoso e o conhecimento das realidades profanas o exaltava mais que a razão. Além disso, ele também praticava magia desde a juventude. Assim que se aproximou de seus ensinamentos detestáveis, ele atraiu para seu círculo muitos nobres e ainda mais pessoas comuns.<sup>40</sup>

Indicamos, ainda, o relato de Turíbio, bispo de Astorga:

Por isso, após retornar à [Hispânia] depois de muitos anos, é muito doloroso para mim perceber que não desapareceu nenhuma daquelas tradições que a *ecclesia* nicena já condenou no passado e que eu acreditava terem sido abolidas há muito tempo. Pelo contrário, noto que todo tipo de preceitos depravados se

---

Ricardo Luiz de (orgs.). *História Ibérica: ensino, pesquisa e potencialidades*. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. p. 166-167.

<sup>40</sup> Sulp. Sev. *Chro.* 3.46.1-2.

multiplicam como se brotassem das cabeças da hidra, conforme os interesses e vontades de cada indivíduo. Alguns acrescentam suas próprias blasfêmias às antigas heresias, outros preservam essa heresia intacta até os dias de hoje. Outros, ainda, levados pela contemplação da verdade a se julgarem de algum modo, ao reter certos aspectos de suas antigas opiniões, unem-se aos demais. Certamente, esse mal, ao cessarem as reuniões e resoluções sinodais devido às adversidades de nosso tempo, tem crescido com uma liberdade ainda maior e, assim, de forma ímpia acabamos reunidos em torno de um único altar, mas com diferentes concepções da fé.<sup>41</sup>

Entendemos, aqui, a alteridade conforme François Hartog.<sup>42</sup> Assim, as narrativas produzidas pelos indivíduos expressam, principalmente, as suas visões de mundo. Desse modo, uma vez que a narrativa se desenrola entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão central é entender como a narrativa traduz o outro e leva o destinatário a acreditar na imagem desse outro que ela constrói. Em outras palavras, trata-se de identificar uma retórica de alteridade em ação no texto.

Acrescentamos que os autores nicenos confeccionaram suas narrativas considerando essencialmente o outro: sendo o projeto cristão sempre superior em relação às demais religiosidades, grupos e tempos. A questão é: se o outro está tão presente no discurso e na crítica, isso nos indica que a ortodoxia requerida por esse grupo não era triunfante. A motivação em diferenciar e difamar grupos não nicenos surge, portanto, a partir de uma demanda político-religiosa, que passa a ser simbolizada por meio da alteridade.<sup>43</sup>

Nesse contexto, a delimitação das fronteiras físicas e simbólicas era de primordial interesse para a *ecclesia* nicena na região hispânica tardo-antiga. Em nosso caso específico, a fronteira física do território coincidia com as fronteiras do

---

<sup>41</sup> Turib. *Ep. Ad Hyd. et Cepon.* 2. Para a análise desta missiva, utilizamos a seguinte edição: TORIBIO. *Epistula ad Idacium et Ceponium*. Antología y comentario, traducciones y comentarios filológicos de José Carlos Martín-Iglesias, introducciones históricas de Pablo C. Díaz y Margarita Vallejo Girvés. La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020.

<sup>42</sup> HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 229.

<sup>43</sup> SOTOCORNO, Ana Carolina Picoli. *CONFLITO E COEXISTÊNCIA*: As disputas territoriais judaico-nicenas na hispânia dos séculos IV e V E.C. CRV: Curitiba, 2023. p. 105-106, p. 115.

poder político-religioso e administrativo, almejado, principalmente, pelo episcopado niceno. Em nossa interpretação, as fronteiras físicas e simbólicas são indissociáveis. Estamos nos referindo ao território propriamente dito, como o espaço de jurisdição dos bispos, e as relações político-culturais viabilizadas por/naquele espaço. Logo, para que a delimitação do espaço físico pudesse, de fato, garantir o controle de determinada região, a fronteira simbólica baseada na alteridade também precisava estar presente. Tal lógica estava assegurada, principalmente, na diferenciação do outro a partir dos preceitos da fé nicena. Assim, os nicenos comunicavam, através de seus discursos, regulamentações contra os outros tipos de cristãos, normatizando interações com os vários grupos religiosos existentes no período, como também o acesso ao território e bens materiais.

### **Considerações finais**

Tendo em vista as reflexões desenvolvidas neste artigo, postulamos que o priscilianismo desafiava não apenas à consolidação da fé nicena, mas também à sua organização e autoridade eclesiástica, já que a doutrina do bispo de Ávila era um movimento marcado pelo ascetismo e promovia ideias contrárias à hierarquia nicena. Tendo isso em conta, acreditamos que os bispos priscilianistas representavam uma ameaça ao controle territorial niceno e, por conseguinte, a sua afirmação político-religiosa na Hispânia.

De forma direta, os seguidores do bispo de Ávila podiam disputar locais de culto, bens e campo de atuação, já que a jurisdição de um bispo estava vinculada ao seu domínio territorial. Enquanto simbolicamente, por meio dos discursos contrários à disciplina eclesiástica nicena, diminuavam a importância dos bispos perante a população ibérica. Em outros termos, as ações dos bispos priscilianistas desafiavam a ordem material da *ecclesia* nicena por meio das disputas territoriais e dos discursos anti-hierárquicos.

A preocupação territorial também abrangia a socialização e a interação com os priscilianistas. Em nossa análise, a delimitação do espaço do "outro" apresenta dimensões tanto simbólicas, associadas à alteridade, quanto físicas, ligadas ao próprio território e suas fronteiras. Sugerimos que ambas as esferas — física e

simbólica — foram moldadas e estabelecidas pela realidade político-cultural hispânica dos séculos IV e V. Aqui, ao examinar essas questões, adotamos essencialmente uma perspectiva cristã, considerando que a legislação imperial do período estava alinhada ao cristianismo, e que as fontes utilizadas foram produzidas por autores nicenos, como Idácio de Chaves e Sulpício Severo. Desse modo, destacamos a preocupação dos hispânicos nicenos em consolidar sua vertente religiosa na região por meio da delimitação do poder de outros grupos, como os priscilianistas.

Artigo recebido em 29/10/2024

Artigo aceito em 09/01/2025





## ENTRE CONCÍLIOS E CONDADOS: AS DISPUTAS ENTRE NORMANDOS E ANGEVINOS NA CONTROVÉRSIA EUCARÍSTICA DO SÉCULO XI

BETWEEN COUNCILS AND COUNTIES: THE DISPUTES BETWEEN  
NORMANS AND ANGEVINS IN THE 11TH-CENTURY EUCHARISTIC  
CONTROVERSY

**Diego Aparecido de Souza Pereira**

Universidade Estadual de Campinas

dieggpereira@gmail.com

---

**Resumo:** A controvérsia eucarística do século XI foi uma disputa acerca da definição sacramental da eucaristia iniciada por meio dos questionamentos do arcebispo de Angers, Berengário de Tours. Para ele, a explicação da transformação eucarística passava pelas realidades espiritual e intelectual, não podendo ser carnal – o que, em um contexto anterior à definição de transubstanciação, gerou grandes debates, tratados e condenações. Berengário, porém, não era apenas um clérigo dado a definições teológicas. Sua função como arcebispo o ligava diretamente ao *entourage* do condado de Anjou, crescente desde meados do século X e rival da Normandia, ducado no qual foram produzidos os principais textos contrários à definição berengariana. A intenção deste artigo é explorar a expansão angevina, as disputas com os normandos e os conflitos entre bispos, condes, duques e reis que tiveram papel central no desenvolvimento da querela.

**Palavras-chaves:** Berengário de Tours; Controvérsia Eucarística; Disputas condais.

**Abstract:** The 11th-century Eucharistic controversy was a dispute over the sacramental definition of the Eucharist, sparked by questions raised by Berengar of Tours, the archdeacon of Angers. For him, the explanation of the Eucharistic transformation involved spiritual and intellectual realities and could not be carnal – an interpretation that, in a period preceding the formal definition of transubstantiation, provoked significant debates, treatises, and condemnations. However, Berengar was not merely a cleric concerned with theological definitions. His role as archdeacon connected him directly to the *entourage* of the county of Anjou, which had been expanding since the mid-10th century and was a rival of Normandy, the duchy in which the main texts opposing Berengar's view were produced. This article aims to explore the Angevin expansion, the disputes with the Normans, and the conflicts between bishops, counts, dukes, and kings, which played a central role in the development of this controversy.

**Keywords:** Berengar of Tours; Eucharistic Controversy; County disputes

---

Entre o final do ano de 1049 e o início de 1050, o arcebispo de Angers, Berengário de Tours (c. 1000 - 1088), escreveu uma pequena carta a Lafranco (c. 1005 - 1089), prior de Bec, a respeito de sua interpretação do sacramento da eucaristia. O autor contestava a condenação a escritos do século IX, segundo os quais

a presença de Cristo no pão e no vinho não se daria de maneira carnal, mas simbólica – o que não a tornaria menos real. O envio desse texto marcou o início da chamada “controvérsia eucarística”, ou “berengariana”, que perdurou até cerca de 1079 e durante a qual o arcebispo foi condenado diversas vezes.

Ao longo dos trinta anos de debate, Berengário e seus principais opositores, como Lanfranco, Guitmundo de Aversa (? - c. 1090), Durand de Troarn (c. 1012 - 1089) e Alberico de Montecassino (c. 1030 - c. 1105), produziram tratados teológicos que buscavam explicar a forma pela qual Cristo se faria presente nas espécies eucarísticas, algo ainda não definido como *transsubstanciação* – termo que aparecerá apenas em 1215, com o concílio de Latrão IV. A definição do principal sacramento da Igreja era de central importância e envolveu clérigos, mestres de escola e o próprio papado, mas também esteve intrinsecamente ligada aos senhores laicos e às disputas regionais.

Neste artigo, propomos explorar outros fatores que parecem determinantes para o desenrolar da querela além das discordâncias teológicas. Trataremos da expansão do condado de Anjou entre os séculos X e XI para que possamos, assim, compreender em qual contexto político as diferenças doutrinárias emergiram. Buscaremos evidenciar as relações dos mestres com bispos, condes, duques e reis, de modo a expandir a análise dos principais eventos da controvérsia e situá-los em um contexto mais amplo.

A ênfase na política regional não tem a intenção de subvalorizar discordâncias teológicas e conflitos conciliares tão bem investigados em obras centrais sobre a querela como *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, de Jean de Montclos, ou *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy*, de Charles Radding e Francis Newton. Pretendemos, porém, explorar os caminhos indicados por historiadores como Margaret Gibson e Robert Ian Moore, para os quais o sucesso e o fracasso de Berengário estariam completamente associados à sua origem – “as circunstâncias locais é que determinaram sua sorte,

para o bem e para o mal”<sup>1</sup> – e à sua identificação com o poder condal – “por trás dos mestres, geralmente bem escondidos dos olhos modernos, estavam os patronos políticos para quem eles agiam, ou eram tratados, em algum grau, como representantes e substitutos”.<sup>2</sup> Como destacam Clare Monagle e Constant Mews, “a disputa entre Anjou e a Normandia por Le Mans é central para entender não apenas a controvérsia em torno de Berengário, mas a evolução mais ampla do movimento de reforma, de caráter monástico e pró-normando, no final do século XI”.<sup>3</sup>

Deste modo, reconstituiremos o universo de conflitos e alianças na região a partir, principalmente, dos trabalhos de Louis Halphen, *Le comté d’Anjou au XI<sup>e</sup> siècle* (1906), e Olivier Guillot, *Le comte d’Anjou et son entourage au XI<sup>e</sup> siècle* (1972). As obras foram escolhidas por serem as principais referências para os estudos do condado de Anjou no período e por analisarem uma série de documentos diversos, como atas, epístolas, gestas, crônicas e anais.<sup>4</sup> Contudo, no que concerne especificamente ao trabalho de Halphen e aos evidentes limites de uma obra centenária, optamos por utilizá-lo conjuntamente ao trabalho de Guillot que contou com um acréscimo significativo de documentos em relação a seu predecessor e pôde,<sup>5</sup> assim, expandir sua análise e apontar correções.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> GIBSON, Margaret. Letters and charters relating to Berengar of Tours. In: GANZ, Peter; R. B. C. Huygens; NIEWÖHNER, Friedrich (Ed.). *Auctoritas Und Ratio: Studien Zu Berengar Von Tours*. Wiesbaden, 1990, p. 10.

<sup>2</sup> MOORE, R. I. *The War on Heresy*. 1st edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2012, p. 29.

<sup>3</sup> MEWS, Constant J.; MONAGLE, Clare. Theological Dispute and the Conciliar Process 1050–1150. From Berengar of Tours to Gilbert of Poitiers. In: *Theological Dispute and the Conciliar Process 1050–1150. From Berengar of Tours to Gilbert of Poitiers*. De Gruyter Oldenbourg, 2015, p. 132.

<sup>4</sup> Entre o corpus documental dos autores é possível citar crônicas compostas entre os séculos XI e XII – como *Gesta consulum Andegavorum*, *Gesta Ambaziensium dominorum* e *Histoire de Saint-Florent de Saumur* – e também coleções de cartas e anais, além de genealogias e obituários do período. Cf. HALPHEN, Louis. *Le comté d’Anjou au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris: A. Picard et Fils, Éditeurs, 1906, p. VI-XVII e GUILLOT, Olivier. *Le comté d’Anjou et son entourage au XI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Éditions A. Picard, 1972, p. XIX-XXIV.

<sup>5</sup> Guy Fourquin destaca os principais incrementos documentais dos quais se beneficiou Guillot: 141 atas relativas a condes além das anteriormente catalogadas por Halphen e três vezes mais atas relativas ao *entourage* condal, além de novas crônicas e de colocar sob suspeita 28 atas condaís, das quais apenas 14 haviam sido sinalizadas por Halphen. FOURQUIN, Guy. Guillot (Olivier). *Le comte d’Anjou et son entourage au XI<sup>e</sup> siècle*. *Revue belge de Philologie et d’Histoire*, v. 53, n. 3, p. 943–948, 1975, p. 944.

<sup>6</sup> A respeito das correções providas por Olivier Guillot e da importância ainda grande do trabalho de Louis Halphen, Thomas Bisson escreve: “*This is not to say that Halphen’s conclusions have been entirely overturned. On the contrary, despite an unsurprising number of specific corrections and*

## Expansão de Anjou sob Fulco III e Godofredo II<sup>7</sup>

Louis Halphen inicia seu estudo pela sucessão do conde Godofredo I por seu filho Fulco III (970 - 1040), em 987, tendo em vista que sob Fulco, Anjou viveu um período “de grande crescimento e desenvolvimento interno”.<sup>8</sup> Tal crescimento é evidenciado, segundo Halphen, pela construção de fortificações ao longo dos anos, iniciada já nos primeiros atos do governo de Fulco.

A postura do jovem conde – ao suceder o pai, Fulco tinha 17 anos de idade – se explica, segundo Bernard Bachrach, por uma necessária luta por sobrevivência.<sup>9</sup> Quando assumiu o condado, Nerra estava cercado por senhores mais poderosos e com domínios mais vastos que os seus, como é o caso de Odo I, conde de Blois, Tours, Chartres, Châteaudun e Meaux. “A política de Odo no Oeste da França foi de expansão no vale do Loire às custas dos angevinos”.<sup>10</sup>

Como resposta ao expansionismo de seus vizinhos, Fulco deu início a uma série de batalhas cujas conquistas eram asseguradas pela construção de fortalezas. Seu principal objetivo era fortalecer suas relações em dois eixos, sendo o primeiro deles relativo aos condados de Blois e Vendôme, a leste e em direção aos domínios reais, e o segundo a oeste e ao sul, com foco nas cidades de Nantes e Poitiers, no ducado da Aquitânia.<sup>11</sup> Outra região de grande importância para Fulco era o condado do Maine, território ao norte e intermediário entre Anjou e a Normandia. De acordo com Olivier Guillot, uma das grandes ações expansionistas de Fulco foi ter

---

*revisions, the lucid conception of a comital authority built by Foulques Nerra and Geoffroy Martel only to be threatened and then to crumble under Geoffroy le Barbu and Foulques le Réchin is largely sustained by the new work. Although one would no longer want to rely on Halphen alone, his book remains the best introduction to the early history of Anjou, and not least because it is much more readable than Guillot's. Where the new book has significantly improved on Halphen's is in its author's enlarged conception of the subject. For Guillot it is not so much a matter of secular power and administration per se as of strong men and their interests: of le comte d'Anjou et son entourage, in the words of his subtly revisionist title".* BISSON, Thomas N. *Le comte d'Anjou et son entourage au XIe siècle*, by Olivier Guillot. *Canadian Journal of History*, v. 9, n. 2, p. 202–204, 1974, p. 202.

<sup>7</sup> Para auxiliar o leitor na localização dos condados citados nesta seção, cf. *infra*, p. 24, Mapa 1: A França em 1030.

<sup>8</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 9-10.

<sup>9</sup> BACHRACH, Bernard S. *Fulk Nerra, the Neo-Roman Consul, 987-1040: a political biography of the Angevin Count*. London: University of California Press, 1993, p. 27.

<sup>10</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

<sup>11</sup> GUILLOT, Olivier. *Le comté d'Anjou et son entourage au XIe siècle*. Paris : Éditions A. Picard, 1972, p. 21.

em seu conde um vassalo.<sup>12</sup> Esse domínio, ainda que não tenha auxiliado o conde em seus principais objetivos, será importante anos mais tarde exatamente pela oposição aos normandos.

O início das batalhas de Fulco Nerra se deu logo em 990. Após o falecimento, sem herdeiros diretos, do conde de Nantes, Fulco travou disputa pelo território com o conde de Rennes, Conan; dois anos depois, após diversas batalhas, o conde angevino saiu vitorioso, designando Judicael, seu aliado, para a governança dos domínios. As batalhas na fronteira ocidental, no entanto, provocaram novas hostilidades com condes vizinhos, desta vez em Blois, ao que Fulco respondeu construindo novas fortificações, em Langeais.<sup>13</sup> O conflito com o conde Eude se estendeu por poucos anos, uma vez que ele faleceu pouco tempo depois, em 996, deixando a esposa Berthe e dois filhos. Após a morte do conde, Fulco se aproveitou da fragilidade do território e invadiu Blois e a cidade de Tours.<sup>14</sup> A condessa viúva, no entanto, casou-se no mesmo ano com Roberto, filho do rei Hugo Capeto, que ascendeu ao trono meses depois e recuperou os territórios outrora perdidos e o castelo de Langeais.<sup>15</sup>

Nossa breve passagem pelos dez anos iniciais do condado sob Fulco ilustram de maneira significativa as relações políticas estabelecidas na região. Não serão raros, nos anos seguintes, conflitos entre condados, ducados e até bispados, ora com alianças, sejam reais ou imperiais, ora isolados. Em 1016, por exemplo, Eude II (um dos herdeiros que Eude de Blois havia deixado) investiu contra Montrichard, fortaleza a leste de Tours sob domínio de Anjou, e foi contido por Fulco em uma batalha que contou com o apoio do conde do Maine, Herbert.<sup>16</sup> No ano seguinte, com apoio do rei francês, Fulco guiou a construção de Montboyeau, fortaleza a poucos quilômetros de Tours, e saqueou, com ajuda do bispo Huberto de Angers, a catedral

---

<sup>12</sup> *“En tout cas, il est probable que le phenomene s’etait deja accompli en 1016, lors de la bataille de Pontlevoy: le comte du Maine, Herbert Eveille Chien, preta son concours au comte d’Anjou a cette occasion, tel un vassal”*. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>13</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 26.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>15</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 24-5.

<sup>16</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, pp. 33-35.

da cidade.<sup>17</sup> O conflito entre Anjou e Blois se estendeu por longos anos e contou com alguns intervalos de paz, como entre 1026 e 1027 – ano em que a trégua foi rompida por um ataque de Eude II a Amboise, a leste de Tours – e a partir de 1044, ano em que a região de Tours passou a fazer parte de Anjou.

É nesse contexto de alianças e disputas territoriais que se dá a ascensão de Godofredo Martel, ainda antes de suceder seu pai. Entre os anos de 1031 e 1032, a aliança com o rei francês o levou a se tornar conde de Vendôme e, pouco mais tarde, por meio de seu casamento com Agnes (c. 995 - 1068), viúva de Guilherme V da Aquitânia, Godofredo estendeu ainda mais sua autoridade. Possivelmente, ambicionava as regiões de Blois e da Borgonha, além de almejar exercer influência sobre a Itália e até sobre o Império.<sup>18</sup> Com dificuldades para que a Igreja aceitasse seu casamento – havia uma alegação de que ele e Agnes seriam primos de terceiro grau –, Godofredo enfrentou também conflitos na Aquitânia com o primogênito de Guilherme V, que pretendia assumir o condado após a morte do pai, e com o próprio Fulco de Anjou, seu pai e antigo aliado da Aquitânia.<sup>19</sup> Nos anos seguintes, Godofredo Martel saiu vitorioso deste e de outros conflitos, mas a derrota para Gervásio (1007 - 1067), bispo de Le Mans, em 1039, o fez recuar e submeter-se novamente a Fulco,<sup>20</sup> de quem herdou Anjou no ano seguinte.<sup>21</sup>

Ao assumir o condado em 1040, Godofredo encontrou uma situação mais favorável que a de seu pai. Com mais experiência nas disputas com os vizinhos, o conde enfrentou em seus primeiros anos a oposição do rei francês Henrique I (1008 - 1060) e a aliança deste com os normandos. Como resposta, Godofredo buscou criar laços com o imperador Henrique III (1016 - 1056). Estas disputas se prolongaram por duas décadas e, segundo Guillot, tiveram três fases: a primeira, entre 1043 e 1048, teria um viés diplomático e comportaria as alianças de Henrique I contra os interesses de Godofredo no condado do Maine; a segunda, entre 1049 e 1052, seria militar e marcada pelo ataque de Guilherme I (c. 1028 - 1087), duque normando, e

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 37-38.

<sup>18</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 46.

<sup>19</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, pp. 57-60.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>21</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 55.

Henrique I contra Anjou; a terceira fase, entre 1052 e 1060, se caracterizaria pela oposição entre normandos e angevinos com a reorganização das alianças: neste momento, o rei francês passou a apoiar Godofredo por temer as ambições de Guilherme.<sup>22</sup>

A oposição entre angevinos e normandos teve no território do Maine um de seus palcos principais uma vez que o território separava os domínios de Godofredo e de Guilherme. Além das fronteiras em si, o Maine era importante devido à diocese de Le Mans, parte fundamental da estrutura de poder do condado e, por isso, também alvo das ambições angevinas. Durante o bispado de Gervásio, entre os anos 1030 e 1040, as relações com o condado de Anjou se tornaram mais hostis e deram origem a uma curta guerra.<sup>23</sup>

O conflito com o bispo de Le Mans tem origem na reorganização política do condado do Maine, em 1036. Após a morte do conde Herbert, seu filho Hugo III o sucedeu e, ao mesmo tempo, o bispo de Le Mans, Avesgaud, foi sucedido por seu sobrinho Gervásio, senhor de Château-du-Loir. Em um primeiro momento, Herbert Bacon, tio e tutor de Hugo III, proibiu o acesso de Gervásio a Le Mans, o que provocou a ira do então bispo, que invadiu a região e expulsou Herbert, governando em nome do conde, que ainda não havia alcançado a maioridade. Godofredo foi chamado a intervir por ambos os lados e, ainda em guerra com seu próprio pai, tomou partido de Herbert e marchou contra Gervásio, que o derrotou.<sup>24</sup> Após um acordo de paz e a cessão de alguns domínios pelo conde de Anjou, o bispo aprisionou Herbert em um monastério e entrou definitivamente em Le Mans em 1038, colocando Hugo III sob sua influência.<sup>25</sup> Tempo depois, Gervásio organizou o casamento do conde Hugo com Berthe, viúva de Alain da Bretanha, e irmã de Thibaud de Blois, pior inimigo de Godofredo. Em resposta, o conde de Anjou tentou invadir Château-du-Loir e, mesmo falhando em sua iniciativa inicial, conseguiu aprisionar o bispo por volta de 1047 ou

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>23</sup> BARTON, Richard Ewing. *Lordship in the County of Maine, C. 890-1160*. Woodbridge: Boydell Press, 2004, p. 49.

<sup>24</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 70.

1048.<sup>26</sup> Após ficar cerca de sete anos aprisionado em Anjou, Gervásio foi transferido para a diocese de Reims em 1055.<sup>27</sup>

A preocupação de Godofredo com a ascensão de Gervásio se justifica pelos papéis e pelas alianças do bispo. De acordo com Richard Barton,

Gervásio foi um produto direto do novo estilo de senhorio que surgiu por volta da virada do milênio; ele era senhor por direito próprio do Château-du-Loir, um dos primeiros castelos não-condais conhecidos construído no Maine. Gervásio poderia assim combinar os recursos e o prestígio do bispado com os poderes militares e financeiros de um dos novos senhorios territoriais. Esta foi uma combinação feliz.<sup>28</sup>

Paralelamente, a relação de Godofredo com o rei Henrique I havia se tornado tão distante que abrisse espaço para o duque Guilherme da Normandia. Isso porque, em 1043, Godofredo estabeleceu uma aliança com o imperador Henrique III por meio do casamento da filha de sua esposa, ambas de nome Agnes, com ele. A partir de então, o rei francês se afastou politicamente de Anjou e, segundo Olivier Guillot, Godofredo Martel se tornou o inimigo mais notável do reino.<sup>29</sup> Foi justamente para se opor ao conde que Henrique I se aproximou de Guilherme, interessado em expandir a influência normanda sobre o Maine.<sup>30</sup>

Para o rei, havia ali algo como uma garantia dupla: ela assegurava que o conde de Anjou, ocupado em uma campanha interminável no Maine – especialmente em torno de Château-du-Loir, a fortaleza de Gervásio, que ele só conseguiria tomar muito mais tarde – não empreenderia nada grave contra ele; mas também garantia que qualquer sucesso claro do nosso conde levaria o duque da Normandia a desejar ainda mais derrubá-lo, juntamente com ele [, o rei]. Nesse caso, além de uma lealdade que o direcionava principalmente para a Casa de Blois, o bispo Gervásio, proveniente da Casa de Bellême, via-se providencialmente ligado às duas autoridades que compartilhavam principalmente a influência sobre essa Casa quando não estavam em disputa, o rei da França e o duque da Normandia.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>27</sup> BARTON, Richard Ewing. *Op. cit.*, p. 50.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>29</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>30</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>31</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 68.



Além de costurar alianças com os normandos, Henrique I também pretendia minar possíveis apoios de Godofredo. Em 1048, por exemplo, o rei se utilizou da disputa com Henrique III sobre a Lotaríngia para negociar o apoio imperial a Godofredo. De acordo com Jean Dhondt, a intenção de Henrique I era negociar a saída de Henrique III dos conflitos angevino-normandos, de modo a deixar aberto o caminho para o duque Guilherme e para si próprio.<sup>32</sup>

Tudo indica, portanto, que o trabalho diplomático realizado pelo rei havia sido concluído completamente até o final de 1048. Nesta data, Godofredo Martel tinha mais um inimigo, e um significativo, na pessoa de Guilherme da Normandia, e ele havia perdido a aliança do Imperador. Para Henrique I, em breve seria hora de atacar.<sup>33</sup>

Deste modo, entre 1048 e 1051 foram travadas diversas batalhas, ora conquistando territórios para Anjou, ora para a Normandia. Os primeiros esforços de Henrique I se deram precisamente entre o final de 1048 e o início de 1049, período de convocação do Concílio de Reims, do qual trataremos adiante. Reunindo uma armada, Henrique invadiu a região de Tours para conter o que foi chamado de “rebelião” de Anjou.<sup>34</sup> O rei se estabeleceu em Sainte-Maure, em Tours, e Godofredo, que estava no Maine, foi a seu encontro.<sup>35</sup> Não conhecemos detalhes a respeito da batalha, mas sabemos que o conde angevino estava isolado. Como afirma Louis Halphen,

A situação de Godofredo Martel era crítica: o papa o havia

---

<sup>32</sup> “L'empereur était bien plus intéressé encore à une heureuse issue des négociations, car si pour le roi de France il y allait d'un vassal, puissant certes, mais non vainqueur, Henri III se voyait à un fil de perdre la Lotharingie. Aussi, s'il a sans doute argué de l'arme que constituait pour lui l'amitié angevine, il a surtout dû s'efforcer de détacher le roi de France du parti des insurgés. Pour ce faire il lui a offert une partie de la Lotharingie, outre vraisemblablement la promesse d'abandonner le comte d'Anjou à son sort. Cette dernière stipulation n'est qu'une hypothèse de notre part mais on peut prouver l'existence de la première. Disons d'ailleurs tout de suite que l'empereur n'a jamais exécuté cette clause, ainsi qu'il apparaîtra plus loin”. DHONDT, Jean. Henri Ier, l'Empire et l'Anjou (1043-1056). *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, v. 25, n. 1, p. 87-109, 1946, p. 99.

<sup>33</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>34</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 73. “Et surtout, comme on apprenait au même moment que la ‘rébellion’ menaçait le royaume, on entendait réunir toutes les forces dont disposait le roi, c'est-à-dire, en plus des grands laïques, les seigneurs ecclésiastiques, pour la mater par une campagne générale, et l'on savait bien que ce moyen là serait préférable au concile de Reims. Depuis déjà longtemps, les historiens ont interprété les termes un peu vagues du moine Anselme comme une allusion à la rébellion de Geoffroy Martel”. GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>35</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 74.

excomungado por sua conduta em relação ao bispo Gervásio; um concílio reunido em Tours, perante o qual o conde havia feito comparecer este último e tentado se justificar, parecia não ter tido sucesso; Château-du-Loir havia resistido a todos os ataques; os habitantes de Le Mans, liderados por seu conde, estavam revoltados.<sup>36</sup>

Além disso, em 1050, Godofredo repudiou Agnes, rompendo seus laços com Henrique III. “Por volta de 1050, sem dúvida porque não tiveram filhos, Godofredo a repudiou, e a situação mudou abruptamente a partir desse dia; de aliados, Agnes e seus filhos tornaram-se inimigos do conde de Anjou”.<sup>37</sup> Agora, somavam-se aos inimigos de Godofredo, além de Guilherme e Henrique I, o ducado da Aquitânia, o condado de Poitiers e a imperatriz Agnes.

A situação precária de Godofredo mudou em 1052. Em primeiro lugar, o conde do Maine faleceu e sua viúva e filhos foram para a Normandia, deixando o território a disposição do conde de Anjou. Em seguida, Godofredo negociou a soltura de Gervásio. Em troca da liberdade, o bispo deveria abandonar Château-du-Loir e se manter neutro no conflito entre Henrique e Godofredo,<sup>38</sup> o que não aconteceu. Após ser solto, Gervásio partiu para a Normandia ao encontro de Guilherme e trabalhou para impedir as negociações de Godofredo e Henrique, que estavam prestes a selar a paz. Sem sucesso, o bispo permaneceu em territórios normandos até ser transferido para a arquidiocese de Reims em 1055.<sup>39</sup> Para seu lugar em Le Mans, Godofredo indicou um angevino de nome Bougrin.<sup>40</sup>

De volta a Anjou, Henrique e Godofredo se reuniram novamente em Sainte-Maure, palco da batalha de três anos antes, para formar uma aliança em 15 de agosto de 1052.<sup>41</sup> As causas da mudança tão brusca de Henrique se dariam, segundo Guillot, pelo apaziguamento no condado do Maine, devido à morte do conde anterior e da

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>38</sup> “Gervais, découragé, consentit alors, pour obtenir son élargissement, à en passer par les conditions que Geoffroi voulut lui imposer: il abandonnait Château-du-Loir pour sa rançon et s'engageait à rester sous la garde d'un seigneur de son choix, tant que la lutte durerait entre le comte et le roi, et à observer la neutralité dans la suite; à ces conditions, une fois la paix faite, Geoffroi promettait de le laisser reprendre possession de son siège épiscopal”. *Ibid.*, p. 75.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>41</sup> GUILLOT, Olivier. *Op. cit.*, p. 75.

libertação do bispo Gervásio, e do crescente temor de Henrique quanto aos intentos de Guilherme, duque normando.<sup>42</sup> Longe de propor uma extensão de sua antiga aliança, o rei buscou em Godofredo um novo aliado e fez de Guilherme seu novo inimigo.

Com uma mobilidade surpreendente, o rei, em 1052, mudou radicalmente seu sistema de alianças no oeste da França: se fez a paz com o conde de Anjou nesta data, é para logo em seguida lutar, com o apoio cada vez mais declarado, contra o aliado de ontem, Guilherme da Normandia. Trata-se de uma mudança duradoura, já que, até a morte de Henrique I, próximo da do conde Godofredo Martel (em 1060, respectivamente em 4 de agosto e 14 de novembro), a mesma aliança entre o conde e o rei contra o duque permanecerá, em última análise.<sup>43</sup>

A partir de então, com novas alianças estabelecidas, a querela tomará outro rumo. Como veremos a seguir, o período entre 1048 e 1052 – especialmente por conta dos conflitos de Godofredo com Gervásio e com Henrique/Guilherme – foi de fundamental importância para as primeiras condenações de Berengário e para a consolidação das teses de seus principais adversários. Para que possamos analisar os primeiros concílios e o tratamento conferido por eles à *causa angevina*,<sup>44</sup> trataremos a seguir dos papéis assumidos por Berengário enquanto parte do *entourage* do condado.

### **Berengário de Tours e a identificação com o condado angevino**

São poucos os registros a respeito do início da vida de Berengário em Anjou. Supõe-se que tenha nascido por volta do ano 1000 na região de Tours e que tenha vivido sempre no condado angevino. De família abastada e influente,<sup>45</sup> teve sua

---

<sup>42</sup> “La chose a été rendue possible, d'une part, parce que Geoffroy Martel a su consolider et régulariser sa situation dans le Maine, et que de l'autre, renonçant à maintenir plus longtemps son union avec Agnès, il a divorcé et accepté par là de rompre définitivement avec l'Empereur. La paix était devenue, dès lors, souhaitable pour le roi que menaçait déjà l'ambition du duc de Normandie”. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>44</sup> BOSCH, Rafael. *Hereges dialéticos: um estudo sobre a escolástica nos séculos XI e XII*. 2021. 456 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021, p. 175.

<sup>45</sup> Rafael Bosch relata doações significativas do irmão de Berengário e que seu tio possuía terras. Cf. *Ibid.*, p. 36 e MACDONALD, Allan John. *Berengar and the Reform of Sacramental Doctrine*. London: Longmans, Green, 1977, p. 6.

educação em Chartres, sob o bispo Fulberto, e em seguida assumiu as atividades de gramático e mestre de escola na catedral de São Martinho, em Tours, provavelmente entre os anos de 1030 e 1040.<sup>46</sup> Através das atividades de ensino, Berengário angariou alunos e tornou-se conhecido no circuito dos mestres das escolas-catedrais, espaços costumeiramente citados pelos mestres adversários ao tratar dos seguidores do mestre angevino. Somado a isso, porém, Berengário assumiu funções na diocese de Angers, sendo referido na documentação como arcediogo pelo menos duas vezes, em 1040<sup>47</sup> e 1046.<sup>48</sup> Além de arcediogo, Berengário também ocupou o cargo de tesoureiro da catedral de São Maurício, tendo sido nomeado para a função entre 1045 e 1046.<sup>49</sup>

De acordo com Steve Fanning, pelo menos desde o ano de 966, o corpo administrativo da diocese de Angers contava com três arcediagos. A partir 1006, ano em que, por indicação de Fulco Nerra, Huberto foi investido bispo de Angers, um dos arcediagos passou a exercer também o cargo de tesoureiro da catedral. “Assim como sob seus antecessores, a catedral do bispo Huberto era administrada por um deão, três arcediagos, um tesoureiro (que, sob a administração de Huberto, era sempre um dos arcediagos) e um cantor”.<sup>50</sup>

Berengário assumiu as funções na diocese exatamente durante o período do bispado de Huberto. Suas indicações, primeiro como arcediogo e depois como arcediogo-tesoureiro, apontam para o aumento de seu prestígio junto ao bispo, uma vez que “o homem que ocupava o cargo de arcediogo-tesoureiro da catedral de Angers estava mais intimamente ligado a Huberto do que qualquer outro clérigo”.<sup>51</sup> Fanning aponta ainda que a função do arcediogo-tesoureiro era tão importante na administração diocesana que possivelmente ele era enviado para resolver conflitos do clero local como representantes do bispo.<sup>52</sup> Além disso, à tesouraria cabiam

---

<sup>46</sup> GIBSON, Margaret. *Letters and Charters Relating to Berengar of Tours*. *Op. cit.*, p. 10.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>48</sup> FANNING, Steven. *A Bishop and his World before the Gregorian Reform: Hubert of Angers, 1006-1047*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1988, p. 67-68.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>52</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*

incumbências condais, como as de defesa. Cabe aqui citar, por exemplo, um evento de 1027 descrito por Louis Halphen:

Foi em vão que, no decorrer do ano de 1027, Eude tentou se vingar com um ataque surpresa: enquanto pensavam que ele estava ocupado em outro lugar, ele atacou Amboise na companhia do jovem rei Henrique; no entanto, ele não teve a mesma sorte que Fulco em Saumur. A cidade estava bem defendida pelo tesoureiro de São Martinho de Tours, Sulpice, que havia construído uma grande torre de pedra: Eude teve que recuar e retornar a Blois.<sup>53</sup>

Ainda que o excerto trate alguns de anos anteriores à atuação de Berengário, é interessante notar o papel desempenhado por Sulpice, tesoureiro da catedral de São Martinho, na defesa de Amboise. Não seria difícil imaginar que Berengário, pouco mais de uma década depois, tivesse encargos similares aos de seu antecessor. Além disso, Fanning e Halphen também destacam que frequentemente os mestres de escola, escribas ou chanceleres eclesiásticos<sup>54</sup> assumiam funções próximas às de um chanceler do condado: “o bispo Huberto garantiu que alguns dos mestres de escola se envolvessem no cargo de chanceler. Sob o bispo Renaud II, o cargo de chanceler era ocupado por um arcediogo. Huberto continuou essa prática na primeira metade de seu episcopado”.<sup>55</sup>

Sabemos que isso também se aplicava no anos de Berengário. O arcediogo aparece, por exemplo, ao lado de seu colega Renaud, também arcediogo, como autor de uma carta assinada por Fulco Nerra.<sup>56</sup> São conhecidas as ocasiões em que Berengário faz uso de seu posto para escrever em nome do conde Godofredo para defender a si mesmo<sup>57</sup> e há ainda diversos registros de cartas do bispo Eusébio Bruno (? – 1081), sucessor de Huberto, escritas por seu subordinado.<sup>58</sup> Gibson acrescenta que a missão de arcediogo era auxiliar o trabalho pastoral do bispo e que, além disso, Berengário teve apoio legal e financeiro do clero rural de Angers.<sup>59</sup>

---

<sup>53</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>55</sup> FANNING, Steven. *Op. cit.*, p. 71.

