

ST03

O MEDIEVO QUE PRODUZIMOS

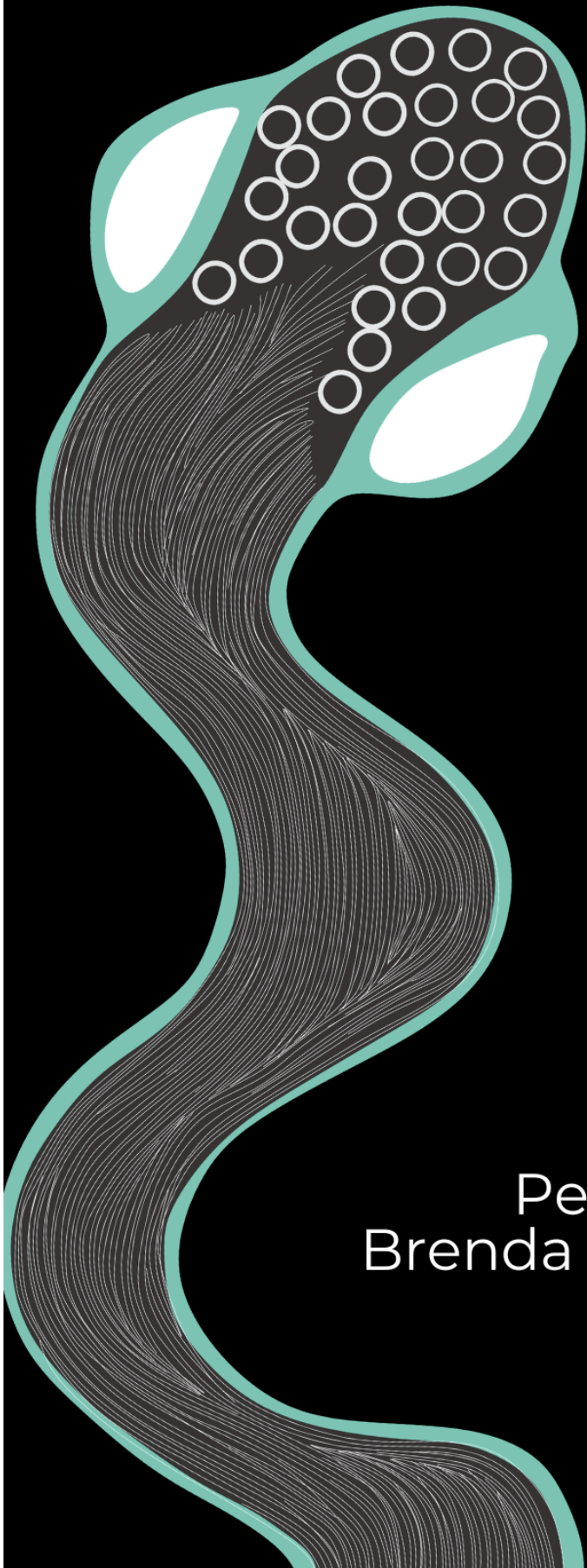
Coordenadores:
Carolina Minardi
Pedro Henrique Pereira Silva
Brenda Mayara Alves Ramos Lima
Júlia da Silva Helvécio

XIII

EPHIX

UFMG
2026

ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA - UFMG



Como a extrema direita brasileira representa os cavaleiros templários: neomedievalismos digitais

Bárbara de Andrade Souza

Mestranda em História

Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ)

babiandra.sou@gmail.com

Resumo: Objetiva-se aqui, analisar as representações neomedievalistas da Ordem do Templo, investigando a dissociação entre os templários históricos e o “personagem templário” criado pela memória coletiva e utilizado pela extrema direita. Buscando compreender como os repertórios históricos são afetados por essas representações e como se dá sua reapropriação ideológica. Foram escolhidos como fontes memes e vídeos veiculados em mídias sociais. A metodologia consiste em técnicas de análise de discurso, conteúdo, bibliográfica e iconográfica. Evidenciando que a figura do “personagem templário” foi desvinculada de sua representação histórica, transformando-se em símbolo de honra, cristianismo, branquitude e masculinidade, frequentemente utilizados pela extrema-direita para validar suas ideologias. Conclui-se que o neotemplarismo, atua como uma ferramenta de legitimação de discursos políticos e sociais excludentes, sendo amplamente disseminado nas redes sociais e em obras ficcionais. Busca-se entender este fenômeno e reforçar a importância de um olhar crítico e acadêmico sobre o uso político e cultural da história.

Palavras-chave: Neomedievalismo; Conspiracionismo; Extrema direita.

Introdução

Entre “Idade das Trevas” e “festivais medievais”, a Idade Média insiste em se fazer presente no imaginário popular na contemporaneidade, seja como forma pejorativa ou elogiosa. Apesar da mística que envolve esse período, os medievos viviam nada mais do que a sua própria contemporaneidade. “Se numa conversa com homens medievais utilizássemos a expressão “Idade Média”, eles não teriam ideia do que estaríamos falando” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.9). O termo que define cerca de mil anos entre a “antiguidade clássica” e a “modernidade” foi criado carregado de preconceitos. Os modernos, responsáveis pela criação da expressão, objetivavam a retomada, o “renascimento”, dos paradigmas considerados clássicos, em suma greco-romanos. Assim a “época do meio” se referia e reforçava a ideia de que o período medieval era um momento entre eles e essa antiguidade, quando não havia produções artísticas, literárias e científicas, era o hiato do próprio progresso humano.

Essa perspectiva muda a partir do século XIX, com o movimento Romântico. A Idade Média deixa de ser uma ponte temporal e se torna a protagonista do imaginário artístico, literário e político. O “medieval” começa a ser enxergado como um período místico, esplendoroso e o qual deveria ser retomado. Em um aspecto político, ele se tornou o “berço das nações”, um passado comum e definidor de nacionalidades emergentes. Em suma, os românticos “reencontraram a Idade Média do mesmo modo que os primeiros humanistas haviam reencontrado a Antiguidade [...]” (CH.-O. CARBONELL apud AMALVI, 2002), ou seja, se os renascentistas desprezavam a Idade Média, os românticos a aclamavam.

Ambas perspectivas são igualmente carregadas de preconceitos e estereótipos. Entretanto, ainda no século XXI é possível ver com frequência referências à perspectiva moderna através de expressões como “Idade das Trevas” e a “atitudes medievais”, assim como há “festivais medievais” e obras audiovisuais e literárias mobilizando o passado medieval pela ótica romântica. Essas representações são exemplos de como os neomedievalismos se encontram intrínsecos à sociedade contemporânea.

Conceitualmente, o medievalismo surge com Leslie Workman na década de 1970 e propunha um novo campo de estudo que reunisse pesquisas que estudassem obras seja acadêmicas ou artísticas que seguem criando continuamente o período medieval (ALBUQUERQUE, 2019). Entretanto, a linha recebeu críticas por ser muito abrangente quanto a seus objetos de análise. Em convergência a essa crítica, Umberto Eco propõe, em meados da década de 1980, o conceito de “neomedievalismo”. Este se aplica a obras que não estão interessadas em recriar a Idade Média, e sim consumi-las, gerando um esvaziamento do conteúdo histórico, tornando-a mais comercial e representando como os “usuários-consumidores” se relacionam com o passado medieval (ALBUQUERQUE, 2019). Esse repertório pode ser visto amplamente em livros, filmes, séries e jogos, como *Senhor dos Anéis*, *Game of Thrones*, *Harry Potter*, *Código Da Vinci* e *Assassin's Creed*, os quais chamamos de neomedievalismos culturais. Além desses, existem os neomedievalismos políticos, que são aqueles que usam a compreensão popular sobre a Idade Média para validar ideologias políticas, muito comuns de serem encontrados nas redes sociais. Templários são exemplos populares dessa perspectiva.