<sup>56</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 106, n. 4.

<sup>57</sup> MONTCLOS, Jean de. *Lanfranc et Bérenger: la controverse eucharistique du XI siècle*. Leuven: Spicilegium Sacrum Lavoniense, 1971, p. 165.

<sup>58</sup> GIBSON, Margaret. *Letters and Charters Relating to Berengar of Tours*. *Op. cit.*, p. 11.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 9.

As funções episcopais não estavam, contudo, à parte das relações laicas de poder. Ao tratar da organização administrativa do condado, Louis Halphen indica que o conde tinha sob si não apenas os senhores, mas também o clero.<sup>60</sup> O bispo de Angers era cuidadosamente escolhido, assim como os abades de grande parte dos monastérios – e, para o caso dos que realizavam eleições, os nomes passavam pelo conde antes da consagração.<sup>61</sup> Além disso, o alinhamento não se dava somente na investidura, mas também na prática cotidiana dos clérigos escolhidos. Vejamos, por exemplo, o caso de Huberto: como bispo de Angers, indicou diversos clérigos para ofícios na catedral de São Martinho, em Tours – entre eles o próprio Berengário, para mestre de escola – mesmo antes de 1044, ano em que Godofredo conquistou a região.<sup>62</sup> Deste modo, ainda que antes da conquista de Tours por Anjou a diocese estivesse sob outros senhores, a influência angevina já se fazia presente por meio da atuação episcopal.

Halphen acrescenta que o conde não era estranho às indicações dos principais dignitários da diocese – o autor cita Berengário nominalmente<sup>63</sup> – e que as atuações dos bispos de Angers, Huberto de Vendôme (de 1006 a 1047) e Eusébio Bruno (entre 1047 e 1081), exemplificam a fidelidade do clero angevino ao seu governante. Segundo Halphen, Huberto foi aliado de Fulco contra Eude II de Blois e, para isso, marchou contra seu próprio superior eclesiástico, o arcebispo de Tours, Hugo.

Finalmente, sua influência [de Fulco] certamente não é estranha à escolha dos principais dignitários da diocese: ao lado de clérigos eminentes como Bernardo, autor dos *Milagres de Santa Foy*, como Renaud, o gramático, ou Berengário de Tours, vemos em altas funções eclesiásticas figuras como Gui, senhor do Lion d'Angers, ou Bouchard, senhor de Briollay, dos quais pelo menos um passou a maior parte do tempo lutando em nome de seu suserano. Um clero assim só poderia ser dócil: é o que a história de Huberto de Vendôme e de Eusébio Bruno, seu sucessor, demonstra com clareza perfeita. Huberto tornou-se aliado de Fulco Nerra na guerra contra Eude II de Blois; ele até ousou avançar contra seu superior

---

<sup>60</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 113.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>62</sup> FANNING, Steven. *Op. cit.*, p. 60.

<sup>63</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 116.

eclesiástico, o arcebispo de Tours, Hugo.<sup>64</sup>

O alinhamento de Eusébio, é ainda mais importante para nossa análise. Contando com o apoio de Berengário, o bispo tentará defender Anjou frente ao papa no caso da prisão do bispo Gervásio por Godofredo.<sup>65</sup> Será nesse contexto que as teses de Berengário serão julgadas pela primeira vez e que o mestre receberá suas primeiras condenações conciliares, algo que nos parece determinante para o desenvolvimento posterior da controvérsia.

Durante o auge da crise entre o conde Godofredo Martel e o rei Henrique I, aliado do duque Guilherme da Normandia, o papa Leão IX reuniu um concílio na cidade de Reims. Foi no período da convocação do concílio em 1049 que as tropas de Henrique partiram para Tours, enquanto Godofredo saía do condado do Maine em direção à cidade que conquistara cinco anos antes. Como vimos, neste momento o conde angevino mantinha aprisionado o bispo de Le Mans, Gervásio, há pouco mais de um ano. A prisão e os conflitos pelo domínio do condado do Maine, que a antecederam, foram os principais catalisadores da guerra e do conflito com o papado.

Em Reims, Leão IX abriu uma série de concílios que aconteceriam entre 1049 e 1050 em territórios franceses e italianos. Para a empreitada, “Leão viajou com uma comitiva papal completa, algo que poucos de seus antecessores haviam levado através dos Alpes”.<sup>66</sup> Parte desta comitiva era composta por clérigos normandos, dentre eles Lanfranco de Bec. Essa é, inclusive, a razão pela qual a primeira carta de Berengário a Lanfranco, contestando as discordâncias dele em relação a João Escoto,

---

<sup>64</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 117. *Há ainda um caso citado por Fanning que evidencia o alinhamento entre Fulco e Huberto já em 1006, ano de sua investidura, no que se refere ao expansionismo de Anjou: “This was the situation faced by Hubert upon his ordination in June of 1006. Being loyal to Fulk, Hubert had no thought of attempting to overturn the count's resolution of the Mauges controversy. Rather, he accepted the sacking of Bishop Renaud's grants even though they had been fortified by royal and papal confirmations. It does not seem likely that Hubert himself actually carried out these depredations. Fulk would not have waited for over a year with no bishop to oppose him before settling the controversy to his own liking. Hubert would have been presented with a fait accompli. For his own part, Hubert immediately set out to incorporate the Mauges, previously in the diocese of Poitiers and then in that of Nantes, into his own Angevin diocese”.* FANNING, Steven. *Op. cit.*, p. 71. FANNING, Steven. *Op. cit.*, p. 48.

<sup>65</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 121.

<sup>66</sup> GIBSON, Margaret. *Lanfranc of Bec*. Oxford: Clarendon Press, 1978, p. 63.

não o tenha encontrado no ducado. O motivo do grande comparecimento normando no concílio se devia, como afirma Rafael Bosch, a dois fatores.

Em primeiro lugar, uma aliança entre a Normandia e Flandres estava prestes a ser concretizada por meio do casamento entre Guilherme, conde da Normandia, e Matilda (c. 1031 - 1083), filha de Balduíno V (1012 - 1067), conde de Flandres. No entanto, tal união vinha sendo criticada pela Igreja e uma posição mais assertiva a respeito disso seria tomada no sínodo, que acabou optando pela condenação do matrimônio. Em segundo lugar, sabia-se que o aprisionamento de Gervásio ali seria discutido e que Godofredo poderia sofrer punições.<sup>67</sup>

Quanto ao interesse normando nas possíveis condenações de Godofredo, cabe lembrar que a aliança de Guilherme com Henrique I vigorou até 1052 e que, neste momento, o duque apoiava o conflito em Tours por nutrir interesse no Maine. Em Reims, o apoio “eclesiasticamente impecável”<sup>68</sup> dos bispos normandos à causa de Gervásio foi unânime. Leão IX convocou o conde Godofredo ao concílio que se realizaria quinze dias depois em Mayence, para excomungá-lo caso o bispo Gervásio ainda se encontrasse aprisionado.<sup>69</sup>

Ao receber a convocação papal, Godofredo sabia que não poderia atendê-la sem dar brechas para as tropas de Henrique em Anjou.<sup>70</sup> Do mesmo modo, não aceitava a exigência de libertação de Gervásio, alegando que o bispo insuflava a ingerência de Henrique e Guilherme em suas terras.<sup>71</sup> Em resposta, Godofredo propôs, sem sucesso, que a questão fosse avaliada pelo papa em território angevino ou que, na impossibilidade da viagem do pontífice, fosse submetida ao julgamento de representantes pessoais de Leão ou de um delegado habilitado para a tarefa.<sup>72</sup> Como prometido, o papa lançou sobre Godofredo a excomunhão e deu um passo além: lançou também um interdito sobre todo o condado de Anjou.<sup>73</sup> Tal punição, como explica Jean Leclercq, estabelecia a suspensão dos ofícios divinos no condado.

---

<sup>67</sup> BOSCH, Rafael. *Op. cit.*, p. 176.

<sup>68</sup> GIBSON, Margaret. *Lanfranc of Bec. Op. cit.*, p. 64.

<sup>69</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>71</sup> BOSCH, Rafael. *Op. cit.*, p. 177.

<sup>72</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>73</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*



O interdito é uma pena puramente eclesiástica; consiste, como Adémar de Chabannes afirmará, em tratar o povo como pagão, impondo-lhe uma forma de excomunhão que o priva da alegria de participar nos ofícios religiosos. Mesmo que o clero continue a realizar o culto, o povo não é mais admitido. Essa sanção é aplicada a uma igreja específica ou às igrejas de uma cidade cujo clero ou fiéis, ou um de seus membros, tenham cometido um crime sangrento.<sup>74</sup>

Ainda que a prisão de Gervásio não fosse “um crime sangrento”, como cita Leclercq, a atitude de Godofredo era encarada como uma rebelião isolada no reino francês e que precisava ser contida. Ao receber a notícia das punições, o conde procurou justificar seus atos frente a uma reunião de clérigos angevinos. Eusébio Bruno, por outro lado, começou a preparar a defesa da diocese que há poucos anos herdara de Huberto, e partiu para Roma. Lá chegando, sem ser recebido pelo papa, tentou abrandar as punições por meio de um clérigo intermediário, possivelmente arcebispo, e voltou a Anjou sem obter sucesso.<sup>75</sup>

No ano seguinte, em abril e setembro, Leão IX convocou Godofredo novamente, agora para concílios em Roma e Vercelli, respectivamente. Nestas assembleias, a causa de Godofredo foi somada à de Berengário, agora com mais evidência. Jean de Montclos afirma que, após ter chegado às mãos do mestre em Reims, a carta de Berengário a Lanfranco, foi levada com ele para Roma e tornou a causar discussões na assembleia.<sup>76</sup> No concílio, o arcediogo foi condenado apenas com base no texto enviado a Lanfranco e convidado, assim como Godofredo, a apresentar sua defesa no encontro de meses depois.<sup>77</sup>

Em viagem desde 1049, o mestre deixou Tours com a intenção de ir para Roma apresentar sua defesa no concílio que acabamos de discutir. No entanto, ele esperava aproveitar a viagem para conseguir a adesão de figuras importantes para sua causa. Assim, ao invés de partir diretamente para o encontro de Leão IX, Berengário passou antes por Préaux e Chartres, cidades nas quais se hospedou por

---

<sup>74</sup> LECLERCQ, Jean. L'interdit et l'excommunication d'après les lettres de Fulbert de Chartres. *Revue historique de droit français et étranger* (1922-), v. 22, p. 67-77, 1944, p. 69.

<sup>75</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 62-3.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 59-60.

alguns dias e onde discutiu suas teses com outros mestres.<sup>78</sup> A seguir, partindo da cidade em que estudara, o arcediogo foi buscar o improvável apoio do rei Henrique I. Mesmo sabendo do conflito de Henrique com Godofredo, a intenção de Berengário era conseguir um “salvo conduto”<sup>79</sup> para a continuidade de sua viagem. Ir ao encontro do rei que atacava seu condado não era absurdo para Berengário, porque Henrique carregava o título de abade da igreja de São Martinho de Tours.<sup>80</sup> Os resultados da visita, entretanto, obedeceram mais à lógica da guerra do que aos interesses do mestre angevino. Em seu último tratado, escrito em resposta a Lanfranco, Berengário tratou da viagem:

Eu, por reverência ao pontificado romano, empreendi uma jornada até Roma com muito esforço e, para ir com mais segurança, me aproximei do rei da França, abade da igreja da qual eu era clérigo. Nada de errado esperava da dignidade real, nada de inadequado esperava da paternidade do abade. [Não] pensava em descer de Jerusalém a Jericó, mas sim em subir de Jericó a Jerusalém, quando fui aprisionado e despojado de todas as minhas posses.<sup>81</sup>

Com a prisão, que se estendeu até o final do ano de 1050, Berengário perdeu novamente a chance de se defender no concílio de Vercelli e teve suas teses condenadas outra vez.<sup>82</sup> O arcediogo somava duas condenações baseadas unicamente na carta enviada a Lanfranco – que, lembremos, apenas defendia os ensinamentos de João Escoto e os associava aos textos patrísticos. Sobre o concílio de setembro, Berengário alegou, anos mais tarde, que as teses atribuídas a ele foram julgadas sem que alguém de fato as conhecesse. O mestre afirmou, inclusive, que mesmo ele não tinha perfeita clareza de sua sentença sobre a eucaristia naquele

---

<sup>78</sup> BOSCH, Rafael. *Op. cit.*, p. 43-4.

<sup>79</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 65.

<sup>80</sup> “*Bérenger espérait peut-être aussi gagner à sa cause un monarque qui, selon une tradition remontant aux origines de la dynastie capétienne, portait le titre d’abbé de Saint-Martin de Tours*”. *Ibid.*, loc. cit.

<sup>81</sup> “*ego ob reverentiam pontificatus Romani multo Romam iter labore susceperam et, ut irem securius, ad regem Francie, ecclesiae cuius eram clericus abatem, accesseram, nichil a regia dignitate, nichil ab abatis paternitate sinistrum expectabam, [non] ab Ierusalem descendere in Ierico sed ab Ierico in Ierusalem conscendere cogitabam, cum me carcerandum hac rebus omnibus expoliandum cuidam dedit*”. BERENGÁRIO DE TOURS. *Rescriptum contra Lanfrannum*. In: HUYGENS, R. B. C. (Ed.). *Berengerius Turonensis Rescriptum contra Lanfrannum*. Turnholti: Brepols, 1988, p. 46-7.

<sup>82</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 78-9.

momento, o que mudaria com seus estudos posteriores das escrituras.<sup>83</sup> As condenações se deram, portanto, sem possibilidade de defesa.

Godofredo, do mesmo modo, não obteve relaxamento das penas. No final de 1050, pouco após a libertação de Berengário, o bispo Eusébio Bruno preparou sua defesa e a do conde em uma carta – sabe-se que o fez com ajuda de Berengário<sup>84</sup> – e a enviou ao papa por meio de outro prelado, possivelmente Guido, arcebispo de Reims.<sup>85</sup> No texto, os autores relembram a viagem de Eusébio a Roma, na qual não foi recebido por Leão IX,<sup>86</sup> e afirmam que Godofredo gostaria de se encontrar com o papa, mas que não pode porque seus inimigos conspiram dia e noite contra ele.<sup>87</sup> Os pontos altos da defesa, contudo, estão nos últimos parágrafos. Para a defesa do conde, os autores acusam o papa de se envolver em assuntos seculares e de defender causas injustas.<sup>88</sup> Para a defesa do arcediogo, afirmam que Berengário foi injustamente condenado pela imoderação do papa, mas que não mais podem escrever por conta da pressa da viagem.<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> “*Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam, dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec michi eo tempore tanta perspicuitate constabat, quia nondum tanta pro veritate eo tempore perpessus nondum tam diligenti in scripturis consideratione sategeram. Immo si quis sententiam, sicut scribis, in consessu illo exposuit meam, non tamen ius aecclesiasticum habebat absentem inadmonitumque aliquem debere dampnari, in quo solo, si omittantur alia, de concilii Vercellensis diligentia potest quam plurimum estimari. Illud quod nulla sit invalidum falsitate repetere, nullum qui meam de eucharistia pernovisset sententiam, quam tu Vercellis expositam scribis atque dampnatam, adfuisse illi consessui Vercellensi*”. BERENGÁRIO DE TOURS. Rescriptum contra Lanfrannum. *Op. cit.*, p. 48-9.

<sup>84</sup> GIBSON, Margaret. Letters and Charters Relating to Berengar of Tours. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>85</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 123.

<sup>86</sup> “*Et quasi non esset propheta in Israel, quasi nihil mea auctoritas interesset, vel ut me omittam, quasi non esset in ecclesia, ad quem referenda, in quem conicienda essent ecclesiastica necessitate urgente preter ipsum negotia, omni excusatione sublata, omni necessitate prohibita, omni difficultate superata Romam veniendi, Romam multa animi et corporis fatigatione, non parvo rei familiaris detrimento perveni*”. EUSÉBIO BRUNO. 85: Bischof E(usebius Bruno) von Angers mit dem Grafen Gottf(ried Martell von Anjou) an den Erzbischof (Guido von Reims). In: ERDMANN, Carl; FICKERMANN, Norbert. *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1950, p. 145.

<sup>87</sup> “*Vult adoriatur iter Romam, non sub episcoporum, ad quod nullo pacto pervenire possit, purgandus examine, sed dandus in miseriam, necem inimicorum, qui adhuc noctes dies conspirant multiplici observatione?*”. EUSÉBIO BRUNO. 85: Bischof E(usebius Bruno) von Angers mit dem Grafen Gottf(ried Martell von Anjou) an den Erzbischof (Guido von Reims). *Op. cit.*, p. 146.

<sup>88</sup> “*Putat nesciat, quod experimentis quam pluribus maxime cognovit, arma tenenti omnia dare, quantum se attingunt, qui iusta negat? Dum iniuste dominus papa a comite, homine acutissimo, rerum legumque non mediocriter gnaro, quolibet exigit, facit, quod non decebat, apostolicam sedem, etiam que iuste exigebat, nihili pendit, maxime cum sit vir secularibus negotiis implicatus, in alterum pronior*”. *Ibid.*, p. 147.

<sup>89</sup> “*Ceterum ecclesie nostre clericum Beringer totius erroris, totius immunissimum culpe, per immoderantiam domni pape noveris iniustissime et sede apostolica indignissime diffamatum*”. *Plura de*

As acusações de que Leão IX estaria condenando Godofredo em uma esfera fora de sua competência, a política secular, também está presente em uma outra carta, desta vez assinada pelo próprio conde e novamente escrita por Berengário. Nela, o mestre explica a situação da diocese de Le Mans, acusa Gervásio de incitar a violência do rei contra ele e contra as terras e ele confiadas por Deus.<sup>90</sup> Como afirma Margaret Gibson, “Berengário responde com o máximo sangue-frio: nenhuma palavra de desculpas, nenhuma sugestão de que Godofredo talvez tenha agido no calor do momento. Foi o bispo quem levou o conde além do limite suportável”.<sup>91</sup>

Quanto à referência a Berengário no final da carta, pouco sabemos além do que se pode deduzir. O arcebispo buscava alertar que era inocente ao arcebispo Guido, provavelmente esperando que seu superior o ajudasse na defesa frente ao papa. O pequeno recado pode, é claro, se dever à pressa na escrita, como alegado, mas também ao momento da querela: eram apenas as primeiras condenações de Berengário e é possível que estivesse um pouco perdido em sua defesa – seja pela busca de apoio um tanto dispersa, como a que o levou a Henrique, seja por não ter clara sua posição sacramental, como escreveu a Lanfranco. Montclos alega, por outro lado, que Berengário pode ter escrito sua defesa usando o nome de seu bispo e talvez sem o conhecimento deste.<sup>92</sup> Não nos parece ser o caso. Até o momento, a associação do mestre com Eusébio e com Godofredo não havia sofrido abalo nenhum e os conflitos externos, com o rei e com o papado, mostravam-se mais importantes.

Apesar da atividade epistolar angevina, de nada adiantou a defesa do conde. A resolução do conflito com o papado se deu apenas com a morte de Hugo III, conde do Maine, que, como vimos, levou à libertação de Gervásio. Louis Halphen especula que a excomunhão de Godofredo e o interdito sobre Angers tenham sido retirados por Leão IX logo após a ida do bispo liberto para a Normandia, mas não há

---

*illo tibi scribenda fuerant, si iam abeuntium festinatio permisisset. Quod tamen Domino donante maiore otio nos facturos esse disponimus. Valet.* Ibid., loc. cit.

<sup>90</sup> “*et Francie regem concitat in pervasionem rerum, quibus me presidere voluit Deus*”. GODOFREDO MARTEL. 84: Graf Gottfried (Martell von Anjou) an Papst Leo (IX.). In: ERDMANN, Carl; FICKERMANN, Norbert. *Briefsammlungen der Zeit Heinrichs IV.* Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1950, p. 143.

<sup>91</sup> GIBSON, Margaret. Letters and Charters Relating to Berengar of Tours. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>92</sup> “*Bérenger, sous le couvert de son évêque, et peut-être à l'insu de ce dernier, proteste contre le jugement du concile de Verceil*”. MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 101.

documentos que sustentem a declaração.<sup>93</sup> Tendo firmado sua aliança com Henrique I em 1052, Godofredo normalizará sua relação com o papado em 1055, ano da transferência de Gervásio para Reims.<sup>94</sup>

### **Política senhorial e querela doutrinal**

Como enunciamos neste artigo, nossa intenção era a de avaliar quais foram os possíveis impactos da atuação condal e diocesana nas primeiras condenações de Berengário. Ora, a atuação eclesiástica de Berengário em Angers estava completamente ligada ao exercício do poder senhorial do conde de Anjou, seja por meio do trabalho pastoral e administrativo junto aos bispos Huberto e Eusébio, seja por meio do trabalho de chancelaria prestado diretamente aos condes.

Além disso, desde o início do governo de Fulco Nerra, passando pela ascensão de seu filho Godofredo Martel e das alianças com condes, reis, bispos e imperadores, o condado de Anjou esteve em permanentes conflitos. Estes resultaram em uma grande expansão territorial e de influência, mas também em hostilidades. Neste meio, como escreve Gibson, “ele [Berengário] apresentou e justificou a política angevina. Ele estava tão completamente identificado com a expansão militar angevina quanto Lanfranco estaria com a normanda”.<sup>95</sup> Do mesmo modo, Constant Mews e Clare Monagle escrevem que “o envolvimento de Berengário na política angevina é vital para compreender não apenas o debate eucarístico no século XI, mas o processo maior por meio do qual uma aliança monástica pró-normanda foi capaz de apresentá-lo como um herege arquetípico”.<sup>96</sup>

Analisamos, há pouco, a atuação de Eusébio e Berengário na defesa de Godofredo, quando da prisão de Gervásio. Voltemos ao tema e retomemos alguns pontos: (i) em 1043, Godofredo e sua esposa estabeleceram uma aliança com o imperador Henrique III por meio do casamento de Agnes, o que o tornou principal

---

<sup>93</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 125, n. 2. O autor afirma que a possibilidade de que a excomunhão e o interdito tenham sido retirados por Leão IX é “infinitamente mais provável” do que a hipótese segundo a qual a excomunhão de Godofredo teria permanecido até sua morte em 1060.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 125, n. 3.

<sup>95</sup> GIBSON, Margaret. Letters and Charters Relating to Berengar of Tours. *Op. cit.*, p. 13.

<sup>96</sup> MEWS, Constant J.; MONAGLE, Clare. *Op. cit.*, p. 130.

inimigo do rei Henrique I até 1052; (ii) Gervásio, bispo de Le Mans, foi preso por Godofredo Martel entre 1047 e 1048, o que deu início a represálias papais que também se resolveram em 1052; (iii) Berengário, durante uma viagem em 1050, foi preso pelo rei francês e impossibilitado de comparecer a um dos concílios daquele ano,<sup>97</sup> (iv) somente entre 1049 e 1052, sete concílios foram reunidos – em Reims, Mayence, Roma, Vercelli, Brionne, Paris e Tours<sup>98</sup> – e em grande parte deles Berengário foi condenado junto de Godofredo, o primeiro pela doutrina eucarística, o segundo pela prisão de Gervásio; (v) no concílio de Tours, em 1054, após a profissão de fé de Berengário, a reação da assembleia foi de surpresa, uma vez que sua exposição parecia ortodoxa:

Compreende-se que os padres conciliares, ao ouvirem essas palavras saírem dos lábios do mestre da escola, não deixem de ficar extremamente surpresos. Eles podem razoavelmente se perguntar por que a questão berengariana tinha, nos últimos quatro ou cinco anos, provocado tanta comoção em toda a cristandade latina se, no final das contas, Berengário professava a crença eucarística comum. Portanto, eles presumem que o mestre de Tours acabara de mentir e que, acreditando em uma coisa, proclamara outra.<sup>99</sup>

Parece-nos claro o cenário político instaurado e seu impacto na controvérsia. Entre os anos de 1043 e 1052, sobretudo a partir de 1047, Godofredo Martel e o condado de Anjou como um todo estavam isolados politicamente: de um lado, Henrique I e o duque Guilherme, do outro, Leão IX e demais bispos aliados de Gervásio. É justamente nesse momento que os casos de Godofredo e Berengário são levados a concílio, ou melhor, é após a convocação do conde, sob ameaça de excomunhão por parte do papa, que as ideias de Berengário circulam e chegam ao concílio. Não se trata de afirmar que havia um plano arquitetado contra Anjou, no entanto, como Louis Halphen escreveu ao tratar dos concílios de 1050, “a heresia de Berengário foi um novo elemento de discórdia [...] e o papa não hesitou em condenar

---

<sup>97</sup> MONTCLOS, Jean de. *Op. cit.*, p. 73.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 562.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 158. “*Cum ergo exigerent, summaque iniuria, quia produci non poterat accusator qui a me audisset quod me dicere prius putaverant, cessi tamen consilio episcopi Andecavensis atque abatis Maioris Monasterii Alberti, qui me de scripturis habere certi erant quod dicerem, adhortantium ne tumultum compescere popularem suffugerem, cum scirent me revera idem habere in corde et in ore*”. BERENGÁRIO DE TOURS. Rescriptum contra Lanfrannum. *Op. cit.*, p. 53-4.

as doutrinas”.<sup>100</sup>

Ainda que a doutrina de Berengário encontre diferenças diversas com o que outros mestres defendiam, as sucessivas condenações em concílios em que ele sequer debateu suas teses evidenciam o isolamento de Anjou frente ao reino e ao papado. Também é considerável o papel desempenhado pelos autores normandos, aliados a Guilherme e ao rei Henrique I: três tratados teológicos entre os anos 1050s e 1070s, um por década, escritos por Durand de Troarn, Lanfranco de Bec e Guitmundo de Aversa, respectivamente. Como afirma Margaret Gibson,

Marchar para Anjou nunca foi uma opção realista para Henrique I. Lanfranco e Guitmundo eram mais sensatos e um pouco mais preparados para enfrentar Berengário em seu próprio terreno linguístico. Mas ele foi percebido pelos três escritores como um inimigo a ser derrotado por todos os meios possíveis. Essa era a visão na Normandia: sem medidas intermediárias, sem julgamento suspenso, sem definições inclusivas, mas a demolição de erros conhecidos e autoevidentes. A disputa normanda com Berengário era uma luta até o fim.<sup>101</sup>

A associação entre os adversários normandos e seu duque era clara. No caso de Lanfranco, por exemplo, sua ligação com Guilherme era tão próxima que foi o duque quem o convidou a deixar Bec e ser o primeiro monge na abadia de Caen,<sup>102</sup> onde possivelmente terminou o tratado escrito contra Berengário.<sup>103</sup> “O duque até o admitiu em seu círculo mais próximo de amigos. De fato, Guilherme tinha Lanfranco em tão alta conta que, de acordo com Guilherme de Poitiers, ele venerava Lanfranco como um pai, o respeitava como um professor e o amava como um irmão ou filho”.<sup>104</sup> Além disso, Lanfranco foi um dos principais responsáveis por advogar a favor de Guilherme quando o casamento do duque foi tema de debates conciliares.<sup>105</sup> Paraphraseando o trecho citado de Margaret Gibson, Lanfranco estava tão identificado com a expansão normanda quanto Berengário estaria com a

---

<sup>100</sup> HALPHEN, Louis. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>101</sup> GIBSON, Margaret. *Lanfranc of Bec. Op. cit.*, p. 15.

<sup>102</sup> WATKINS, Priscila. Lanfranc at Caen: teaching by example. In: VAUGHN, Sally N.; RUBENSTEIN, Jay (Eds.). *Teaching and learning in northern Europe, 1000-1200*. Turnhout: Brepols, 2006, p. 72.

<sup>103</sup> COWDREY, Herbert. *Lanfranc: scholar, monk, and archbishop*. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 64.

<sup>104</sup> WATKINS, Priscila. *Op. cit.*, p. 72. Tradução própria.

<sup>105</sup> BOSCH, Rafael. *Op. cit.*, p. 176.

angevina.<sup>106</sup>

Enfim, não nos parece que a querela se encerre na rivalidade entre Godofredo e Guilherme, ou entre mestres normandos e angevinos. Há, de fato, uma diferença nas formulações sacramentais apresentadas pelos clérigos e, tão importante quanto essa diferença, há uma indefinição do modo pelo qual o pão e o vinho se tornariam corpo e sangue de Cristo. O debate teológico se dá exatamente em torno da explicação da transformação, não da afirmação ou negação da presença divina. Como escreve Alain Rauwel, “este homem que a instituição definiu como herege não deve – e este ponto é essencial – ser visto como um inovador aventureiro, mas, ao contrário, como um defensor de posições seculares centradas no patrimônio do ‘sacramentário’ agostiniano: *sacramentum est sacrae rei signum*”.<sup>107</sup>

Entretanto, o momento em que a questão emergiu modificou, em grande medida, o objeto de debate e a maneira como ele foi apresentado. Como exemplo mais imediato podemos citar a carta que Adelmano enviou a Berengário no início da década de 1050, na qual afirmou ter ouvido que seu antigo colega negava a presença de Cristo nas espécies eucarísticas.<sup>108</sup> Além disso, tamanho foi o impacto dos concílios entre 1049 e 1051 na percepção e caracterização das ideias de Berengário, que a profissão de fé do arcediogo no concílio de Tours, em 1054, causou surpresa por expressar a crença comum.<sup>109</sup>

Fica evidente, portanto, que a participação ativa de Berengário na política angevina, assim como as ações expansionistas de Godofredo, a rivalidade com o duque Guilherme e a rebelião contra o rei francês foram determinantes para o

---

<sup>106</sup> GIBSON, Margaret. Letters and Charters Relating to Berengar of Tours. *Op. cit.*, p. 13.

<sup>107</sup> RAUWEL, Alain. Théologie de l’Eucharistie et valorisation de l’autel à l’âge roman. *Hortus Artium Medievalium*, v. 11, p. 177-182, jan. 2005, p. 177.

<sup>108</sup> “Avertat dominus a te, sancte frater, tales semitas et convertat pedes tuos in testimonia sua et mendaces ostendat qui famam tuam tam faeda labe maculare nituntur, spargentes usquequaque, ut non solum Latinas, verum etiam Teutonicas aures, inter quos iam diu peregrinor, repleverint, quasi te ab unitate sanctae matris aecclisiae divulseris et de corpore ac sanguine domini, quod cottidie in universa terra super sanctum altare immolatur, aliter quam fides catholica teneat sentire videaris, hoc est, ut illorum de te dictis utar, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quandam et similitudinem”. ADELMANO DE LIÈGE. Adelmani de veritate corporis et sanguinis Domini en Eucharistia ad Berengarium epistola. In: GEYBELS, Hans; MANNAERTS, Pieter. *Adelmann of Liège and the Eucharistic Controversy: with a musicological study of the Rhythmus alphabeticus*. Leuven: Peeters Publishers, 2013, p. 62-4.

<sup>109</sup> MONTCLOS, Jean. *Op. cit.*, p. 158.



desenvolvimento da querela. Em outras palavras, parece-nos muito difícil que o mesmo debate encontrasse igual reação se iniciado em outras circunstâncias, por um mestre normando ou por um aluno de Lanfranco, por exemplo. Assim, longe de eliminar as diferenças teológicas, as relações estabelecidas pelos mestres em um contexto mais amplo somam-se a elas como fatores basilares para a compreensão da controvérsia eucarística.



Mapa 1: A França em 1030. ZIGEUNER. **Map of the France in 1030**. Disponível em: <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map\\_France\\_1030-fr.svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Map_France_1030-fr.svg)>. Acesso em: 3 jan. 2024.

Artigo recebido em 30/10/2024  
Artigo aceito em 07/02/2025

## **“ASSIM NA TERRA COMO NO CÉU”: PRÁTICAS RELIGIOSAS EM CANTIGAS DE AMIGO GALEGO-PORTUGUESAS**

### **“ON EARTH AS IT IS IN HEAVEN”: RELIGIOUS PRACTICES IN GALICIAN-PORTUGUESE CANTIGAS DE AMIGO**

**Márcia Maria de Melo Araújo**

Universidade Estadual de Goiás

marcia.araujo@ueg.br

**Clarice Zamonaro Cortez**

Universidade Estadual de Maringá

czpleuem2016@gmail.com

---

**Resumo:** A religiosidade pode ser notada na tradição poética da Península Ibérica pela representação de imagens femininas de variados estratos sociais em circunstâncias de romarias e peregrinações a lugares sagrados. Na mentalidade religiosa dos povos europeus, as peregrinações de levas de pessoas de todas as categorias sociais, contribuíram para perpetuar locais considerados santos e avivar sentimentos de espiritualidade. Paralelamente, esses locais serviam como ponto de comércio, festas, de encontros profanos. Buscou-se compreender como a disseminação de práticas religiosas estava presente na vida do povo galego-português medieval e foi aproveitada com criatividade pelos trovadores para dar expressão a valores e crenças de seu tempo. Frenk, Gradín, Huizinga, Lemaire, e outros, dão suporte à pesquisa. Logo é possível reconstituir cenas da vida popular da época que os poetas souberam fixar, e que, ao mesmo tempo, revelam análise de sentimentos e visão crítica da existência humana.

**Palavras-chaves:** Cantigas de amigo. Literatura Medieval. Práticas religiosas.

**Abstract:** Religiosity can be noted in the poetic tradition of the Iberian Peninsula by the representation of female images from various social strata in circumstances of pilgrimages and pilgrimages to sacred places. In the religious mentality of the European peoples, the pilgrimages of people from all social categories contributed to perpetuate places considered holy and to revive feelings of spirituality. At the same time, these places served as a point of commerce, parties, and profane meetings. It sought to understand how the dissemination of religious practices was present in the life of the medieval Galician-Portuguese people and it was used with creativity by the troubadours to give expression to values and beliefs of their time. Frenk, Gradín, Huizinga, Lemaire and others support the research. It is then possible to reconstruct scenes from popular life at the time that the poets knew how to capture, and which, at the same time, reveal an analysis of feelings and a critical view of human existence.

**Keywords:** Cantigas de amigo. Medieval literature. Religious practices.

## Introdução

Num tempo marcado pelo ciclo das estações que passam e voltam, sempre as mesmas, conduzidas pela força de Eros, encontram-se razões para entender o desejo que move a filha pedir à sua *madre*, para ir à romaria de São Servando ou a São Simão de Val de Prados, encontrar aquele por quem morre de amores, e também a atitude daquela jovem que dança com as amigas enquanto as mães acendem velas pedindo proteção ao santo. Essas expressões do desejo amoroso aliadas às devoções religiosas estão presentes em muitas cantigas de amigo, também chamadas, de acordo com os locais ou circunstâncias que representam, cantigas de romaria e de *bailias*, indicando suas origens imemoriais, no dizer de Maria do Amparo Tavares Maleval.<sup>1</sup>

Entre orações e imagens devocionais, há dinâmicas sociais estabelecidas entre homens e mulheres. Veja-se por exemplo, na cantiga de Juião Bolseiro, jogral galego com atividade poética em meados do século XIII ou no seu terceiro quartel, a jovem que não consegue dormir *senlheira* (sozinha):

Sen meu amigo manh'eu senlheira  
e sol non dormen estes olhos meus  
e, quant'eu posso, peç'a luz a Deus  
e non mi-a dá per nulha maneira,  
mais, se masesse con meu amigo,  
a luz agora seria migo.

Quand'eu con meu amigo dormia,  
a noite non durava nulha ren,  
e ora dur'a noit'e vai e ven,  
non ven [a] luz, nen pareç'o dia,  
mais, se masesse con meu amigo,  
a luz agora seria migo.

E, segundo, com'a mi parece,  
comigo man meu lum'e meu senhor,  
ven log' a luz, de que non ei sabor,  
e ora vai [a] noit'e ven e cresce,  
mais, se masesse con meu amigo,  
a luz agora seria migo.  
*Pater nostrus* rez'eu mais de cento  
por aquel que morreu na cruz,  
que el mi mostre mui ced[o] a luz,

---

<sup>1</sup> MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Poesia medieval no Brasil*. Rio de Janeiro: Ágora, 2002.

mais mostra-mi as noites d'avento,  
mais, se masesse con meu amigo,  
a luz agora seria migo.<sup>2</sup>

Nos versos, a jovem já rezou mais de cem Pais-nossos. Sem o amigo, ela dorme sozinha, pedindo luz a Deus, mas se estivesse com ele, provavelmente a noite seria pequena e a luz estaria com ela, ou seja, logo o dia amanheceria. Porque, na linguagem dos apaixonados, quando se está perto de quem se ama o tempo parece passar mais rápido. Assim, é na essência do desejo insatisfeito, cuja carência é um dos elementos constitutivos do Amor desde a perspectiva mitológica de Eros, evocada por Platão<sup>3</sup> em *O banquete*, que se encontra um mundo submerso em crenças, sensualidade e erotismo.

Nota-se que as grandes diferenças sociais da Idade Média, naquela época entendidas como naturais, acomodavam-se entre nobreza, clero e servos. Segundo Clarice Zamonaro Cortez,<sup>4</sup> os primeiros combatiam para a defesa da sociedade; os segundos, para proteção e salvação das almas; e os terceiros trabalhavam para o sustento de todos. Historicamente importante na vida feudal, o clero assumia papel específico na religião, com influência na vida social, moral e ideológica do povo.

Margit Frenk<sup>5</sup> e Ria Lemaire,<sup>6</sup> sobre o simbolismo erótico feminino em cantigas de mulher, acreditam que toda a simbologia que normalmente percorre a poética medieval encontra-se supostamente transfigurada pela referência herdada principalmente da tradição religiosa, da prática e da utilização exemplar da alegoria e do símbolo.

Pilar Lorenzo Gradín,<sup>7</sup> em seu trabalho sobre a canção de mulher na lírica

---

<sup>2</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973. v.2, p.356-357.

<sup>3</sup> PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

<sup>4</sup> CORTEZ, Clarice Zamonaro. Fontes históricas das cantigas lírico-trovadorescas galego-portuguesas. In: Reis, Jaime Estevão dos. (Org.). *A Idade Média em debate: estudo das fontes*. Curitiba: CRV, 2019.

<sup>5</sup> FRENK, Margit. *Las Jarchas mozárabes y los Comienzos de la LÍrica Románica*. México: El Colegio de México, 1985.