Desta forma, essa pesquisa opta por usar o conceito de neomedievalismo, assim como escolheu como fonte os neomedievalismos políticos digitais que utilizam a imagem dos templários. Escolha que se deu pela compreensão de que o uso da imagem do cavaleiro templário

aqui analisado sofre com esse esvaziamento historiográfico a fim da sua comercialização e de usá-lo para sustentar ideologias políticas. Desta maneira, também será adotado o termo neotemplarismo, aqueles neomedievalismos que trazem em sua centralidade a figura do cavaleiro templário. Bruno T. Salles e Guilherme R. Alcântara (2021) apresentam o fenômeno como responsável pela “mística templária” pois a maior parte do conhecimento popular sobre o tema é oriundo de lendas, crenças e boatos advindos desde o século XVIII.

Objetiva-se assim, compreender como se dá a dissociação entre a Ordem do Templo histórica e o personagem templário contemporâneo, assim como a colaboração das obras ficcionais para esse contexto e o impacto desse fenômeno na política. Para isso foram analisadas como fontes historiográficas *posts* do Youtube, Reddit e X que usassem neotemplarismo para fortalecer ideologias políticas de extrema direita. A metodologia escolhida foi a análise de conteúdo, análise de discurso e iconográfica, a fim de compreender como esses fatores associaram-se para fortalecer a concepção de um “personagem templário” que representasse paradigmas da extrema direita como cristandade, branquitude, hetero sexualidade, masculinidade, entre outros.

A ascensão da extrema direita

A extrema direita é uma vertente que se encontra cada vez mais influente no cenário político contemporâneo. Estados Unidos (EUA), Índia e Brasil são só alguns exemplos de países que foram governados por líderes de extrema direita nessa década, respectivamente Donald Trump (2017 - 2021 e 2025 - atualmente), Narendra Modi (2014 - atualmente) e Jair Messias Bolsonaro (2019 - 2022). Além disso, a União Europeia sofreu forte influência dessa vertente política em vários de seus integrantes como França, Alemanha e Itália. Com base na definição de Mudde (2022) aqui entende-se extrema direita como uma vertente ideológica caracterizada por posições políticas ultraconservadoras, nacionalistas e autoritárias, que frequentemente rejeitam os princípios do pluralismo democrático e dos direitos das minorias. Entre suas ideias são comuns a promoção de discursos anti-imigração, xenofóbicos, eurocêtricos e contrário ao multiculturalismo.

Grande parte desse crescimento se deu em favor de um uso excepcional da internet pela extrema direita. O bom uso midiático do grupo possibilita a sua associação a partidos e

movimentos mais amplos além de maior financiamento (MUDDE, 2022). Esse cenário é facilitado pelos algoritmos que permitem que a ideologia chegue até as pessoas que têm ideias afins mais facilmente. Corrobora, também, para que diálogos se tornem mais globalizados, fazendo com que os debates internacionais aumentem e possam ser melhor divulgados, fortalecendo, nacionalmente e internacionalmente, discursos semelhantes como o de Bolsonaro e Trump. Essa proximidade possibilitou a produção e a tradução de movimentos internacionais da extrema direita para o cenário brasileiro, oferecendo suporte teórico e prático e alinhar narrativas nacionais e internacionais a fim de internalizar e legitimar suas pautas (CASARÕES, 2022). Isso gerou o que Guilherme Casarões (2022) entende como “americanização da política brasileira”, que culminou em vários posicionamentos extremamente semelhantes entre os dois governantes, principalmente durante a pandemia de Covid-19.

Entretanto, o uso da internet não é o único catalisador importante para que esse crescimento ocorra. A extrema direita também apresenta uma ótima capacidade de explorar crises institucionais, políticas e econômicas para se promover, como por exemplo a pandemia de Covid-19 que incentivou insegurança, desconfiança e frustração coletiva para com os sistemas políticos vigentes. Essa estratégia possibilitou que discursos nacionalistas, autoritários e excludentes - importantes características dessa ideologia - se sobressaíssem.

Outra estratégia que beneficia esse crescimento é a mobilização de discursos os quais ressoam em segmentos sociais que se destacam como uma futura base eleitoral. Exemplo disso são falas carregadas de teor anti-imigratório, xenófobo e racista. Além disso, há uma oposição ao feminismo, aos direitos LGBTQIAPN+ e as pautas progressistas em geral, identificando a esquerda - “os comunistas” - como a personificação de um inimigo a ser combatido. Mobilizações em relação ao passado histórico também são utilizadas de revisionismo, negacionismo e conspiracionismo. Essas estratégias permitem à extrema-direita construir uma identidade política coesa, ancorada na promessa de restaurar uma ordem social percebida como perdida, mobilizando afetos e medos que vão além da tradicionalidade política, conseguindo assim um fiel eleitorado que não se sustenta apenas em questões governamentais mas em valores morais comuns (MUDDE, 2022).

A extrema direita brasileira se centraliza quase que completamente na figura da família Bolsonaro e, principalmente, em Jair Messias Bolsonaro, criando assim o chamado bolsonarismo, movimento que Mudde (2019, apud CASARÕES, 2022) caracterizou como uma combinação de

nacionalismo religioso e o anticomunismo, a partir de um discurso de supremacia cristã, além de um autoritarismo que se caracteriza pela concentração de poder nas mãos do executivo. Essa ligação com a religiosidade se dá, segundo o autor, a partir da rivalização entre o “amigo *versus* inimigo” representado pelo cristão patriota contra todas as minorias sociais e políticas, assim como o “fantasma comunista” que há muito tempo assombra a política brasileira. A fim de defender essa oposição de paradigmas, o grupo mobiliza a figura do templário assim como a própria Idade Média.

A Idade Média pelo prisma da extrema direita

As associações entre a Idade Média e a extrema direita se tornaram populares, sendo que muitas delas colocavam o cavaleiro templário como representante de seus paradigmas que lutavam contra esses inimigos declarados. Um exemplo dessa associação foi Roberto Alvim, ex-secretário especial da cultura durante o governo Bolsonaro, que declarou no dia 21 de julho 2019 em sua conta do X que a situação política brasileira daquele período tratava-se de uma “nova Cruzada”, em que os bolsonaristas estavam combatendo em prol da sociedade judaico cristã contra sua destruição por forças progressistas. Outro caso de figura pública associada à extrema direita que se valeu dessa associação, a partir das redes sociais, foi o de Felipe Garcia Martins, analista político e assessor da presidência durante o mandato de Jair Bolsonaro, que em 31 de dezembro de 2020 postou em seu X : “A nova era chegou. Tudo é nosso. *Deus Vult*”. A Idade Média é retomada nesta frase a partir da escolha do termo *Deus Vult* que tem suas origens em um lema do século XI, usado para mobilizar os cruzados rumo a Jerusalém (PACHÁ, 2019). Como é de se esperar essa associação não se restringiu apenas a camada interna de poder, podendo ser vistas em vídeos e memes publicados em redes sociais e no *Youtube*.

Um exemplo interessante disso é o vídeo *O cavaleiro da Lux convida você!...* publicado no canal de *Youtube* intitulado Lux Brasil e também no canal Poder 360 dessa vez nomeado como *Movimento bolsonarista convoca protestos em vídeo à la Monty Python*. Em maio de 2026, o vídeo conta respectivamente com 62 mil e 56 mil visualizações, somados contam com mais de 2 mil *likes*. Sua publicação original é vinculada ao *Instituto Lux Brasil*, fundado em 2019 por Emílio Dalçoquio, empresário de Santa Catarina e abertamente apoiador de Jair Bolsonaro. O grupo foi descontinuado e seu site, assim como as suas redes sociais não estão mais disponíveis para acesso. É importante ressaltar que apesar de ter sido originalmente postado no *Youtube*, o vídeo atingiu outras plataformas se tornando um “viral” (conteúdo que consegue alcançar muitas pessoas e até

mesmo quebrar as “bolhas” algorítmicas). Um grande contribuinte para isso é que “chama a atenção um cavaleiro medieval, portando uma bandeira da República, declarando uma cruzada contra os comunistas e encerrando sua apresentação e convocação aos patriotas em um latim duvidoso.” (SALLES e ALCÂNTRA, 2021, p.213).

Imagem 01: Cavaleiro de Lux



Fonte: Lux Brasil, *Youtube*. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=JTQMu4TzoG4>. Acesso em: 06 mai. 2026

O vídeo tem a duração de 1 minuto e 36 segundos em que um homem vestido de templário convida os ouvintes do vídeo a comparecerem às manifestações de 15 de março de 2020, que reuniu manifestantes em várias das grandes cidades brasileiras a favor de Jair Bolsonaro e contra o Congresso Nacional e o Supremo Tribunal Federal (STF). Ademais, as manifestações foram endossadas pelo então presidente e iam contra as recomendações de isolamento social devido a COVID-19 promovidas pela Organização Mundial de Saúde (OMS). Segue a transcrição do vídeo: “Patriotas! Venho de longe em sagrada missão. Dia 15 de março, venha comigo contra os comunistas e traidores da pátria. Vamos resgatar nosso país, nossa bandeira. *Ordinen et progressus. Venit ad Lux.*” (Lux Brasil, 2020, 37s a 1m 22s).

É de grande importância compreender que durante todo o vídeo não há uma explicação ou uma justificativa da escolha do uso da imagem do cavaleiro. O interlocutor se vale dos conhecimentos prévios e da interpretação do destinatário. Aqui essa imagem não passa de um personagem que foi descontinuado de seu contexto historiográfico. Analisando o texto do vídeo, percebe-se que se inflama o discurso militarista de “amigo vs inimigo”, representado pelos “patriotas” contra os “comunistas e os traidores da pátria”, trazendo uma carga de vilanização desse segundo grupo ao associarem a esses um sequestro figurativo do país. O apelo à

religiosidade não é dado apenas pela figura templária mas afirmada pela frase: “Venho em sagrada missão.”. Deste modo conclui-se que o cavaleiro exerce a função de um guerreiro cristão que evoca os discursos nacionalistas e anti-comunistas como seus inimigos a serem detidos, escancarando o anacronismo e o esvaziamento histórico desse discurso.

Outro exemplo é a “série documentário” *Brasil a última Cruzada*, publicado em 2017 pelo canal do Youtube “*Brasil Paralelo*”. Primeiramente, é relevante entender que o *Brasil Paralelo* é uma empresa fundada em 2016 na cidade de Porto Alegre que se apresenta hoje como uma produtora de entretenimento e educação, veiculando conteúdos que se dizem politicamente neutros - “O único objetivo da *Brasil Paralelo* é informar o público produzindo conteúdos totalmente despidos de qualquer ideologia política.” (*Brasil Paralelo*, 2024). Além disso, apresenta como seus valores: verdade, liberdade, arte, ambição, meritocracia, união e diplomacia. Sua missão seria, segundo eles, “resgatar os bons valores, ideias e sentimentos no coração de todos os brasileiros” (*Brasil Paralelo*, 2024). Apesar de se colocarem como uma empresa sem ligações políticas, muitos dos valores e conteúdos da empresa se alinham a paradigmas da extrema direita, como a meritocracia, crença na completa neutralidade do conteúdo, patriotismo exacerbado, apelo aos “bons valores e costumes”, conteúdos *redpill* e não interferência estatal na cultura.

Para explicar o seu funcionamento, o historiador João Paulo Charrone (2024) a caracteriza como uma “*Think Tank*”(centro de pensamentos / banco de ideias). Esse termo define aquelas empresas que mesmo fora do aparato estatal têm grande influência sobre a formação política e ou opinião pública. Essas empresas costumam se apresentar sob o manto da neutralidade, entretanto isso não se confirma uma vez que seus interesses se alinham aos de seus financiadores que geralmente se enquadram dentro de setores da elite ou de grandes corporações. A completa neutralidade ideológica e conteúdo completamente objetivo e factual não existe, afinal, por trás de toda empresa há um interesse, assim como filiações. Outra característica desses grupos é a falta de critérios e de verificações de controle científico das informações divulgadas. Sendo assim, o autor caracteriza o *Brasil Paralelo* como uma *Think Tank*, por ser uma empresa de grande porte que se apresentar como neutra ideologicamente, financiada por capital privado e sem controle acadêmico.

Aqui nos atentaremos apenas ao primeiro capítulo da “série documentário” *Brasil: A Última Cruzada*, intitulado *A cruz e a espada* que foi publicado no canal do Youtube do próprio *Brasil Paralelo* originalmente em 2017 que conta com mais de 4 milhões de visualizações e 238 mil

likes e republicado em 2019 com mais de 200 mil visualizações e mais de 17 mil *likes*, ambas informações referentes a maio de 2026. O episódio traz em 51 minutos a origem das chamadas civilizações ocidentais no recorte da Idade Média e dedica-se ao conflito entre cristãos e muçulmanos que se deu na Península Ibérica entre os séculos VIII e XV. Primeiramente, é importante destacar que os vídeos do *Brasil Paralelo* tem uma alta qualidade técnica, grande qualidade de áudio e imagem, escolhas de iconografias chamativas, narradores que falam muito bem e “especialistas” convidados. Tais aspectos trazem um caráter de confiança e credibilidade ao que está sendo apresentado.

O primeiro aspecto a ser questionado é a forma como, durante todo o episódio, os muçulmanos são representados como inimigos dessa “sociedade ocidental” em formação. Esse discurso é fortalecido pela perspectiva, de que a Batalha de Poitiers seria o momento que marcou a vitória cristã sobre os muçulmanos, aumentando a narrativa e dando um caráter antagônico incondizente - “Para a maior parte dos historiadores, essa era a última chance de resistência do Ocidente. A vitória significava um suspiro de esperança para os inimigos do islã”. (*Brasil Paralelo*, 2017, 14m38s a 15m00s). No contexto das Cruzadas, a Europa se torna uma representação do cristianismo, que sofre com a perda do domínio cristão sobre Jerusalém. A perspectiva apresentada não é apenas extremamente eurocêntrica, mas também coloca as Cruzadas como um feito heroico e digno de reconhecimento, trazendo com si um discurso carregado de islamofobia em diversos momentos. Durante toda a avaliação do episódio é apresentada uma perspectiva heroica dos cavaleiros templários contra os muçulmanos (CHARRONE, 2024).