<sup>6</sup> LEMAIRE, Ria. *Passions et Positions: Contribution à Une Sémiotique du Sujet dans la Poésie Lyrique Médiévale en Langues Romanes*. Amsterdam: Rodopi, 1987. Le discours des cantigas de amigo. p. 81-184.

<sup>7</sup> Gradín, Pilar L. *La canción e mujer en la lírica medieval*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1990.

medieval, apresenta as modalidades de canções de mulher em cada uma das tradições românicas, como a médio-latina, a italiana, a francesa, a moçárabe, a galego-portuguesa entre outras, comentando que as cantigas de amigo encontram-se enraizadas numa tradição folclórica que remonta às festas da primavera. E essas festas, ainda nos dias atuais em Portugal, combinam devoção religiosa com danças, músicas, banquetes, além de movimentarem feiras e mercados ao ar livre.

De acordo com Saraiva e Lopes,<sup>8</sup> uma numerosa quantidade de cantigas de amigo diz respeito à vida rural. Elas apresentam uma situação cujos elementos paisagísticos se carregam do simbolismo de velhos ritos pagãos e cristãos, tendo como personagem principal a moça que vai à fonte, onde se encontra com o namorado, que vai ao rio ou à ribeira lavar a roupa ou os cabelos, que na romaria espera o namorado ou por ele faz promessas aos santos pelo seu regresso.

Essas situações, carregadas de simbolismos, geralmente derivam de alguma semelhança com a vida real. Assim, para este artigo, foram selecionadas cantigas de romaria e de *bailia* do Cancioneiro da Vaticana<sup>9</sup> e do Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa,<sup>10</sup> com o objetivo de compreender a presença de devoções e práticas religiosas na vida social do homem galego-português e como os trovadores, com engenho e arte, dão expressão a sentimentos e crenças de seu tempo. O presente estudo busca reconstituir cenas da vida popular da época que, com engenhosidade, os poetas souberam fixar, e que, ao mesmo tempo, revelam a análise de sentimentos e uma visão crítica da existência humana e suas práticas religiosas.

### **Tradição poética, cultural e histórica das cantigas de amigo galego-portuguesas**

Oswaldo Ceschin<sup>11</sup> define os trovadores peninsulares como verdadeiros relações públicas, por traduzirem o mundo sentimental de homens e mulheres,

---

<sup>8</sup> SARAIVA, António José; LOPES, Óscar. *História da literatura portuguesa*. 17. ed. Porto: Porto, 2008.

<sup>9</sup> CANCEIONEIRO português da Biblioteca da Vaticana. Edição fac-similada. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos/Instituto de Alta Cultura, 1973.

<sup>10</sup> CANCEIONEIRO da Biblioteca Nacional. Edição fac-similada. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.

<sup>11</sup> CESCHIN, Oswaldo H. Leonardi. *Relações de poder nas cantigas galego-portuguesas*. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 279-296.

refletindo em seus cantares diversos aspectos da vida medieval e religiosa portuguesa. Hábeis observadores da vida social do medievo, os trovadores, com a força transformadora de sua voz, agiram nas relações estamentais,<sup>12</sup> aproximando pessoas separadas pelas funções militares e administrativas, pelo poderio econômico e pela condição de nobreza. A nosso ver, eles conseguiram estabelecer um elo entre sociedade e cultura, num intercâmbio proveitoso para a difusão de experiências comuns. Assim, a arte poética dos trovadores, espalhada pelos paços, castelos, casas nobres, feiras e, até mesmo, nos caminhos, gerou uma intensa troca de conhecimentos.

Como fontes e registros das relações de poder, as Cantigas de Amor, de Amigo, de Escárnio e de Mal dizer, ou seja, no cantar do amor ou no cantar de posfácio, de contundência e maledicência, as relações de papéis e poder entre os envolvidos nos textos são mais variadas e até surpreendentes do que inicialmente se poderia imaginar, em razão da estrutura convencional do sistema das relações no plano social; nas cantigas essas convenções se neutralizam e, mesmo no aparente convencionalismo das cantigas de Amor, as barreiras deixam de restringir e a criação e a invenção se soltam no campo da arte.<sup>13</sup>

Para o autor, essas formas poéticas neutralizam as convenções e revelam pormenores e fatos do *modus vivendi* do sistema feudal. As cantigas sinalizam uma tendência para a liberalização das relações interpessoais e são instrumentos de correção de comportamentos, vícios e abusos de poder, revelando, ao mesmo tempo, crenças e práticas religiosas. As cantigas satíricas, principalmente, já expressavam críticas e exibiam o retrato da época em relação à realidade social e moral da vida burguesa. Contudo, para este artigo, selecionamos cantigas de amigo com importantes indícios que podem levar a um traçado da imagem que compõe essa sociedade e das contradições pertinentes a ela, num momento de intensa transformação na Península Ibérica. Assim, é possível perceber os estratos sociais representados tanto pelas pastoras (camponesas) quanto pelo trovador na figura do

---

<sup>12</sup> Na Idade Média, a sociedade feudal era hierárquica, dividida basicamente em **quatro estamentos** ou **estados**: Rei, Nobreza, Clero e Servos, sendo que os dois primeiros possuíam privilégios em relação ao último grupo subordinado.

<sup>13</sup> CESCHIN, Osvaldo H. Leonardi. Relações de poder nas cantigas galego-portuguesas. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 287-288.

cavaleiro (nobres).

Concretamente hierarquizada, sob uma estrutura estamental, a base da economia portuguesa era composta por homens que cultivavam a terra. Com o intuito de conseguir promoção social, aqueles que podiam lutar se inscreviam à guerra para ascender socialmente. Entretanto, mesmo com essa possibilidade havia uma intensa relação de dependência entre as diversas categorias. Dentro do sistema político-social, os trabalhadores eram vassallos dos senhores feudais, e estes, por sua vez, os eram dos reis. Se o nível de dependência vassálica era o termômetro que regulava os códigos de comportamento, de deveres e direitos de cada categoria, cabia ao rei fazer as leis e legislar com justiça tal como no reino de Deus.<sup>14</sup> Nesse sentido, as decisões políticas do rei na legislação do seu reino se confundiam com os princípios da fé e da prática religiosa. De igual modo, os demais atores sociais da Idade Média reproduzem, de forma horizontalizada, porém hierarquizada, as práticas religiosas em suas ações. “Assim na terra como no céu”.

Certamente, as cantigas de romaria, não pelo motivo “sacro, como à primeira vista poderia parecer”, conforme assegura Nunes,<sup>15</sup> mas por retratarem santuários aonde os devotos iam em procissões ou festas religiosas, estão relacionadas à religiosidade e à vida social do homem medieval, especialmente do galego-português, determinadas por sua frequência à missa, pelas participações em romarias e peregrinações.

Segundo Maleval,<sup>16</sup> as cantigas de amigo apresentam figuras de belas moças solteiras, com talhes (corpos) delgados, alegres ou tristes em seus anseios amorosos, tendo como interlocutores a mãe, ou as irmãs, ou o próprio namorado, chamado de ‘amigo’, ou algum elemento da natureza ou da religião. Elas vão à fonte e ermidas, locais de encontro, onde nos adros ou sob as avelaneiras dançam para atrair os olhares do amigo ou de algum jovem, com sua beleza e desenvoltura. Em termos da cosmovisão medieval, há certos traços, nas cantigas, da herança grega clássica no

---

<sup>14</sup> CESCHIN, Osvaldo H. Leonardi. Relações de poder nas cantigas galego-portuguesas. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 279-296.

<sup>15</sup> Nunes, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.1, p. 28.

<sup>16</sup> MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Poesia medieval no Brasil*. Rio de Janeiro: Ágora, 2002.

sentido de pouca mobilidade da figura feminina, e também dos cultos pagãos e cristãos.

Em muitas cantigas, a mulher somente é vista fora de seu reduto domiciliar quando vai às romarias, aos bailes e à fonte. Quanto à diversão, havia as festas palacianas e os bailes populares, estes, geralmente, associados a ajuntamentos religiosos como as procissões e as peregrinações a locais santos ou igrejas. Nas *bailias* (ou *bailadas*), assim como ocorre nas cantigas de romarias, o motivo é representado por danças e bailados, em que a mulher expressa sua vontade de dançar para o namorado ou pretendente (o amigo). Nelas o trovador ou jogral mostra suas habilidades no fingimento poético, assumindo e cantando os dramas sentimentais da mulher, seja ela do campo, da corte ou da cidade, refletindo, nesse sentido, aspectos da vida medieval portuguesa e suas práticas religiosas.

Sobre essas práticas, Mário Martins,<sup>17</sup> em seu livro sobre alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa, assegura que o mundo medieval, no que diz respeito às relações do homem com Deus, com a natureza e com o Diabo, misturava objetos de admiração e de veneração a objetos de perdição, transpondo, nesse sentido, a distinção entre o que era real e verdadeiro, de um lado, e o que era fantasioso e irreal, de outro. Nessa vertente dicotômica, o pensamento analógico do homem medieval esforça-se para estabelecer vínculo entre alguma coisa aparente e alguma coisa oculta. Mais particularmente, busca o que está presente no mundo terreno e o que tem seu lugar entre as verdades eternas no mundo sobrenatural. Assim, uma palavra, uma cor, um gesto, um animal e até mesmo uma pessoa podem ser revestidos de uma função simbólica e por isso evocar, representar ou significar outra coisa além do que pretendem ser ou mostrar.

Pelo estudo de Martins pode-se conferir que, antes mesmo da Idade Média, oradores sagrados lançavam mãos de símbolos e davam-lhes outras formas, como as parábolas que o cristianismo processou com o intuito de mostrar as pegadas de Deus no mundo das criaturas. Nessa contemplação, nada mais sensato que encontrar nas criaturas um sentido para a vida, considerando-a à maneira de um

---

<sup>17</sup> Martins, Mário. *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéira, 1975.



símbolo, em que cada criatura expressa a ideia do verbo. Tal concepção simbólica do mundo, encontrada desde a escola de Alexandria e com São Clemente e São Orígenes, procura realidades profundas no sentido literal ou nas aparências das coisas reais. Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São Gregório Magno, na percepção de Martins,<sup>18</sup> foram responsáveis por esse procedimento exegético de ver as coisas e seres do mundo, transformando-os em símbolos, que se constituem em palavra palpável do pensamento divino.

A exemplo dessas figurações simbólicas, no mundo verbal (oral) das cantigas de amigo, o cervo recebe várias significações, ora associando-se à virilidade, ora à passividade, elementos representantes do masculino e do feminino. Desse modo, a imagem do cervo torna-se ambígua ao poder ser associada ao paganismo hispânico, relacionada a Cernuno<sup>19</sup> dos celtas, o deus com chifres de veado, e, igualmente, está “representada na Bíblia como termo comparante do enamorado”, conforme Maleval.<sup>20</sup> Essas várias significações são recorrentes nas cantigas de amigo, pelos traços simbólicos encontrados nas imagens representativas de elementos evocadores da sensualidade, da libido, da sexualidade e fecundidade femininas. A própria “estrutura paralelística dos dísticos<sup>21</sup> [...] seguidos de refrão, sua pouca variação interestrófica aproximam a poesia das formas ritualísticas da magia. Portanto, a natureza, a magia, a religião e a sexualidade se congregam nesses cânticos”, no dizer de Maleval.<sup>22</sup>

A respeito de elementos vegetais, como ramos, flores, pinheiros, avelaneiras, além de evocarem essas representações, estão associados ao espaço circundante da donzela, significando a circunscrição dela e o seu mundo. A avelã aponta para um erotismo mais sagrado do que profano ao indicar elementos do imaginário e da mitologia pagãos; as flores do verde pinho adquirem a função de confidentes; o pinheiro, por sua forma triangular, indica perenidade; entretanto esses elementos

---

<sup>18</sup> Martins, Mário. *Alegorias, símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa*. Lisboa: Edições Brotéria, 1975.

<sup>19</sup> **Cernuno** (em latim e nos idiomas celtas *Cernunnos*), deus com chifres do politeísmo celta.

<sup>20</sup> MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Poesia medieval no Brasil*. Rio de Janeiro: Ágora, 2002, p. 16.

<sup>21</sup> Estrofe mínima, composta de dois versos; parêntese.

<sup>22</sup> MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. *Poesia medieval no Brasil*. Rio de Janeiro: Ágora, 2002, p. 16.

trazem em comum o fato de representarem um espaço próximo, o aqui, no dizer de David Pinto Correa,<sup>23</sup> que qualifica a donzela: ela é predominantemente quem está, quem fala, quem fica.

No pensamento poético medieval, a beleza da moça é apresentada como uma característica geral das mulheres e não um traço distintivo de algumas mulheres, como na literatura moderna. Apresentada como uma qualidade inerente nas mulheres, a beleza é uma das imagens que mais se repetem na lírica amorosa das cantigas de amigo, seja pelos qualificativos aplicados à figura feminina como *velida*, *fremosa*, *louçã* e “*ben talhada*”, seja pela forma como a mulher autoriza a aproximação do seu pretendente, *fazendo-lhe ben* ou favorecendo-lhe.

Essa construção do feminino, geralmente reduzida a adjetivos que perfilam o aspecto físico e as expressões como corpo *velido*, parece-nos expressar um traço cultural que o trovador repassa para a cantiga: são as vozes androcêntricas que se materializam em forma do discurso da jovem que se auto intitula formosa e *ben talhada* (elegante, bonita).

Entretanto, nem sempre foi assim. A concepção medieval do universo apresentava-o constituído como um mundo de maravilhas divinas, contudo marcado pela retórica masculina e com ela diferenças e similitudes que muitas das vezes acentuavam o preconceito contra a mulher. Katherine M. Rogers<sup>24</sup> reconhece a presença de certas estratégias retóricas, as quais, como verdadeiras fórmulas de autoridade, nutriam o conhecimento e a sabedoria da Idade Média. Assim, muitos dos preconceitos contra a mulher se apresentavam, na mentalidade e na cultura ocidentais, não só como uma construção herdada da Antiguidade Clássica, mas também, e principalmente, como uma formação do pensamento judaico-cristão desenvolvido na Idade Média.

Nessa construção, a visão monstruosa e destruidora do feminino, como o tropo da *vagina dentata* medieval, concebido como um *locus* que trazia a ideia de

---

<sup>23</sup> CORREA, David Pinto. A dimensão espacial ou a “paisagem” nas Cantigas de Amigo: registro discursivo de uma espacialização tópic ou/e da realidade extracontextual. Boletim de Filologia, Centro de Linguística da Universidade de Lisboa, tomo 30, 1985, p. 17-32.

<sup>24</sup> ROGERS, Katharine M. *The troublesome helpmate: a history of misogyny in literature*. Seattle: University of Washington Press, 1966.

perigo, castração e morte, remonta a construções míticas presentes nas mais ancestrais civilizações. Contudo, é na Idade Média que alcança maior expressão e alinha-se a motivos demonológicos. Assim, figuras como as da sereia, por exemplo, tornam-se símbolo do amor maléfico; as fadas das fontes como Melusina e a serpente que se uniu a Eva entram no imaginário medieval, sendo assunto para contos e romances populares. Exemplo disso é a lenda de Melusina<sup>25</sup> que, na tradição celta, eram entidades divinas que presidiam as fontes. Daí uma das conotações implícitas na simbologia das fontes nas cantigas de amigo.<sup>26</sup>

Contudo, com as cantigas de amigo galego-portuguesas, o quadro cultural e histórico da questão feminina assume uma nova dimensão. Ao contrário do pavor pelo órgão genital feminino destruidor, concebido como um *locus* que trazia a ideia de perigo, castração e morte, uma nova apropriação para essa parte feminina pode ser encontrada na simbologia da avelaneira, nas cantigas *bailias*, como nos versos de Airas Nunes:

Bailemos nós já todas três, ai amigas<sup>27</sup>  
sô aquestas avelaneiras frolidas,  
e quen for velida, como nós, velidas,  
se amigo amar,  
sô aquestas avelaneiras frolidas,  
verrá bailar.<sup>28</sup>

A cantiga "*bailia das avelaneiras*", do trovador Airas Nunes, é uma das mais célebres cantigas de amigo que os Cancioneiros nos transmitiram. As avelaneiras são árvores associadas aos ritos de um casamento, nas culturas antigas. Essa simbologia das flores, em nossa cultura, está representada pelas 'flores de laranjeira', levadas pela noiva até o altar, em nossos rituais de casamento. No verso 13 da cantiga, encontramos a expressão *mentr'al nom fazemos* (enquanto nada

---

<sup>25</sup> **Melusina** é uma personagem da lenda e do folclore europeus, um espírito feminino das águas doces em rios e fontes sagradas.

<sup>26</sup> ARAÚJO, Márcia Maria de Melo; FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Mulher medieval e trovadorismo galego-português: o feminino e a feminização nas cantigas de amigo*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2015.

<sup>27</sup> "Dancemos nós já todas três, ai amigas / debaixo destas avelaneiras floridas / e quem for bonita, como nós, bonitas, / se o namorado amar / debaixo destas avelaneiras floridas / virá dançar". Tradução nossa.

<sup>28</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 235.

fazemos), que pode se referir ao primeiro encontro ou à primeira noite de núpcias do casal.

Outra importante modalidade de cantiga de amigo é a pastorela, de origem incerta, tornou-se comum no norte da França, no século XIII. A pastorela, cantada em língua occitana, apresenta um ambiente campestre, o encontro entre uma jovem pastora e um cavaleiro:

Cavalgava noutro dia  
per o caminho francês,  
e ua pastor siia  
cantando com outras tres  
pastores, e, non vos pês,  
e direi-vos toda via  
o que a pastor dizia  
aas outras en castigo:  
“Nunca mulher crea per amigo  
pois s'o meu foi e non falou migo.”

“Pastor, non dizedes nada,  
diz ua d'elas enton;  
se se foi esta vegada,  
ar verrá-s' outra sazon  
e dirá-vos por que non  
falou vosc', ai ben talhada;  
e é cousa mais guisada  
de dizerdes, com' eu digo:  
Deus, ora veess' o meu amigo  
e averia gran prazer migo.”<sup>29</sup>

Na cantiga, temos referência ao caminho francês, rota de peregrinação ao túmulo do apóstolo São Tiago, e a pastora cantando pelo caminho. Nesse sentido, notamos que a maviosidade do canto da sereia, sedutora por sua natureza ambígua, se transfere para a pastora e para a *fremosa* das cantigas de amigo, cujo dom de cantar encanta o cavaleiro que passa pela ribeira do rio.

Ao pensar na experiência coletiva feminina que adquire especial importância face ao mundo patriarcal da Idade Média, no qual a existência da mulher se subordinava às leis dos costumes morais, religiosos e do princípio da fertilidade, as novas regras de cortesia significaram uma perspectiva inovadora além de erótica

---

<sup>29</sup> Idem, p. 101-102.

do ideal de vida cortês, podendo ser simbolizada por elementos mágico-eróticos, como a fonte, o lavar do cabelo por uma jovem, a *ermida* (capela), os adros das igrejas, as romarias, os cervos que turvam a água e a dança sob as avelaneiras floridas.

### Práticas religiosas à luz do trovadorismo

O encontro na fonte constitui um tópico recorrente na literatura desde a época pagã, em que o culto às fontes, por meio de oferendas de pão e vinho, tinha uma ligação com os ritos de fecundidade. A exemplo, a cantiga de amigo *Fui eu, madre, lavar meus cabelos*, de João Soares Coelho, cujo período de produção lírica data de 1235 a 1270, apresenta relação a alguns desses ritos antigos:

Fui eu, madre, lavar meus cabelos  
a la fonte e paguei-m'eu d'elos  
e de mi, louçãa.

Fui eu, madre, lavar mias garcetas  
a la fonte e paguei-m'eu d'elas  
e de mi, louçãa.

A la fonte [e] paguei-m'eu d'eles;  
aló achei, madr', o senhor d'eles  
e de mi, louçãa.

Ante que m[e] eu d'ali partisse,  
fui pagada do que m[e] el disse  
e de mi louçãa.<sup>30</sup>

A imagem do fio de cabelo que poderia gerar um monstro migra para a ideia dos cabelos como representação da virgindade feminina. Ademais, a cantiga traz a presença da fonte e do cabelo como elementos simbólicos e aponta para

a riqueza histórica de ambos os motivos e sua presença em diferentes culturas, inclusive na tradição bíblica do *Cântico dos cânticos* (4, 1). Das várias implicações, ressalte-se a força erótica dos cabelos, cujas garcetas<sup>31</sup> indicam a moça virgem sensualmente

---

<sup>30</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 112.

<sup>31</sup> Garcetas: tranças

a lavá-las, e o simbolismo espacial da “fonte”, local de renovação e fertilidade.<sup>32</sup>

Lênia Márcia Mongelli,<sup>33</sup> sobre a cantiga de João Soares Coelho, destaca o recurso a símbolos antigos como a fonte e os cabelos, e também o teor narrativo, marcado pelo diálogo com a mãe. Junto com a tradição bíblica, a tradição clássica colaborava para reforçar um modo de ver a natureza como reflexo da realidade sensível em todos os seus aspectos.

Durante o período medieval, à luz do Trovadorismo, era comum a representação simbólica de questões sexuais ou mesmo a descrição do ato sexual pelo uso da imagem de alguma atividade social.<sup>34</sup> Lavar as vestes, por exemplo, tinha significado erótico porque a lavagem das roupas e a água assumiam significados figurativos, remetendo para núpcias e sensualidade feminina. Esse tipo de procedimento analógico entre a representação simbólica de algo correspondendo-o às ações humanas parece ser usual na Idade Média, como se fez representar nos bestiários, conforme assegura Pedro Fonseca,<sup>35</sup> em que algumas espécies do mundo animal, vegetal e mineral são descritos em referência à sua natureza e traços comportamentais, com frequentes correspondências exemplares com os seres humanos, numa associação recorrente a ensinamentos relativos à boa conduta baseada em princípios e em preceitos da moral religiosa.

A exemplo, toma-se novamente a cantiga de João Soares Coelho, em que o lavar do cabelo pela jovem é precedido de um encontro com o amigo, com implicações óbvias de um ritual erótico. Os cabelos, nesse sentido, assumem um sinal de provocação sensual por parte da menina que lava os cabelos. Para algumas culturas, os cabelos são vistos como uma das principais armas de uma mulher. Ademais, na Idade Média, o fato de os cabelos estarem à mostra pode sinalizar

---

<sup>32</sup> MONGELLI, Lênia Márcia. *Fremosos Cantares: Antologia da Lírica Medieval Galego-portuguesa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 116.

<sup>33</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>34</sup> HUIZINGA, Johan. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010, p. 182.

<sup>35</sup> FONSECA, Pedro Carlos Louzada. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. São Paulo: Edusc, 2011.

disponibilidade ou desejo de entrega de uma mulher.<sup>36</sup>

Mongelli,<sup>37</sup> em comentário sobre a cantiga, assegura dois aspectos que chamam a atenção para a estilística da forma: o primeiro aspecto são as rimas em *elos/elas*, que além de aproximar elementos dos gêneros masculino e feminino, referem-se aos cabelos como elementos de sedução e eloquência quanto ao namoro que transcorre à beira da fonte. Outro aspecto é o fato de os cabelos, que dependendo do uso, em trança, atado, velado e toucado, indica se a mulher é solteira, casada ou viúva. No caso da cantiga “Fui eu, madre, lavar meus cabelos”, as garcetas indicam cabelos compridos e trançados, portanto deve tratar-se de uma virgem, conforme sugere Mongelli.<sup>38</sup> Na cantiga seguinte, o lavar cabelos e a presença do cervo do monte apontam uma construção psicosssexual do cabelo e da alegria da jovem.

[Levou-s’a louçana],  
levou-s’a velida;  
vai lavar cabelos  
na fontana fria,  
leda dos amores,  
dos amores leda.

[Levou-s’a velida],  
levou-s’a louçana;  
vai lavar cabelos  
na fria fontana,  
leda dos amores,  
dos amores leda.

Vai lavar cabelos  
na fontana fria;  
passa seu amigo,  
que lhi ben queria,  
leda dos amores,  
dos amores leda.

Vai lavar cabelos  
na fria fontana,  
passa seu amigo  
que a muit’ama,

---

<sup>36</sup> CHEVALIER, Jean; Gheerbrant, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Trad. Vera Costa e Silva. 26 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

<sup>37</sup> MONGELLI, Lênia Márcia. *Fremosos Cantares: Antologia da Lírica Medieval Galego-portuguesa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*.

leda dos amores,  
dos amores leda.

Passa seu amigo  
que lhi ben queria;  
o cervo do monte  
a augua volvia,  
leda dos amores,  
dos amores leda.

Passa seu amigo  
que a muit'ama;  
o cervo do monte  
volvia a augua,  
leda dos amores  
dos amores leda.<sup>39</sup>

Essa construção psicosssexual do cabelo, enquanto repositório da virgindade buscada à ideia do feminino, tem recorrência no imaginário tradicional, podendo ser verificada no conhecido *topos* medieval do *Hortus Conclusus*, o qual se tornou refundido nas idealizações do bucolismo idílico das representações renascentistas. Segundo Walker<sup>40</sup> (1988), esse *topos* medieval, ligado a motivos edênicos e paradisiacos, consistiu numa verdadeira alegoria da virgindade mariana, um

[...] symbol of the Virgin Mary whose garden was called Paradise and mythologically related to the womb. Virginity meant that the feminine “gate of paradise was not yet opened”. In erotic metaphors of Salomon’s wedding song, the virgin bride as yet underflowered is not only a *Hortus Conclusus* but “spring shut up, a fountain sealed” [...] In medieval art, the Virgin Mary was mystically depicted inside a walled garden representing her virginity.<sup>41</sup>

Entretanto, é de se considerar que, com o humanismo renascentista, a simbologia emblemática desse *topos* tenha se evoluído em direções mais seculares.

---

<sup>39</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 375-376.

<sup>40</sup> Walker, Barbara G. *The woman dictionary of symbols & sacred objects*. San Francisco: Harper & Publishers, 1988, p. 145.

<sup>41</sup> símbolo da Virgem Maria, cujo jardim era chamado de Paraíso e mitologicamente relacionado ao ventre. Virgindade significava que o feminino “portão do paraíso não tinha sido ainda aberto”. Em metáforas eróticas das canções de noivado de Salomão, a virgem nubente, ainda não deflorada, não é somente o *Hortus Conclusus*, mas “a corrente fechada, a fonte selada” [...] Na arte medieval, a Virgem Maria era misticamente representada dentro de um jardim murado representando a sua virgindade. (Tradução nossa).



Maleval<sup>42</sup> vê o culto mariano como uma forma de conciliação do superestrato cristão com o substrato cultural de povos “bárbaros”, como os celtas, por exemplo. No caso das cantigas de amigo, esse simbolismo do *Hortus Conclusus* pode muito bem ter servido de ideário para, de certa forma, infringir algumas regras em favor de um lirismo profano, capaz de exprimir matizes do amor sensual e erótico.

Simplificadamente, as cantigas apresentadas trazem o *topos* do cabelo, cujo tratamento figurativo pode simbolizar a virgindade e o erotismo. Contudo, esses elementos fornecem uma visão implicitamente transgressiva de uma virgem que se expõe e o velho culto de Vênus, nas festas pagãs da primavera. Gradín<sup>43</sup> explica que “la canción de mujer se caracteriza – como la mayoría de la producción lírica medieval – por localizar la acción en primavera”.<sup>44</sup> Ademais Jacques Rossiaud<sup>45</sup> corrobora a crença de que, mesmo que a estação fosse propícia ao desejo, a potencialidade do homem seria maior no inverno, “a da mulher no verão; o outono os separava e a primavera - período sexualmente favorável - os reúne”.

Em outras palavras, como sugere Ceschin<sup>46</sup> (2010), as cantigas agem nas relações entre pessoas e estamentos, superando a rigidez dos costumes impostos por uma sociedade essencialmente patriarcal. Ao promover esse tipo de abertura, as cantigas criam um espaço de convivência de pessoas separadas pelas funções que exercem dentro da estrutura estamental e pelas autoridades da Igreja, ao mesmo tempo, estabelecem um elo, no dizer de Ceschin<sup>47</sup> (2010), com a presença de elementos populares das festas da primavera.

---

<sup>42</sup>Maleval, Maria do Amparo Tavares. *Rastros de Eva no imaginário ibérico (Séculos XII a XVI)*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento, 1995.

<sup>43</sup> Gradín, Pilar L. *La canción e mujer en la lírica medieval*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1990, p. 134.

<sup>44</sup> “[...] a canção de mulher se caracteriza – como a maioria da produção lírica medieval – por localizar a ação na primavera”. Tradução nossa.

<sup>45</sup> Rossiaud, Jacques. *Sexualidade*. Trad. Mário Jorge da Motta Bastos. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. (Coord.) Bauru, SP: Edusc, 2006. p. 477-493. v. 2, p. 478.

<sup>46</sup> CESCHIN, Osvaldo H. Leonardi. *Relações de poder nas cantigas galego-portuguesas*. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.). *O Portugal medieval: monarquia e sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010. p. 279-296.

<sup>47</sup> Idem, *ibidem*.

### **As práticas religiosas: cantigas de romaria e cantigas de *bailia***

A correspondência exemplar da natureza com os seres humanos, na lírica trovadoresca, indica que os trovadores foram importantes para o estabelecimento de uma linguagem altamente simbólica, entre essas duas realidades. Ao mesmo tempo, a simbologia erótica dos versos, para Monroy Caballero,<sup>48</sup> sugerem “[...] símbolos arcaicos a través de los cuales los elementos de la naturaleza, las plantas y los animales se identifican con la vida sexual humana”.<sup>49</sup>

Em uma tradição que se fundamentava nas raízes clássicas gregas e romanas, em que a leitura de textos canônicos míticos ou épicos se fazia pelos diversos pensadores cristãos, respeitados como “doutores” da Igreja, o significado anagógico, a lição moral, a significação figurada e o significado literal das palavras eram reconhecidos como níveis interpretativos que possibilitavam flexibilidade no emprego das Escrituras como verdade padrão. Assim, essas formas de interpretação, repercutiam-se em todos os setores da vida na sociedade medieval.

Numa versão mais refinada, a alegoria erótico-religiosa transforma-se em forma literária, opondo-se, de certa maneira, ao espírito ascético da Igreja, ao mesmo tempo que a destrona como produtora de poesia. Inicia-se, assim, o culto consciente do amor, tendo este um novo sentido com um tratamento sentimental da inclinação amorosa e uma tensão na procura de realização pelos amantes. Para Maleval,<sup>50</sup> o trovadorismo ibérico foi favorecido pelas peregrinações a Santiago de Compostela, cujo apogeu se estendeu pelo século XII, com intensa interação cultural.

A cantiga a seguir, de João Servando, jogral sobre o qual pouco se sabe a não ser dados retirados de seu nome e de suas cantigas, mostra as relações entre mãe e filha, em que esta suplica à mãe para não privá-la de ir à romaria de São Servando, onde verá seu amigo. Ela sofre a coita amorosa do morrer de amor, se não ver o amigo. Nesse sentido a romaria, para a amiga, é apenas um pretexto, pois a intenção é ver o amigo.

---

<sup>48</sup> Caballero, A. Monroy. *Revista de Poética Medieval*, Universidade de Alcalá, n. 14, 2005, p. 24.

<sup>49</sup> Os símbolos arcaicos através dos quais, os elementos da natureza, as plantas,

<sup>50</sup> Maleval, Maria do Amparo Tavares. *Poesia medieval no Brasil*. Rio de Janeiro: Ágora, 2002.

Mia madre velida, e non me guardedes  
d'ir a San Servando, ca, se o fazedes,  
morrerei d'amores.

E non me guardedes, se vós ben ajades,  
d'ir a San Servando, ca, se me guardades,  
morrerei d'amores.

E, se me vós guardades d'atal perfia,  
d'ir a San Servando fazer romaria,  
morrerei d'amores.

E, se me vós guardades, eu ben vo-lo digo,  
d'ir a San Servando veer meu amigo,  
morrerei d'amores.<sup>51</sup>

Curiosamente, há nas cantigas de amigo dos trovadores galego-portugueses certa ambiguidade entre o ideal e o carnal, entre o sagrado e o profano, motivos que, de igual modo, refletem a ambivalência do amor cortês e a ordem que, na Idade Média, não podia ser concebida sem hierarquia. Nota-se, na cantiga de João Servando, a súplica da moça à mãe, que assume a função de guardadora da filha. Na cantiga a seguir, a imagem da moça é de uma sedutora garota, *en cós*, que baila, juntamente com outras amigas, enquanto as mães fazem promessa a São Simão.

Pois nossas mães vam a San Simon  
de Val de Prados candeas queimar,  
nós, as meninas, punhemos d'andar  
con nossas mães, e elas enton  
queimen candeas por nós e por si  
e nós, meninas, bailaremos i.

Nossos amigos todos lá iram  
por nos veer e andaremos nós  
bailand'ant'eles, fremosas, en cós,  
e nossas mães, pois que alá van,  
queimen candeas por nós e por si  
e nós, meninas, bailaremos i.

Nossos amigos iran por cousir  
como bailamos e poden veer  
bailar moças de [mui] bon parecer,

---

<sup>51</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 338-339.

e nossas madres, pois lá queren ir,  
queimen candeas por nós e por si  
e nós, meninas, bailaremos i.<sup>52</sup>

A imagem de vivacidade da cantiga é patrocinada pela fala de uma jovem que se vê e a suas amigas “fremosas, en cós” e que se expõe ao olhar do amigo para vê-la dançar e realizar seus desejos num plano mais carnalizado e amoroso possível. O que se examina aqui pode ser adiantadamente deduzido como uma redução da mulher à disponibilidade de seu corpo, comprometida com figurações ideológicas e culturais do trovador.

Essa imagem participa do cancionero de Pero Vivieaz, um jogral de origem popular e de quem não se sabe ao certo sua genealogia. Entretanto, conjectura-se que seja português, como afirma Mercedes Brea,<sup>53</sup> na *Lírica profana*. Como jogral conseguiu imitar com arte a poesia provençal. O tema dessa cantiga trata do encontro dos namorados e do júbilo da amiga. São várias *meninhas* (meninas) que aproveitam-se da romaria em San Simon de Val de Prados para dançar para os namorados. Spina<sup>54</sup> afirma que a felicidade dos trovadores galego-portugueses estava em conseguir tudo que fosse possível, em relação à mulher, dentro das contingências a que estavam circunscritos. Comenta ainda Spina,<sup>55</sup> “quando enamorados da mulher solteira: vê-la e conversar com ela” tornou-se uma tópica das cantigas de amigo.

O verbo ver é bastante importante na cantiga de Pero Vivieaz, assim como *cousir* [admirar]. O destaque dado a esse verbo (veer) remete-o aos namorados, pois são eles que vão ver moças *fremosas* e de *bon parecer*. Do olhar gorgônio temos uma eufemização para a luz dos olhos e para a *fremosa* e *velida*, que não passam despercebidas pela beleza que trazem no *talho* (corpo) *delgado* (delicado). Embora seja a mulher que fala, é a voz do trovador que a simboliza do jeito que ele a deseja:

---

<sup>52</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 153-154.

<sup>53</sup> Brea, Mercedes. *A Lírica Profana Galego-portuguesa*. Disponível em: <[http://www.cirp.es/pls/bdo2/f?p=103:8:3061789083914925916::NO::P8\\_IDC,P8\\_SEQ\\_ID:0406%2C4](http://www.cirp.es/pls/bdo2/f?p=103:8:3061789083914925916::NO::P8_IDC,P8_SEQ_ID:0406%2C4)>. Acesso em: 2 abr. 2012.

<sup>54</sup> Spina, Segismundo. *Do Formalismo Estético Trovadoresco*. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editoria, 2009.

<sup>55</sup> Idem, p. 127.

*fremosa e en cós* (formosa e nua).

A imagem feminina pousa na ambivalência entre ideal e carnal ou sagrado e profano, com imagens das mães que vão rezar ao santo e das garotas que vão *bailar* para os namorados. A sugestão de entrega pode ser equacionada à mulher, entretanto, percebemos que há uma intenção do autor que quer o sensorial. Trata-se do paradoxo da perfeição, termo cunhado por Bloch,<sup>56</sup> para significar que a mulher oscila, entre a perfeição e a imperfeição, em busca do equilíbrio. Diante do discurso amoroso da *fremosa*, impregnado de erotismo, Mongelli<sup>57</sup> ressalta o refrão, apontando para a dupla finalidade da peregrinação a lugares sagrados:

no v. 5, o sentido religioso que lhe dão as mães, que lá vão para *queymar candeas* e rezar ao santo da ocasião; no v. 6, o sentido profano que tem para as *meninhas*, ali reunidas para *baylar*, irreverentemente certas de que as mães orarão por elas. A intersecção de cantigas de romaria e de bailada reflete hábitos peninsulares antigos, num hibridismo comum às festas religiosas em geral.<sup>58</sup>

O trovador, taticamente no meio da cantiga, destaca a sensualidade das *fremosas* que bailam *en cós*, entregues ao ritmo da música mas atentas ao efeito causado no espectador. Parece-nos que o poeta brinca com esse efeito, intencionalmente, ao transferir o que os namorados vêem, com essa carga erótica, para os ouvidos do seu público. Entretanto essa intencionalidade que está por trás da imagem é muitas vezes difícil de ser decifrada, como ocorre na cantiga “Eno sagrado, en Vigo”, de Martin Codax:

Eno sagrado, en Vigo,  
bailava corpo velido:  
amor ei!

En Vigo, [e]no sagrado,  
bailava corpo delgado:  
amor ei!

---

<sup>56</sup> Bloch, R. Howard. *Misoginia Medieval e a Invenção do Amor Romântico Ocidental*. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: 34 Literatura, 1995.

<sup>57</sup> MONGELLI, Lênia Márcia. *Fremosos Cantares: Antologia da Lírica Medieval Galego-portuguesa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>58</sup> MONGELLI, Lênia Márcia. *Fremosos Cantares: Antologia da Lírica Medieval Galego-portuguesa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 126.

Bailava corpo velido,  
que nunca ouver'amigo:  
amor ei!

Bailava corpo delgado,  
que nunca ouver'amado:  
amor ei!

Que nunca ouver'amigo,  
ergas no sagrad', en Vigo:  
amor ei!

Que nunca ouver'amado,  
ergu'en Vigo, no sagrado:  
amor ei!<sup>59</sup>

Por sua feição arcaica, com dísticos que rimam entre si e refrão, os v. 1, 2, 4 e 5 em ordem direta assim ficariam dispostos: *corpo velido bailava no sagrado en Vigo*. Nos dísticos, temos a presença de um narrador impressionado pelo corpo velido a bailar. No entanto, o refrão: *amor ei*, é um refrão monóstico, ou seja, que não se liga pela rima ao corpo da cantiga, mas pela forma de repetição mental ou semântica, isto é, de significação ou conceito, pode estar referindo-se que ele (o narrador) conseguiu o amor da formosa. Desse modo, o trovador dá um tratamento de primeira pessoa: *amor ei!*,<sup>60</sup> como a sugerir que no passado ele a viu e no presente ele a tem.