Outro aspecto importante do documentário é a conexão entre as Cruzadas e o Brasil. Essa ponte é feita através do passado europeu que o Brasil supostamente teria por ter sido colonizado por Portugal. Não só a narrativa nos leva a entender que o passado de Portugal é também o passado do Brasil, de forma hereditária, como as Cruzadas são usadas como justificativa para um “instinto desbravador português”, que depois da reconquista de seu território recorre ao mar para poder atender a essa sua tendência natural - “Como eles foram formados geração por geração na conquista de território e desbravamento do território. Até que não tem mais território para conquistar. Só lhes resta o mar” (*Brasil Paralelo*, 2017, 38m44s a 39m03s).

Tentar legitimar a história da Europa como passado do Brasil é também uma forma de “embranchamento” da história (CHARRONE, 2024). Segundo Murilo Cleto (2021 apud

CHARRONE, 2024) em nenhum momento, nenhum dos 6 capítulos da “série documental” faz referência a desumanidade do processo escravista e nem fala sobre as marcas deixadas pelos mais de 300 anos de escravidão no Brasil. Essa é uma maneira de calar a importância do passado negro e indígena brasileiro. Esse é só mais um reflexo desses paradigmas da extrema direita sendo reproduzidos, afinal esse grupo usa da Idade Média como referência simbólica e esse processo se dá pelo resgate da visão idealizada do período (PACHÁ, 2019). Isso ocorre pois “o que atrai esses grupos é pensar que foi um tempo patriarcal, branco e cristão. Essa Idade Média nunca existiu, mas tem esse papel no pensamento desses grupos” (PACHÁ, 2019; p.5).

A historiadora Mayara Balestro (2022), em entrevista para a Revista Fórum, deixa claro os impactos causados por essa plataforma. A *Brasil Paralelo* apresenta um projeto social ultraliberal, conservador e problemático, pautados em negacionismo e revisionismo histórico, além de corroborarem o apagamento da contribuição histórica de negros, mulheres e minorias em geral. Isso fortalece e divulga as ideias conservadoras carregadas de preconceitos da extrema direita. (BALESTRO, 2022)

A volta dos cavaleiros: neotemplarismos digitais

Os neomedievalismos usando os templários não se restringem a produções institucionais bem elaboradas. Muito pelo contrário, elas se tornaram muito populares nas redes sociais através dos memes. Gênero esse que se define no contexto da internet como mensagens de tom cômico ou irônico compartilhados e replicados de maneira intensa. Os memes aqui escolhidos como fonte circulam em sua maioria de forma nichada, dentro de bolhas algorítmicas da extrema direita, mesmo assim não se descaracterizam dentro do gênero.

Antes de começar a análise, é importante ressaltar que esse trabalho respeita a Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD), Lei nº 13.853/2019, que tem como finalidade normatizar o tratamento de dados pessoais no Brasil, abrangendo, inclusive, sua aplicação em pesquisas. Deste modo, todas as publicações aqui apresentadas contarão com a anonimização dos perfis que as postaram, assim como não serão divulgados *links*. Tal medida tem como cerne princípios éticos e legais relacionados aos Art. 7º, inciso IV e Art. 11, inciso III da referida lei que autorizam o tratamento de dados comuns e sensíveis para a realização de estudos por órgãos de pesquisa, mediante a anonimização sempre que possível. As páginas que até então não foram anonimizadas se encaixam como conteúdo declaradamente público pelo titular, dispensando

assim o consentimento de uso das imagens postadas pelo usuário, tal como preconiza o § 4º do Art. 7º da lei supracitada sendo realizado aqui em estrita observância aos critérios de boa-fé, legítimo interesse acadêmico e finalidade científica da pesquisa histórica/acadêmica.

Primeiramente, é relevante compreender que as ideias apresentadas pelos vídeos do *Instituto Lux Brasil* e pelo *Brasil Paralelo*, não se restringem a eles. As ideias supracitadas de herança europeia, embranquecimento da população, vilanização de ideologias opositoras, se multiplicam através do acesso de apoiadores da extrema direita à esse discurso. Assim se tornando comuns os memes neomedievalistas que contribuem da idealização da idade média ao carregarem consigo esses discursos e do esvaziamento historiográfico. As imagens a seguir são exemplos desse fenômeno:

Imagem 02: Meme dos Simpsons contra os refugiados do Islã e comentários



Fonte: Reddit, 2018

O meme aqui apresentado é uma releitura de um outro meme muito popular que mostra Homer Simpson, personagem do desenho animado “Os Simpsons”, vendo algo, entrando num arbusto e quando ele sai sua imagem se transforma em outra coisa. Neste caso, esse meme foi usado para passar uma mensagem claramente islamofóbica. Em 2018, época em que esse meme foi veiculado, ocorreu um aumento significativo de refugiados em diversos países do mundo como Turquia, Uganda e Paquistão. O Brasil também registrou um aumento nos pedidos de

refúgio, saindo de um registro de cerca de 4 mil em 2011 para mais de 11 mil em 2018 sendo 36% sírios; 15% congoleses; 9% angolanos; 7% colombianos e 3% venezuelanos (Agência Brasil, 2019). Esse contexto não pode ser desvinculado ao meme. Afinal a preocupação do *post* se encontra relacionada ao medo e a aversão dessa imigração.

Homer Simpson, ao se transformar em um templário, ocupa um espaço de combate. Aqui o cavaleiro templário representa o cristão combatente, os cruzados que lutaram contra os muçulmanos e “salvaram o ocidente” da expansão muçulmana. A Ordem do Templo não é apenas esvaziada de sua complexidade historiográfica e reduzida a uma simplicidade militarista, como também traz consigo uma forte mensagem islamofobia. Aqui a moral do meme se os refugiados islâmicos vieram para o Brasil, eles devem ser combatidos.

Essa mensagem se torna ainda mais forte ao avaliar a seção de comentários à direita da imagem, onde se vê um movimento de aprovação ao discurso evocado. Os comentários utilizam da expressão *Deus Vult* - Deus Quer - termo que foi primeiramente apropriado pela extrema direita europeia, americana e posteriormente pela brasileira (PACHÁ, 2019). Quando se coloca a expressão em um comentário ou em um meme, o sentido que se entende é o da tradução do termo, é a validação de Deus sobre o que foi falado.

Imagem 03: Bolsonaro templário com Eneias papa



Fonte: X, 2019

Essa forma de expressar sua opinião política através de memes na internet não é um modelo originalmente brasileiro. Ele se tornou comum nos EUA em 2016 durante a campanha eleitoral de Donald Trump, quando muitos memes neomedievalistas começaram a ser atribuídos à sua imagem ou à sua campanha. Assim como essa tendência chegou ao Brasil, ela também se espalhou pelo mundo, podendo ser vistos esse tipo de meme em vários países. A Imagem 03 é um exemplo de apoio a Donald Trump, muito divulgada em 2016.

A imagem original que deu origem ao meme é “um cavaleiro medieval anônimo, de capacete, empunhando uma bandeira com a cruz da ordem, sem nenhum elemento contemporâneo” (GUERRA, 2021. p. 54). Ao virar o meme americano o cavaleiro vira Donald Trump, cavalcando em um belo cavalo para a direita, vestido de templário e portando um escudo, também com o símbolo da ordem, e hasteando a bandeira nacional dos Estados Unidos a fim de mostrar o patriotismo típico da extrema direita. Ao fundo aparece Pepe the Frog (Pepe o Sapo) - meme extremamente popular nos EUA que se tornou símbolo da extrema direita - vestido de papa, como se abençoasse Trump nessa jornada.

No caso brasileiro algumas modificações foram feitas, o templário se torna Jair Bolsonaro. A bandeira nacional não é a republicana e sim a bandeira do Império, essa escolha apesar de causar estranheza, não é inusitada. A extrema direita muitas vezes a usa como símbolo a fim de associar-se a grupos conservadores ou a uma rechaça ao sistema democrático republicano (GUERRA, 2021). Outra interpretação, é que a bandeira imperial gera uma conexão direta com o “passado europeu brasileiro” herdado do processo colonial, validando assim o uso do templário como um passado que também seria do Brasil. Mais uma diferença entre os memes é que Pepe the Frog é substituído por Enéas Carneiro, político brasileiro conhecido por seu discurso nacionalista, e associado a extrema direita que teve influência política entres os anos de 1990 e 2000. Essa mudança pode ter ocorrido por dois fatores: o primeiro, é a baixa popularidade de Pepe o Sapo no Brasil por ser considerado um meme “velho” - 2016 EUA e 2018 Brasil - e principalmente por uma tentativa de aproximação da imagem de Bolsonaro como herdeiro de um legado de Enéas (GUERRA, 2021).

Imagem 04: O templário convoca as urnas



Fonte: X, 2018

Imagem 05: Templário vitorioso



Fonte: X, 2018

As imagens 04 e 05 foram publicadas em contexto eleitoral, porém em fases diferentes desse processo. A imagem 4 mostra um templário de uma forma heroica, limpo em seu cavalo forte, como quem está indo à guerra. Ele leva a bandeira do Brasil nas mãos e o lema bolsonarista aos pés, dessa forma percebe-se um claro apelo ao nacionalismo tão evidenciado pela extrema direita, inflamando no leitor esses sentimentos de forma rápida e nada sutil. No canto superior esquerdo há a frase “Vamos salvar o Brasil”, pela época em que ela foi divulgada, “salvar” refere-se ao voto e à eleição de Bolsonaro, dessa forma o templário estaria fazendo um apelo para os eleitores irem às urnas. A imagem 05 por sua vez já se encontra num momento de pós-eleição de Bolsonaro. Dessa vez, o próprio recém eleito presidente aparece como templário, com o semblante abatido, sujo e com a espada envolta de sangue. A “batalha” acabou, a extrema direita se elegeu, mas o meme não para por aí. Ele afirma “Mas agora é que começa a verdadeira luta” colocando o governo 2019-2022 como o verdadeiro campo de guerra para derrotar o inimigo. A partir disso, pode-se ver a semelhança entre as imagens 04 e 05, ambas promovem a vilanização dos seus opositores e movimentam o sentimento de “amigos vs inimigos”.

A extrema direita acaba por promover uma militarização simbólica da política, associada diretamente ao caráter militar da Ordem do Templo. Em suma, a Idade Média não é para esse grupo apenas um período histórico passado. Para eles ela é uma idealização de um mundo em que os seus paradigmas eram vigentes e comandavam a sociedade. Esse “saudosismo” desse período se pauta nisso, na esperança de um mundo cristão, masculino e branco novamente, e o templário é a representação perfeita para essa idealização.

Conclusão

A extrema direita encontra-se em uma crescente mundial impulsionada pela popularização de pensamentos ultraconservadores, nacionalistas, autoritários e preconceituosos. Constatou-se também que a internet e as redes sociais desempenham um papel nesse fenômeno, a partir da mobilização de apoiadores e catalisadores na disseminação de informações. Ampliadas pela capacidade desse grupo de mobilizar discursos que ressoam em segmentos sociais afins, com a ajuda de algoritmos que ajudam a criar “bolhas” dentro das redes sociais. Além disso, apesar de o Brasil não ter vivido a Idade Média, ela é apresentada como herança europeia oriunda do período de colonização. As Cruzadas e a figura do cavaleiro templário são amplamente utilizadas para promover os paradigmas da extrema direita a partir da sua idealização de um passado imaginado

de uma sociedade cristã, masculina e branca. Essa realidade aparece estampada em memes e vídeos veiculados em várias redes sociais, estes aqui entendidos como fontes historiográficas.

Compreende-se assim que a extrema direita utilizava a Idade Média para reforçar os preceitos colonialistas. O Brasil ainda sofre impactos na sua história colonial e o atrelamento direto de seu passado com a história que não o pertence (mas sim a sua antiga metrópole), marcas que continuam a ser reproduzidas por uma parcela populacional que tem não só orgulho de seu “passado europeu”, como busca o apagamento da contribuição africana e de povos originários. A história de Portugal não é a do Brasil; a história do Brasil sofreu muita influência da história de Portugal, e ambas convergem por um espaço de tempo. Essa ligação é interessante para a perspectiva da extrema direita, pois a sua visão imaginada sobre o medieval (sociedade branca, cristã, europeia e masculina) vai ao encontro com o futuro pretendido por eles para o Brasil.

Por fim, a análise revelou a criação de um símbolo político a partir da figura do cavaleiro templário. Afinal, o “neotemplarismo” não busca recuperar a ordem templária, mas sim aproveitar-se do imaginário coletivo de branquitude, masculinidade, honra, combatividade e como um símbolo do cristianismo. Os templários a quem a extrema direita se refere não são os históricos, mas sim personagens fictícios moldados através do tempo. O simbolismo não acaba na ficção do grupo sobre a Ordem, ela se expande a ponto de compreender os seus próprios líderes como essa figura “mística” do templário.

A pesquisa aqui apresentada foi feita como trabalho de conclusão de curso a fim da obtenção de título de Licenciatura em História. Entretanto ela se expandiu a fim de virar um projeto de pesquisa de mestrado, e para isso algumas alterações estão sendo feitas. A mais relevante delas se dá na compreensão de que o cavaleiro templário é amplamente estigmatizado trazendo em suas representações uma grande bagagem de conspiracionismo e negacionismo oriunda dos neomedievalismos culturais e políticos que se retroalimentam. Sendo assim, houve a necessidade de ampliar as fontes para além dos *posts* em redes sociais (que desta vez se restringirá ao X), abarcando “documentários” que apresentam tal caráter. Outra modificação se encontra na metodologia que deixa de ser análise de discurso; análise de conteúdo; análise bibliográfica e análise iconográfica para se tornar análise de discurso digital e análise fílmica. Essa nova fase da pesquisa se encontra em desenvolvimento inicial.