Nessa bailia, sagrado (céu) e profano (terra) se aproximam, de um lado, pelo sentido religioso do sagrado em Vigo, e de outro, pelo corpo exposto a bailar. “Assim na terra como no céu”. A figura feminina, virgem, pois não teve namorado e nunca amou alguém, tem suas qualidades corporais enaltecidas – corpo velido, corpo delgado – aparecendo como objeto do desejo erótico e sexual do narrador, que provavelmente trata-se da mesma pessoa do refrão.

Por esse motivo, reitera-se que a voz do trovador oferece um perfil das relações amorosas e sociais, envolvendo a mulher do campo e da cidade, que se

---

<sup>59</sup> NUNES, José Joaquim. *Cantigas d'Amigo dos Trovadores Galego-portugueses*. Lisboa: Centro do Livro Brasileiro, 1973, v.2, p. 445.

<sup>60</sup> CUNHA, Celso Ferreira da. *O Cancioneiro de Martin Codax*. Rio de Janeiro: [s.e.], 1956.

desenvolve, conforme analisa Paulo Sodré,<sup>61</sup> num período tido como o da aparição do individual na Europa medieva.

### **Considerações finais**

A Idade Média é bastante reveladora de indagações sobre a figura feminina e seus anseios condicionados aos costumes e às tradições dentro de um contexto em que preserva a sua função de perpetuadora da espécie e de temas consagrados pela tradição poética portuguesa, nos mais representativos aspectos formais e conteudísticos da lírica trovadoresca, tanto no campo religioso como literário e filosófico.

Dessa maneira, a voz dos trovadores influencia a estrutura social e aproxima horizontalmente as figuras desniveladas por sua condição e organização social. Entretanto, pode-se notar, mesmo entre os níveis dos poetas, que o sistema hierarquizado se faz representar e que as relações exibem, em certo sentido, condições impostas aos membros desses conjuntos. “Assim na terra como no céu” indica que o sagrado e o profano se confundem nas ações da moças que vão dançar para os seus amigos, que rezam pela presença deles em suas camas, que pedem à mãe para deixá-las ir à romaria ver o amigo.

No imaginário das cantigas, as práticas religiosas muitas das vezes camuflavam os desejos das moças galego-portuguesas que iam à fonte, à ribeira ou às romarias para saber notícias do amigo ou encontrar-se com ele, reproduzindo quadros da vida popular da Idade Média. A combinação da devoção religiosa com danças e músicas movimentava a vida do homem galego-português, misturando-se a princípios de fé e de práticas religiosas com o profano. Os adros das igrejas transformavam-se em palco para as moças dançarem e arrebanharem algum coração perdido, expressando vontades e desejos em meio a aspectos da vida medieval com suas alegorias, símbolos e práticas religiosas.

Artigo recebido em 17/10/2024

Artigo aceito em 11/12/2024

---

<sup>61</sup> Sodré, Paulo Roberto. *Um trovador na berlinda: as cantigas de amigo de Nuno Fernandez*. Cotia: Íbis, 1998.

## ORDEM E JUSTIÇA NA LÍRICA GALEGO-PORTUGUESA: O PAPEL POLÍTICO DAS CANTIGAS NO REINADO DE D. DINIS

### ORDER AND JUSTICE IN GALICIAN-PORTUGUESE LYRIC: THE POLITICAL ROLE OF CANTIGAS IN THE REIGN OF D. DINIS

**Felipe Ferreira de Paula Pessoa**

Universidade de Brasília  
felipe7cordas@gmail.com

---

**Resumo:** O reinado de D. Dinis (1279-1325) é frequentemente representado na historiografia pelos grandes êxitos políticos, sendo associado a um exemplo precoce de centralização do poder político na história portuguesa. No entanto, D. Dinis destacou-se também como trovador. Este artigo analisa sua produção trovadoresca a partir de seu papel como monarca e como um discurso jurídico cuja atuação permeia a ordem social. Para isso, investiga-se a interseção entre a gramática jurídica, pela qual as relações de serviço e benefício estão fundamentadas, e o vocabulário das cantigas, evidenciando como o lugar social de rei confere aos versos do trovador uma dimensão política, transformando-os em atos de Estado – isto é, discursos-ação institucionais com impacto no mundo social. Nesse sentido, as cantigas revelam um panorama mais complexo e matizado das relações de poder, ao exporem as tensões entre diferentes corpos jurídicos. Assim, argumenta-se que, ao trovar, D. Dinis também exerce uma atuação política.

**Palavras-chaves:** Cantigas Galego-Portuguesas; Política Medieval; D. Dinis.

**Abstract:** The reign of King Dinis (1279-1325) is often represented in historiography by his great political successes and is associated with an early example of the centralization of political power in Portuguese history. However, Dinis also stood out as a troubadour. This article analyzes his troubadour production based on his role as monarch and as a legal discourse whose actions permeated the social order. To do this, it investigates the intersection between legal grammar, which underpins relations of service and benefit, and the vocabulary of the songs, showing how the social position of king gives the troubadour's verses a political dimension, transforming them into acts of state - that is, institutional discourses-actions with an impact on the social world. In this sense, the songs reveal a more complex and nuanced panorama of power relations, as they expose the tensions between different legal bodies. Thus, it is argued that, through his songs, King Dinis also exercised a political action.

**Keywords:** Cantigas galego-portuguesas; medieval politics; D. Dinis.

---

Pesquisar o exercício do poder político na Idade Média ainda é um desafio para a historiografia. Em especial, se o abordamos a partir das instituições monárquicas, visto que as narrativas nacionalistas do século XIX imprimiram uma marca profunda em como se lê a política medieval. Estas, ao limitarem o poder à moderna e nascente categoria de Estado, o reduziram a pares antitéticos para



categorizá-lo: centralização e anarquia; público e privado; personalismo e bem comum; monopólio e pluralismo; nacionalismo e regionalismo. Tal modo de categorização, inseriu a história das monarquias medievais em uma narrativa sobre o progresso nas formas de se exercer o poder, culminando, é claro, na consolidação do Estado-nação oitocentista.

Alguns exemplos deste tipo de construção encontram-se em importantes obras de autores como Alexandre Herculano, Oliveira Martins e Ângelo Ribeiro,<sup>1</sup> cujas sínteses sobre a história de Portugal ocupam lugar de destaque. Nelas, a Idade Média portuguesa se apresenta como um embrião da Nação e a dinastia de Borgonha – assim denominados os monarcas da linhagem de Afonso-Henriques – governa o reino como “patriarcas de família” e representa o estágio de “uma forma social primitiva”, nas palavras de Oliveira Martins, “Foi só desde o XV século que o desenvolvimento das nações peninsulares permitiu aos reis começarem a ter consciência do carácter jurídico – social do seu cargo”.<sup>2</sup>

Por outro lado, a “redescoberta” dos séculos XII e XIII, como pontuou Pizarro,<sup>3</sup> emergiu da direção contrária: ao invés da contraposição a partir do modelo do Estado monopolista, a investida se verteu à descoberta de suas origens. A história política portuguesa se alinhou a essa perspectiva e deu contornos de protagonismo aos reinados do século XIII e XIV, oferecendo uma narrativa muito bem encaixada às demandas do nacionalismo e da concepção sobre o poder, como bem explicou Maria Filomena Coelho.<sup>4</sup> Tal orientação está presente nas obras de Oliveira Marques, Joaquim Veríssimo Serrão, José Mattoso, e mesmo autores mais recentes, como Pizarro.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Ver. HERCULANO, Alexandre. *História de Portugal desde o começo da Monarchia até o fim do reinado de Affonso III*. Obra publicada em oito tomos, disponível em <https://purl.pt/325/4/>; OLIVEIRA MARTINS, J. P. [1880] *História de Portugal* – Tomo I. Public Domain Book (e-book), 1908; RIBEIRO, Ângelo Pinto. [1936] *História de Portugal vol. II: A afirmação do país – Da conquista do Algarve à regência de Leonor Teles*. Porto: Lello & Irmão. (e-book).

<sup>2</sup> OLIVEIRA MARTINS, J. P. [1908] *História de Portugal...* op. cit., ps. 1288 (e-book).

<sup>3</sup> Cf. PIZARRO, J. A. de Sotto Mayor. *D. Dinis*. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos Portugueses/ Temas e Debates. 2008, p. 14.

<sup>4</sup> Cf. COELHO, M. F. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana (org.). *A construção da narrativa histórica*. Séculos XIX e XX. 1ed.Campinas: Ed. UNICAMP, 2014, v. 1, p. 39 – 62.

<sup>5</sup> Respectivamente, OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *História de Portugal*. 7o ed. Lisboa: Palas Editores, 1977; SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal: Estado, Pátria e Nação (1080 – 1415)* vol.1.

Neste contexto, o reinado de D. Dinis (1279 – 1325) ganha destaque na história da Nação. Se, por um lado, Ângelo Ribeiro e Oliveira Marques chegam a caracterizá-lo como representação típica de um processo precoce de centralização, por outro, José Mattoso reforça as vicissitudes que se contrapuseram ao seu projeto monopolista. Ainda assim, as distintas interpretações convergem ao reconhecer que, depois de D. Dinis, “não haveria um retrocesso na perda de privilégios da nobreza”.<sup>6</sup>

Não é minha intenção deslegitimar a relevância desses autores para a historiografia medieval portuguesa, tampouco negar a presença das demandas de meu tempo em minhas análises, como ocorre em suas obras. No entanto, essas interpretações, além de refletirem uma orientação nacionalista, estão ancoradas em uma documentação predominantemente administrativa e jurídica, reforçando, assim, o enquadramento teórico a partir do qual são analisadas.

Nesse sentido, minha proposta consiste em recorrer a uma documentação distinta para interpretar o exercício do poder: as cantigas trovadorescas. D. Dinis destaca-se como o mais prolífico trovador preservado nos cancioneiros da lírica medieval galego-portuguesa. Suas cantigas foram transmitidas a partir de duas grandes coletas: o Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Portugal (B) e o Cancioneiro da Vaticana (V).<sup>7</sup> Ao todo, chegaram até nós 137 trovas de D. Dinis, entre cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer. Ademais, o especial Pergaminho Sharrer,<sup>8</sup> contendo sete cantigas de amor do monarca, guarda os únicos

---

3o ed. Lisboa: Verbo, 1979; MATTOSO, José. *História de Portugal: A monarquia feudal*, vol. 2. Lisboa: Editorial Estampa, 1997; PIZARRO, J. A. De Souto Mayor. *D. Dinis...* op. cit.

<sup>6</sup> MATTOSO, José. *História de Portugal...* op. cit., p. 140.

<sup>7</sup> A lírica medieval galego-portuguesa de tradição profana, isto é, as cantigas de amor, de amigo e de escárnio e maldizer pertencentes à tradição trovadoresca, estão guardadas em três grandes coletas manuscritas que levam o nome de seus respectivos acervos. O Cancioneiro da Ajuda (A), guardado na Biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda, em Portugal, é o mais antigo e o único coevo à tradição trovadoresca. Contudo, possui apenas o gênero de cantigas de amor e num estágio inicial da coleta. Os outros dois manuscritos, o Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Portugal (B) e o Cancioneiro da Biblioteca Vaticana (V), foram produzidos no século XVI, a mando do humanista italiano Ângelo Colocci. Estes, possivelmente, são cópias de um cancioneiro perdido, no qual constava a coleta dos cantares trovadorescos galego-portugueses em um estágio mais avançado. Acerca dessa tradição manuscrita, ver. OLIVEIRA, António Resende de. *Depois do espetáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*. Lisboa: Edições Colibri, 1994; e TAVANI, Giuseppe. *Trovadores e jograis: introdução à poesia medieval galego-portuguesa*. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

<sup>8</sup> Encontrado apenas em 1991, pelo professor Harvey Sharrer, no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, onde encontra-se custodiado. O pergaminho contém, em estado fragmentado, sete cantigas

testemunhos de material melódico das cantigas de amor ibéricas, em estado bastante fragmentado.

Essa faceta do rei-poeta, ou o Trovador, como passou-se a designar D. Dinis, foi pouco explorada nas análises políticas. A título de exemplo, gostaria de me referir a duas citações: Ângelo Ribeiro vê a legitimação nacional no uso público da língua portuguesa feito por D. Dinis, prestando um “inesquecível serviço, determinando que os actos judiciais e notariais fossem redigidos no falar do vulgo, e não em latim, como era tradição. E mais talvez por esse motivo do que pelas suas trovas, aliás, formosíssimas, D. Dinis contribuiu para o avigoramento e fixação da língua nacional.”<sup>9</sup> Como podemos observar, Ribeiro confere às trovas uma importância estética, caracterizando-as como um apêndice às qualidades do monarca que, além de tudo, produziu trovas “formosíssimas”. Já Oliveira Marques considera o reinado dionisino como o “apogeu da Idade Média Portuguesa” em virtude de seu desenvolvimento cultural. Neste sentido, para o autor, “O português tornou-se língua oficial do País” e a “corte régia era um centro de cultura, com o próprio monarca distinguindo-se pelos seus méritos de poeta.”<sup>10</sup>

Percebemos, assim, como a faceta trovadora do rei foi abordada pela historiografia, representando uma característica individual de D. Dinis e lhe atribuindo uma qualidade lúdica, culta e de poucas consequências políticas. À vista disso, poucos trabalhos se debruçaram sobre a interação entre o papel de governante e de poeta lírico de D. Dinis, como as análises de Elsa Gonçalves e, mais recentemente, de Ana Luiza Mendes propuseram.<sup>11</sup> Contudo, para além de como a posição régia ressoa na persona poética, ainda é necessário, a meu ver, esclarecer como a produção trovadoresca atua na forma de exercer o poder político.

---

de amor de D. Dinis com notação musical. Trata-se de um documento singular e um dos poucos registros melódicos da lírica profana galego-portuguesa. Ver. FERREIRA, Manuel Pedro. *Cantus Coronatus: 7 Cantigas d’El-Rei Dom Dinis*. Kassel/Reichenberger, 2005.

<sup>9</sup> RIBEIRO, Ângelo Pinto. [1936] *História de Portugal* vol. II: A afirmação do país - Da conquista do Algarve à regência de Leonor Teles. Porto: Lello & Irmão. (e-book) ps. 238.

<sup>10</sup> OLIVEIRA MARQUES, A. H. de. *História de Portugal*. 7o ed. Lisboa: Palas Editores, 1977, p. 175.

<sup>11</sup> GONÇALVES, Elsa. D. Denis: um Poeta Rei e um Rei Poeta. In: NASCIMENTO, Aires; Ribeiro, Cristina A. (orgs.) *Literatura Medieval: Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, vol. II. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 13 – 23; 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.

Penso que essa relação pode ser evidenciada a partir de duas categorias: a linguagem jurídica que fundamenta as cantigas e a performance poético-musical pela qual são publicizadas. As cantigas desenvolvem a temática do amor cortês, uma construção simbólica e social, operando com a mesma gramática jurídica das relações de serviço e benefício. Além disso, a arte trovadoresca não fora concebida para a leitura individual, como é a apreciação da poesia moderna. Ao contrário, sua natureza primeira é a apresentação pública nas cortes. Dessa forma, é essencial pensar as cantigas a partir da relação direta entre a gramática jurídica e a performance, considerando-as, assim, como um discurso-ação. A seguir, desenvolverei esses argumentos.

### **As cantigas como um discurso jurídico**

O amor cortês, ao ser elaborado no contexto aristocrático, precisa ser entendido dentro do universo simbólico que ordena o grupo social. Seguindo por esse caminho, José Mattoso reforça o valor semântico da construção poética trovadoresca e acentua “a qualidade de homem livre, e mesmo de nobre que geralmente era o trovador, pode explicar que se dirigisse à dama chamando-lhe ‘senhor’”.<sup>12</sup> Como lugar recorrente, a denominação “*senhor*” ultrapassa o lugar social da dama, atribuindo um sentido de hierarquia jurídica, como defende Martínez Martínez: “la mujer es el señor en todos los sentidos y acepciones. Su expresividad, leída en clave político-jurídica, es lo que hace que triunfe sobre cualquier otra denominación. Es la pieza clave de la dominación.”<sup>13</sup> Ao utilizar um termo que, à época, ainda não teria a variação de gênero, os trovadores não incutem um caráter masculinizante à dama, mas, pelo contrário, categorizam a relação sob o escopo de uma racionalidade jurídica.

O próprio termo “amor” é, de forma semelhante, ressignificado se inserido no contexto vassálico, pois “amor” representa uma relação de benevolência e

---

<sup>12</sup> MATTOSO, José. A difusão da mentalidade vassálica na linguagem cotidiana. In: *Fragments de uma composição medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987, p. 159.

<sup>13</sup> MARTÍNEZ MARTÍNES, Faustino. Lenguaje y derecho: una aproximación al léxico feudal de los trovadores. In: BREA, Mercedes; MARTÍNEZ-MORAES, Santiago L. (eds.) *Aproximacións ao estudo do Vocabulario trovadoresco*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2010, p. 28.

fidelidade, “modelo para conceber um ideal de solidariedade fundado no ‘amor’ que impõe a entreaajuda, o serviço ou a proteção feudal”.<sup>14</sup> Sob este entendimento, o sofrer por amor ou a fidelidade amorosa cantada nos versos trovadorescos opera diretamente com as relações de dependência e com a manutenção dos vínculos pessoais.

Seguindo por essa leitura, faço coro a Rip Cohen, entendendo o corpus de cantares de uma sociedade – como os cancioneiros com as cantigas trovadorescas – como uma entrada para as formas com que o direito e a moral são percebidos e exercidos.<sup>15</sup> Penso, no entanto, ser possível ampliar essa compreensão. As cantigas transcendem o lugar de repositório passivo das relações jurídicas, pois, quando em performance, atuam como um discurso-ação de intenções jurídicas; as cantigas possuem, também, um papel político-jurídico.

Tal condição precisa ser analisada tanto pelo caráter textual – poesia e música – como social, pois as cantigas “são representações de atos simultaneamente sociais e linguísticos”.<sup>16</sup> No espetáculo trovadoresco estão sendo postas em ação uma lógica gramatical, permeada de vocábulos comuns ao universo jurídico medieval, e uma lógica social, cuja dinâmica e ordem se dão a partir deste mesmo vocabulário jurídico. Ambas estão sendo mediadas pela performance lírica e pelo espaço da corte, que as integra e as coloca como uma ação simbólica e ordenadora.

Neste espaço, os papéis sociais desempenhados pelos sujeitos do espetáculo não estão dispersos em um mundo diferente, senão, calcados em sua própria realidade. Como Martínez Martínez explica, “los sujetos pueden hacerlo sin problemas porque ésa es la realidad que conocen y sus roles se identifican a la perfección con los papeles jurídicos subyacentes”.<sup>17</sup> A cultura trovadoresca emerge da experiência das relações jurídicas estabelecidas entre senhores e vassallos, articulando questões intrínsecas às dinâmicas sociais que envolvem seus

---

<sup>14</sup> MATTOSO, José. A difusão da mentalidade vassálica... op. cit., p. 162.

<sup>15</sup> Cf. 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.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>17</sup> MARTÍNEZ MARTÍNES, Faustino. Lenguaje y derecho... op. cit., p. 22.

participantes.

Essa experiência caracteriza-se pela relação de entrega de um homem livre a outro homem, tornando-o dependente deste ao pôr-se a seu serviço. Este pode ser bastante diversificado, desde auxílio militar a funções administrativas, mas merece ser destacada a entrega, a garantia da fidelidade e o compromisso com as obrigações para com o senhor, levando-o a exercer o direito de dominação. Em troca, o senhor deve dar garantias e retribuir com benefícios os que lhe juraram fidelidade. Está em cena um contrato jurídico entre um vassalo e seu senhor, firmado – muito além dos circunscritos rituais da experiência franca – pela relação entre o serviço e o benefício.

Tal forma contratual apresenta-se de modo bastante plural e por meio de distintas experiências sociais. Entre os séculos XI e XIV, foi se entrelaçando a diversas maneiras de produzir e distribuir a riqueza e se associando ao benefício, muitas vezes, à terra, enquanto elemento material, mas, também, a cargos e ofícios. Desse modo, elabora-se um modelo social fundamentado na representação meta-jurídica do contrato:

todo vasallo como fiel tiene un derecho a ser premiado con el feudo y, en sentido inverso, la concesión de feudos exclusivamente podía tener como destinatarios a aquellas personas que previamente hubiesen efectuado ese homenaje, ese acto formal de conversión en hombre de otro.<sup>18</sup>

É moldado um universo simbólico e jurídico que legitima e permite o reconhecimento destes laços, constituindo uma gramática social das relações de vassalagem. Tal gramática se expande dos domínios políticos aos culturais, pois trata-se de um vocabulário estruturante das relações interpessoais da nobreza, sua forma de ler e explicar o mundo social.

Portanto, a relação jurídica entre os participantes do espetáculo trovadoresco não se desvanece, ela é, em contraste, essencial ao entendimento e realização do espetáculo. Os sentidos que as cantigas adquirem somente têm eficácia perante um grupo social no qual as relações jurídicas de vassalagens se mantêm. Se,

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 24.

por um lado, é uma gramática explicativa das relações sociais, por outro, passa a exercer um papel na experiência sensível deste mesmo mundo, estando a serviço da ordem poética.

Encontra-se, aqui, um dos pontos substanciais da abordagem proposta. O uso dessa gramática social nas cantigas não resulta de uma simples mimetização do vocabulário jurídico, mas da apropriação das lógicas e dos papéis jurídico-sociais que conformam essa sociedade. Isto é, as cantigas operacionalizam as relações jurídicas presentes na corte, recorrendo ao modelo do serviço e benefício, bem como nas tensões inerentes a essa dinâmica, colocadas no centro da performance. Dessa forma, elas se configuram como atos discursivos jurídicos e, por isso, utilizam da mesma gramática estabelecida pela ordem social.

Não estou, com isso, negando o caráter delicado e sutil à poesia lírica trovadoresca. Tampouco assumindo que as cantigas eram dirigidas a um senhor somente político, retirando-lhe o caráter de uma poesia de/para o amor. Pelo contrário, sua razão principal é a relação amorosa e o jogo da conquista. É à dama, seja uma criação imaterial e idealizada, seja uma personagem real da corte, a quem a cantiga é dirigida. Esse amor, contudo, não se restringe ao sentimento individual ou à realização carnal, ele assume uma condição plural, como explica Martínez Martínez.

Pero el amar adopta diferentes formas, pautas, códigos y conductas. Servir es amar, es desear siempre el bien, es cantar a la mujer amada, pero es también el elenco de las prestaciones típicamente feudales: aconsejar y ser aconsejado por la señora; ayudar y ser ayudado; proteger y ser protegido; amparar y ser amparado; obtener su perdón, caso de haberle sido desleal; es estar sometido a peleas, a menguas de la propia hacienda, a los celos, en aras de la misma felicidad de la señora a la que se sirve incondicionalmente.<sup>19</sup>

Portanto, amar é condição para o serviço e sua forma de manifestação. Amor e serviço não se diferenciam e, ao utilizarem da mesma gramática jurídica intrínseca aos laços sociais, o trovador chama ao palco a relação vassálica como um exemplo, uma comparação, ou uma contraposição, um contraexemplo. Em causa, a fidelidade

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 32.

e o serviço, seja à dama ou ao senhor; é isso que está sendo cantado. O amor cortês é, nos versos líricos, um canto sobre o serviço, a entrega, a fidelidade e a expectativa do que se espera dessa relação: o benefício.

Tal associação fica bem clara nos próprios versos dos trovadores, os quais reforçam o caráter de entrega e fidelidade ao serviço amoroso; uma entrega do coração e do sujeito por inteiro, pois, tal como cantou Rodrigo Anes de Vasconcelos,<sup>20</sup> pertence à *senhor*.

*Senhor de mi e do meu coração,  
dizedes que nom havedes poder,  
per nulha guisa, de mi bem fazer.  
Poilo dizedes, nom dig'eu de nom;  
mais, mia senhor, dizede-m'ũa rem:  
como mi vós podedes fazer mal,  
nom mi podedes assi fazer bem?*

*E, mia senhor, mui gram poder vos deu  
Deus sobre mim; e dizedes, senhor,  
que me nom podedes fazer amor.  
Poilo dizedes, creio-vo-lo eu;  
mais, mia senhor, dizede-m'ũa rem:  
como mi vós podedes fazer mal,  
nom mi podedes assi fazer bem?*

*E, mia senhor, já vos sempre diram,  
se eu morrer, que culpa havedes i;  
e vós dizedes que nom est assi.  
Poilo dizedes, assi é, de pram;  
mais, mia senhor, dizede-m'ũa rem:  
como mi vós podedes fazer mal,  
nom mi podedes assi fazer bem?*

*E, mia senhor, nunca eu direi rem  
de contra vós, se nom perder o sem.*

*Ca, mia senhor, quem hom'em poder tem  
e lhi faz mal, pode-lhi fazer bem.  
(B 367)<sup>21</sup>*

---

<sup>20</sup> Trovador português cuja atuação se deu na segunda metade do século XIII. Ver. OLIVEIRA, António Resende de. *Depois do espetáculo trovadoresco*. op. cit., p. 428.

<sup>21</sup> Utilizarei como referência a colocação das cantigas a partir do Cancioneiro da Biblioteca Nacional, indicado como B. A transcrição das cantigas segue a edição proposta na base de dados organizada pelo projeto LITTERA, da Universidade Nova de Lisboa: LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel Pedro et al. (2011-). *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* [base de dados online]. Lisboa: Instituto



Na cantiga, a entrega do trovador à sua senhora é total, pois não é apenas a senhora material, *senhor de mi*, mas também de seu coração, ou seja, dos seus sentimentos. Por isso, o trovador deixa claro o poder que sua senhora tem sobre ele. Poder, este, dado por Deus e que condiciona a sua existência, pois não concebe, ainda que ela não lhe faça o bem, abandonar sua fidelidade. Essa é uma característica marcante da lírica galego-portuguesa: a coita, o sofrimento pela não correspondência ou realização; a via negativa que difere esta escola da dos poetas provençais.<sup>22</sup>

Gostaria de focar em um dos aspectos que compõe esta via negativa: sua relação com a fidelidade vassálica. Ao manifestar sua coita, na maior parte dos casos, o poeta está também valorizando a fidelidade. Ameaçar trocar de *senhor* é um recurso ousado e raro, ainda que a cobrança pelo “bem fazer”, seja constante. Rodrigo Anes de Vasconcelos está, justamente, exercendo seu direito de cobrar seu benefício, uma vez que seu argumento busca provar sua fidelidade. Sob tal ponto de vista, o mal que a dama lhe causa é a representação de sua devoção, de seu amor verdadeiro e fiel. Porém, isto dá à dama poder sobre ele. Logo, a pergunta: por que “*nom mi podedes assi fazer bem?*”

De forma semelhante, o trovador galego Vasco Praga de Sandim<sup>23</sup> explora, nos primeiros versos da cantiga, a relação jurídica entre trovador e sua *senhor*, pondo em causa novamente a condição de serviço e benefício:

*Como vós sodes, mia senhor,  
mui quite de me bem fazer,  
assi m'ar quit'eu de querer  
al bem, enquant'eu vivo for,  
senom vós. E sei ùa rem:  
se me vós nom fazedes bem,  
nem eu nom vos faço prazer.*

*E per bõa fé, mia senhor,  
por quite me tenh'eu d'haver  
vosso bem, enquant'eu viver,*

---

de Estudos Medievais, FCSH/NOVA. Acesso em 18 de abril de 2024. Disponível em: <http://cantigas.fcsh.unl.pt>

<sup>22</sup> Cf. VIEIRA, Yara Frateschi. A via negativa dos trovadores galego-portugueses. In: *Est.Port.Afrc.*, Campinas, (43/44): p. 55 – 68, 2004.

<sup>23</sup> Ver. OLIVEIRA, A. R. de. *Depois do espetáculo...* op. cit., p. 439.

*nem al em que haja sabor.  
Mais vós em preito sodes en,  
ca me vos nom quit'eu por en  
de vosso vassalo seer. (...)*  
(B 96)

Ainda, na segunda estrofe, a relação fica mais clara ao expressar-se verbalmente como “vosso vassalo”, evidenciando como os trovadores recorrem conscientemente à gramática jurídica de seu tempo, dando-lhe sentidos ambíguos e forma de canção.

Outros trovadores trazem exemplos semelhantes em seus versos, sublinhando a estreita relação entre a coita poético-amorosa e os vínculos de serviço e benefício. Dentre elas, a cantiga *Em grave dia me fez Deus nacer*, de Pero de Armea,<sup>24</sup> oferece em elaborada construção, a ousada situação em que o amante-vassalo abandona sua *senhor*. A quebra da fidelidade, no entanto, leva-o à loucura e à perda da razão. Ainda que o trovador contemple a possibilidade de o vassalo quebrar seus votos, é a fidelidade que está sendo exaltada. Destaco a primeira estrofe e as findas da cantiga, em que tais argumentos são evidenciados.

*Em grave dia me fez Deus nacer,  
aque[e]l dia e[m] que eu naci;  
e grave dia me fezo veer  
a mia senhor, u a primeiro vi;  
e grave dia vi os olhos seus;  
e grave dia me fez entom Deus  
veer, quam bem parece, parecer.*

*[...]  
E porque m'eu dela [entom] quitei,  
esmoreco mil vezes e nom sei,  
per bõa fé, nulha parte de mi.*

*E nom mi ponham culpa des aqui  
de seer sandeu, ca ensandeci  
pola mais fremosa dona que sei.*  
(B 1090)

Gostaria, ainda, de abordar a cantiga de Airas Nunes, *Amor faz de mim amar*

---

<sup>24</sup> Para aspectos de sua biografia, ver. MUNIZ, Márcio R. C. Biografia de trovadores e jograis. In: MONGELLI, Lênia M. *Fremosos cantares...* op. cit., p. 450.

*tal senhor*. Trovador galego, Airas Nunes esteve possivelmente vinculado à corte castelhano-leonesa de Sancho IV, sendo identificado, pela rubrica de apresentação de suas cantigas, como clérigo-trovador. Márcio Muniz, em convergência com as interpretações de Carolina Michaelis e Giuseppe Tavani, defende que a condição de clérigo de Nunes diz respeito ao seu papel intelectual na corte, e não pela observância religiosa.<sup>25</sup> De fato, essa proposição é reforçada pela especificidade de suas cantigas e pelo intenso diálogo que mantém com a tradição provençal e galego-portuguesa, indícios de erudição e do preparo para o serviço literário.

Nessa cantiga, Airas Nunes aproxima-se mais da tradição de além-Pireneus, ao caracterizar o amar como um estado positivo; amar a *senhor fremosa*, “faz-m’alegre e faz-me trovador”. Seu amor seria mais verdadeiro e possuiria valor moral superior – *per amor cuid’eu mais a valer* – quando comparado ao amor retórico e tipificado pela coita. A alegria e esperança com que canta o amor confere mais legitimidade ao seu juramento de fidelidade, pois “*trob’eu e nom per antolhança,/ mais por que sei mui lealmente amar.*”<sup>26</sup>

*Amor faz a mim amar tal senhor,  
mais fremosa de quantas hoj’eu sei,  
e faz-m’alegre e faz-me trovador  
cuidand’em bem sempr’; e mais vos direi:  
u se pararom de trobar,  
trob’eu e nom per antolhança,  
mais por que sei mui lealmente amar.  
Pois mim amor nom quer leixar  
e dá-m’esforç’e asperança,  
mal venh’a quem se del desasperar!*

---

<sup>25</sup> Cf. MUNIZ, Márcio R. C. Biografia... op. cit., p. 420 – 421.

<sup>26</sup> Como apontado por Muniz (2009), Airas Nunes dialoga com cantigas de outros trovadores de seu tempo, seja a partir da lírica galego-portuguesa, seja com a tradição provençal. Isto posto, alguns pesquisadores se esmeraram em procurar possíveis conexões entre suas cantigas e de seus contemporâneos, como no caso de Gonçalves, A pesquisadora propõe que esta cantiga pode ser uma resposta à cantiga *Amor fez a mim amar*, de D. Dinis. Nesta, D. Dinis mantém-se fiel à coita ibérica e a utiliza como valor moral de sua fidelidade. Apesar da interessante perspectiva, há ainda possibilidades de que essa seria uma tópica provençal, podendo ter influenciado ambos os trovadores. Assim, questiono a possibilidade de ser uma conexão direta entre as duas cantigas. Para os fins deste artigo, atendo-me à cantiga de Airas Nunes apenas, pois o caráter ainda exploratório desta relação não permitiria conclusões sólidas para meus objetivos. Ver. GONÇALVES, Elsa. Intertextualidades na poesia de D. Dinis. In: BERARDINELLI, Cleonice (ed.). *Singularidades de uma cultura plural*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

*Ca per amor cuid'eu mais a valer;  
e os que del desasperados som  
nom podem nunca nẽum bem haver,  
nem fazer bem. E per esta razom,  
com amor quero-me alegrar;  
e quem tristur'ou mal andança  
quer, nom lhe dê Deus al, pois s'en pagar.  
Pois mim amor nom quer leixar  
e dá-m'esforç'e asperança,  
mal venh'a quem se del desasperar!*

*Cousecem mim os que amor nom ham  
e nom cousecem si, vedes que mal!  
Ca trob'e canto por senhor, de pram,  
que sobre quantas hoj'eu sei mais val  
de beldad'e de bem falar,  
e é cousida, sem dultança.  
Atal am'eu e por seu quer'andar.  
Pois mim amor nom quer leixar  
e dá-m'esforç'e asperança  
mal venh'a quem se del desasperar!  
(B 873)<sup>27</sup>*

Seguindo por esta problematização, gostaria de analisar a cantiga que abre a seção do rei trovador no Cancioneiro da Biblioteca Nacional, na qual D. Dinis aborda o valor do serviço e dos laços de vassalidade.

*Praz-mi a mi, senhor, de morrer  
e praz-m'ende por vosso mal,  
ca sei que sentiredes qual  
míngua vos pois hei de fazer;  
ca nom perde pouco senhor  
quando perde tal servidor  
qual perdedes em me perder.*

*E com mia mort'hei eu prazer  
porque sei que vos farei tal  
míngua qual faz homem leal,  
o mais que podia seer,  
a quem ama, pois morto for;  
e fostes vós mui sabedor  
d'eu por vós atal mort'haver.*

---

<sup>27</sup> Essa cantiga aparece transcrita duas vezes nos cancioneiros: B 873/ V 457 e B 885/ V469. Apesar das variações presentes em suas versões, optei por manter a transcrição da base de dados utilizada como referência neste trabalho. Neste caso, a versão final da cantiga se deu seguindo o trabalho de cotejamento e edição crítica dos manuscritos feito por Tavani. Cf. LOPES, G. V.; FERREIRA, M. P. *Cantigas Galego Portuguesas...* op. cit.

*E pero que hei de sofrer  
a morte mui descomunal,  
com mia mort'oimais nom m'en chal,  
por quanto vos quero dizer:  
ca meu serviç'e meu amor  
será-vos d'escusar peor  
que a mim d'escusar viver.*

*E certo podedes saber  
que, pero s'o meu tempo sal  
per morte, nom há já i al,  
que me nom quer'end'eu doer:  
porque a vós farei maior  
míngua que fez Nostro Senhor  
de vassal'a senhor prender.  
(B 497)*

Nos versos, o amante-vassalo expressa sua coita em decorrência do não reconhecimento de sua fidelidade e serviços, mas possui a certeza de que, com sua morte (de/ por amor?), sua *senhor* sofrerá ainda mais. Diferentemente da cantiga anterior de Airas Nunes, o prazer aqui encontra outro sentido, pois está sendo usado como arma retórica pelo trovador: ele sabe que sua fidelidade e seu amor são valiosos para a *senhor* e, perdê-lo, a prejudicará. A consciência relativamente ao valor e capacidade que ele tem de negociação, fruto de seu estado jurídico, permite ao trovador atuar com base em sua condição. Nesta relação, o eu lírico sentencia: “*nom perde pouco senhor/ quando perde tal servidor*”. Apesar de a *senhor* não reconhecer devidamente as qualidades de seu serviço e amor, o trovador conhece seu valor e deixa claro que, “*ca meu serviç'e meu amor/ será-vos d'escusar peor/ que a mim d'escusar viver*”.

A cantiga evidencia o outro lado da relação, que exige o benefício. O trovador reclama que a fidelidade, a lealdade e o amor não são reconhecidos pela *senhor*, denunciando que a relação não está assentada na reciprocidade devida, ou seja, não é justa. No entanto, o trovador toma certo cuidado ao fazer a ameaça, uma vez que não ousa justificar uma traição; antes, a morte. O prazer que o trovador sente em morrer apresenta, sob a leitura proposta, significado ambíguo: se, por um lado, sabe que, ao morrer, a *senhor* sentirá sua falta, por outro, professa sua fidelidade. A

ameaça de morrer, portanto, defende a manutenção da honra, permanecendo a fidelidade, imaculada.

Há ainda outro ponto que considero basilar para consolidar o argumento construído. Fica evidente, a cada estrofe, que D. Dinis busca salientar as qualidades do eu lírico a partir da gramática jurídica que tipifica as relações de serviço e benefício: servidor (l. 6), leal (l. 10), serviço e amor (l. 19), vassalo (l. 28). O uso desse vocabulário é, como vimos, recorrente nas cantigas. No entanto, a demanda e a cobrança pelo benefício é, geralmente, reivindicada por um nobre trovador que se coloca a serviço da *senhor*. Neste caso, o trovador é um rei.

Tal posicionamento social incide diretamente na compreensão da cantiga e nos faz questionar sobre o modo como D. Dinis utiliza a gramática jurídica e a ideia de justiça em seu trovar. O teor provençal do exórdio desta cantiga e sua influência em outros autores galego-portugueses já foi abordado por Elsa Gonçalves, que ressalta, todavia, uma particularidade:

A transferência de uma situação real para a ficção poética opera-se através de uma equivalência subjectiva que, por um lado, insere o canto de D. Denis na tópica do género e, por outro, representa uma inovação, já que o prazer de morrer, que os outros trovadores proclamam como solução para o mal de amor e que D. Denis proclamará noutras cantigas (Lang V, XIV, LIV), surge aqui como prazer de fazer mal à senhor, privando-a do seu vassalo mais leal.<sup>28</sup>

Para a autora, D. Dinis inova ao expor uma situação distinta à tradição por evocar a justiça na cantiga. Logo, o que caracteriza essa especificidade é o sentido jurídico que a cantiga assume em virtude de seu autor ser o rei.<sup>29</sup> A sua voz canta a justiça pela cantiga ao referir-se a uma questão de tensão entre as relações estruturantes de sua corte. Para além do carácter poético, o cantar do rei trovador é a ação institucional monárquica, um ato categorizado pela função primordial do rei: dizer a justiça.