Referências bibliográficas:

- ALBUQUERQUE, Mauricio da Cunha. **Por Trás da Capa e da Espada: O Neomedievalismo em “Príncipe Valente” (1939 – 1940), de Hal Foster**. 2019. p. 1 - 167. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.
- AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Bauru, EDUSC, 2002.
- BALESTRO, Mayara. Por dentro do ‘Brasil Paralelo’: o modus operandi da produtora de extrema direita. **Revista Fórum**, 2022. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/por-dentro-do-brasil-paralelo-o-modus-operandi-da-producao-de-extrema-direita/> . Acesso em: 03 mai. 2026.
- BRASIL. Lei nº 13.709, de 14 de agosto de 2018. Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais (LGPD). **Diário Oficial da União**: Brasília, DF, n. 157, p. 59, 15 ago. 2018. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/l13709.htm . Acesso em: 03 mai. 2026.
- CASARÕES, Guilherme. O movimento bolsonarista e a americanização da política brasileira: causas e consequências da extrema direita no poder. **Journal of Democracy**. Em Portugues, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 7-44, nov. 2022.
- CHARRONE, João Paulo. Presente, passado e futuro: o projeto de nação brasileira entre a “Cruz e a Espada” do Brasil Paralelo. *História* (São Paulo), v. 43, 2024.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. 2ª edição, revista e ampliada. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- GUERRA, Luiz F. A.. Neomedievalismo político no Brasil contemporâneo. In; **Medievalismos: em olhares e construções narrativas**. vol. 01. Orgs. BERTARELLI, Maria Eugenia; BIRRO, Renan Marques; PORTO JÚNIOR, João Batista da Silva. Itacaiúnas, Ananindeua, 2021. p. 47-64.
- MUDDE, Cas. **A extrema direita hoje**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2022.
- O cavaleiro da Lux convida você!... .[S. l.]: [s. n.], 2020. 1 video (01 minuto e 36 segundo). Publicado pelo canal Lux Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JTQMu4TzoG4> . Acesso em: 06 mai. 2026
- O que é a Brasil Paralelo? Conheça a história completa da empresa. **Brasil Paralelo**. 08 abr. 2024. Disponível em: <https://www.brasilparalelo.com.br/noticias/o-que-e-a-brasil-paralelo>. Acesso em: 20 abr. 2026.
- PACHA, Paulo. Deus vult: uma velha expressão na boca da extrema direita [Entrevista concedida a] RUDNITZKI, Ethel; OLIVEIRA, Rafael. **Agência Pública**. 30 abr. 2019.
- PEDUZZI, Pedro. Brasil já reconheceu mais de 11 mil refugiados até 2018, diz Conare. **Agência Brasil**. Brasília, 27 jun. 2019. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2019-07/brasil-ja-reconheceu-mais-de-11-mil-refugiados-ate-2018-diz-conare> . Acesso em: 28 abr. 2026.
- SALLES, Bruno Tadeu; ALCANTARA, Guilherme R. O.. Do Templarismo ao Neotemplarismo: o problema do consumo e da nostalgia nas leituras da extrema direita brasileira acerca da Ordem do Templo. In: Lorena da Silva Vargas. (Org.). **Medievalismo: A Idade Média nos Imaginários Modernos e Contemporâneos**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2021, v.1, p. 211-237.

“Honra e Guarda do rei”: A Segunda Partida como Estatuto de Poder e Limitação da Rainha no Medievo Ibérico

Aieska Pandolfi Monfardini

Doutoranda em História

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

aieskapmonfardini@gmail.com

Resumo: O presente artigo analisa o impacto jurídico e político da **Segunda Partida** de Alfonso X na delimitação do papel da rainha consorte no medievo ibérico. A partir de um escrutínio historiográfico das trajetórias de D. Urraca de Castela (séc. XIII) e D. Filipa de Lencastre (sécs. XIV-XV), a pesquisa constata que ambas preencheram os quatro pilares da soberana ideal (nobreza, formosura, virtude e riqueza) exigidos pelo ordenamento para legitimar as dinastias portuguesas. À luz do conceito de "agência não-resistente" da antropóloga Saba Mahmood, o estudo conclui que a rigorosa conformidade dessas monarcas às exigências morais patriarcais não constituiu mera submissão passiva, mas configurou-se como um autêntico e estratégico instrumento de exercício político e consolidação dinástica.

Palavras-chave: Segunda Partida; Rainha; Agência.

Las Siete Partidas e as Rainhas

Este artigo é resultado da pesquisa em andamento para a obtenção do título de doutora. O objetivo central da análise consiste em investigar como o modelo normativo apresentado pelo rei de Castela e Leão, Alfonso X, o Sábio, através das *Siete Partidas* se materializou na prática política e moral do reino português, principalmente no que tange o papel da rainha consorte. Para o desenvolvimento estruturamos o texto em três eixos analíticos interligados: primeiramente, examinaremos a dimensão legislativa da compilação alfonsina, destacando os quatro pilares exigidos para a consorte ideal; em um segundo momento, analisaremos o escrutínio teórico para a materialidade histórica através do estudo comparativo das trajetórias dinásticas de D. Urraca de Castela (século XIII) e D. Filipa de Lencastre (séculos XIV-XV); por fim, recorrendo ao aporte teórico da agência não-resistente de Saba Mahmood, discutiremos como a docilidade e a

adequação destas mulheres aos arranjos institucionais operaram como autênticos instrumentos de poder e validação do poderio régio.

O documento das *Siete Partidas* foi um compilado feito pelo rei de Castela e Leão, Alfonso X, o Sábio, que tinha como objetivo a unificação jurídica e a centralização do poder monárquico. (SANTOS-SILVA, 2018, p. 97) O rei também almejava o trono do Sacro Império Romano-Germânico, alegando sua conexão através de sua mãe, que foi neta do imperador Frederico I. A compilação das Partidas fazia parte do esforço do rei em justificar jurídica e ideologicamente a sua pretensão ao trono imperial, além de funcionar como forma de unificação e universalização legislativa por todo o reino alfonsino e, mais tarde, por todo o império, o tornando o candidato ideal para o posto de imperador. Apesar de seus esforços econômicos e diplomáticos terem sido em vão, uma vez que o rei, apesar de eleito, nunca foi consagrado pelo Papa, as *Siete Partidas* o consolidaram como um modelo de autoridade jurídica e erudita.

Alfonso X organizou as partidas de modo que essas correspondessem a quantidade de letras de seu nome. A estrutura foi pensada pelo próprio rei que, com a epígrafe de cada um dos livros dedicados à explicação do tema daquela Partida, inicia com a primeira letra correspondendo à uma que compõe o nome do rei, formando ao final “ALFONSO”.

A Segunda das *Siete Partidas*

A partida usada para nosso trabalho será a Segunda Partida, que tem como objetivo abordar os direitos e deveres de imperadores, reis e frande senhores. Nela também é definido os requisitos para uma rainha ideal e a sua função institucional como parceira na governança (BUENO, 2012, p. 62). É nessa Segunda Partida que podemos perceber a idealização de um modelo feminino cristão, que inicialmente, é imposto sobre a rainha, mas rapidamente se espelha pelo reino, uma vez que ela é o espelho para todas as outras mulheres daquele local.