Reforço, uma vez mais, a importância de se considerar a condição régia como um valor diferencial na performance trovadoresca. Todavia, diferentemente da

---

<sup>28</sup> GONÇALVES, Elsa. D. Denis: um poeta rei e um rei poeta... op. cit., p. 16

<sup>29</sup> Idem.

perspectiva centralista, para a qual os reis trovadores seriam mais uma evidência da tendência monopolista do poder monárquico em Portugal, na medida em que se apropriaram da cultura da nobreza, penso que seria mais interessante olhar em outra direção, como sugere a via jurídico-performática por onde transitaram as cantigas de D. Dinis, um rei poeta que, pela poesia, também reinou.

Portanto, colocar em evidência o evento da performance trovadoresca e problematizá-lo a partir de suas relações concretas com o mundo social, orienta a análise aos sujeitos e em como atuam culturalmente por meio de seus papéis sociais. Consequentemente, ao se colocar como trovador, D. Dinis atua a partir de sua autoridade jurídica e política, mas também como uma autoridade do próprio espetáculo trovadoresco.

### **A condição régia nas trovas de D. Dinis**

Como referido, alguns importantes investigadores já se debruçaram sobre a condição régia de D. Dinis como poeta lírico. Destaco o trabalho da pesquisadora Elsa Gonçalves, cujas abordagens foram decisivas para o redimensionamento da poesia dionisina.<sup>30</sup> Contudo, proponho explorar por outros vértices, de maneira a interpretar as cantigas a partir de seu caráter jurídico, circunscrito na performance em corte. Acredito ser possível ir além de uma condição régia do trovador, às vezes entendida apenas como adereço de prestígio, para mergulhar na análise de como suas cantigas atuaram na qualidade de atos discursivos do rei, dizendo a justiça e reforçando certa ordem social.

Nesse sentido, o problema da submissão do rei à *senhor* é um ponto essencial. Gonçalves discorre sobre a questão a partir da seguinte perspectiva: “um rei é suserano e, por isso, mesmo quando se submete às convenções de uma poesia que confere à dama esse grau, reconhecendo-lhe uma superioridade sobre o amante que

---

<sup>30</sup> Especialmente, o já citado GONÇALVES, Elsa. D. Denis: um poeta rei e um rei poeta... op. cit.; seu verbete sobre D. Dinis em LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminhos, 1993; e a título de maior elaboração sobre a relação entre a poesia dionisina e a lírica provençal, GONÇALVES, Elsa. Intertextualidades na poesia de el Rei D. Dinis. In: *Atas do XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa*, Rio de Janeiro, 1990.

se diz seu servidor, só com ironia poderá declarar”<sup>31</sup> sua entrega vassálica. Isto é, sua condição real não lhe permite que a dama seja realmente sua *senhor*, se não, estaria promovendo uma subversão das hierarquias sociais.

Creio que tal leitura se vincula à ideia do rei como detentor de um poder de tipo monopolista e centralizado, e, sobretudo, em contraposição à nobreza. Como defendi anteriormente, o amor cortês é a própria expressão da ordem social, não uma subversão. Fundamentado na gramática social e jurídica, as cantigas versam, justamente, sobre as relações de serviço e benefício ordenadoras do grupo social. Retomo, ainda, o caráter retórico e técnico desta manifestação, cujos modelos e tópicos são instrumentos estilísticos e discursivos na construção poética.

Contudo, penso que a razão fundamental para questionar a ideia de ironia apresentada por Gonçalves é o caráter corporativo pelo qual a sociedade medieval opera política e juridicamente. Sob este entendimento, relembro brevemente algumas características que suportam a interpretação de que D. Dinis não precisou se submeter ou subverter a ordem social ao trovar. Pelo contrário, trovar, seja por meio de uma cantiga de amigo, de amor ou de escárnio e mal dizer é, como venho defendendo, uma forma de afirmação e legitimação das relações sociais.

Nesta configuração, realizada a partir de um modelo filosófico-político próprio à Idade Média, o da sociedade corporativa, o rei é a cabeça do reino, o que diz a justiça e dá a cada um o que lhe é de direito. Entretanto, não prescinde da nobreza para realização político-jurídica de sua função. De forma compósita, a nobreza atua junto com o rei e a outros corpos sociais que também possuem direitos. A cabeça do reino atua em conjunto com a pluralidade de corpos jurídicos em uma harmonia permeada pelas tensões sociais.<sup>32</sup> Ainda derivada desse modelo, ressalta-

---

<sup>31</sup> GONÇALVES, Elsa. D. Denis: um poeta rei e um rei poeta... op. cit., p. 16.

<sup>32</sup> Para uma detalhada exposição acerca do modelo corporativo, ver HESPANHA, António Manuel. *As vésperas do Leviathan*. Coimbra: Almedina, 1994; em especial, p. 296 – 306; COELHO, M. F. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. In: NEMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana (org.). *A construção da narrativa histórica*. Séculos XIX e XX. 1ed. Campinas: Ed. UNICAMP, 2014, v. 1, p. 39 – 62. Como observou Maria Filomena Coelho, trata-se de um modelo voltado à resolução de problemas sociais concretos com os quais os sujeitos se veem confrontados. Assim, o modelo não parte de uma ausência de tensões ou conflitos, mas busca realizar a justiça e a ordem a partir das situações de um direito vivido e experimentado em situações de conflito. Ver. COELHO, M. F. O Estado “virtuoso”: corpos e pluralismo jurídico em



se a possibilidade e necessidade de que as pessoas – inclusive o rei – assumissem diversas personalidades jurídicas. No caso em análise, ser, ao mesmo tempo, rei e vassalo da *senhor*, não era estranho ou diminuía o monarca em sua qualidade superior no contexto político e social do reino.

As cantigas constituem, assim, discursos pelos quais o rei atua politicamente ao fundamentá-los na gramática jurídica que sustenta o modelo. Ao invés de ser irônico, o rei canta a justiça, a ordem, a moral e as virtudes. Do mesmo modo, expõe a corrupção, o contra-modelo e a injustiça, como exemplificado na cantiga *Praz-mi a mi, senhor, de morrer*, analisada anteriormente. Como forma de explorar as maneiras como o rei utiliza seu eu lírico poético na legitimação da justiça de outros corpos sociais, proponho adentrar o universo das cantigas de amor de D. Dinis.

### **A lírica de D. Dinis e a justiça**

Para seguir essa chave de leitura, proponho iniciar por um estudo de Eirín García sobre as tópicas da retórica galego-portuguesas nas cantigas do monarca.<sup>33</sup> A pesquisadora galega chama atenção para o uso que D. Dinis faz da tópica do olhar e da visão, partindo da retórica clássica acerca do desenvolvimento do amor – *visio, cogitatio, immoderata, passio* –, a visão da mulher amada deslancha a relação, tornando os olhos, a “janela do coração”.

O uso do olhar como gênese do amor cortês está presente tanto na lírica provençal, como na galego-portuguesa, inclusive, nas cantigas dionisinas. Não obstante, a coita – o sofrimento por amor – é um dos aspectos mais valorizados na retórica galego-portuguesa. Do mesmo modo, a não visão da mulher amada – *o non ver* – é, igualmente, recurso poético dos trovadores para valorizar sua fidelidade, levando-os até a cogitar a morte, por não conseguir ver sua *senhor*. Estabelece-se, assim, a dualidade entre o “ver” e o “não ver”.

Dentre as cantigas de D. Dinis presentes no Pergaminho Sharrer, *A tal estado*

---

Portugal (séc. XII – XIII). In: TEODORO, Leandro; MAGALHÃES, Ana Paula (Org). *A Formação de reinos virtuosos (sécs. XII-XVII)*. 2021, p. 31 – 45.

<sup>33</sup> GARCÍA, Leticia Eirín. As cantigas do Pergaminho Sharrer. Motivos fundamentais. In: LOPES, G. V.; FERREIRA, M. P. (eds.). *Do canto à escrita: novas questões em torno da lírica galego-portuguesa – nos cem anos do Pergaminho Vinde*. Lisboa: IEM/CESEM, 2016, p. 93 – 108.

*mi adusse, senhor*, apresenta uma forma elaborada de condensar essa dualidade. O trovador expõe o sofrimento ao não conseguir ver a beleza da amada, o que o leva a desejar a morte. Esta, por sua vez, não ocorre. Sem esperanças, o trovador não vê razão de ter ainda algum prazer enquanto não a vir novamente. A *visio* apresenta-se em um jogo poético que evoca as duas perspectivas, sintetizadas no refrão, e, como reforça García, “faino a través da conxunción nun único verso da eventual distancia óptica a respecto da muller (expresada en futuro de subxuntivo), e da visión inicial, connotada negativamente (e expresada en pretérito de indicativo)”.<sup>34</sup>

*A tal estado mi adusse, senhor,  
o vosso bem e vosso parecer  
que nom vejo de mi nem d'al prazer,  
nem veerei já, enquant'eu vivo for,  
u nom vir vós, que eu por meu mal vi.  
(B 525)*

Ao longo da cantiga, a dualidade “ver/não ver” é explorada e associada à perspectiva temporal de presente e futuro: “nom vejo [...] nem veerei”. Dessa forma, D. Dinis insere-se na tradição ao utilizar os motivos do “ver” e “não ver”, mas mostra também a originalidade na capacidade de sintetizar a dualidade e transformá-la em condutora da coita.

Isto posto, entendo que a tópica da visão é um dos recursos de inovação e transformação na poesia dionisina, tal como exposto na cantiga. No entanto, interessa, sobretudo, entender como D. Dinis a utiliza e como intensifica o sentido jurídico ao transpor o sujeito da ação para a dama. A dualidade ver/não ver é uma ação do trovador, embora dependa da contrapartida da senhor, ou seja, é o benefício da fidelidade dele; a dama tem o poder de se deixar ver. Por outro lado, o rei trovador ressignifica esse poder do olhar ao atribuí-lo como ação da senhor, como na cantiga de amigo *Como ousará parecer ante de mi* (B 571)

Nela, a dama reclama com a amiga da ausência de seu amigo e questiona se este terá coragem de olhá-la nos olhos depois de ficar tanto tempo sem vê-la. Diferentemente da cantiga anterior, não se trata de uma situação em que o benefício

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 99.

de poder ver a dama é negado ao amante. Neste caso, o descumprimento é do amigo-amante e, portanto, o serviço, a fidelidade e a lealdade são postos em xeque. A queixa torna-se acusação no refrão: pois tanto tempo há que não veio ver-me e meus olhos e minha beleza. Porém, ainda que a visão enquanto veículo do enamoramento esteja presente, o argumento da cantiga destaca o poder de juiz que os olhos da dama possuem. Por isso, a pergunta: Como ousará seus olhos catar?

Essa cantiga é considerada, por parte da historiografia, como par da cantiga de amor *Nom sei como me salv'a mia senhor*, como se esta fosse a resposta da cantiga de amigo.<sup>35</sup> Não pretendo adentrar este debate aqui, mas não penso que esse gênero possa ser reduzido a um paralelo com os cantares d'amor. Ainda que algumas cantigas aparentem esse jogo de interlocução entre a senhor e o amigo, a pluralidade de formas e os motivos poético-musicais encontrados no corpus dos cantares d'amigo sugerem tratar-se de um gênero que também se desenvolveu de maneira própria. Entretanto, a associação entre as cantigas é bastante tentadora, uma vez que, lidas em sequência, compõem uma narrativa que parece coerente ao leitor moderno. Resistindo à tentação dessa hipótese, proponho nos contentarmos com a perspectiva de que ambas as cantigas se inserem no mesmo contexto linguístico e político, o que acentua o sentido jurídico encontrado. Logo, sua correlação não se dá por serem, necessariamente, espelho uma da outra, mas por recorrerem à mesma gramática social e, portanto, a associação é de cunho jurídico.

Tal como na cantiga anterior, os olhos não são caracterizados como meio para o desejo e admiração da beleza da dama, mas como 'janelas para a justiça'. "Tampouco os olhos posúen neste contexto o papel que desenvolvem habitualmente no xénero amoroso", observou García, ao afirmar que "aquí forman parte da expresión *ant'os seus olhos levar* (v. 2); isto é, o trovador é conducido por Deus perante a dama, e son os olhos dela dos cales falamos neste caso, non os do

---

<sup>35</sup> Ver. GONÇALVES, Elsa. Dom Denis. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*. Lisboa: Caminhos, 1993, p. 206 – 212. Como crítica a este posicionamento, ver. FERREIRA, Manuel Pedro. Martim Codax: a história que a música conta. In: *Medievalista* [online], n. 24, p. 1 – 35, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.4000/medievalista.1700>.

namorado”.<sup>36</sup> Os olhos da *senhor*, novamente, são providos do poder de julgar.

Em contrapartida, nesta cantiga de amor, é o trovador que expõe o caso. Diferentemente das cantigas em que a coita legitima e reforça a fidelidade, como abordei anteriormente, o trovador-vassalo admite de pronto sua falha. O contrato de serviço e benefício põe-se uma vez mais em cena. Há uma condição contratual que exige que ele preste serviços e que se faça presente, provando sua lealdade. Neste caso, configura-se uma traição, pois, como evidencia o refrão, “tamanho temp'há que guareci/ sem seu mandad'oir e a nom vi”; isto é, o vassalo ficou muito tempo sem dar notícias, sem ouvir mensagens de sua *senhor* e sem vê-la.

Para além da ausência, a condição de traidor é intensificada pelo termo “guarecer”. Este vocábulo pode denotar sentido de cura, salvação ou mesmo de uma vida próspera, como também de proteção. Sua presença evoca a condição jurídica de que o vassalo não deve viver sob a proteção e os benefícios do senhor sem prestar-lhe contas e serviços. A relação contratual está na base das relações de serviço e benefício e, ao serem cantadas pelo rei, são reforçadas e legitimadas pela sua autoridade. O próprio D. Dinis dá a sentença em outra cantiga (B 581): “Meu amigo, nom poss'eu guarecer sem vós nem vós sem mi”. Consequentemente, o monarca não poderia enunciar esse problema senão a partir da própria consciência de traição por parte do trovador: “par Deus, nom hei como m'assalvar”.

Há ainda outro aspecto importante desta cantiga a ser ressaltado: ela também está presente no Pergaminho Sharrer. Assim, também podemos analisar alguns elementos musicais da cantiga. Apesar do estado bastante fragmentado em que o pergaminho se encontra, é possível identificar parte da melodia dos dois versos iniciais. Eles apresentam um contorno melódico bastante abrangente e ornamentado, mantendo o âmbito de sexta maior – descendo do ré ao fá – por meio dos melismas.<sup>37</sup> Apenas a ornamentação da última sílaba da palavra *senhor*, a

---

<sup>36</sup> GARCIA, Leticia Eirín. *As cantigas do Pergaminho Sharrer...* op. cit., p. 101 – 102. Frisos da autora.

<sup>37</sup> Forma de ornamentação melódica na qual mais de uma nota musical é cantada por sílaba. Dentro da prática do canto medieval, encontramos diferentes formas de melismas; marcadamente, o canto da música litúrgica e o canto trovadoresco. Segundo Ferreira, “na música profana, pode entender-se por melisma um grupo de três ou mais notas cantadas sobre a mesma sílaba; há contudo quem preferia reservar o termo para grupos de notas mais numerosos, a exemplo do canto gregoriano, em que se chama melisma a um conjunto muito alargado de notas representado por um grupo de

introduzir a pauta inferior, extrapola o registro, atacando a sílaba tônica com a nota mi (aguda) e a nota dó, que finaliza o primeiro verso.

### **Pergaminho Sharrer: destaque cantiga**



Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Fragmento, cx. 20, n.º2.  
Disponível em <https://cantigas.fcsh.unl.pt/manuscritos.asp>. Acesso, 04 de outubro de 2024.

A estrutura destes dois primeiros versos está centrada no movimento das notas de apoio ré, dó, lá, sol, seguindo de um sentido descendente para um sentido ascendente, finalizando, na primeira frase em dó, em sentido suspenso, e, na segunda, possivelmente em sol, com sentido de conclusão. As extensas lacunas no pergaminho não possibilitam uma reconstrução completa da melodia da cantiga. Todavia, este primeiro trecho permite algumas conclusões e nos situa, sugestivamente, no campo estético da cantiga, visto que a melodia estrutural é preenchida por uma intensa ornamentação.<sup>38</sup>

---

ligaduras colocadas sobre a mesma sílaba." FERREIRA, M. P. *Cantus Coronatus: 7 cantigas d'El Rei Dom Dinis*. Kassel: Edition Reichenberg, 2005, p. 110 – 111.

<sup>38</sup> Para a análise dos aspectos melódicos da cantiga, além do manuscrito, também me fundamentei nas transcrições do professor Manuel Pedro Ferreira. Ver. FERREIRA, M. P. *Cantus Coronatus...* op. cit., p. 138 – 139; também disponíveis na base de dados LOPES, Graça Videira; FERREIRA, Manuel

Essa característica sugere uma influência provençal<sup>39</sup> e revela uma intenção de frisar a elaboração da melodia. Nota-se, igualmente, a exploração do registro agudo, dando destaque à nota ré – nota de tensão – em contraposição ao sol, que representa o sentido de repouso e finalização no âmbito desta cantiga.

Como argumentei anteriormente, não há muitas informações e documentos para sustentar com mais assertividade argumentos relativos ao som das cantigas. Contudo, à luz da performance – e dispostos a navegar pelos mares das hipóteses –, é possível conjecturar um cenário: o ataque inicial da melodia promove uma sensação de alerta, de tensão, deixando no ar o final da frase em decorrência da suspensão provocada pela nota dó; essa sensação converge com o questionamento que abre o exórdio. Em contrapartida, a frase seguinte já evoca a resignação, pois termina em um movimento descendente e conclui no sol, a nota final; sugerindo o repouso. Por essa leitura, a melodia reitera a sentença: não há como se salvar ante os olhos-juízes da *senhor*.

## **Conclusão**

Procurei evidenciar, ao longo deste artigo, como a produção trovadoresca de D. Dinis atua não apenas como expressão literária, mas também como um discurso de ordem e justiça, integrando a performance poética ao exercício do poder político. A adoção da gramática jurídica, fundamentada nas relações de vassalagem e a lógica de serviço e benefício, reflete uma interação direta com o modelo corporativo medieval, no qual o poder é distribuído entre múltiplos corpos sociais. Nesse contexto, as cantigas não são apenas manifestações estéticas, mas atos políticos reforçadores das hierarquias sociais e da justiça régia.

Proponho, com essa leitura, destacar o pluralismo jurídico presente nas cantigas de D. Dinis, pelas quais o monarca não apenas espelha as convenções de seu

---

Pedro et al. (2011-). *Cantigas Medievais Galego Portuguesas...* op. cit. Disponível em <http://cantigas.fcsh.unl.pt>.

<sup>39</sup> Sobre a questão da influência provençal e do repertório gregoriano nos aspectos melódicos das cantigas dionisinas, ver FERREIRA, M. P. *Cantus Coronatus...* op. cit. p. 84 – 104. Ver, também, FERREIRA, M. P. Estrutura e ornamentação melódica nas cantigas trovadorescas. In: \_\_\_\_\_. *Aspectos da Música Medieval no Ocidente Peninsular, vol. 1: Música palaciana*, Lisboa: Imprensa Nacional/Fundação Calouste Gulbenkian), 2009, p. 150 – 74.

tempo, mas também reforça a ordem social. Este enfoque permite compreender o rei trovador como uma figura que, por meio da poesia, legitima e reitera a ordem social vigente, reafirmando o caráter pluralista das relações de poder. Dessa forma, a prática poética de D. Dinis ultrapassa a dimensão pessoal e lúdica, assumindo o papel de instrumento de governo, em que o rei, ao trovar, também diz a justiça.

Espero, assim, ter contribuído para um entendimento mais matizado do papel político da lírica galego-portuguesa, considerando as dinâmicas de poder na Idade Média a partir de uma abordagem que integra a performance cultural à realidade jurídica e social da época.

Artigo recebido em 30/10/2024

Artigo aceito em 17/01/2025



## AS VOZES DOS MORTOS EM GUIMARÃES (SÉCULO XIV): A POSSESSÃO COMO UM PROBLEMA HISTÓRICO

### THE VOICES OF THE DEAD IN GUIMARÃES (14TH CENTURY): POSSESSION AS A HISTORICAL PROBLEM

**Philippe Sartin**

Universidade de São Paulo  
philippesartin@gmail.com

---

**Resumo:** Trata-se de analisar casos de possessão pelos espíritos dos mortos a partir de um livro de milagres na Idade Média em Portugal com o objetivo de desconstruir as práticas de interpretação consolidadas pela historiografia, visando a compreensão mais adequada e desencantada de rituais do cristianismo medieval.

**Palavras-chaves:** Possessão por espírito; morte; Portugal; Ernesto de Martino

**Abstract:** The aim is to analyze cases of possession by the spirits of the dead based on a book of miracles in the Middle Ages in Portugal, with the aim of deconstructing the interpretation practices consolidated by historiography, aiming at a more adequate and disenchanting understanding of rituals of medieval Christianity.

**Keywords:** Spirit possession; death; Portugal; Ernesto de Martino

---

#### Introdução

Guimarães, norte de Portugal, fevereiro de 1343. Uma jovem chamada Maria, filha de Martinho Miguéis e Maria Frutuosa, apresentou-se aos pés da cruz da Igreja de Nossa Senhora da Oliveira como “Estevão Domingues”, tabelião de Baião, já falecido. Dizia “andar em pecado” desde que, antes de morrer, invadira as terras de seus vizinhos, “arrancando os marcos”. Pedia a seus filhos que as devolvessem aos seus donos e que encomendassem trinta missas na Igreja de Santa Marinha, onde estava enterrado. Metade das missas seriam em louvor do orago; a outra metade, dedicadas à Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. Aos padres que as celebrassem, além de comida e bebida, deveriam ser pagos dois soldos e meio. Fazendo isso, sairia ele “desta peã em que anda” e seu corpo seria purificado, pois, até o momento, “não o queria a terra comer”. Concluiu seu discurso, deitando “pela garganta” de Maria um “dinheiro novo” – isto é, uma moeda.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A narrativa dos milagres em Guimarães foi publicada, a partir cópias diferentes de manuscritos em MARTINS, Mário. “O livro dos milagres de Nossa Senhora de Oliveira” de Afonso Peres. Século XIV.



Abrantes, na região central do país, agosto de 1681. Após uma missa na Igreja de Santa Margarida, Maria Ferreira, filha de Manuel Simões, alegou que a alma de sua falecida avó falava pela sua boca, pedindo a seus tios João Ferreira e Maria Rodrigues que deixassem para seu pai um “casal” (um tipo de propriedade rural) e uma horta, acerca dos quais havia demanda na justiça (tratava-se de heranças da falecida). Dias antes, no fim de julho, sua prima Domingas Ferreira, filha de Francisco Fernandes e Catarina Ferreira, aos pés da cruz da mesma igreja, dissera ser a alma de Isabel Rodrigues, uma vizinha. Pedira que o seu viúvo, Manuel Fernandes, devolvesse umas peças de roupa e alguns objetos de ouro a uma sobrinha e que encomendasse uma série de missas. Diante de “mais de cinquenta pessoas”, deitou pela boca “uma conta” – como de rosário – em sinal de que deixava aquele corpo.<sup>2</sup>

Mais de três séculos separam tais episódios. Mas é impossível não notar suas semelhanças: a alma de um morto que “fala” pela boca de um vivo (uma mulher, nos três casos), os pedidos de restituição ou as disputas pela posse dos bens dos mortos (terras e objetos), o ambiente sagrado (uma igreja, ou mais especificamente, o cruzeiro) e o vômito de objetos sobrenaturais (uma moeda e uma conta). Trata-se de realidades meramente análogas, às quais subjaz uma lógica social semelhante? Ou o espaço de três séculos indica, ao contrário, um fenômeno de longa duração?

As diferenças entre tais episódios, por outro lado, são igualmente evidentes. Em primeiro lugar, o modo como foram registrados: o primeiro integra o “Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, anotado por um tabelião, no século XIV; o segundo foi extraído de um processo inquisitorial, tendo sido registrado, como convinha, por um notário do Santo Ofício, no século XVII. Em segundo lugar, tais episódios foram compreendidos de modo distinto pelos poderes eclesiásticos em cada época: falava-se em milagre na Guimarães medieval e o episódio referido contribuiu para afirmação de uma devoção local; em Abrantes, muito ao contrário, a Inquisição entendia extirpar comportamentos abusivos e supersticiosos (isto é, o fingimento de favores sobrenaturais).

---

Introdução e texto. Separata do volume LXIII da *Revista de Guimarães*. Guimarães: 1953, p. 35 e FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. *Revista de Guimarães*, Guimarães, 109, p. 217-298, 1999, p. 250.

<sup>2</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, Processo 6306, fl. 8-24v.

O presente artigo, embora se ocupe, preferencialmente, dos episódios medievais, recorre à comparação com um propósito muito simples. Por um lado, o paralelo verificado em outros lugares da Europa medieval e em Portugal da Época Moderna tem o condão heurístico de ressaltar os contornos do que se pode denominar uma *instituição religiosa eficaz* (como o entende o antropólogo e historiador das religiões Ernesto de Martino<sup>3</sup>). Por outro, o de expressá-la em nível teórico, questionando, por exemplo, a validade de conceitos como transe, possessão ou xamanismo. O foco deste estudo incide, portanto, num aspecto muito específico da relação entre os vivos e os mortos no Portugal medieval (território ainda por explorar, dada a timidez dos estudos mais antigos): a existência de uma técnica de comunicação com/possessão pelos espíritos dos mortos. O recorte deixará de lado, necessariamente, aspectos sociais e institucionais já conhecidos pela historiografia.<sup>4</sup>

### **As vozes dos mortos**

O “Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães”, escrito pelo tabelião Afonso Perez, é bem conhecido da historiografia. Para detalhes sobre as cópias manuscritas, ou para uma análise pormenorizada de seu conteúdo (que não constituem o escopo deste artigo), consultem-se os trabalhos de Mário Martins,<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> No sentido de *criação cultural*, e não segundo uma institucionalidade estatal ou eclesiástica. A expressão literal é minha, mas se baseia integralmente em De Martino. Cf., deste autor, p. ex., MARTINO, Ernesto de. Crise da presença e reintegração religiosa. Tradução de Daniel A. R. Pereira. *Campos*, v. 24, n. 1/2, p. 180-197, jan./dez. 2023; MARTINO, Ernesto de. Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, v. 28, n. 1, p. 89-107, 1957. MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*. Contributo a una storia religiosa del Sud. Milano: Il Saggiatore, 1976, p. 194-195; MARTINO, Ernesto de. *La fine del mondo*. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali. Torino: Einaudi, 2019, p. 401-404.

<sup>4</sup> Tais aspectos, no entanto, merecem ser aprofundados em estudos futuros. Cf. para tanto, MARQUES, A. H. de Oliveira. *Daily life in Portugal in the Middle Ages*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1971, p. 269-282; TAVARES, Maria José P. F. Pobreza e morte em Portugal na Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 63-100; BEIRANTE, Maria Ângela. *Territórios do sagrado*. Crenças e comportamentos na Idade Média em Portugal. Lisboa: Edições Colibri, 2011, p. 9-84.

<sup>5</sup> MARTINS, Mário. “O livro dos milagres de Nossa Senhora de Oliveira” de Afonso Peres. Século XIV. Introdução e texto. Separata do volume LXIII da *Revista de Guimarães*. Guimarães: 1953, p. 5-26; MARTINS, Mário. *Peregrinações e livros de milagres da nossa Idade Média*. Lisboa: Edições Brotéria, 1957, p. 173-175.

José Mattoso,<sup>6</sup> Cristina Fernandes,<sup>7</sup> Maria de Lurdes Rosa<sup>8</sup> e, em menor medida, Nancy Caciola<sup>9</sup> (e, mais recentemente, Arthur Gonçalves).<sup>10</sup> Trata-se de um conjunto de quarenta e cinco milagres que teriam ocorrido entre dezembro de 1342 e março de 1343. Tudo começou em setembro, quando Pero Estevez, um comerciante local, resolveu colocar na ‘alcaçaria’ de Guimarães – isto é, num espaço da vila dedicado ao artesanato e ao comércio – uma cruz de madeira, seguindo o que seria uma inspiração divina. Ao lado da cruz recém implantada, havia uma oliveira seca, que reverdeceu três dias depois. Tal sucesso atraiu dezenas de peregrinos – oriundos, sobretudo, do norte do país – em busca de milagres: o livro registra a presença de “cegos”, “mudos”, um homem com um problema no braço e onze casos do que poderíamos chamar – ao menos por enquanto – de “possessão”. Em todos os milagres registrados, os membros da Colegiada de Guimarães fizeram procissões após a cura do mal, atribuída à Virgem Maria.

O episódio narrado no início deste artigo não foi, portanto, um evento isolado. No universo dos milagres de Guimarães, precisamente entre 4 de janeiro e 27 de março de 1343, registraram-se outros dez episódios do que foi chamado, na ocasião, de “doença do demônio”. As vozes que se manifestaram tinham identidades mais ou menos precisas (mas, em todo caso, quase sempre humanas): além do mencionado Estevão Domingues, apareceram Vasco Pato, de Lamego, filho de Martin Domingues; Fagundo, de Ribadouro; um certo Deleugara (ou Alcugara), cujo primeiro nome se perdeu; Afonso Garcia, clérigo; um certo Pedro, sem sobrenome; André Domingues, filho do “Redondo” e, por fim, outro Pedro, também sem sobrenome. O menos humano e, certamente, mais demoníaco de todos foi um tal Fargalho<sup>11</sup> e, nos dois

---

<sup>6</sup> MATTOSO, José. “Saúde corporal e saúde mental na Idade Média portuguesa”. In: *Fragmentos de uma composição medieval*. Lisboa: Estampa, 1987, p. 233-252.

<sup>7</sup> FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. *Revista de Guimarães*, Guimarães, 109, p. 217-231, 1999.

<sup>8</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios no Portugal medieval*. Porto: Fio da Palavra, 2010, p. 107-158.

<sup>9</sup> CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*. The return of the dead in Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2016, p. 330-345.

<sup>10</sup> GONÇALVES, Arthur Filipe dos Santos. *Pandemónios: Casos de Possessão demoníaca no Portugal Medieval*. 2019. 129 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, p. 45-93.

<sup>11</sup> FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres..., respectivamente, p. 242; 248; 266; 269; 279; 282; 289; 274.

casos restantes, a identidade não foi revelada.

No estudo mais completo que se fez desse documento, Maria de Lurdes Rosa apresenta, corretamente, os elementos estruturantes de tais episódios. A cena inicial é a crise de possessão junto ao pé da cruz: o exorcista interpela o espírito que fala pela boca de sua vítima, questionando sua identidade e o motivo pelo qual a atormentava; o demônio (ou algo que o valha) “identifica-se, dando nome, filiação e local de origem”, lamentando o poder de Nossa Senhora da Oliveira, que o aprisiona e derrota. Após ser-lhe ordenado que deixe a possessa, indica a hora de partida e emite um sinal, vomitando uma moeda, ou uma pedra, ou ainda um pedaço de cera. Em vários casos – e aqui está o foco do referido estudo – o demônio precisa localizar o sinal de sua saída, indo buscá-lo em locais afastados, traçando no território uma série de *roteiros diabólicos*.<sup>12</sup>

Diante de relatos estereotipados – como os que se colhem na documentação em análise – a pergunta mais legítima a se fazer é se eles descrevem realidades igualmente uniformes e repetitivas ou se tratar-se-ia, tão somente, de um modelo de registro tradicional (presente nos muitos livros de milagres medievais, ou nas hagiografias). Esse é, com efeito, um problema concreto na interpretação de tais episódios, uma vez que se deseja, no presente artigo, delinear os contornos de um “rito em funcionamento”<sup>13</sup> – um tipo bastante tradicional (e, portanto, repetitivo) de instituição. Aqui, uma particularidade do documento torna-se mais relevante: quem o redigiu foi um notário público, que o conservou num cartório; a interferência dos clérigos da Colegiada de Guimarães é posterior à sua confecção e mesmo a apropriação dos eventos pela igreja só se dá após os episódios, por meio das referidas procissões.<sup>14</sup> Assim sendo, não é ilegítimo considerar que a estrutura uniforme de tais narrativas corresponda menos a *topoi* literários e mais à uniformidade concreta das práticas narradas.

Dentre as onze narrativas registradas pelo documento, duas se destacam pela sua riqueza de detalhes: a primeira já se acompanhou, no início deste artigo. A

---

<sup>12</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 112-113.

<sup>13</sup> Originalmente, “il rito in azione”, cf. DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, p. 162-171.

<sup>14</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 108-109.

segunda traz eventos sucedidos dois meses depois, ao que parece na mesma família, com uma irmã da primeira possessa, chamada de “Maria Pequena”. Ao pé da cruz, de estola ao pescoço, relatou que sofria a “doença de demônio” havia oito anos e que, na ocasião, trazia em seu corpo André Domingues, que lhe falava “pela orelha”. Trata-se, como se vê, de uma fenomenologia bastante complexa. Mas não é tudo. Tomava seu corpo porque sua mãe lhe entregara a ele André Domingues e a outros sete companheiros (citando seis): Estêvão Domingues de Paços, Estêvão Perez de Santa Marinha, Giraldo de Paços (juiz em Carvalho), Rodrigo Aires (abade em Sedielos), Domingos Gonçalves (tabelião) e, destoando dos demais, um porco (o “*cochom*” de São Pedro).<sup>15</sup>

Segundo Maria de Lurdes Rosa, esse é o episódio paradigmático da série de onze relatos de possessão. As pessoas apontadas pela “Maria Pequena” – dois mortos, quatro vivos e um animal (tradicionalmente relacionado ao diabo) – constituem uma teia de relações a envolver pelo menos mais oito narrativas, demarcando, inclusive, um núcleo geográfico a partir do qual as possessões tomaram forma. A autora vai além ao afirmar, com base na “diabolização” dos elementos sobrenaturais presentes no relato, que haveria, na Guimarães do século XIV, a acusação de participações num *sabá*, verificando-se, em Portugal, portanto, “uma manifestação muito precoce” – ao menos um século antes da cronologia histórica mais aceita – “desta apropriação clerical das relações entre os vivos e a variável mistura de almas penadas/seres maléficos/ mortos”.<sup>16</sup>

O que se busca evidenciar no presente artigo vai numa direção diferente. Embora a hipótese sabática seja interessante e bastante arrazoada pela “descrição densa”<sup>17</sup> promovida pela autora, há pelo menos dois elementos para os quais o seu estudo – o mais pormenorizado e rigoroso, repita-se – não deu a devida atenção. O primeiro é o aspecto técnico da instituição religiosa que dá azo aos episódios: trata-

---

<sup>15</sup> FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres, p. 282. Sobre as maldições do mundo rural europeu e sua relação com a possessão, cf. BOUREAU, Alain. *Satã herético*. O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330). São Paulo: Editora UNICAMP, 2016, p. 143-145.

<sup>16</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 126.

<sup>17</sup> Sobre o conceito de descrição densa e sua utilização nas ciências humanas, a referência clássica é GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 3-24.

se de uma prática ritualizada, operante a partir de elementos formais passíveis de aprendizado. O segundo é a tipologia de tal instituição religiosa (que, em História, tem apenas um caráter heurístico): trata-se de possessão demoníaca, de uma prática alternativa de transe ou ainda de alguma forma de xamanismo?

Começando pelo segundo elemento, a presença de tantos nomes próprios, atribuídos a pessoas concretas da comunidade (ou de comunidades vizinhas) parece encerrar de antemão o assunto. Pode-se afirmar dos eventos em Guimarães o que Nancy Caciola concluiu ao tratar de um caso semelhante acontecido na Suíça, no início do século XV: “as categorias da cultura dominante (anjos e demônios) são reconhecidas, ainda que, ao cabo, uma terceira categoria (a dos “fantasmas errantes”) domine o esquema interpretativo da comunidade”.<sup>18</sup> Em outras palavras, embora o documento categorize os eventos como “doença do demônio” e o cenário ritual seja construído com a presença de exorcistas, não há uma demonologia subjacente aos episódios capaz de dominar o horizonte ritual em que estes se reproduzem. Os diabos são todos “meio-fantasmas”, embora se possa afirmar, igualmente, que as almas dos mortos são mais ou menos endiabradas. E este é um ponto importante.

Retorne-se ao caso da Maria Pequena e ao problema dos conceitos. Trata-se de uma possessão demoníaca? Embora o registro vocabular não seja onipotente, fato é que os tais demônios têm nomes humanos e origens (sociais e geográficas) próximas ao epicentro dos milagres. Está-se diante, com efeito, de uma realidade bastante familiar (ainda que tingida com as cores do sobrenatural) e que poderia ser mais adequadamente descrita como “possessão espectral”, ou “possessão por fantasmas”, nas expressões de Nancy Caciola. Segundo a autora, analisando episódios dessa possessão espectral na Itália do século XIV – um paralelo interessante para os episódios portugueses – percebe-se a maior atenção dada pelas comunidades e pelos documentos às almas dos mortos em relação aos demônios.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> CACIOLA, Nancy. “Spirits seeking bodies: death, possession and comunal memory in the Middle Ages”. In: GORDON, Bruce; MARSHALL, Peter (Org.). *The place of the dead. Death and remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 73. Tradução minha.

<sup>19</sup> CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 319.

“Exorcizar um fantasma”, continua, “é uma operação emocionalmente diferente de exorcizar um demônio [...]. O exorcismo de um fantasma é uma operação inerentemente social, e o de um demônio não”.<sup>20</sup> O fantasma é sempre o filho de alguém, o irmão de alguém, o vizinho de alguém. A possessão espectral desperta uma série de conflitos mal resolvidos, traumas e horrores vivenciados no passado recente da comunidade – nos casos italianos analisados pela autora, a possessão esteve relacionada com a morte violenta e repentina dos atuais fantasmas.<sup>21</sup>

A verdade, entretanto, é que a palavra “espectro” pode ser utilizada aqui em outro sentido: a possessão constitui-se a partir de um *continuum* de possibilidades, ou seja, um *espectro* no qual se encontra, em um dos extremos, a possessão demoníaca tradicional, de origens bíblicas e que, na Época Moderna – e não na Idade Média – ganharia os contornos pelos quais é reconhecida ainda hoje, a partir de uma profusão de narrativas impressas e da ampla circulação de manuais de exorcismos.<sup>22</sup> No outro extremo desse espectro, acha-se a possessão por espíritos dos mortos, amplamente presente em sociedades por todo o mundo, mas, para o que interessa neste estudo, suficientemente documentada na Europa de fins da Idade Média. Os episódios de Guimarães – assim como os suíços e italianos estudados por Caciola, no mesmo período – compunham-se de duas tradições distintas de possessão: a *demonológica*, como propunham as instituições eclesiásticas e as *populares*, que envolviam sistemas de crenças locais. Tais tradições “não eram vistas como opostas”, ou excludentes, como escreve a autora, “mas como mutuamente estruturantes em construtos sincréticos que, literalmente, dividiam espaço no corpo possuído”.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 320. Observações parecidas colhem-se em BOUREAU, Alain. *Satã herético. O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1280-1330)*. São Paulo: Editora UNICAMP, 2016, p. 155.

<sup>21</sup> CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 321.

<sup>22</sup> A bibliografia é extensa. Cf., para a Idade Média, CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés dans l'Eglise d'Occident (Xe-XIVe siècle)*, Turnhout: Brepols, 2011. Para a Época Moderna, cf. LEVACK, Brian. *The devil within. Possession and exorcism in Christian West*. Yale University Press: New haven and London, 2013; SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit. Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007; e de Vincenzo Lavenia, os vocábulo “Esorcismo” e “Possessione” em LAVENIA, Vincenzo; PROSPERI, Adriano; TEDESCHI, John. (Dir.) *Dizionario storico dell'Inquisizione*. Pisa: Edizioni della Normale, 2010, vol. II, p. 549-554; p. 1245.

<sup>23</sup> CACIOLA, Nancy Mandeville. *Afterlives*, p. 321.

Ainda de acordo com Caciola, os episódios de Guimarães reforçam essa indeterminação, ou esse sincretismo. No primeiro caso apresentado neste artigo, Estêvão Domingues, que fala pela boca de Maria, “permanece um morto errante e uma presença demoníaca”, sem que haja uma solução definitiva: é, a um só tempo, “um penitente suplicante e um algoz”, um “cadáver incorrupto e um espírito impuro”.<sup>24</sup> Em outras palavras – e adiantando a discussão do tópico seguinte – determinar a origem demoníaca do espírito não era essencial para que a possessão e o exorcismo funcionassem. Essa constatação aponta para a centralidade prática (ou técnica) da instituição religiosa em detrimento das crenças e de sua origem.

Durante a Época Moderna, essa indeterminação metafísica pode ser acompanhada em alguns casos de possessão. Na França da segunda metade do século XVI, na cidade de Laon, a jovem Nicole Obry ficou possuída pelo espírito de seu avô, após avistá-lo numa visita ao cemitério da cidade. Depois de uma série de exorcismos, constatou-se que a alma do parente falecido era, na realidade, o demônio Belzebu, o qual, com mais 29 demônios, tomariam o corpo da jovem até transformá-la num verdadeiro espetáculo.<sup>25</sup> Em Portugal, já no século XVII, o caso de possessão melhor documentado tem seu início num processo parecido. Após avistar o que julgou ser um fantasma, a também jovem Mariana das Chagas, de Vila Soeiro, termo da Guarda, começou a ter desmaios e a alma de sua mãe recém-falecida passou a pedir missas pela sua boca.<sup>26</sup> Tempos depois, após muitos exorcismos, concluiu que essa alma não era sua mãe, mas um dos sete demônios que trazia em seu corpo.<sup>27</sup>

### **Esvaziando a possessão**

A ideia de possessão demoníaca, como se conclui dessas breves incursões,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>25</sup> BOULAËSE, Jean. “L’abregée histoire du grand Miracle par Nostre Seigneur Jesu Christe en la sainte Hostie du Sacrement de l’Autel, fait a Laon, 1566”, In: \_\_\_\_\_. *Le Thresor et entiere histoire de la triomphante victoire du corps de Dieu sur l’esprit maling Beelzebub, obtenuë a Laon l’an mil cinq cens soixante six*, Paris: Nicolas Chesneau, 1578, pp. 2-8.

<sup>26</sup> Inquirição de Lisboa, processo 6101, fl. 6v.

<sup>27</sup> Uma análise minuciosa deste caso de possessão encontra-se em SARTIN, Philippe Delfino. *Possessão demoníaca e exorcismos em Portugal (1690-1760)*, Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2019, p. 23-107.



representa uma realidade muito instável. Quanto mais se investiga, sobretudo em contextos historicamente delimitados, menos é encontrada. As pistas, no entanto, indicam dois tipos de consideração histórica. A primeira delas diz respeito à existência de sistemas de crenças e de práticas de possessão na Europa Medieval e Moderna sem relação necessária com a possessão demoníaca. A segunda, como já se está concluindo, caminha na direção do esvaziamento do próprio conceito de possessão. Examinem-se separadamente tais problemas, a começar pelo primeiro.

Desde a publicação, em 1989, de *Storia Notturna* – um livro singular de Carlo Ginzburg<sup>28</sup> – que as pesquisas na Europa sobre as práticas tradicionais de contato com o mundo dos mortos floresceram e uma série de trabalhos veio à luz. Uma das principais autoras, a folclorista Eva Pócs, tem enfatizado em suas pesquisas a existência de “sistemas de possessão” pré-cristãos em toda a Europa – com destaque para a região oriental do continente – “cuja principal característica e objetivo principal era a comunicação” com o mundo dos mortos.<sup>29</sup> A possessão pelos mortos, pelas fadas e pelo demônio (e seu inverso, a possessão divina ou união mística) constituiriam diferentes sistemas de comunicação com o sobrenatural que, durante a Idade Média, sobrepuseram-se ou interconectaram-se. Todavia, acrescenta a autora, outras formas de contato participam daquilo que aqui se denomina um espectro: “sistemas de possessão, xamanismo, sistemas de moras/lobisomens e, possivelmente, de mediunidade”.<sup>30</sup>

O caso do xamanismo é exemplar, e constitui o núcleo investigações de Ginzburg. Segundo o historiador italiano, haveria, por trás das acusações de bruxaria e de participação no sabá sofridas por indivíduos na Europa desde fins da Idade Média, um “substrato xamânico” baseado em antigas crenças de fertilidade e no *topos* da viagem ao mundo dos mortos. Quando tais indivíduos foram pressionados

---

<sup>28</sup> GINZBURG, Carlo, *História noturna. Decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 (sobretudo a segunda parte do livro). A melhor análise da recepção ao livro, até o momento, é de ERMACORA, Davide. “Invariant cultural forms in Carlo Ginzburg’s «Ecstasies»: A thirty-year retrospective”, *Historia religionum* 9 (2007): 69-94. O melhor debate está em PRESEZZI, Cora. (Org.) *Streghe, sciamani, visionari. In margine a Storia Notturna di Carlo Ginzburg*. (Roma: Viella, 2020).

<sup>29</sup> PÓCS, Eva. “Possession Phenomena, Possession-systems. Some East-Central European Examples”. In: KLANICZAY, Gábor; PÓCS, Eva. (Org.) *Communicating with Spirits. Demons, Spirits, Witches*, v. 1. Budapest: Central European University Press, 2005, p. 109-110.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 132.

pelos juízes e inquisidores – com seus esquemas demonológicos rígidos e estereotipados – esse substrato emergiu de modo fragmentado, ligando-se a outros indícios presentes em sonhos, visões e narrativas orais (ou mesmo escritas). Tal quadro compósito de crenças xamânicas – o método de organização do material se chama *classificação politética* – teria sido, segundo seu esquema explicativo, progressivamente demonizado pela cultura dominante – das igrejas e dos Estados Nacionais – durante a caça-às-bruxas na Europa Moderna.<sup>31</sup> Essa já era, aliás, a sua tese num livro anterior, igualmente memorável: os *benandanti* friulanos eram esses privilegiados que, à noite, entrariam em transe e viajariam em espírito para combater as feiticeiras que buscavam destruir as colheitas. Com o passar do tempo, graças à pressão inquisitorial, a estrutura mítica dos *benandanti* transformou-se numa estrutura sabática.<sup>32</sup>

Em outras palavras, teria ocorrido na longa duração histórica, numa geografia relativamente extensa, e com um grande número de indivíduos, um processo semelhante ao produzido pelos ritos de exorcismo, de maneira muito mais eficaz e rápida, nos casos mencionados de Nicole Obry e Mariana das Chagas: o contato com o mundo dos mortos – possessão ou xamanismo – tornou-se uma realidade diabólica com passar do tempo. Como observa Pócs, ainda para a Idade Média, “o indício de um morto perigoso ‘por trás’ de um demônio” nos casos de possessão – mas não apenas neles – foi “um fenômeno geral na Europa”.<sup>33</sup> Analisando realidades semelhantes na Época Moderna, em Portugal, José Pedro Paiva chega numa conclusão parecida. Segundo o historiador, alcança-se a lenta mais decisiva penetração do discurso e das práticas dos letrados e representantes da cultura católica oficial no interior do país a partir da documentação inquisitorial e episcopal (isto é, processos e livros de visitas) e um bom indício de sua vitória

---

<sup>31</sup> Uma análise dos argumentos e do método de Ginzburg, assim como da validade do conceito de xamanismo na cultura popular portuguesa da Época Moderna, cf. SARTIN, Philippe Delfino. “Um xamã no Santo Ofício português? Revisitando o processo de Amaro Fernandes (1659-1660).” In: Angelo Adriano Faria de Assis; Bruno Feitler; Daniela Buono Calainho; Ronaldo Vainfas; Susana Bastos Mateus; Yllan de Mattos.. (Org.). *A Inquisição Portuguesa: 200 anos depois*. 1ed. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2023, v. 1, p. 197-214.

<sup>32</sup> GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2009

<sup>33</sup> PÓCS, Eva. “Possession Phenomena, p. 112.

sobre as culturas populares foi “a transformação dos espíritos dos mortos em diabos”,<sup>34</sup> seja em casos de invocação – nas práticas mágicas – seja em eventos de possessão.

A mistura de almas penadas e demônios nos corpos dos indivíduos em Guimarães, em 1343, corresponderia a esse processo de demonização do contato com o mundo dos mortos? Seriam os fantasmas os resquícios de um processo inacabado que deveria – se houvesse sido totalmente eficaz – tê-los eliminado por completo? Está-se diante de um *sabá avant la lettre*, mediado por associações demoníacas e pactos entre os indivíduos nomeados? Embora não se possa responder tais perguntas apenas com a documentação em análise, é preciso ter em mente que o seu caráter teleológico acaba por invalidar as experiências concretas descritas pela fonte. A semelhança, evocada no início deste artigo, entre o caso vimaranense e aquele sucedido em Abrantes, mais de três séculos depois, basta para afirmar que esse processo de demonização não foi, nem de longe, bem-sucedido. Ao contrário: a ocorrência de um episódio análogo distante no tempo e (em menor medida) no espaço, testemunha a sua funcionalidade nas comunidades de outrora.

Do que é que se está falando afinal? Possessão espectral, possessão demoníaca, xamanismo, transe, mediunidade? Como foi dito acima, quanto mais se investigam tais realidades, mais fugazes elas se tornam. O xamanismo, por exemplo, origina-se da compreensão, feita desde fora, de experiências mágico-religiosas na Ásia Central e na Sibéria e foi de tal modo estendido a realidades culturais diferentes – na Europa, no Leste Asiático, nas Américas e, ultimamente, até na África – que o conceito perdeu grande parte de sua ancoragem inicial.<sup>35</sup> Algo semelhante acontece, atualmente, com o conceito de possessão. Antes de tudo é preciso referir que o vocábulo não ocorre nem na fonte medieval em análise, nem no processo inquisitorial realizado em Abrantes. Quem fala de possessão, muitas vezes, são os

---

<sup>34</sup> PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas*. Lisboa: Editorial Notícias, 2002, p. 140.

<sup>35</sup> A obra que melhor vulgarizou a ideia de xamanismo no Ocidente foi, sem dúvida, ELIADE, Mircea. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1968. Para uma análise histórico-religiosa do conceito, cf. o ótimo livro de BOTTA, Sérgio. *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*. Roma: Carocci Editore, 2018.

historiadores e não as fontes. Durante a Época Moderna em Portugal – quando, a se crer na grande narrativa da demonização, tais realidades teriam sido transformadas pelas culturas dominantes – as pesquisas têm revelado que, a nível local e na zona rural, não apenas os exorcismos não eram usados para casos de possessão (mas antes como método de combate à feitiçaria) como o vocábulo não era empregado, senão em circunstâncias excepcionais.<sup>36</sup>

É possível ir além. Sabe-se atualmente, graças a pesquisas de fôlego, que a palavra possessão não era originalmente a preferida dos autores cristãos na Antiguidade ou na Idade Média, sendo as mais usadas *daemonicus* e *obsessus*.<sup>37</sup> O *Ritual Romano* da Igreja Católica – publicado em 1614 e que apresentou, de modo canônico, o rito de exorcismo pela primeira vez – utiliza a palavra *obsessus*, e não *possessus*.<sup>38</sup> É apenas a partir dos casos de possessão e exorcismo nos conventos franceses que a palavra *possessus* (*possédée*) irá se impor no vocabulário europeu.<sup>39</sup> Tal imposição se dará, entretanto – a se crer na hipótese de Paul Christopher Johnson – a partir de um longo processo que envolveu a afirmação de uma visão de mundo e de estratégias civis para relacionar indivíduos e propriedades na Europa da Época Moderna, incluindo as relações entre a liberdade dos agentes individuais e a submissão dos corpos escravizados (tornados “posse” de alguém) no universo atlântico e que se consolidou a partir dos encontros entre os europeus e as religiões baseadas na “ação loquaz de agentes invisíveis” em situação colonial.<sup>40</sup>

O passo seguinte, que ainda não foi dado pela Antropologia e pela História das Religiões – e que não será tentado aqui, por óbvio – é desconstruir o conceito de possessão por espírito no discurso das ciências humanas. O conceito tem sido

---

<sup>36</sup> SARTIN, Philippe Delfino. E indo a Carvalho, de la veyo boa: os exorcismos numa paróquia portuguesa durante o século XVIII. *Boletim do Arquivo da Universidade de Coimbra*, v. 32, p. 35-58, 2019. Disponível em: [https://doi.org/10.14195/2182-7974\\_32\\_2\\_2](https://doi.org/10.14195/2182-7974_32_2_2)

<sup>37</sup> CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés*, p. 35-39; NICOLOTTI, Andrea. *Esorcismo Cristiano e Possessione Diabolica tra II e III Secolo*. Turnhout: Brepols, 2011, p. 31-38.

<sup>38</sup> RITUALE ROMANUM. Pauliu Pont. Max. Editio novissima. Paris: Societatem Typographicam Librorum Officis Ecclesiastic., 1623, p. 334-374. Sobre os ritos de exorcismo e o seu vocabulário, cf. YOUNG, Francis. *A history of exorcism in Catholic Christianity*. London: Palgrave MacMillan, 2016.

<sup>39</sup> Cf. o excelente artigo de RENOUX, Christian. “Du statut de l'obsession chez les démonologues (XVe-XVIIe siècles)”. In: BAGLIANI, Agostino P. et. alii. *Sorcières et démons (15e-17e s.)*. Firenze: SISMELE 2016, mas também SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 233-264.

<sup>40</sup> JOHNSON, Paul Christopher. “An Atlantic Genealogy of ‘Spirit Possession’”. *Comparative Studies in Society and History* 53, no. 2 (2011): 393-425.

empregado de diversos modos, embora pesquisas recentes demonstrem a sua inadequação durante os trabalhos de campo e ressaltem o modo como os praticantes das religiões ou dos cultos ditos “de possessão” recusam-se a utilizá-lo.<sup>41</sup> Por outro lado, os trabalhos de síntese bibliográfica encontram sérias dificuldades para ir além de um uso pragmático do vocábulo.<sup>42</sup>

Sintetizem-se os resultados parciais deste estudo. Os episódios descritos pela fonte medieval como “doença de demônio”, ocorridos em 1343 na vila de Guimarães, em Portugal, trazem à tona um problema metodológico bastante delicado. A mistura entre mortos, vivos e demônios a falar pelas bocas dos “possessos” – para usar uma palavra que sequer ocorre nos documentos – oferece diferentes possibilidades de interpretação. A análise de tais possibilidades constatou que o conceito de possessão demoníaca é bastante frágil e que a própria ideia de possessão pode ser repensada, ou, quanto menos, utilizada de um modo crítico pela historiografia. Para avançar na análise, contudo, é preciso abordar frontalmente um aspecto que tem sido, até o momento, mais sugerido que explicado. Trata-se da centralidade técnica da instituição religiosa que, por falta de melhor palavra, tem-se chamado pelo nome comum de “possessão” e que talvez seja mais adequadamente designada pela expressão “comunicação com os mortos”.

### **Um rito eficaz**

O antropólogo e historiador das religiões Ernesto de Martino (1908-1965) produziu uma obra teórica e etnográfica de imenso valor para as ciências humanas e sociais e que, apenas recentemente, vem sendo estudada de modo sistemático no Brasil.<sup>43</sup> Preocupado em compreender o papel da religião nas sociedades humanas,

---

<sup>41</sup> Cf. sobre as religiões afrobrasileiras, SCHMIDT, Bettina. “Spirit Possession in Brazil: The Perception of the (Possessed) Body”. *Anthropos*, 2014, Bd. 109, H. 1. (2014), pp. 135-147.

<sup>42</sup> BENEDEUCE, Roberto. *L'histoire au corps*. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique. Fribourg: Academic Press Fribourg, 2016; BODDY, Janice. Spirit possession beyond strumentality. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23 (1994), pp. 407-434; BOURGUIGNON, Erika. “World distribution and patterns of possession states”, In: PRINCE, Raymond (Org.) *Trance and possession states*. Canada: R. M. Bucke Memorial Society, 1968, pp. 3-34. CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, In: CRAPANZANO, Vincent; GARRISON, Vivian (Org.) *Case studies in spirit possession*. New York: Wiley, 1977, pp. 1-40.

<sup>43</sup> Cf. por exemplo, AGNOLIN, Adone. *História das religiões*, p. 68-77; POMPA, Cristina. Ernesto De Martino e o percurso italiano da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, 28(62), p. 317-349, 2022.

De Martino elaborou uma teoria que pode ser resumida – de um modo bastante simplificado – da seguinte maneira. Qualquer sociedade humana é constituída a partir de um esforço especificamente cultural de se afastar da naturalidade puramente animal, que se sofre, e “agir segundo valores”, isto é, fazer história. Entretanto, como o demonstram as situações de crise em sociedades não-ocidentais ou pré-industriais – o luto, a possessão, o enfeitiçamento –, ou ainda como se verifica em diversas psicopatologias, a “presença” dos seres humanos num mundo mediado por valores não é uma realidade para sempre assegurada. Em determinados momentos de “crise da presença”, os indivíduos perdem a capacidade de “fazer passar” mediante valores culturais as contingências do devir – a morte é um exemplo limite – e correm o risco de “passar com aquilo que passa”, isto é, correm o risco de perder a sua capacidade de agir historicamente.<sup>44</sup>

O rito – ou, como ele prefere chamar – o “nexo mítico-ritual”, serve ao propósito de resgatar a presença em crise mediante o expediente técnico do que De Martino denomina “de-historificação institucional”. O rito atua sobre os momentos críticos da existência através de uma ficção: tais momentos são mascarados e protegidos “na repetição do idêntico [...] como se eles não fossem novos (ou históricos), mas como se estivessem repetindo uma situação arquetípica, que já ocorreu na meta-história”, isto é, no tempo do mito. Deste modo, “através da *pia fraus* [a mentira piedosa] deste ‘já’ garantido no plano meta-histórico”, escreve De Martino, “o ‘aqui’ e o ‘agora’ da história são reabertos, e a presença recupera – em vários graus de consciência e de potência cultural – a plenitude de seus próprios horizontes formais”.<sup>45</sup>

É desnecessário dizer que se trata de um pensamento bastante elaborado e que teorias, por mais interessantes que sejam, não podem ser simplesmente aplicadas no registro histórico. Algumas de suas implicações, no entanto, são

---

<https://doi.org/10.1590/S0104-71832022000100010>; cf. recentemente, o dossiê *Entre prantos, possessões e mordidas: a questão religiosa em Ernesto de Martino*, organizado por Marcus Barreto e Cristina Pompa na revista *Campos*, v. 24, n. 1/2, jan./dez. 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v24i1.92178>

<sup>44</sup> MARTINO, Ernesto de. *Morte e pianto rituale*, p. 99-134.

<sup>45</sup> MARTINO, Ernesto de. *Crise da presença e reintegração religiosa*, p. 189.

bastante úteis na interpretação que se tem formulado, no presente artigo, sobre os episódios de Guimarães. Ao analisar as instituições religiosas, como o tarantismo italiano, ou o vodu haitiano, De Martino critica as investigações históricas que se preocupam, preferencialmente, com “as origens e o desenvolvimento dos símbolos mítico-rituais”, descuidando dos “conteúdos críticos conflituais” – isto é, as tensões sociais e psicológicas às quais os indivíduos estão submetidos – e perdem de vista, por consequência, o que é fundamental ao se estudarem tais realidades, ou seja, “estabelecer o modo pelo qual tal instituição ‘funciona’ ou ‘funcionou’ no passado”.<sup>46</sup>

Pensar a religião a partir de seu funcionamento é promover um hiato, possivelmente escandaloso, entre o discurso da história enquanto ciência e o passado que se busca reconstruir. Significa descolar-se, definitivamente, de qualquer resquício de pudor ou de encanto pela religião que pode levar os historiadores a simplesmente reproduzir – talvez inconscientemente – a visão de mundo presente nas fontes. Escrevendo a partir da obra de De Martino, Silvia Mancini cunha a expressão “religião como técnica” para afastar a análise crítica das ciências humanas “das problemáticas teológicas, filosóficas e científicas”. Trata-se de pensar a ação religiosa a partir da “produção de um simulacro ou de um artefato que se autonomiza de seu criador, com uma vida própria e uma eficácia específica”. O problema passa a ser o da “eficácia ritual” ou do funcionamento da instituição religiosa.<sup>47</sup>

Que a comunicação com os mortos em Guimarães funcionava, não há dúvida – do contrário, não teria produzido onze relatos uniformes num espaço de três meses. Mas será que podemos considerá-la um rito, ou uma instituição técnica, autônoma e eficaz? A documentação oferece numerosas pistas para uma resposta positiva. A primeira delas é a própria uniformidade dos episódios, analisada acima. Tal uniformidade indica que as ações dos indivíduos seguiam protocolos específicos ou modelos de ação codificados em diversos níveis (verbal, gestual, interpessoal). Pode-se verificar tal uniformidade, como se viu, até mesmo numa época histórica

---

<sup>46</sup> MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso*, p. 195.

<sup>47</sup> MANCINI, Silvia. La religione come “tecnica”. Riflessioni storico-religiose sull’efficacia di alcune pratiche psicocorporee che utilizzano la dissociazione psichica in situazione rituale. *Studi e Materiali di Storia Religiosa*, n. 84, v. 1, p. 269, 2018.

distinta (já no século XVII), o que atesta a favor do caráter conservador das ações rituais. É possível justificar esse critério a partir de uma definição clássica do ritual. Segundo Stanley J. Tambiah, o ritual – um “sistema de comunicação simbólica construído culturalmente” – é constituído por sequências de “palavras e atos padronizadas e ordenadas”, expressas de diversas formas e por diversos meios, cujo conteúdo é reconhecido pela “formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição)”.<sup>48</sup>

A segunda pista é o surgimento de novas crises de possessão, ou como se propôs acima, de episódios de comunicação com os mortos, após os primeiros casos. O episódio que melhor ilustra esta realidade é o de Maria Anes, esposa de João Perez, da freguesia de Vila Fria, aos 15 de março de 1343. Segundo o seu marido, ela estaria com a “doença de demônio” desde a sexta-feira passada (ou seja, havia apenas oito dias). Dito de outro modo, o demônio, ou o espírito de um morto que falava pela sua boca, era uma realidade muito recente. Não é ilegítimo supor que, sem a existência concreta, verificada publicamente, dos seis episódios ocorridos entre janeiro e março, dificilmente a realidade – interior e para sempre incógnita – de Maria encontraria expressão na forma pela qual registrada. Aqui, antes que se passe para as outras pistas, outro parêntese teórico se faz necessário.

Segundo Vincent Crapanzano, a possessão oferece um “idioma capaz de articular” a experiência dos indivíduos. “Por articulação”, escreve o antropólogo, deve-se entender não apenas “a representação passiva do evento”, mas, no limite, a sua criação. Um idioma cultural é capaz de transformar as experiências dos indivíduos em *eventos* relacionados aos demais eventos da vida cultural em que estão imersos, dotando tais experiências de sentido.<sup>49</sup> O que Crapanzano denomina “idioma cultural” De Martino chama de técnica religiosa, ou “de-historificação institucional”, cujo caráter fundamental consiste em opor a uma “de-historificação irrelativa” – isto é, à dificuldade encontrada pela pessoa que vive uma crise de agir concretamente, a partir da própria cultura (como em estados psicopatológicos

---

<sup>48</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Cultura, pensamento e ação social*. Uma perspectiva antropológica. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 138.

<sup>49</sup> CRAPANZANO, Vincent. “Introduction”, p. 10.



maníacos ou depressivos, ou ainda do que hoje se conhece como despersonalização ou dissociação) – uma “de-historificação institucional do devir”, baseada numa “ordem meta-histórica (mito) com a qual se entra em relação mediante uma ordem meta-histórica de comportamentos (rito)”.<sup>50</sup>

No rito em funcionamento, uma “presença ritual” é instituída, com um caráter “reiterativo, impessoal e onírico”, bem como “estereotipado e tradicional”.<sup>51</sup> Significa afirmar que os episódios de “doença de demônio” verificados em Guimarães já são uma institucionalização (segundo De Martino) ou uma tradução (segundo Crapanzano) de realidades inacessíveis senão por meio do modo pelo qual se expressaram. A sua explicação não deve ser buscada em genealogias de crenças e em incursões filológicas – almas dos mortos versus demônios – mas na operatividade do rito em funcionamento. Assim sendo, se não houvesse uma instituição capaz de produzir, de modo eficaz, a comunicação com os mortos, ela não se daria, não importando a demanda dos indivíduos.

A terceira pista é o conjunto de elementos técnicos presentes nas narrativas vimaranenses. Segundo Tambiah, um ritual é um tipo de performance cuja eficácia reside em sua capacidade técnica de “reestruturar e integrar as mentes e as emoções dos atores”. Por meio da linguagem, é possível representar imagens, eventos e relações artificiais; por meio do comportamento não verbal – gestos, manipulação de objetos – é possível “imitar eventos reais”. Em suma, “as palavras se notabilizam pela amplificação expressiva e as ações físicas pela apresentação realística”.<sup>52</sup> O aspecto verbal estruturante dos eventos analisados neste artigo já ficou evidente e possui uma dupla face: por um lado é o diálogo estabelecido entre as “possessas” e os exorcistas e, por outro, a nomeação dos demônios. É no comportamento não-verbal, contudo, que reside a chave para a compreensão dos eventos analisados.

Dois elementos não-verbais são fundamentais no cenário da comunicação com os mortos: o uso da estola e a emissão de “sinais” da partida dos espíritos (o vômito de objetos específicos). Na maioria dos episódios, a fala dos “possessos” se

---

<sup>50</sup> MARTINO, Ernesto de. *Morte e pianto rituale*. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria. Torino: Einaudi, 2021, p. 119.

<sup>51</sup> MARTINO, Ernesto de. Crise da presença e reintegração religiosa, p. 189.

<sup>52</sup> TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Cultura, pensamento e ação social*, p. 64.

dá aos pés da cruz depois que o exorcista lhes colocou a estola ao pescoço. Esse gesto é bastante tradicional, sendo verificado na hagiografia medieval desde, pelo menos, o século XI<sup>53</sup> e, na iconografia, desde o século XIV.<sup>54</sup> A materialidade do gesto parecia funcionar, no interior do protocolo ritual, como uma espécie de gatilho para as vozes dos mortos, ou dos demônios. Esse era um gesto tipicamente exorcístico, que seria incorporado na tradição católica da Época Moderna.<sup>55</sup>

O vômito de objetos é o aspecto mais interessante da ritualidade da comunicação com os mortos, embora a sua interpretação seja um desafio. Como prova de que haviam deixado os corpos de suas vítimas, os demônios ou almas penadas de Guimarães vomitaram moedas em nove ocasiões; o Fargalho deitou uma pedrinha branca e o Fagundo “um pedaço de cera pequeno quadrado pela garganta” de sua hospedeira, “com figura de rosto de homem”.<sup>56</sup> José Mattoso enxerga nas moedas um resquício do óbulo de Caronte,<sup>57</sup> enquanto Maria de Lurdes Rosa levanta hipóteses as mais fascinantes: desde a associação entre o dinheiro, o pecado e a danação das almas penadas, passando pelo uso de moedas e de imagens como amuletos ou objetos manipulados para fins de magia maleficial.<sup>58</sup> Mas há outro aspecto, mais simples, e igualmente revelador da função desses objetos rituais.

Se os indivíduos cospem moedas, ou assim o alegam, é porque as trouxeram para o contexto ritual – fazem parte da cena do rito. Ou isto, ou seria necessário crer que as moedas apareceram do nada em suas bocas (como alegam alguns exorcistas em nossos dias). A moeda, ou ainda a pedrinha branca, ou a imagem de tecido (ou cera) são metonímias da possessão pelos/comunicação com os espíritos dos mortos. O seu significado, reconstruído ou fabricado no presente (óbulo de Caronte, dinheiro amaldiçoado) não determina a sua função no horizonte ritual da possessão. É preciso interpretar tais elementos a partir da desconstrução de uma ideologia e uma prática intelectual que relacionou símbolos a significados no Ocidente, como sugere

---

<sup>53</sup> CHAVE-MAHIR, Florence. *L'Exorcisme des Possédés*, p. 155.

<sup>54</sup> LEVACK, Brian. *The devil within*, p. xv.

<sup>55</sup> SLUHOVSKY, Moshe. *Believe not every spirit*, p. 90.

<sup>56</sup> FERNANDES, Cristina Célia Oliveira. O livro dos milagres, p. 248.

<sup>57</sup> MATTOSO, José. “Saúde corporal e saúde mental, p. 247.

<sup>58</sup> ROSA, Maria de Lurdes. *Santos e demónios*, p. 128-129.

Dan Sperber:<sup>59</sup> os materiais, aqui, importam pela sua materialidade. Num volume recente, dedicado a debater a categoria da “eficácia simbólica”, oriundas das páginas memoráveis de Claude Lévi-Strauss, Fátima Tavares e Francesca Bassi (dialogando com os escritos de Carlo Severi e Michael Houseman) concluem que “a noção de eficácia” não se baseia em cosmologias, visões de mundo ou “sistemas prévios de representações”, mas a “atuações de relações” mediante um “uso *ad hoc* dos símbolos” que possibilitam, durante a performance, “a criação de uma certa verdade”.<sup>60</sup> As moedas, a pedrinha e a imagem de cera não são provas que o espírito foi embora, mas evidências de que ele estivera aí. Elas materializam a presença do demônio-espírito.

### **Considerações finais**

Ao fim desta breve incursão num território ainda pouco explorado, alguns pontos precisam ser sintetizados. Em primeiro lugar, a necessidade de focar nas práticas ao invés de investir nas crenças. Em segundo lugar, a indeterminação categorial e filológica à qual está submetida a série de episódios presentes no Livro dos milagres de Nossa Senhora da Oliveira de Guimarães. Em terceiro lugar, a fragilidade da tese sobre a demonização. Este ponto é importante: se o que conta, num caso como o analisado, é a eficácia ritual, ou seja, capacidade técnica do rito de produzir realidades, a hipótese pode ser invertida – isto é, talvez seja o caso de se investigar se a difusão, em fins da Idade Média, de modelos associados à possessão demoníaca – como lembra *Alain Boureau* em seu *Satã Herético*<sup>61</sup> – é que terão sido apropriados por uma população que os utilizara não em função da adesão à sua ideologia, mas a partir de sua eficiência técnica.

Artigo recebido em 30/10/2024

Artigo aceito em 19/01/2025

---

<sup>59</sup> SPERBER, Dan. *O simbolismo em geral*. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 13-57.

<sup>60</sup> BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima. “Efeitos, símbolos e crenças. Considerações para um começo de conversa”. In: BASSI, Francesca; TAVARES, Fátima (Org.), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 23.

<sup>61</sup> 2016, p. 143-168. Sobre a ideia de maior presença dos demônios na vida cotidiana, a partir do século XIV, e uma nova antropologia influenciada pela medicina e suas relações com a possessão e o misticismo, vejam-se os três últimos capítulos deste livro, p. 143-228.

## **A DIDÁTICA DO NEOMEDIEVALISMO: FORNECENDO UMA BASE TEÓRICO-METODOLÓGICA PARA SEU USO COMO FERRAMENTA DE ENSINO NO ÂMBITO DA EDUCAÇÃO BÁSICA BRASILEIRA**

THE DIDACTICS OF NEOMEDIEVALISM: PROVIDING A THEORETICAL-METHODOLOGICAL BASIS FOR ITS USE AS A TEACHING TOOL IN THE SCOPE OF BRAZILIAN BASIC EDUCATION

**Caio Schechner**

Universidade Estadual de Goiás  
caio.schechner@gmail.com

---

**Resumo:** Nosso objetivo com este artigo é fornecer uma base teórico-metodológica para o uso do neomedievalismo – entendido como as diferentes maneiras pelas quais a Idade Média é apropriada por períodos históricos posteriores – como ferramenta didática no âmbito do ensino básico brasileiro. Para tanto, organizamos o texto em três partes. Na primeira, faremos uma introdução crítica ao campo de estudos do neomedievalismo, abordando sua história e diferentes definições para, em seguida, eleger aquela que mais se adequa aos nossos propósitos. Na segunda, realizaremos uma discussão teórica na intenção de propor uma relação significativa entre estudos medievais e neomedievalismo. Por fim, empreenderemos uma análise de três livros didáticos do ensino básico, a fim de analisar criticamente a maneira como o neomedievalismo vêm sendo empregado neste âmbito, apontando ausências, presenças e potências. Como conclusão, apresentamos a ideia de que estudos medievais e neomedievalismo são duas faces da mesma moeda e, por isso, devem articulados para que alcancem toda sua potência didática.

**Palavras-chaves:** Ensino de História; Neomedievalismo; Estudos Medievais.

**Abstract:** Our objective with this article is to provide a theoretical-methodological foundation for the use of neomedievalism – understood as the various ways in which the Middle Ages are appropriated by later historical periods – as a didactic tool within the scope of Brazilian basic education. To achieve this, we have organized the text into three parts. In the first, we will present a critical introduction to the field of neomedievalism studies, discussing its history and different definitions, and subsequently selecting the one that best suits our purposes. In the second, we will undertake a theoretical discussion aimed at proposing a meaningful relationship between medieval studies and neomedievalism. Finally, we will analyze three basic education textbooks to critically assess how neomedievalism has been employed in this context, identifying absences, presences, and potentials. In conclusion, we present the idea that medieval studies and neomedievalism are two sides of the same coin and, therefore, should be interconnected to fully realize their didactic potential.

**Keywords:** Teaching of History; Neomedievalism; Medieval Studies.

## Introdução

Apesar da distância temporal que dela nos separa, a Idade Média faz-se presente em nosso cotidiano com surpreendente frequência. Filmes, séries de televisão e jogos de ambientação (pseudo)medieval multiplicam-se em um ritmo impressionante, e no entanto ainda são poucas as iniciativas que se dedicam a uma abordagem crítica dessas representações.<sup>1</sup> Apropriações do passado medieval para fins políticos têm sido igualmente constantes,<sup>2</sup> inclusive em nosso próprio território, que nem ao menos possuiu uma Idade Média histórica. Esse fato, todavia, não impede de maneira nenhuma que nós, e quaisquer outros locais de realidade semelhante, apropriemo-nos desse passado.

A ideia, ou o imaginário sobre a Idade Média, é de tal forma imponente que ultrapassou, em muito, as fronteiras da periodização à qual os historiadores originalmente a limitaram. Uma série de intelectuais, de diversas áreas, têm percebido a relevância de tal fenômeno, o que formou um campo de estudos conhecido como (neo)medievalismo, isto é, a investigação acerca das diferentes formas que a Idade Média foi percebida e construída por períodos posteriores à própria.<sup>3</sup>

Muito há o que ser estudado nesta nova e amplíssima área. Neste artigo, pretendemos com ela contribuir a partir da seguinte pergunta: o que temos nós, pesquisadores e professores da História, a dizer sobre isso? De que maneira podemos mobilizar esses conhecimentos – pois partimos do princípio de que toda essa gama de saberes populares também constitui um verdadeiro conhecimento – a

---

<sup>1</sup> YOUNG, Helen. *Race and popular fantasy literature: habits of whiteness*. New York: Routledge, 2016.

<sup>2</sup> DARNTON, Robert. A Buffet of French History. *The New York Review of Books*, 2017. Disponível em: <http://bit.ly/2p8HQk2>; LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Ontem e hoje, o porta estandarte: Reflexões sobre os usos do passado medieval, a estética bolsonarista e os discursos recentes da direita brasileira. *Roda da Fortuna: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, v. 8, n. 2, 2019, p.189-209. Disponível em

[https://www.revistarodadafortuna.com/files/ugd/3fdd18\\_8a84906dd23e4dc185201d4939658c\\_db.pdf](https://www.revistarodadafortuna.com/files/ugd/3fdd18_8a84906dd23e4dc185201d4939658c_db.pdf) Acesso em 12 abr. 2022; PACHÁ, Paulo. A parade to fight the far right. *Washington Post*, 24 de mar. De 2019a. Disponível em: <https://wapo.st/2WuqkX5> Acesso em 06. ago. 2022; PACHÁ, Paulo. Deus vult: uma velha expressão na boca da extrema-direita. *A pública*, 30 de abr. de 2019b. Disponível em: <https://bit.ly/2Ou6oiG> Acesso em 06 ago. 2022; PACHÁ, Paulo. Why the Brazilian Far Right Loves the European Middle Ages. *Pacific Standard*, 12 de mar. de 2019c. Disponível em: <https://bit.ly/3j8x4ng> Acesso em 06 ago. 2022.