Apesar de apenas utilizarmos apenas uma das sete regulamentações alfonsinas, é importante entender que cada uma delas se interligam, justamente por almejar a centralização do poder régio. Na Primeira Partida, o rei inicia abordando a Fé e a Igreja, enfatizando a soberania de Deus e o papel da Igreja nos ensinamentos do homem. Já a Terceira, a ordenação fala sobre os procedimentos judiciais, tendo como objetivo a vivência em paz e harmonia. Por sua vez, a Quarta Partida é dedicada a regulamentação dos vínculos naturais e sociais, como o casamento, as

relações de amizade e até as relações feudais. A Quinta Partida versa sobre a economia e o comércio, tratando de regulamentar o Direito Comercial e Contratual. Ainda regulamentando o patrimônio, a Sexta Partida trata de testamentos e sucessões, protegendo, inclusive os órfãos. Por último, a Sétima Partida aborda o Direito Penal, listando crimes e punições (ALFONSO, 2017, p. 5). Dessa forma, as normas não têm apenas um valor jurídico, mas também filosófico e moral.

A Segunda Partida se organiza de modo a: estruturar e reger o poder temporal dos reis; institucionalizar a Família Real, organizar a Corte e seus Oficiais; definir a relação do monarca com seus súditos; e legislar sobre a guerra e a cavalaria. Assim como as demais, ela é dividida em Títulos, que por sua vez se dividem em Leis. Os primeiros Títulos estabelecem as figuras máximas do poder temporal e a natureza do poder régio. A figura do Imperador é vista como “Vicário de Deus”, ou seja, aquele quem representa Deus na terra. Já o rei é visto como a cabeça do reino, sendo ele o verdadeiro guia e conselheiro de seus súditos. O Sábio de Castela, no Título Um, na Lei 5, se utiliza de uma metáfora organicista do corpo, tendo o rei como o cabeça, pois dela nascem todos os sentidos que coordenam o corpo.

E, naturalmente, os sábios disseram que o rei é o chefe do reino, pois assim como os sentidos nascem da cabeça, que comanda todos os membros do corpo, também pelo comando que vem do rei, que é senhor e chefe de todos no reino, eles devem ser comandados, guiados e ter um acordo com ele para obedecê-lo, proteger, guardar e endireitar o reino do qual ele é a alma e o chefe, e eles os membros. (tradução minha)¹ (ALFONSO, 2017, p. 31-32)

Aqui, Alfonso já começa a estabelecer a legitimidade do poder real e, apesar de almejar o trono imperial, solidifica o papel divino do rei. Apesar o império ser obtido por eleição, a realeza era definida pela sucessão hereditária, por isso, apesar de concorrer ao trono imperial, era imprescindível que a sucessão real fosse garantida e legitimada. A partir do Título Seis, a figura da rainha é introduzida no documento das Partidas. A Lei Um enfatiza a importância do casamento e a impossibilidade de sua dissolução sem motivos plausíveis, ela também apresenta os quatro requisitos desejáveis em uma rainha, sendo eles: uma boa linhagem que possa honrar o trono e trazer nobreza aos infantes; que tenha beleza para que o rei a ame e os filhos sejam bem

¹ “Y naturalmente dijeron los sabios que el rey es cabeza del reino, pues así como de la cabeza nacen los sentidos por los que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, y que es señor y cabeza de todos los del reino, se deben mandar y guiar y haber un acuerdo con él para obedecerle, y amparar y guardar y enderezar el reino de donde él es alma y cabeza, y ellos los miembros.”(original)

apessoados; bons costumes, para que a rainha guarde a honra do rei e ele a dela; e por fim, a riqueza, para que traga grande benefício ao rei e sua linhagem, além do próprio reino (ALFONSO, 2019, p. 39).

Por sua vez, a Lei Dois traz três razões pelas quais o rei deve amar sua esposa: primeiramente, pelo seu casamento, uma vez que ambos fazem os votos diante de Deus e através da lei dos homens, que os tornam um após o matrimônio. Aqui, as Partidas destacam a insolubilidade da aliança matrimonial, se não por morte ou por algo que seja de grande gravidade e importância. A segunda razão é apresentada como o papel da rainha em ser a companheira e parceira do rei, sejam nos prazeres ou dos pesares. Por fim, a terceira razão apresenta rainha como peça fundamental na perpetuação da dinastia do monarca. Na Lei, “[...] a terceira, para que a linhagem que ela tem ou espera ter dela permaneça intacta após a sua morte (tradução minha)”² (ALFONSO, 2017, p. 39), o papel da rainha ganha a responsabilidade de perpetuadora da geração, aquela que contribui mais do que financeiramente ou politicamente, trazendo a possibilidade de uma aliança com reinos ou famílias importantes, ela passa a ser peça fundamental para o bom funcionamento do reino, uma vez que da sua legitimidade vem também a legitimidade dos seus filhos.

Da abordagem da linhagem real trazida na Lei Dois há, então, um gancho para o Título Sete, onde a Partida aborda como rei deve ser com seus filhos e, assim, como os infantes devem ser com o rei. É nesse título que são abordadas a criação, a educação e a sucessão dos herdeiros do reino, além da relação do casal real com sua prole. Até mesmo a alfabetização das infantas era dada a devida importância na Lei Onze, principalmente para que elas pudessem ler cartas, seus saltérios e serem capazes de formar suas próprias opiniões. Os demais títulos tratam da estrutura administrativa da corte e a relação do rei com seus súditos, sobre a relação do rei com seu povo, sendo eles maiores ou menores, destacando deveres do monarca e dos seus súditos. Há ainda a regulamentação do Conselho Régio e a Instituição da Cavalaria, além do Direito de Guerra e a Organização Militar.

Com a regulamentação do papel da rainha na Segunda Partida, especificamente no título VI, Alfonso X estabelece a legitimidade que já era, em muitos reinos, dada como necessária para a continuidade da linhagem real desde o século VII. Analisando um pouco melhor os requisitos para a escolha da soberana colocados nas *Siete Partidas*, a Boa Linhagem garante que a honra do

² “la tercera, porque el linaje que de ella tiene o espera tener quede en su lugar después de su muerte.” (original)

rei seja preservada através de seus filhos, que tem como mãe uma mulher de família nobre e digna, garantindo a que seus marido e filhos sejam mais nobres e mais bem vistos entre os nobres do reino. A preservação da nobreza dinástica é um dos objetivos principais da legislação que adverte que os homens devem evitar mulheres vis para que essas não contaminem suas linhagens (ALFONSO, 2021, p. 199). Através da boa linhagem da rainha também são legitimadas as dinastias em caso de crise ou contestação, uma vez que por trás dela há uma força política que, normalmente, é estabelecida através das alianças matrimoniais entre reinos.

A Beleza também é um ponto abordado na legislação do Sábio de Castela. A esposa real ideal deve ser bela para que o rei a ame cada vez mais. A lei faz a ressalva sobre a beleza, destacando que dentre os requisitos para a escolha da rainha, a beleza e a riqueza são consideradas passageiras, mas ainda essenciais na seleção da parceira do soberano. Para além do amor do rei, a beleza da rainha é necessária para que a prole do casal real fosse elevada acima dos demais. Ainda, no imaginário medieval, a beleza era reflexo da perfeição divina e da pureza da alma. Apesar disso, a beleza é vista de forma paradoxal, uma vez que através dessa era possível alcançar poder e influência sobre os homens (TREVISAN, 2012, p. 50).