<sup>3</sup> BERNS, Ute; JOHNSTON, Andrew James. Medievalism: a Very Short Introduction, *European Journal of English Studies*. v15:2, p.97-100, DOI: 10.1080/13825577.2011.566690

fim de tornar o estudo da Idade Média mais útil, profícuo ou prazeroso? Nosso objetivo é, portanto, fornecer uma base teórico-metodológica para o uso do neomedievalismo como ferramenta didática no âmbito do ensino básico brasileiro. Pretendemos, a partir dessas reflexões, oferecer um direcionamento que contribua com uma abordagem adequada dos fenômenos neomedievalistas, de modo a extrair toda a sua potência. Para tanto, dividimos este texto em três partes, cada qual com sua função: exposição do campo e elaboração de uma definição adequada, expansão da proposta original e, por fim, uma avaliação crítica de duas possibilidades de uso do neomedievalismo enquanto ferramenta didática, respectivamente.

### **Neomedievalismo e estudos pós-coloniais**

Nesta seção faremos uma introdução, a partir de um debate crítico com a produção sobre o tema, ao campo de estudos do neomedievalismo. Abordaremos, primeiramente, sua história e diferentes definições. Em seguida, estabeleceremos algumas relações possíveis entre neomedievalismo e estudos pós-coloniais. Por meio dessas duas etapas, intentamos definir a concepção de neomedievalismo que consideramos mais profícuo à abordagem de tal temática no âmbito do ensino básico.

Definir medievalismo, principalmente no Brasil, torna-se tarefa premente, uma vez que aqui “o termo foi durante muito tempo (e ainda é) usado como sinônimo de estudos medievais”;<sup>4</sup> na verdade, mais do que um conceito, explica o autor que o termo designaria todo um campo de estudos. Conforme assinalaram Berns e Johnston, o medievalismo poderia ser entendido, ao menos em um primeiro momento, como “A investigação sobre as diferentes maneiras que a Idade Média foi percebida e construída por períodos posteriores”.<sup>5</sup> Na mesma linha, por Altschul e Grzybowski, organizadores do dossiê *Medievalismo(s), neomedievalismo e recepção da Idade Média em períodos pós-medievais*, este foi definido como “o reaproveitamento de elementos considerados ‘medievais’ em qualquer formato e

---

<sup>4</sup> BERRIEL, Marcelo Santiago. Pour un autre moyen age au Brésil: a perspectiva decolonial na busca de uma episteme para a compreensão dos medievalismos brasileiros. *Antíteses*, Londrina, v.13, n. 25, p.68-96, jan-jun. 2020<sup>a</sup>, p. 70.

<sup>5</sup> BERNIS; JOHNSTON. op. cit. p. 97. Tradução nossa.

época após o fim da Idade Média histórica”.<sup>6</sup>

Cumpra uma breve exposição sobre a terminologia em jogo. No Atlântico Norte, o campo de estudos sobre o qual nos debruçamos aqui costuma ser denominado de “medievalismo”, entendendo Leslie Workman como seu inaugurador. Todavia, alguns autores, como Clínio Amaral, seguido em parte também por Altschul e Grzybowski – posição a que também adere o autor deste artigo – sugerem o uso do termo “neomedievalismo”, tal como empregado por Umberto Eco, assim vendo, neste autor, um possível fundador alternativo. Tal escolha também traria a vantagem evitar o problema referido acima, isto é, a confusão com o termo “medievalismo” enquanto sinônimo de “estudos medievais”. Mais do que mero detalhe, esta escolha, ao recusar o termo já estabelecido por Workman – devido a razões específicas ao contexto acadêmico nortista e que, portanto, são-nos alheias –, é entendida pelos referidos autores sob o prisma de uma “transferência pós-colonial”, no intuito de “deslocar a disciplina para fora de seus canais usuais e oferecer uma transformação em como ela se entende; pode conter uma transferência que não é imitativa, mas segura em suas diferenças e perspectivas”,<sup>7</sup> destarte privilegiando as expressões do medievalismo tal como desenvolvido em nosso próprio território.

Nos últimos trinta anos, o neomedievalismo é um dos ramos da medievalística que cresceu mais rapidamente. Em razão de seu enfoque inicial nas imagens e representações da Idade Média, como em filmes, videogames, quadrinhos etc., mas também em reconstruções históricas em eventos, evidencia-se, facilmente, a relação do medievalismo com os Estudos Culturais.<sup>8</sup>

Ainda que tenha sido, conforme indicou Berriel, objeto de análise de alguns artigos, a relação entre neomedievalismo e pós-colonialidade continua tendo muito a evoluir. Para Bertarelli e Amaral, decolonizar a Idade Média seria equivalente a

---

<sup>6</sup> ALTSCHUL, Nadia R; GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. Em Busca dos Dragões: a Idade Média no Brasil. *Antíteses*, Londrina, v.13, n. 25, p.24-35 jan-jun. 2020a. Disponível em <https://www.uel.br/revistas/uel/index.php/antiteses/article/view/42304> Acesso em 12 abr. 2022. p. 25.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>8</sup> BERNES; JOHNSTON. *op. cit.* p. 97.

decolonizar a própria pesquisa que é realizada nesta área; sobre isso, afirmam o seguinte: “Queremos explorar reinterpretações e reapropriações da Idade Média nos trópicos [...]”, dessa maneira levando em conta “interesses contemporâneos do contexto em questão, i.e., à luz de nossa ‘brasilidade’”.<sup>9</sup>

Tal interface está também presente no texto de Altschul e Grzybowski, segundo quem “Os estudos pós-coloniais podem nos ajudar a reconhecer as razões e diretrizes de tal projeto”, uma vez que estas localidades “permitem-nos perceber mais claramente que, antes que um reaproveitamento da ‘Idade Média’ possa ocorrer, uma ideia prévia do que é a ‘Idade Média’ deve ser criada para o seu consumo e sua nova difusão”.<sup>10</sup> De forma que:

Em centros e geografias com passado medieval histórico, esses elementos não devem ser considerados ou tomados como mais ‘autênticos’ ou menos inventados do que nas periferias. Em outras palavras, qualquer lugar e qualquer época terão que ter formulado e difundido seus próprios ‘dragões’ – seus próprios elementos do que é ‘medieval’ e com eles suas próprias versões e seus próprios reaproveitamentos locais do medievalismo. Um estudo de quais são as versões brasileiras de ‘o medieval’ e, portanto, de quais são suas próprias formas de medievalismo, é o diálogo que começa a se realizar através desse dossiê.<sup>11</sup>

Então, o estudo do neomedievalismo a ser desenvolvido em determinado território não tem, como pré-requisito, a existência pretérita de uma medievalidade histórica. Isto autoriza, sem maiores problemas, o florescimento do campo nos espaços coloniais – e, por conseguinte, a elaboração de um neomedievalismo propriamente brasileiro. Pensamos que um dos questionamentos centrais de tal empreitada corresponderia ao estudo do processo histórico pelo qual os diversos territórios elegeram aquilo que diria respeito à medievalidade.

Dito de outra forma: se o ser “medieval” é algo socialmente construído, quais seriam as especificidades na conformação da ideia do que é medieval, em nosso

---

<sup>9</sup> BERTARELLI, M. E.; AMARAL, C. O. Longa Idade Média ou apropriações do medievo? Uma reflexão para se descolonizar a idade média através do medievalismo. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p.97–130, 2020. p. 120. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1555>. Acesso em: 15 ago 2024. Tradução nossa.

<sup>10</sup> ALTSCHUL; GRZYBOWSKI, op. cit., p. 25-26.

<sup>11</sup> Idem.



país? Tal processo poderia ser compreendido sob o prisma do conceito de discurso, em uma análise do tipo que Foucault chamou de “genealógico”,<sup>12</sup> isto é, uma abordagem na lógica de como “se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos, qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação”.<sup>13</sup> Afinal, lembremos que, de acordo com o filósofo, “os elementos associados ao medievalismo mudam com o tempo e que devem ser formuladas como ‘medievais’ antes que possam ser difundidos efetivamente em um lugar e tempo específicos”.<sup>14</sup>

Na mais importante seção do artigo de Berriel que aqui discutimos, o autor dedica-se a expor uma proposta de análise pós-colonial de caráter bastante radical, especialmente quando comparada àquela feita por Bertarelli e Amaral. Consiste em uma investigação do neomedievalismo brasileiro (ou seja, as apropriações da Idade Média que se realizaram especificamente em nosso país) a partir de uma episteme de tipo igualmente autóctone que, no seu entender, estaria mais apta a auxiliar na compreensão do fenômeno tal como aqui se observa. Assim, segundo o autor,

Os medievalismos existentes no Brasil manifestam-se de forma extremamente peculiar, muito distintos do que se nota na Europa. Portanto, o ‘empirismo radical’, tal como proposto por Haddock-Lobo (2020), é um princípio fundamental para o conhecimento dessas práticas e representações tão peculiares do território brasileiro.<sup>15</sup>

À tal afirmação, segue-se uma série de exemplos do que constituiria um neomedievalismo – e não, sublinhe-se, as pretensas “continuidades” ou “reminiscências” do medieval, como preferem outras vertentes teóricas – no Brasil. Sobre o movimento armorial, por exemplo, afirma-se que este diria mais respeito à cultura nordestina do que exatamente a elementos da Idade Média europeia.<sup>16</sup> Quanto às cavalcadas, defende-se que estas “difícilmente poderiam ser explicadas

---

<sup>12</sup> MACHADO, Roberto. *Introdução: por uma genealogia do poder*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019. p. 16-17.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 57.

<sup>14</sup> ALTSCHUL; GRZYBOWSKI, op. cit., p. 26.

<sup>15</sup> BERRIEL, op. cit., p. 89.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 90.

somente através da herança europeia”, sendo estas, na verdade, “uma típica manifestação cultural brasileira”.<sup>17</sup> Por fim, sobre as já referidas apropriações de cunho político operadas pela extrema-direita, afirma-se que aqui existiria uma “confusão conceitual escancarada [...]”, e que, portanto, seria “algo diferente de uma manifestação do mesmo tipo em um país como a França ou a Escócia”.<sup>18</sup>

Em nossa percepção, não é correto o entendimento de que tais apropriações, por ocorrerem em território Europeu, representam de qualquer forma uma Idade Média mais autêntica. Porém, independentemente disso, julgamos que a contenda levantada por Berriel trataria, sobretudo, de uma questão de enfoque analítico. Os fenômenos culturais acima citados, como a cavalhada e o movimento armorial, poderiam ser abordados tanto da perspectiva do neomedievalismo quanto das reminiscências, que não nos parecem, de forma alguma, excludentes entre si. Claro que se poderia argumentar quanto à maior adequação do primeiro método frente ao segundo, porém, mais do que isso, o que parece estar em jogo é o – legítimo – compromisso político-ideológico de eleger um aporte que nos permitiria começar a superar, no âmbito teórico, as amarras do colonialismo.

Além disso, o autor, ao excluir de sua proposta qualquer participação dos estudos medievais tradicionais para a análise do neomedievalismo brasileiro, acaba por reduzir sua originalidade ao ponto de ser difícil captar as diferenças desta para o que poderia ser desenvolvido por estudos voltados à investigação da cultura popular brasileira. Em outras palavras: se a cavalhada é um fenômeno puramente nacional, e cuja plena compreensão depende unicamente de estudos sobre o Brasil, então em que residiria a necessidade de mobilizar o referencial teórico do neomedievalismo?

Da forma que vemos, qualquer análise que se identifique como neomedievalista precisa, em primeiro lugar, estudar os fenômenos propriamente históricos da Idade Média para, só então, compreender toda a dimensão de sua posterior apropriação. Numa análise genealógica, seriam percebidos quais elementos medievais foram selecionados ou descartados na formação de um

---

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 89.

discurso – neste caso, brasileiro – sobre o que é medieval, seguido de uma interrogação, à luz da realidade do país em que o fenômeno é conferido, a respeito das razões e do sentido histórico dessas seleções e deformações. De tal sorte que neomedievalismo e estudos medievais, em nossa perspectiva, potencializam-se mutuamente.

Ademais, conquanto a proposta de um “empirismo radical” prova-se bastante apropriada aos desígnios analíticos de Berriell, no empenho de focalizar as questões próprias de nosso território, seja no âmbito do objeto, seja no teórico, o autor parece deixar de levar em consideração – assim como todos os que se propuseram a uma análise de um neomedievalismo especificamente brasileiro – o peso da assimetria de poderes vigentes nesse campo. Há que se considerar a força absolutamente decisiva dos livros, filmes, séries de televisão, jogos de tabuleiro, videogames, etc., ambientados em uma (pseudo) Idade Média, produzidos no chamado “Norte Global”, na construção de um discurso do que é “medieval”, em razão de seu robusto financiamento e consequente capacidade de difusão. Poder-se-ia falar, nesse sentido, de um discurso neomedievalista hegemônico.

Assim, se nossa proposta também segue uma perspectiva pós-colonial, como cremos ser o caso, é na medida em que considera as especificidades, quando não da elaboração – mais rara e com menor capacidade de difusão –, principalmente da recepção, em um contexto periférico, do discurso do que é medieval, e do possível processo de reelaboração que ocorre a partir disso.

Deixando, ao que nos consta, passar despercebida a contradição com seu projeto de um “medievalismo brasileiro”, Bertarelli e Amaral reforçam o argumento que apresentamos aqui, ao clamar pela abertura dos professores de História a uma série de referências estabelecidas por este neomedievalismo hegemônico:

como professores, observamos em nossa prática que os interesses de nossos estudantes residem, na maior parte, na versão encantada da Idade Média encontrada em *Guerra dos Tronos*, *Harry Potter*, videogames ligados aos temas medievais. O que vemos é uma enorme distância entre a academia brasileira e a realidade de

nossos estudantes, especialmente aqueles em seus primeiros anos do curso de graduação.<sup>19</sup>

Se a sugestão dos autores de recorrer a apropriações da Idade Média a fim de atingir o interesse dos alunos tem nosso pleno acordo, o mesmo não se pode dizer no que tange às conclusões na sequência desse raciocínio. Amparados pelos apontamentos do texto *Don't be snobs, medievalists!*, de Richard Utz (2015), Bertarelli e Amaral entendem que é necessária uma maior ligação entre a academia e historiadores profissionais daqueles que são chamados “amadores” ou “diletantes” – o que, sob certas circunstâncias, poderia mesmo ser muitíssimo frutífero. Porém, no afã de promover esta aproximação, os autores afirmam, em tom crítico, que os mais resistentes a tal movimento denunciam o argumento do anacronismo daqueles distantes do ambiente acadêmico, questionando o seguinte: “como se houvesse quaisquer historiadores neste planeta que não o fizessem diariamente, de fato, qual é o problema com o anacronismo? Ora, é a história uma ciência?! Mais uma vez, abraçamos os paradigmas dos séculos XIX e XX”.<sup>20</sup>

Em última instância, tal argumentação concluiria que, uma vez que toda operação histórica está irremediavelmente eivada pelo anacronismo, e não sendo a História uma ciência, existiria, portanto, uma igualização entre os historiadores profissionais e os “amadores” ou “diletantes”. Ou talvez mesmo uma preferência pelos últimos, já que, como afirma o próprio Utz, alguns desses indivíduos “investem tanto ou mais tempo, energia e dinheiro ao engajar com a Idade Média do que alguns de nós, professores”.<sup>21</sup> Em nossa perspectiva, porém, a excelência de uma investigação histórica não depende somente de fatores como energia ou recursos financeiros.

Se por um lado essa posição, tal como formulada, aparenta-nos equivocada, por outro, ela enseja uma oportuna abertura a novos saberes, que poderiam ser cruciais na expansão e fortalecimento da medievalística (entendida aqui como englobamento dos estudos medievais e do neomedievalismo). É sobre isto que nos

---

<sup>19</sup> BERTARELLI; AMARAL, op. cit., p.121. Tradução nossa.

<sup>20</sup> Ibidem, p.122-123. Tradução nossa.

<sup>21</sup> UTZ, 2015 apud BERTARELLI; AMARAL, op. cit., p.122. Tradução nossa.

deteremos adiante.

### **Por uma ecologia de saberes: entre os estudos medievais e o neomedievalismo**

Alguns aspectos da proposta apresentada por Utz e seguida por Bertarelli, Amaral e outros poderiam ser aproximados das reflexões do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.<sup>22</sup> Uma breve exposição de parte de suas ideias deixará claro o porquê desta afirmação.

Boaventura coloca-se ativamente contra a racionalidade que domina o Norte Global, a qual ele qualifica de “indolente”, “preguiçosa”, porque “se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo”.<sup>23</sup> Ainda segundo o autor, essa razão assume duas principais formas: a metonímica e a proléptica;<sup>24</sup> aqui, nos deteremos apenas na primeira, apresentada como aquela que “toma a parte pelo todo”, isto é, desconsidera as especificidades e homogeneiza o conhecimento e a experiência – invisibilizando dessa forma todo esse material humano, desperdiçando-o.<sup>25</sup>

Há cinco modos de produção dessas invisibilizações, ou ausências: a

---

<sup>22</sup> Em virtude da recente divulgação das denúncias direcionadas a este autor (<https://apublica.org/2024/05/pesquisadoras-deixam-anonimato-e-contam-que-sofreram-assedio-de-boaventura-de-sousa-santos/>), consideramos necessário esclarecer a decisão de mantê-lo como referência teórica central neste trabalho. Em primeiro lugar, destacamos que este artigo foi originalmente escrito entre os anos de 2020 e 2021, antes da publicização das denúncias. O segundo ponto é que, conforme se verá, a despeito da utilização bastante crítica que se faz das ideias do autor, suas propostas são centrais para a argumentação deste trabalho. Poderíamos, por razões simbólicas – uma vez que, pelo menos por enquanto, não identificamos seus flagrantes desvios de caráter no cerne de sua teoria, aliás, muito pelo contrário – substituir suas referências por outras semelhantes. Seria possível recorrer tanto a autores que o influenciaram, como Foucault (também presente neste estudo), quanto a seus seguidores. Contudo, tal procedimento seria apenas aparente, mesmo ilusório, pois as ideias centrais do autor permaneceriam implícitas, ainda que adaptadas. Por essas razões, decidimos manter suas obras como base teórica; porém, ressaltamos que isso não implica, de forma alguma, conivência ou aprovação dos atos que lhe foram atribuídos. Reafirmamos nosso apoio à apuração de todos os fatos e à realização da justiça.

<sup>23</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 25.

<sup>24</sup> Com razão proléptica, Boaventura se refere a “conhecer no presente a história futura. Nossa razão ocidental é muito proléptica, no sentido de que já sabemos qual é o futuro: o progresso, o desenvolvimento do que temos. É mais crescimento econômico, é um tempo ideal linear que de alguma maneira permite uma coisa espantosa: o futuro é infinito. A meu ver, expande demais o futuro.” (2007, p. 26)

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 26.

ignorante, a residual, a inferior, o local ou particular e, por fim, a improdutiva.<sup>26</sup> Não valeria a pena entrar em detalhes sobre cada uma. Abordaremos somente aquela que nos parece mais pertinente às reflexões propostas neste artigo, qual seja: a ignorante, que diz respeito à “monocultura do saber e do rigor”. Segundo o sociólogo, isto equivaleria à ideia de que

o único saber rigoroso é o saber científico; portanto, outros conhecimentos não têm a validade nem o rigor do conhecimento científico. Essa monocultura reduz de imediato, contrai o presente, porque elimina muita realidade que fica fora das concepções científicas da sociedade, porque há práticas sociais que estão baseadas em conhecimentos populares, conhecimentos indígenas, conhecimentos camponeses, conhecimentos urbanos, mas que não são avaliados como importantes ou rigorosos. E, como tal, todas as práticas que se organizam segundo esse tipo de conhecimentos não são críveis, não existem, não são visíveis. Essa monocultura do rigor baseia-se, desde a expansão européia, em uma realidade: a da ciência ocidental.<sup>27</sup>

As conexões com o que discutíamos há pouco são claras. De um lado, temos a historiografia profissional, a qual poderíamos associar à razão tradicional, do Norte, indolente. Do outro lado, temos uma série de fenômenos sociais, representações, práticas, experiências e conhecimentos – todos parte do que doravante designaremos de “saber neomedievalista” – que são excluídos, marginalizados, e até mesmo menosprezados. Os estudos medievais sobrepõem-se ao “saber neomedievalista” tal como a razão do Norte se sobrepõe sobre a do Sul; firma-se como uma “monocultura” na abordagem do passado medieval, “destrói outros conhecimentos, produz [...] ‘epistemicídio’: a morte de conhecimentos alternativos.<sup>28</sup>

Quando pensamos no neomedievalismo, não falamos propriamente de conhecimentos indígenas ou camponeses, mas nem por isso poderíamos deixar de classificá-los como “populares”, no sentido de que, sob certa perspectiva, opõem-se ao conhecimento produzido institucionalmente, nas universidades. Os exemplos são múltiplos, tanto como os já citados reconstrucionistas quanto os próprios

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>28</sup> *Idem*.

movimentos de extrema-direita.<sup>29</sup>

Não estaríamos nós, medievalistas profissionais – para não dizer nossos alunos – perdendo muito com esta separação tão rígida? E, se concordamos que sim, como solucionar o problema? Bastaria promover uma igualização total desses saberes, ou devemos levar em conta as especificidades da contribuição de cada um para o estudo da Idade Média e suas apropriações posteriores?

A solução passa, em nosso entender, por duas etapas. A primeira consistiria na recuperação de todo esse saber colocado de lado, através do que Boaventura chama de uma “Sociologia das Ausências”, um procedimento cuja finalidade seria trazer à tona “que o que não existe é produzido ativamente como não-existente, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa descartável, invisível à realidade hegemônica do mundo”.<sup>30</sup> Na prática, isto significa tornar presente o que está ausente, ou, nas palavras do próprio autor, “substituir as monoculturas pelas ecologias”.<sup>31</sup>

O tipo de ecologia que mais nos interessa, pois se contrapõe à já mencionada *monocultura do saber e do rigor*, seria a *ecologia dos saberes*. Boaventura descreve-a da seguinte maneira:

Não se trata de “descredibilizar” as ciências nem de um fundamentalismo essencialista “anticiência”; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica. Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa *dialogar* com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. *Isso não significa que tudo vale o mesmo.*<sup>32</sup>

Entendemos que a palavra-chave desta elaboração é “dialogar”. Pois em nenhum momento é proposta a substituição pura e simples do saber científico pelo

---

<sup>29</sup> De forma que é necessário atentar-se ao fato de que a abertura à ecologia dos saberes, da forma que entendemos, não necessariamente equivale a sempre abordar posições de caráter democrático – nem por isso trata-se de um procedimento menos profícuo, uma vez que permite uma abordagem crítica desse fenômeno.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 33, grifos nossos.

popular, mas sim sua aproximação e, sobretudo, sua desierarquização. Com efeito, há muito que o “saber neomedievalista” tem a contribuir com os estudos medievais, na medida em que lhe oferece novos temas e abordagens; por outro lado, o inverso é tão verdadeiro quanto, pois são os estudos medievais que permitem o questionamento e compreensão mais profunda acerca das apropriações dos neomedievalismos. Tomar ciência disso representa o segundo passo decisivo para uma abordagem profícua do fenômeno do neomedievalismo, em especial, como mostrarei adiante, para a educação.

Temos agora as ferramentas teóricas necessárias para retomar a discussão antes interrompida. Falávamos então, de modo bastante amplo, a partir da sugestão de outros autores, acerca da importância de uma aproximação entre diferentes abordagens “populares” – filmes, jogos, eventos, estudiosos amadores – e “tradicionais” – acadêmicas – da Idade Média. Nenhuma discordância até aqui. Identificamos o problema no momento em que, no afã de promover esta aproximação, beirou-se perigosamente a igualização desses polos, sem considerar as especificidades que cada um pode trazer à medievalística; afinal, como salientou Boaventura, não podemos “descredibilizar” as ciências” nem cair em um “fundamentalismo essencialista ‘anticiência’”, e não obstante é vital construir uma “ecologia mais ampla de saberes”.

Evidentemente que temos algumas diferenças mais latentes entre esses dois grupos, como a existência (ou não) de uma comunidade acadêmica e a avaliação de pares, toda uma estrutura institucional, sem falar em um aporte teórico-metodológico próprio ao estudo do passado medieval. Mas não nos detemos nisso. Entendemos que a principal diferença consiste não na formação profissional, mas, acima de tudo, na *finalidade*. Os medievalistas profissionais, não obstante as atuais limitações teórico-metodológicas de nossa disciplina, que não nos autorizam a falar de uma “verdade histórica” plena, ao menos visam a esta verdade. Não se poderia dizer o mesmo, por exemplo, de um autor de romances de ambientação inspirada na Idade Média, cujo objetivo é fundamentalmente o entretenimento, à custa do rigor histórico.

Este último exemplo, é claro, representa dois extremos. Poder-se-ia



mencionar, entre os amadores, a existência de reconstrucionistas interessados na temática do equipamento bélico medieval, e que portanto compartilhariam, igualmente, do critério da finalidade. Classificá-lo como parte de um “saber neomedievalista” seria muitíssimo problemático e possuiria uma série de implicações teóricas. Isto porque, se não respeitamos o referido critério, em última instância *qualquer* abordagem contemporânea da Idade Média configuraria neomedievalismo, inclusive os próprios estudos medievais.

Assim, prova-se urgente uma categorização das diferentes realidades contidas no fenômeno do neomedievalismo amador, tarefa que exigiria a escrita de um artigo próprio, ou talvez mesmo de uma série deles. Pois, deixando de lado qualquer julgamento de valor, nosso hipotético reconstrucionista, pela natureza de seu trabalho, não poderia ser classificado no mesmo grupo que, por exemplo, um aficionado pelo jogo de interpretação *Dungeons and Dragons*. Penso que o já mencionado critério da finalidade é um bom começo para a realização de uma categorização desse tipo.

Entretanto isto não deve, em hipótese alguma, impedir ou prejudicar o diálogo que pretendemos instaurar. Pelo contrário, ao compreendermos as especificidades da contribuição de cada tipo de conhecimento – uma vez que nem “tudo vale o mesmo”, isto é, *da mesma forma* –, nesse contexto de uma verdadeira ecologia de saberes seremos capazes de avançar mais seguramente para uma expansão, qualificação e aprofundamento da medievalística.

Por essas razões, reafirmo o que foi dito anteriormente: neomedievalismo e estudos medievais devem ser duas faces de uma mesma moeda. Trata-se, fundamentalmente, de desierarquizar a relação entre o “saber dos estudos medievais” e o “saber neomedievalista”, criar um diálogo entre ambos. A seguir, discutiremos algumas das possibilidades, no campo do ensino, que tal aproximação permitiria.

### **Neomedievalismo em livros didáticos: ausências, presenças, potências**

Dedicaremos esta seção à realização de uma análise crítica dos usos do neomedievalismo em três livros didáticos – dois desses do mesmo autor –, quais

sejam: *Vontade de saber: história*, voltado ao 6º ano do ensino fundamental, de Dias, Grinberg e Pellegrini, e publicado pela Quinteto Editorial, e *História sociedade & cidadania*, para o 6º e 7º anos, de Alfredo Boulos Júnior, e publicado pela Editora FTD.<sup>33</sup> Os capítulos estudados serão, respectivamente: “O período medieval”, “O feudalismo: sociedade, cultura e religião”, e “Mudanças na Europa Feudal”. Cumpre observar que utilizaremos as edições voltadas aos professores, uma vez que entendemos que as orientações a eles destinadas configuram-se como rico objeto de análise para averiguar as estratégias de ensino propostas em torno do fenômeno do neomedievalismo.

Em nossa seleção, optamos por livros que apresentam abordagens bastante diferentes do fenômeno, justamente a fim de ilustrar possibilidades diversas de lide com o tema. Relevante mencionar, além disso, que, pelo menos desde 2020, todos os livros mencionados constam no Programa Nacional do Livro Didático (PNLD). Assim, ainda que tal questão certamente não seja central aos elaboradores do programa, não se poderia afirmar que um determinado uso didático do neomedievalismo conta com maior ou menor respaldo governamental, sugerindo que ainda não existe, ao menos oficialmente, uma abordagem referendada pelo referido mecanismo.

Feito o longo, mas necessário preâmbulo a respeito do neomedievalismo, onde se estabeleceu tanto uma definição do que se entende pelo termo, quanto nosso posicionamento acerca das questões teóricas que o envolvem, procede-se agora a uma análise fundamentada nesses preceitos anteriormente definidos. Buscaremos investigar em que medida os livros didáticos selecionados correspondem ao que entendemos como uma abordagem sólida do neomedievalismo para fins escolares. Em razão da expansão recente do campo, é compreensível que sua abordagem não esteja plenamente madura ou bem desenvolvida. Porém, não desejamos apenas apontar suas ausências, mas também toda a potencialidade do que já existe. Em outras palavras, também

---

<sup>33</sup> É importante destacar que, desde 2006, a Quinteto Editorial foi incorporada à Editora FTD. Contudo, nas informações catalográficas do livro de Dias, Grinberg e Pellegrini, publicado em 2018, ainda consta a Quinteto Editorial como responsável oficial, indicando a coexistência de diferentes marcas editoriais dentro de uma mesma estrutura empresarial.

empreenderemos pelo caminho do que Boaventura designou de uma “Sociologia da Emergência”, isto é, intentaremos

ver quais são os sinais, as pistas, latências, possibilidades que existem no presente e que são sinais do futuro, que são possibilidades emergentes e que são “descredibilizadas” porque são embriões, porque são coisas não muito visíveis [...] Entre o nada e o tudo – que é uma maneira muito estática de pensar a realidade – eu lhes proponho o “ainda não”.<sup>34</sup>

Começamos pela análise de *História sociedade & cidadania*, de Alfredo Boulos Júnior. Dele examinaremos dois volumes, os voltados ao 6º e 7º anos, uma vez que os conteúdos que abordam Idade Média podem ser encontrados tanto em um quanto em outro. A partir da leitura dos capítulos voltados ao ensino do medievo, elaboramos quadros organizando um levantamento de todas as entradas relativas a casos neomedievalismo ali encontrados. Coletamos informações sobre a temática geral em que se inserem as entradas, o caso específico abordado, se estas se localizam no texto principal ou em um paratexto no livro didático e, por fim, a página onde se encontram.

Ao examinar-se o quadro I, pode-se constatar que, em ambos os volumes, temos apenas uma entrada. Ela aparece no contexto de uma introdução geral à Idade Média, e o caso de neomedievalidade trazido são as Cavalhadas na Festa do Divino Espírito Santo, em Pirenópolis (GO).

**Quadro 1** - Entradas de neomedievalismo em BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 6º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018.

Temática geral	Neomedievalismo	Texto ou paratexto	Página
Introdução ao primeiro capítulo sobre Idade Média	Cavalhadas na Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis	Texto (Mas cumpre a função de um paratexto)	208 (258 pdf)

Balanco: 1 entrada em 25 páginas

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 37.

**Figura 1** – Página, no livro de Boulos Júnior, onde consta uma fotografia das Cavalhadas na Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 6º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018, p. 208.

Tal caso, é preciso salientar, embora ocorra no próprio corpo texto – por oposição a ocupar alguma margem ou setor separado, isto é, no paratexto –, localiza-se na introdução, e dessa forma não se integra organicamente à narrativa principal; não há diálogo significativo entre o conteúdo desta seção em particular e o restante da narrativa. Dito de outra forma, trata-se de um elemento marginal à linha-mestra do livro, e configura-se naquele contexto, portanto, apenas como recurso auxiliar de ensino: servir como introdução lúdica, mas desconectada, ao verdadeiro tema a ser abordado, isto é, a Idade Média histórica.

A imagem da festa é acompanhada por um texto, onde se fazem os seguintes

questionamentos: quem são esses cavaleiros? Por que se vestem de cores diferentes? O aluno já ouviu falar desta festa? Perceba-se que nenhuma dessas interrogações levanta qualquer problema a respeito do fenômeno da apropriação, ou de seus possíveis sentidos. Por fim, de maneira bastante significativa, remata-se com a seguinte pergunta: “Que relação ela pode ter com o assunto que vamos estudar?”.<sup>35</sup> Perceba-se: assunto “que vamos estudar”, e não que “estamos estudando”, no sentido de que já começou. A opção por tal tempo verbal na frase parece confirmar a concepção do autor de que o recurso à neomedievalidade, neste caso, serve apenas como preâmbulo daquilo que realmente é central, isto é, os tradicionais estudos medievais. No texto da seção de apoio aos professores, designado “Orientações Gerais”, tampouco verifica-se qualquer sugestão de abordar o problema de maneira crítica:

A fotografia desta página é uma imagem das Cavalcadas de Pirenópolis (GO), uma das mais atraentes festas populares do Brasil. As Cavalcadas fazem parte da Festa do Divino Espírito Santo, que ocorre anualmente naquela cidade goiana, e consistem numa dramatização das lutas de Carlos Magno e os Doze Pares de França contra os mouros na Península Ibérica. Os cristãos aparecem de azul e trazem uma cruz na roupa, e os mouros (indivíduos de religião muçulmana que conquistaram a Península Ibérica e lá permaneceram por longo tempo), de vermelho. São 12 cavaleiros para cada lado. Ao final, os mouros se rendem e são convertidos e batizados. No terceiro dia, os competidores fazem as pazes e se confraternizam participando de jogos em que demonstram suas habilidades como cavaleiros e no manejo da espada. No Brasil, a encenação da luta entre cristãos e mouros foi introduzida pelos jesuítas com objetivos de catequese, ocorrendo hoje em vários estados brasileiros, como Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e, sobretudo, nos estados do Nordeste. No Rio Grande do Sul, foi praticada em várias cidades até por volta de 1935 (centenário da Revolução Farroupilha).<sup>36</sup>

Pelo contrário: vemos que, em lugar disso, limita-se tão somente a resumir a história da festa popular, explicando o modo de funcionamento da cavalcada e sua difusão pelo Brasil. Dessa maneira, este caso é abordado quase que como mera

---

<sup>35</sup> BOULOS JÚNIOR, Alfredo. **História, sociedade & cidadania**: 6º ano: ensino fundamental: anos finais. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018. p. 208.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 208.

curiosidade, pois não é mobilizado como estratégia efetiva de ensino medievalístico.

A rigor, este é a única entrada de neomedievalismo nos livros de Boulos Júnior, em ambos os volumes. Entretanto, percebemos a presença de dois casos que valeriam a pena ser comentados, cada qual em um volume (quadros 2 e 3). O primeiro é quando, ainda no volume voltado ao 6º ano, no contexto do tema “Dinastia Carolíngia”, Boulos Júnior traz uma fotografia da Basílica de São Pedro, no Vaticano, apontando que estas terras foram doadas à Igreja pelos Carolíngios. O segundo ocorre já no volume dedicado ao 7º ano, cujo capítulo, intitulado “Mudanças na Europa Feudal”, dá grande destaque a uma fotografia da fachada da Faculdade de Direito de Recife, relacionando-a – mais implícita do que explicitamente – com a existência das universidades no Ocidente medieval enquanto contraponto ao discurso da “Idade Média das Trevas”.<sup>37</sup>

**Quadro 2** - Entradas de continuidade em BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 6º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018.

Temática geral	Continuidade	Texto ou paratexto	Página
Dinastia Carolíngia	Terras doadas à Igreja pelos Carolíngios, hoje Vaticano	Paratexto	211 (261 pdf)

Balanco: 1 entrada em 25 páginas

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

<sup>37</sup> Rigorosamente falando, isto também configura a discussão de um neomedievalismo, uma vez que tal concepção da Idade Média foi formada *a posteriori* de sua periodização tradicional, o que é explicitamente mencionado por Boulos Júnior nas “Orientações Gerais”, ainda que muito brevemente – “a Idade Média não pode ser considerada como uma Idade das Trevas, como ‘a noite dos mil anos’, visão formulada pelos intelectuais renascentistas” (BOULOS JÚNIOR, Alfredo. **História, sociedade & cidadania: 6º ano: ensino fundamental: anos finais**. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018, p. 46). Dias, Grinberg e Pellegrini também abordam a questão, em especial nas suas “Orientações Gerais”, exceto que com mais esmero (DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. **Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais** — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018, p. 186). Apesar disso, tal discussão está de tal forma saturada que decidimos dedicar o corpo do texto a debater questões que nos parecem mais candentes.

**Quadro 3** - Entradas de continuidade em BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 7º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018.

Temática geral	Continuidade	Texto ou paratexto	Página
Introdução às inovações medievais	Fachada da Faculdade de Direito de Recife	Paratexto	46 (96 pdf)

Balanco: 1 entrada em 17 páginas  
 Fonte: Quadro elaborado pelo autor

**Figura 2** – Página, no livro de Boulos Júnior, onde consta uma fotografia da Basílica de São Pedro, Vaticano



Fonte: BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 6º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018, p. 211.

Figura 3 – Página, no livro de Boulos Júnior, onde consta uma fotografia da Faculdade de Direito do Recife



Fonte: BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania: 7º ano: ensino fundamental: anos finais*. — 4. ed. — São Paulo: FTD, 2018, p. 46.

Percebamos como esses dois exemplos, a despeito das aparências, não configuram neomedievalismos *per se*, isto é, apropriações contemporâneas da Idade Média histórica, mas sim abordagens na perspectiva das continuidades, reminiscências, longa duração, ou como se queira chamar. Não há nenhum problema com tal procedimento, que também possui suas próprias potências didáticas, as quais não teríamos tempo de abordar aqui. Não obstante, é necessário sublinhar que não se trata, em última instância, de neomedievalismo.

Temos, então, um total de 3 entradas, onde mobilizam-se conteúdos posteriores à Idade Média histórica, sendo dois deles de outro tipo que não



neomedievalista. Desta forma, teríamos apenas um único caso, num total de 42 páginas, nos livros de Boulos Júnior, de abordagem do medievo sob esse ângulo. Não só quantitativamente, mas também qualitativamente, como se verificou, o recurso é flagrantemente subutilizado.

Passemos agora à análise do livro *Vontade de saber: história* (6º ano), de Dias, Grinberg e Pellegrini. De maneira geral, temos uma presença muito mais significativa de nosso tema neste livro didático (quadro 4). No aspecto quantitativo, temos 3 entradas em 41 páginas. Qualitativamente, como veremos, o uso didático dos fenômenos neomedievalistas se dá de maneira mais próxima com o preconizado em nossa discussão teórica. Vejamos por quê.

**Quadro 4** - Entradas de neomedievalismo em DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais* — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018.

Temática geral	Neomedievalismo	Texto ou paratexto	Página
Introdução à Idade Média	Filme <i>Lancelot, o primeiro cavaleiro</i> (1995)	Paratexto	182 (232 pdf)
Visão sobre os Vikings	Estátua de George Barone (1965) e Tirinha de <i>Hagar, o horrível</i> (2010)	Paratexto	191 (241 pdf)
Castelos medievais	Projeto Guédelon e imaginário contemporâneo sobre castelos medievais (texto de Le Goff)	Paratexto	204-205 (254-255 pdf)

Balanco: 3 entradas em 41 páginas

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

Assim como em Boulos Júnior, o capítulo abre com uma apropriação contemporânea sobre o medievo. Presume-se que tal estratégia representa uma tentativa de chamar atenção do aluno para a amplitude da Idade Média que, de

formas variadas, seja pelas suas permanências, seja pela força de suas imagens em nosso imaginário contemporâneo, vai muito além de seu fim segundo a periodização tradicional.

Desta vez, trata-se de uma imagem do filme *Lancelot* (1995), dirigido por Jerry Zucker. Primeiramente, cumpre apontar uma aparente preferência pelo tema “cavalaria” quando da escolha de temáticas neomedievalistas; com efeito, trata-se de uma das figuras medievais mais populares, ao redor da qual teve lugar uma multiplicidade de apropriações posteriores.

**Figura 4** – Página, no livro de Dias, Grinberg e Pellegrini, onde consta uma captura do filme *Lancelot* (1995), ao lado de uma iluminura do livro “As Riquíssimas Horas do Duque de Berry”



Fonte: DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais* — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018, p. 182-3.

Num primeiro momento, a abordagem do filme parece comprometida. Pedese que o professor pergunte aos alunos “quais elementos fazem referência ao

período Medieval”. Felizmente, logo se descobre que tal sugestão insere-se na lógica de uma atividade crítica, pois é pedido que se “Comente que o filme é uma produção do século XX e, por isso, ele apresenta o ponto de vista de tal período”. Seguidamente, apresenta-se alguns aspectos de uma iluminura de um livro do século XV, “As Riquíssimas Horas do Duque de Berry”, dos irmãos Limbourg, retratando o cultivo, elegendo-a como uma representação “mais próximo do contexto medieval”.<sup>38</sup>

As imagens são acompanhadas de uma atividade de três questionamentos, dentre os quais interessa-nos em especial o primeiro: “A imagem ao lado é uma cena do filme Lancelot, um cavaleiro medieval. Você conhece outros filmes ou livros que contém histórias ambientadas na Idade Média?”. Vemos aqui que os autores do livro notam desde já a importância e a potência de mobilizar o imaginário sobre a Idade Média (um exemplo claro de neomedievalismo) para fins didáticos. Tal consciência mostra-se ainda mais aguçada pelo texto nas “orientações” ao professor, onde se lê:

Ao abordar a questão A com os alunos, leve-os a pensar em como a Idade Média é representada nos filmes e nas séries, incluindo os figurinos, os cenários, as falas dos personagens, os conflitos retratados etc. Aproveite esse momento para avaliar o conhecimento prévio dos alunos quanto a esse período histórico.<sup>39</sup>

Defendemos, na primeira seção deste artigo, a indispensabilidade de localizar os fenômenos neomedievalistas enquanto apropriações contemporâneas e da central importância de indagarmos a respeito dos *sentidos* dessas apropriações, a partir de um diálogo com os estudos medievais; em nossa perspectiva, reside justamente aí toda a sua potencialidade didática. É verdade que os autores poderiam, no trecho citado acima, ter promovido de maneira mais explícita uma análise crítica dos referidos conhecimentos prévios, através de uma comparação com, por exemplo, a iluminura apresentada.

Seria igualmente interessante explorar as implicações da proximidade da representação da iluminura frente à de *Lancelot*; enquanto a primeira é um sistema

---

<sup>38</sup> DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. **Vontade de saber**: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018, p. 182.

<sup>39</sup> Idem.

de representação formado por um contexto histórico-social-cultural do século XX, já a segunda trata-se do mesmo, porém tendo como referencial o contexto histórico-social-cultural do século XV. Embora ambos sejam representações, ou seja, contenham em si um sistema cultural que lhe fornece suas referências, um desses sistemas é autóctone da sociedade que se pretende estudar e aproximar, o outro, não. Não obstante, sob a faceta aqui estudada, o trabalho de Dias, Grinberg e Pellegrini mostra-se, até agora, bastante avançado em diversos critérios, especialmente quando confrontado com aquele encontrado em Boulos Júnior.

O segundo caso que analisaremos pode ser encontrado na seção “Explorando o tema”, que, de acordo com a apresentação do próprio livro, “aborda os temas contemporâneos apresentados pela BNCC”,<sup>40</sup> recorrendo a textos e uma série de recursos iconográficos. Dessa forma, o exemplo não consta na narrativa principal do livro, pois possui um caráter paratextual.

O tema em questão é a “visão estereotipada dos Vikings”, que se discute a partir de dois exemplos: i) uma estátua de George Barone, de 1967, onde a figura está munida de um capacete com chifres, lança e um objeto pontiagudo; ii) uma tirinha de *Hagar, o horrível*, publicada no Brasil em 2010, onde o protagonista, em um sono tranquilo, sonha com o que parece uma violenta e incendiosa campanha militar. Ao lado da fotografia do primeiro caso, temos: “Essa estátua representa um *viking* de forma estereotipada”; já acompanhando a tirinha, temos: “Hagar é representado como um guerreiro que só se interessa por saques e pilhagens, como na história em quadrinhos ao lado”. Em termos de conteúdo, isto se encaixa plenamente no quesito do “neomedievalismo”. Vejamos agora que tipo de abordagem é feita.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. VIII.

Figura 5 – Página, no livro de Dias, Grinberg e Pellegrini, onde é discutida a “visão estereotipada dos Vikings”



Fonte: DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais* — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018, p. 191.

No que diz respeito ao texto principal, temos o seguinte:

Atualmente, ainda é comum as pessoas associarem imagem dos vikings a guerreiros violentos e desordeiros, que usavam capacetes com chifres nas laterais. Essa visão estereotipada surgiu na Europa, no século XIX, e se concretizou no século XX com a difusão de mídias como filmes e histórias em quadrinhos. Entre as HQs que apresentam uma visão estereotipada dos vikings estão **Príncipe Valente** (1937), **Thor** (1962) e **Hagar, o horrível** (1965).<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Ibidem, p. 191, grifos do original.

Podemos constatar que tal abordagem é igualmente alinhada à proposta de um estudo crítico do neomedievalismo, pois não naturaliza esse conteúdo externo à Idade Média histórica. Nas orientações gerais, propõe-se a análise da estátua, sugerindo o apontamento de certos elementos estereotipados, como os objetos acima descritos. Pede-se também que se verifique “se os conhecimentos dos alunos sobre os povos vikings fazem parte ou não da visão estereotipada”,<sup>42</sup> questionando-os sobre os diversos exemplos presentes nas mais diversas mídias, como quadrinhos, desenhos, animações, etc.

Outra atividade proposta é separar os alunos em grupos para que pesquisem diferentes aspectos da cultura *viking*, em seguida apresentando-os ao restante da turma, para, logo após, “avaliar se os alunos desenvolveram seu senso crítico sobre o tema”. Este é um perfeito exemplo do procedimento que defendemos anteriormente, isto é, o diálogo entre estudos medievais e neomedievalismo. Sublinhe-se, porém, que *não se trata de corrigir* o segundo, mas de localizá-lo como uma *apropriação contemporânea* de um passado medieval.

Dias, Grinberg e Pellegrini, muito corretamente, entendem que o recurso ao neomedievalismo deve ser feito de maneira crítica, aflorando o senso questionador do aluno acerca das representações da Idade Média que o cercam. Contudo, isso é ainda muito vago. O que deve ser colocado em questionamento pelo docente, de maneira mais detida, são as diferenças entre os resultados obtidos através da pesquisa histórica e as apropriações posteriores sobre este mesmo tema. Na linha de uma análise genealógica foucaultiana, tal procedimento permitiria, nesta ordem: i) investigar o processo de *conformação* do fenômeno neomedievalista, ii) desvelar o *sentido* dessa representação, iii) de forma a determinar suas *implicações sociais*. A partir desses passos, cremos que se poderá afirmar ter levado a cabo uma verdadeira *desconstrução crítica* do caso estudado.

No caso em questão, tratar-se-ia de apontar, de um lado, a “idealização romântica do bárbaro, utilizado como suporte para a constituição de diversas nacionalidades oitocentistas”, e, de outro, “a identificação dos escandinavos com

---

<sup>42</sup> Idem.

seres impiedosos” enquanto “continuidade de outro estereótipo muito mais antigo: a imagem do bárbaro”<sup>43</sup> objetivando constatar a superioridade dos cristianizados. A presença de um texto com as referidas informações no próprio livro didático mostra toda a potencialidade, no sentido que lhe dá Boaventura em sua “Sociologia das Emergências”, já disposta ali, ainda que não plenamente explorada nas sugestões ao professor.

Como último exemplo a ser trabalhado, temos o caso do Projeto Guédelon, isto é, um projeto francês que almeja a reconstrução de um castelo segundo os padrões medievais, onde, “Além de reproduzir a arquitetura de um castelo do século XIII, a ideia do projeto é empregar as mesmas técnicas, materiais, ferramentas e até mesmo as roupas que eram utilizadas pelos construtores medievais”.<sup>44</sup> O tema se encontra em uma seção especial do texto intitulada “História em construção”, que, de acordo com informações do próprio livro, objetiva “conscientizar os alunos de que a disciplina de História é um campo em constante desenvolvimento e que as narrativas sobre o passado também possuem uma história”;<sup>45</sup> nesse tipo de seção, costumam ser apresentadas discussões recentes no campo da historiografia, textos de historiadores e revisões da historiografia clássica.

---

<sup>43</sup> LANGER apud DIAS; GRINBERG; PELLEGRINI, op. cit., p. 190-191.

<sup>44</sup> DIAS; GRINBERG; PELLEGRINI, op. cit., p. 204.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. VII.

Figura 6 – Página, no livro de Dias, Grinberg e Pellegrini, onde consta uma fotografia do Projeto Guédelon



Fonte: DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais* — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018, p. 204-205.

Diferentemente dos outros casos analisados, aqui não temos uma abordagem atenta às potencialidades didáticas do neomedievalismo. O texto da seção limita-se a explicar os detalhes do projeto, e as perguntas indutoras de discussão que o acompanham – a saber: “a) Quais critérios foram utilizados na escolha do local onde está sendo construído o castelo de Guédelon? b) De que maneira o projeto pode auxiliar na construção do conhecimento sobre o período medieval?”<sup>46</sup> – não o encaram como uma apropriação. Porém, há uma boa razão para isso. Mais do que uma apropriação do período medieval – ainda que não o deixe de ser – o projeto Guédelon é um experimento reconstrucionista que tem como finalidade a pesquisa histórica e científica, e cujo apelo turístico estaria amparado justamente em sua

46 Ibidem, p. 205.



fidedignidade. Evidenciada sua *finalidade*, o projeto Guédelon, da mesma maneira que o nosso hipotético reconstrucionista do equipamento bélico medieval, configura-se, portanto, mais como um estudo medieval prático do que um neomedievalismo.

Além disso, junto às páginas dedicadas ao projeto, na seção “orientações gerais”, encontramos um texto do renomado historiador Jacques Le Goff a respeito do imaginário ocidental relativo aos castelos medievais.

Outro sinal da permanência do castelo medieval no imaginário europeu [e ocidental] é a importância que esta imagem adquiriu na sensibilidade das crianças. O castelo medieval é objeto de exercícios e desenhos em sala de aula. Ele povoa os desenhos animados, filmes, propagandas de televisão, espetáculos de sons e luzes. Dentre as maravilhas medievais, o castelo aumentou sua influência pela conquista dos espíritos e sensibilidades infantis.<sup>47</sup>

Tais informações não são explicitamente trabalhadas por Dias, Grinberg e Pellegrini, mas a própria escolha de tal texto mostra um certo interesse em mobilizar o neomedievalismo como ferramenta didática, ainda que não com esta designação. Conjecturamos que o interesse dos autores com as referidas temáticas reside na possibilidade de promover o ensino de História Medieval em diálogo com os conhecimentos previamente possuídos pelos alunos – através do neomedievalismo em filmes, séries, jogos, etc. Entretanto, pela ausência de um instrumental teórico adotado de maneira clara e inequívoca sobre essa questão (como o que se propõe oferecer aqui), por vezes a abordagem dos fenômenos neomedievalistas é insuficiente.

Por fim, assim como em Boulos Júnior, em Dias, Grinberg e Pellegrini há alguns casos – aliás, também muito mais numerosos do que no primeiro autor – de abordagem na lógica da permanência (quadro 5).<sup>48</sup> Temos diversas fotografias atuais: de castelos, igrejas, muralhas, vitrais. O uso desses recursos intenciona mostrar as continuidades, ainda em nosso presente, desse universo medieval a ser

---

<sup>47</sup> LE GOFF apud DIAS; GRINBERG; PELLEGRINI, op. cit., p. 205-205.

<sup>48</sup> Por razões de espaço e a fim de garantir a fluidez do texto, não reproduziremos estas imagens no presente artigo. Contudo, todas podem ser consultadas no seguinte endereço eletrônico: [https://issuu.com/editoraftd/docs/vontade-de-saber-historia-mp-6-novo\\_divulgacao](https://issuu.com/editoraftd/docs/vontade-de-saber-historia-mp-6-novo_divulgacao)

estudado, objetivando com isso evidenciar sua longevidade e relevância.

**Quadro 5** - Entradas de continuidade em DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco César. *Vontade de saber: história: 6º ano: ensino fundamental: anos finais* — 1. ed. — São Paulo: Quinteto Editorial, 2018.

Temática geral	Continuidade	Texto, paratexto ou imagem	Página
Introdução à Idade Média	Castelo na cidade de Carcassone, França	Fotografia	186-187 (236-237 pdf)
A cidade de Constantinopla e sua influência	Muralha de Constantinopla	Fotografia e texto	192-193 (242-243 pdf)
O governo de Justiniano	Catedral de Santa Sofia	Fotografia e texto	194 (244 pdf)
O Reino Franco	Vitral de Carlos Martel	Fotografia	196 (246 pdf)
Religiosidade e Cruzadas	Centro histórico da cidade de Jerusalém, patrimônio mundial da UNESCO	Fotografia e texto	213 (263 pdf)
Arquitetura das igrejas	Catedrais de Troia (Itália) e Reims (França)	Fotografia	218 (268 pdf)

Balanco: 6 entradas em 41 páginas

Fonte: Quadro elaborado pelo autor

O caso mais relevante é o de uma breve passagem, no corpo do texto principal, onde se explica que “‘Terra Santa’ é o nome dado à Palestina e, mais especificamente, à cidade de Jerusalém, localizada no atual Estado de Israel”, indicando seu caráter sagrado para judeus e muçulmanos. Na seção “orientações gerais”, sugere-se que o professor assinale a seus alunos o título de Patrimônio Mundial concedido pela Unesco ao centro histórico de Jerusalém, em função de sua

importância histórica e religiosa para cristãos, muçulmanos e judeus.<sup>49</sup> Ou seja, o conteúdo em questão é mobilizado na intenção de mostrar a existência continuada desse território, estudado no contexto da Idade Média, ainda nos dias de hoje, bem como sua persistência enquanto palco religioso de grande centralidade.

Outro dado que chama atenção, é que os fenômenos neomedievalistas nos livros didáticos são encontrados, em todos os casos, em espaços paratextuais, mas nunca no corpo da narrativa principal. Isso mostra como, embora alguns autores já tenham se atentado às suas potencialidades didáticas, hoje o neomedievalismo não constitui mais que uma ferramenta auxiliar. Em outras palavras, os “saberes” dos estudos medievais e do neomedievalismo permanecem hierarquizados em favor do primeiro.

Ainda assim, verificamos que tanto em termos quantitativos,<sup>50</sup> quanto, em especial, os qualitativos, o livro de Dias, Grinberg e Pellegrini mobiliza o neomedievalismo de maneira mais hábil que o de Boulos Júnior, ainda que alguns aspectos da abordagem possam ser aprimorados. Apesar de discordâncias pontuais, entendemos que tal lide é muito positiva e agrega significativamente ao ensino de História Medieval no nível básico. Em nosso entendimento, iniciativas futuras deveriam prestar mais atenção a este exemplo na confecção de seus capítulos voltados ao medievo.

### **Considerações finais**

Fundamentalmente, defendemos que o neomedievalismo não deve ser um simples acessório ou curiosidade a fim de chamar a atenção do corpo discente, para, logo após, adentrar-se o “verdadeiro” conhecimento, entenda-se, os estudos medievais. Isto seria superficial. Porém, tampouco pode-se igualar neomedievalismo e estudos medievais, como se estes fossem a mesma coisa ou desempenhassem funções idênticas. Entendemos que dada a grande difusão de referências (pseudo)medievais em nossa sociedade, mesmo no chamado Sul Global,

---

<sup>49</sup> DIAS; GRINBERG; PELLEGRINI, op. cit., p. 213.

<sup>50</sup> Em Boulos Júnior, 1 entrada em 42 páginas; em Dias, Grinberg e Pellegrini, 3 entradas em 41 páginas.

é premente problematizar as construções daquilo que consideramos medieval, mas para isso tendo, sempre, a própria Idade Média histórica como referência indispensável.

Em nossa análise, apesar de todas as “emergências” do neomedievalismo enquanto recurso de ensino, em particular no livro de Dias, Grinberg e Pellegrini, também observamos algumas questões que mereceriam mais atenção. Em primeiro lugar, a abordagem na lógica da continuidade continua preponderante (em ambos os livros analisados, somam o dobro de entradas).<sup>51</sup> Além disso, quando o neomedievalismo é abordado, isto ainda acontece, na totalidade das vezes, em um contexto paratextual. Por fim, indicamos alguns problemas a respeito de uma abordagem do neomedievalismo sem um aporte teórico adequado.

Assim, esperamos que a análise empreendida tenha mostrado que, conquanto o neomedievalismo, enquanto ferramenta didática, já seja por vezes utilizado de maneira satisfatória, ainda há significativa margem para melhorias. Tal avanço depende, da forma que vemos, de um alinhamento teórico-metodológico adequado à lide da questão, cuja base que este artigo busca, ainda que em um esforço inicial e aberto a intervenções de outros pesquisadores, proporcionar.

Considerando tudo que foi dito até aqui, podemos, por fim, extrair três principais conclusões a respeito de uma utilização profícua do neomedievalismo como ferramenta didática para o ensino da História Medieval.

Primeiramente, cumpre apontar que os fenômenos neomedievalistas devem ser abordados não como simplórios exemplos lúdicos, mas como manifestações, elas próprias históricas, que precisam ser compreendidas de maneira crítica e problematizadora. Isto pode ser feito a partir de uma análise genealógica de inspiração foucaultiana, na qual i) investiga-se o processo de *conformação* do fenômeno neomedievalista, ii) desvela-se o *sentido* dessa representação, iii) reflete-se acerca de suas *implicações sociais*, culminando, por fim, na desconstrução crítica do fenômeno estudado.

---

<sup>51</sup> Isto não constitui, necessariamente, um problema a ser combatido. Porém, é necessário compreender as especificidades de cada maneira de mobilizar o passado medieval e sua relação com o presente. Uma vez que nosso artigo trata tão somente do neomedievalismo, não poderemos prolongar aqui esta questão.

Em conclusão, entendemos que estudos medievais e neomedievalismo devem ser vistos, no âmbito do ensino, como duas faces da mesma moeda e, por isso, relacionados para que alcancem toda sua potência didática. Os estudos medievais, sem o neomedievalismo, desperdiçam uma oportunidade de estabelecer pertinente conexão com o presente dos discentes a partir das representações do medievo na contemporaneidade, uma das possibilidades para conferir significação ao ensino deste recorte histórico. Por outro lado, o neomedievalismo, na ausência de um diálogo com os estudos medievais, perde sua capacidade crítica, pois por si só é incapaz de desvelar o sentido da representação contemporânea do medievo e suas respectivas implicações sociais, acabando por constituir-se como mera introdução ou desvio lúdico. É a articulação de ambos que acreditamos ser capaz de trazer melhores resultados no que diz respeito ao ensino de História Medieval no ensino básico brasileiro.

Artigo recebido em 23/08/2024

Artigo aceito em 24/12/2024



**RESENHA**

**CORRAL DÍAZ, ESTHER; VIEIRA, YARA FRATESCHI (COORD.)  
MULLERES MEDIEVAIS: TEXTOS E IMAXES NA LÍRICA GALEGO-  
PORTUGUESA. SANTIAGO DE COMPOSTELA: UNIVERSIDADE DE  
SANTIAGO DE COMPOSTELA, 2023.**

**Mariane Godoy da Costa Leal Ferreira<sup>1</sup>**

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
mariane.godoy@yahoo.com.br

**Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva<sup>2</sup>**

Universidade Federal do Rio de Janeiro  
andreaifrazao@terra.com.br

A obra *Mulleres medievais: Textos e imaxes na lírica galego-portuguesa* é um dos produtos resultante do esforço coletivo realizado junto ao subprojeto<sup>3</sup> *Voces, espacios y representaciones femininas na la lírica galego-portuguesa*, financiado entre 2020 a 2024 pelo *Ministerio de Ciencia, Innovación e Universidades* da Espanha, por meio do edital “Proyectos de I+D+I”, e com o aporte econômico do GRC 1350 – Románicas.<sup>4</sup>

Coordenado pela pesquisadora Esther Corral Díaz,<sup>5</sup> o projeto é desenvolvido por uma equipe formada por 12 pesquisadores, com distintos perfis.<sup>6</sup> O principal objetivo do estudo é dar protagonismo às vozes femininas, ainda que fictícias, a fim de discutir o espaço ocupado por elas na lírica galego-portuguesa. Tal esforço, como

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História Comparada – PPGHC-UFRJ. Bolsista Capes.

<sup>2</sup> Professora Titular do Instituto de História da UFRJ. Bolsista de Produtividade do CNPq. Cientista do Nosso Estado – Faperj. Uma das coordenadoras do Programa de Estudos Medievais da UFRJ.

<sup>3</sup> Essa pesquisa é um dos dois subprojetos que integram o projeto mais amplo intitulado “Trovaadores e canções femininas: vozes e figuras femininas, representações mentais e mudança social do grupo Canções Medievais de Mulheres”. O outro subprojeto é o “Estudo das canções femininas em letras galo-românicas e germânicas e da figura feminina como construtora do espaço sociopoético trovadoresco”. Para mais informações: <<https://womenandmedievalsong.usc.gal/es/el-proyecto>> Data de acesso: 19 set. 24.

<sup>4</sup> Cf. <<https://www.usc.gal/filrom/projects/consolidacion-e-estructuracion-grupo-de-referencia-competitiva-grc-gi-1350-romanicas-filologia-literatura-medieval/?lang=es>> Data de acesso: 20 set. 24.

<sup>5</sup> Esther Corral Díaz é professora de Filologia Românica da Universidade de Santiago de Compostela e professora catedrática desde 2015. Sua área de atuação centra-se na literatura românica medieval, por meio de uma perspectiva transversal na poesia galego-portuguesa, e no estudo da esfera feminina na Idade Média.

<sup>6</sup> Cf. <<https://www.usc.gal/filrom/projects/voces-espazos-e-representacions-femininas-na-lirica-galego-portuguesa/?lang=es>> Data de acesso: 28 set. 24.

sublinha Valentín García Gómez<sup>7</sup> na apresentação do volume, é fruto do crescimento dos estudos acadêmicos sobre a língua galego-portuguesa e sobre as mulheres medievais nos últimos 30 anos.

O livro foi publicado pela Universidade de Santiago de Compostela em colaboração com a Xunta de Galicia em 2023. Está redigido em galego moderno e disponível em formato físico e digital.<sup>8</sup> Organizado sob a coordenação das pesquisadoras Corral Díaz e Yara Frateschi Vieira,<sup>9</sup> contou com a participação dos autores Mariña Bermúdez Beloso, Miguel García-Fernández, Isabel Morán Cabanas, Maria Ana Ramos, Michel Sleiman, José António Souto Cabo e Tania Vázquez García.<sup>10</sup> A revisão final do material e a redação do prólogo ficaram a cargo da professora Mercedes Brea.<sup>11</sup>

A obra *Mulleres medievais* trata-se de uma antologia de textos medievais galego-portugueses que tem como temática central representações de mulheres de condições sociais diversas. A abordagem é interdisciplinar, o que é evidenciado nos diversos dados contextuais e explicativos e imagens que acompanham as obras medievais. Por conter versões dos textos medievais em galego moderno, a obra atinge a um só tempo o público especializado e leigo no assunto, assim como pode ser usada em atividades didáticas.

O livro está dividido em seis capítulos: “*Mulleres con Poder*”; “*Mulleres na Sociedade Medieval*”; “*Esfera Privada e relacións sociais*”; “*O Código do amor cortés*”;

---

<sup>7</sup> Valentín García Gómez é Secretário Geral de Política Lingüística da Xunta de Galicia. Cf. <[transparencia.xunta.gal/gl/tema/transparencia-institucional/goberno-e-altos-cargos/administracion-xeral?content=/content/unidades\\_informacion\\_transparencia/interiores/tema\\_2/altos\\_cargos/administracion\\_xeral/transparencia\\_0093.xml](http://transparencia.xunta.gal/gl/tema/transparencia-institucional/goberno-e-altos-cargos/administracion-xeral?content=/content/unidades_informacion_transparencia/interiores/tema_2/altos_cargos/administracion_xeral/transparencia_0093.xml)> Data de acesso: 29 set. 24.

<sup>8</sup> O livro digital pode ser acessado por meio do link <[usc.gal/omp/index.php/spic/catalog/book/1724](http://usc.gal/omp/index.php/spic/catalog/book/1724)> Data de acesso: 29 set. 24.

<sup>9</sup> Yara Frateschi Vieira é professora titular (atualmente aposentada e colaboradora voluntária) de Literatura Portuguesa do Departamento de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP. Suas áreas de atuação centram-se na lírica galego-portuguesa e na filologia e literatura portuguesas do século XX.

<sup>10</sup> Informações acadêmicas sobre os membros da equipe responsável pela preparação da obra podem ser encontradas no link <<https://womenandmedievalsong.ub.edu/es/equipo>> Data de acesso: 29 set. 24.

<sup>11</sup> María Mercedes Brea López é catedrática de Filología Románica da Universidad de Santiago de Compostela, atualmente aposentada. Maiores informações disponíveis em <[www.usc.gal/filrom/staff/mercedes-brea-lopez/?lang=es](http://www.usc.gal/filrom/staff/mercedes-brea-lopez/?lang=es)> Data de acesso: 28 set. 24.



“*Mulleres da ficción bretoa*”, e “*Cancioneiros da Ajuda. Descrición das miniaturas. Representacións femininas*”. Conta também com notas biográficas de trovadores, índice onomástico e dois apêndices: o primeiro intitulado “*Carjas e muachahas andalusís*” e o segundo, “*A propósito de supervivências e intertextualidades no Cancioneiro Geral*”.

O primeiro capítulo, “*Mulleres con Poder*”, é dividido em três partes e tem como foco damas que exerceram poder na sociedade medieval. A primeira parte trata das rainhas ibéricas e infantas que tiveram relação com a cultura da lírica galego-portuguesa por meio de diferentes formas de intervenção e/ou apareceram explicitamente nomeadas no próprio texto das canções. Nesse sentido, para cada rainha e infanta foram incluídas uma breve biografia, destacando sua relação com a lírica e, em seguida, trechos de obras medievais nos quais essas mulheres são personagens centrais.<sup>12</sup> Há também uma seleção de referências bibliográficas, incluídas nas notas, para os leitores que desejarem aprofundar seus conhecimentos sobre suas trajetórias.

Nessa seção do livro, foram apresentadas seis rainhas e duas infantas. As rainhas são Urraca de Leão e Castela, Teresa de Leão, Berenguela de Barcelona, Beatriz da Suábia, Joana de Pontieu<sup>13</sup> e Violante de Aragão. Todas estão ligadas ao Reino de Castela, seja por nascimento (Urraca e Teresa) ou casamento (todas as outras), e viveram ao longo dos séculos XII e XIII. As infantas são Dulce e Sancha de Leão, filhas de Afonso IX de Leão com Teresa Sanches, sua primeira esposa.

Os autores fazem um adendo em relação à presença de Urraca e Teresa na seleção. Ambas viveram no início do século XII, período que precede a tradição trovadoresca em galego-português conservada. Porém, foram abordadas por serem consideradas relevantes para a região da Galiza, localizada no noroeste do território leonês-castelhano. Além das irmãs, Berenguela de Barcelona, que foi casada com o rei Afonso VII de Leão e Castela e Leão, recebe destaque, pois foi com a sua chegada na corte que se iniciou o contato com as culturas catalã e occitana e sua adaptação

---

<sup>12</sup> Nesse capítulo são incluídas, sobretudo, poesias trovadorescas galego-portuguesas, mas também há outras modalidades de texto, cuja língua de redação foi o latim.

<sup>13</sup> Também conhecida como Joana d'Aumale.

nas produções líricas locais.

Relacionadas a essas três mulheres não há cantigas galego-portuguesas.<sup>14</sup> Por isso, só foram incluídos trechos da *Historia Compostelana*, da *Chronica Adefonsi Imperatoris*<sup>15</sup> e de diplomas com registro de doações e concessões de privilégios outorgados por essas rainhas. Tais textos foram selecionados porque reproduzem palavras que teriam sido ditas ou ações realizadas pelas rainhas. Vale sublinhar, contudo, que tais falas e ações são apresentadas em narrativas elaboradas pelos cronistas ou em diplomas produzidos nas chancelarias reais. Relacionado à rainha Violante de Aragão, além de uma cantiga, é incluído um trecho de seu testamento.

A segunda parte do capítulo se propõe a abordar mulheres nobres dos reinos de Leão e Castela,<sup>16</sup> que também viveram nos séculos XII e XIII. Foram escolhidas nove, cujos nomes são conhecidos e identificadas a partir das referências presentes na cantiga: Maior Afonso, Constança de Rodeiro, Maria Paez, Teresa Lopes de Ulhoa, Urraca Goterrez Mocha, Dordia Gil de Soverosa e Guiomar Gil de Riba de Vizela, Milia e Sancha Fernandez.

Como na parte que tratam das rainhas e das infantas, os autores apresentam uma biografia concisa de cada mulher, com destaque para as suas relações de parentesco. Em seguida, há trechos de cantigas galego-portuguesas. Os materiais selecionados se enquadram nos gêneros de cantigas de amor (cantigas cantadas na voz masculina que exaltam as virtudes e belezas de uma dama inatingível) ou cantigas de escárnio (que visam satirizar determinada situação ou pessoa), sempre seguidas de comentários, como já ressaltado.

Nesta segunda parte também é incluída uma cantiga, de “xénero problemático”, que menciona uma dama de origem nobre, porém que não é identificada na lírica. É de autoria do trovador galego Joan Airas de Santiago e,

---

<sup>14</sup> Em nota os autores sublinham que é provável que os versos “Emperairiz, pregaz per mei” de Marcabru se referem à Berenguela. Contudo, estão compostos em occitano. A cantiga completa pode ser lida em <<http://trobar.org/troubadours/marcabru/mcbr23.php>> Data de acesso: 29 set. 24.

<sup>15</sup> Obra que retrata o bispado/arcebisado de Diego Gelmírez – clérigo que estava à frente da diocese/arquidiocese de Santiago de Compostela entre 1100 e 1140.

<sup>16</sup> Os reinos de Leão e Castela estiveram unidos sob uma mesma coroa nos governos de Fernando I (1037-1065), Afonso VI (1072-1109), Urraca I (1109-1126) e Afonso VII (1126-1157), voltando a unirem-se definitivamente a partir de 1230, sob Fernando III.

embora tenha características de uma canção de amor, pode ser considerada de escárnio pela forma como a amada foi descrita e pela situação retratada, possivelmente a de rapto.

Por fim, o capítulo finaliza com as abadessas. Nesse subitem são transcritas canções de escárnio, também seguidas de breves comentários. Nelas, a principal temática é a crítica à suposta vida sexual dessas religiosas.

O segundo capítulo do livro chama-se "*Mulleres na sociedade medieval*". Seu objetivo é reunir uma série de cantigas sobre mulheres pertencentes a grupos sociais distintos, como peregrinas, religiosas, amas, pastoras, "soldadeiras",<sup>17</sup> judias, mouras e feiticeiras. Com tal seleção, torna-se perceptível que as mulheres da elite não foram as únicas personagens desse gênero literário.

Os trechos passam a ser também de outras modalidades do trovadorismo galego-português, como as cantigas de amigo, cuja voz literária é feminina e a temática não é apenas amorosa. Essa seleção permite ao leitor acessar representações de diversas situações sociais vividas por mulheres tidas como comuns, assim como assuntos de interesse feminino; viagens com teor religioso, celebrações, encontros amorosos, atividades domésticas, conselhos, fofocas e intrigas, estas últimas, presentes nas cantigas de escárnio. Um tema de destaque nessas cantigas é a sexualidade feminina, que permite observar possíveis práticas que, em geral, não aparecem em textos cujos ambientes sociais de produção eram eclesiásticos. Há também trechos de cantigas de amor com temática pastoril, a pastorela, que apresentam influência da lírica francesa e occitana.

No terceiro capítulo do livro, "*Esfera privada e relações sociais*", as mulheres com distintos perfis continuam sendo o foco, mas com um novo recorte: a vida privada e doméstica. Assim, são apresentadas canções que abordam interações sociais dentro do que é denominado no livro como "Esfera privada". Assim, os assuntos abordados são relações familiares - inclusive entre mulheres, como entre mães e filhas e entre irmãs-, conjugais e amorosas - tanto hétero como homossexuais -, situações de violência, raptos e maltrato, adultério, mas também

---

<sup>17</sup> Mulheres que dançavam e cantavam nas apresentações das cantigas.

vínculos de amizade.

O quarto capítulo intitula-se “*O código do amor cortês*” e trata desse gênero literário cantado pelos trovadores na forma de canção de amigo, nas quais a voz lírica é feminina. Nele, foram incluídas cantigas sobre as diversas facetas dos relacionamentos amorosos, como namoros, declarações, encontros e desencontros, amores correspondidos e consumados, separação e término.

O quinto capítulo, “*Mulleres da ficción bretoa*”, o foco são as cantigas que mencionam duas mulheres do ciclo arturiano – a rainha Iseu<sup>18</sup> (pertencente à lenda tristaniana) e a rainha Xenegra<sup>19</sup> (referenciada no *Historia Regum Britanniae*). Embora ficcionais, essas mulheres foram adicionadas ao levantamento elaborado no âmbito do projeto por serem damas pertencentes ao imaginário medieval e, como tal, foram temas de canções de amor em galego-português.

O sexto capítulo intitula-se “*Cancioneiro da Ajuda. Descripción das miniaturas. Representacións femininas*” e dedica-se a discorrer sobre um dos livros de *cancioneiros* – livros de canções que foram organizados entre 1200 e 1325 –, o *Cancioneiro da Ajuda*. Atualmente sob a guarda do Palácio Nacional da Ajuda, em Lisboa, foi produzido no fim do século XIII. Essa obra, embora fragmentada, apresenta cerca de 300 poemas, em sua maioria de amor, com uma rica ornamentação que segue um padrão estilístico por toda a obra.

Esse capítulo diverge em relação aos demais ao descrever e analisar, de forma mais detalhada, as iluminuras do códice. Assim, é discutido sobre como elas foram produzidas, quais materiais foram usados, quais foram os temas representados. O olhar interdisciplinar permite o estudo da arquitetura, dos vestuários, dos instrumentos musicais, entre outros tópicos pertencentes ao universo dos trovadores retratados nas imagens. Em constante diálogo com o objeto central do livro as “*Mulleres Medievais*”, as representações femininas ganham um destaque a mais na análise.

Após os capítulos foram incluídas, como já realçado, breves notas biográficas sobre diversos trovadores, um índice onomástico, dois apêndices e as referências

---

<sup>18</sup> Ou seja, sobre Isolda, usando a forma do nome em português.

<sup>19</sup> Trata-se de Guinevere, ou, em português, Genebra.

bibliográficas. O primeiro apêndice, intitulado “*Carjas e muachahas andalusís*”, apresenta um gênero de documentação de origem moura. Escritos em árabe, tratam de temas semelhantes aos abordados pelos cancioneiros – amor, amizade, sátiras, tristeza pelo rompimento de uma relação amorosa, entre outros. Foram incluídos e analisados alguns exemplos que aparecem tanto na língua original de redação como traduzidos.

O segundo apêndice, “*A propósito de supervivências e intertextualidades no Cancioneiro Geral*”, trata desse documento que é considerado a primeira compilação poética editada em Portugal, em uma época de transição – a segunda metade do século XV e o início do XVI. Nela, há uma variedade de representações de mulheres que herdaram características do mundo trovadoresco, tanto na visão amorosa como na satírica. Assim como os demais capítulos do livro, foram citadas e analisadas algumas passagens.

Quanto à bibliografia final, vale destacar que além de remeter a outras edições e antologias de textos medievais, são incluídas referências de diversos estudos, tanto clássicos como materiais recém-publicados. Os títulos, produzidos no âmbito de diversas áreas do conhecimento, se relacionam aos diversos conteúdos apresentados no decorrer da obra.

O livro *Mulleres Medievais: textos e imaxes na lírica galego-portuguesa*, portanto, é fruto de um trabalho coletivo que propõe uma visão interdisciplinar sobre a presença das mulheres nas cantigas produzidas na Baixa Idade Média Ibérica. Ao todo, são incluídos 111 textos medievais, seguidos de versões em galego moderno, e 41 imagens, entre reproduções de iluminuras e fotos de monumentos. Com um texto fluido e repleto de informações sobre diversos aspectos relacionados à lírica galego-portuguesa e às mulheres de Leão e Castela em fins do medievo, o volume é de agradável leitura, atraindo, a cada página, a atenção do leitor.

Por apresentar os mais variados exemplos de cantigas, complementadas por outros textos medievais, como crônicas, diplomas, testamento, carjas, e muachaha, a obra permite que o leitor tenha acesso a uma ampla gama de representações sobre as mulheres: rainhas, infantas, nobres, soldadeiras, peregrinas, religiosas etc. Figuras anônimas ou cujos nomes foram registrados, tanto históricas como

imaginárias. Tais materiais também permitem refletir sobre diversos aspectos da vida cotidiana das mulheres de diferentes camadas sociais, bem como para adentrar-se nos vários gêneros de cantigas. Esta antologia, portanto, destina-se a estudiosos sobre o medievo, estudantes em formação e interessados em geral, propiciando o contato com o mundo trovadoresco galego-português e um maior aprofundamento no que se refere às representações elaboradas sobre as mulheres de diferentes perfis nesta literatura.

Resenha recebida em 03/11/2024

Resenha aceita em 14/12/2024