Os Bons Costumes também fazem parte de um dos quatro pilares para que a escolha da esposa régia seja feita com sucesso. Juntamente com a linhagem, a boa educação da noiva é uma das qualidades que permanece para sempre em sua descendência. A guarda da honra da casa real depende dos bons costumes da rainha, uma vez que através do casamento, qualquer desvio que afete a sua dignidade afetará também a imagem do rei. Nas Partidas também é destacado que, através dos costumes da rainha, a união do casal real se torna satisfatória para o soberano. A rainha também se torna o espelho das mulheres do reino, assim, é seu dever moralizar a Corte, por isso a sua boa conduta deve servir de modelo para as demais, sejam elas nobres ou não. Para além da influência moral, a rainha tinha um papel especial na educação dos filhos e no aconselhamento do rei. Se seus costumes fossem moderados, sua educação e conselho era visto como certo e são (SANTOS-SILVA, 2018, p. 15).

Por fim, a riqueza é o quarto pilar que sustenta o modelo ideal de rainha segundo Alfonso X. Assim como as demais, ela tem a finalidade de trazer prosperidade para o soberano e para o reino. Porém, é através da riqueza trazida do seu reino de nascimento que a rainha consegue estabelecer uma autonomia inicial. O patrimônio da rainha, apesar de ser formado também pelas doações de seu marido, se inicia com as arras que ela traz consigo e é através dele que ela pode

exercer sua autoridade, sendo uma ferramenta de governança que permitia a rainha atuar juntamente ao monarca (SANTOS-SILVA, 2018, p. 267).

Porém, além das legislações, o papel da rainha era sistematizado através de dois instrumentos essenciais. O primeiro deles se baseia na parceria e unidade matrimonial entre rei e rainha. Na Quarta Partida é apontado que através do casamento, homem e mulher, se tornam um, porém, a esposa do rei não tem apenas um papel de consorte doméstica, mas ela é uma peça institucional fundamental da monarquia. Dentro da administração do reino, a rainha tem um papel de parceria, ou *aparvera*, na governança com o seu marido, fazendo com que ela haja colaboradora na resolução dos problemas do reino. Através de diplomas conjuntos, participação nas decisões de desembargos e na gestão do próprio patrimônio, a rainha exercita o seu poder e faz sua parte na gestão (HOFFMANN, 2019, p. 258).

O segundo instrumento se faz presente através da autonomia intelectual, abordada na Segunda Partida, quando a legislação aponta a alfabetização das infantas, com o objetivo de não ficarem sujeitas a manipulações da corte. Além disso, a gestão patrimonial e seu papel diplomático exigiam uma autonomia intelectual que permitissem que as rainhas mantivessem correspondência ativa, não apenas com seus reinos de origem, mas com as demais rainhas, tanto de reinos próximos, quanto de reinos distantes (HOFFMANN, 2019, p. 190).

Assim, nas *Siete Partidas*, o rei Afonso X, ao desenhar o modelo de rainha ideal nos pilares de boa linhagem, beleza, bons costumes e riqueza no Título VI da Segunda Partida, a legislação alfonsina delimitou tanto as amarras quanto as formas as quais a consorte real pode e deve agir.

Dessa forma, a eficácia de qualquer modelo normativo se prova no choque com a realidade pragmática das dinâmicas de poder. É necessário deslocar o olhar da teoria legislativa alfonsina para a prática histórica do reino português, analisando como essas prerrogativas e limitações se materializaram nas trajetórias de duas soberanas de contextos distintos: D. Urraca de Castela (século XIII), que foi contemporânea a composição das Partidas, e D. Filipa de Lencastre (século XIV), cuja atuação consolidou a dinastia de Avis.

O caso de D. Urraca de Castela e D. Filipa de Lencastre

As rainhas D. Urraca de Castela e D. Filipa de Lencastre foram figuras centrais na historiografia e na cronística medieval portuguesa. Ambas representaram modelos de virtude,

linhagem e ação política, o que serviu para legitimar as dinastias de Borgonha e Avis, respectivamente. As crônicas indicam ambas se encaixam no modelo estudado anteriormente, mesmo sendo de contextos dinásticos diferentes. É importante destacar que para além do ideal alfonsino, as rainhas também se encaixam no ideal abordado por John Carmi Parsons e Theresa Earenfight no conceito de *Queenship*, sendo eles: origem, maternidade, piedade e intercessão (PARSONS, 1998) (EARNFIGHT, 2013). Tanto D. Urraca, quanto D. Filipa também de encaixam nos parâmetros historiográficos. Para entender melhor a imagem das consortes, é necessário abordá-las mais detalhadamente.

Inicialmente, D. Urraca de Castela foi esposa de D. Afonso II de Portugal, fazendo dela a rainha do rei português entre os anos de 1211 e 1220. Sendo filha do rei Alfonso VIII de Castela, D. Urraca era tinha um parentesco direto com o Sábio, uma vez que essa era irmã de sua avó, D. Berengária, fazendo com que D. Urraca fosse sua tia-avó. Mas apesar do laço familiar, D. Urraca viveu em um contexto em que as *Siete Partidas* não existiam, uma vez que sua morte aconteceu um ano antes do nascimento de Alfonso X, porém, os escritos e legislações que inspiraram a compilação do rei já ditava o comportamento social há décadas, algumas até séculos. Nos séculos VI e VII a existência da *Lex Romana Visigorum*, conhecida como *Breviário de Alarico* e a *Leges Visigothorum*, também conhecida como *Fuero Juzgo* já legislavam a respeito do matrimônio e propriedade (SANTOS-SILVA, 2018, p. 53). Além dos documentos legais, a representação da rainha como um modelo idealizado de governante cristã também é composta pelas tradições literárias e hagiográficas, como os escritos do Santo Isidoro de Sevilha no século VII, que já falava sobre a moral feminina dentro dos moldes cristãos (FONSECA, 2009).

É justo, portanto, assumir que D. Urraca de Castela também estava sob os padrões de femininos estabelecidos pela sociedade ibérica e sua figura como infanta de Castela e, mais tarde, rainha de Portugal, adicionava rigidez as expectativas sobre ela. A princesa estrangeira se casa com o então infante de Portugal, D. Afonso aos 22 anos em 1208, apenas se tornando rainha em 1211 com a morte de seu sogro, o rei D. Sancho I. D. Urraca faleceu em 1220, com 34 anos, deixando uma descendência de quatro filhos (SANTOS-SILVA, 2018, p. 126).

No que tange aos requisitos historiográficos, podemos afirmar, seguindo as crônicas, que D. Urraca teve sucesso como rainha, seguindo o modelo de *Queenship* com perfeição. Sua origem é nobre, sendo infanta de Castela e bisneta de um dos casais reais de maior prestígio no medievo, o rei Henrique II da Inglaterra e a rainha Leonor da Aquitânia. Na maternidade, a rainha obteve

sucesso, tendo quatro filhos com o rei. D. Sancho II e D. Afonso III, se tornaram reis de Portugal, D. Leonor se tornou rainha da Dinamarca, e o Infante Fernando de Portugal, se tornou senhor de Serpa. D. Urraca também teve contato próximo com a Igreja, advogando junto ao rei pela ordem franciscana, exercendo assim, sua piedade e poder de intercessão.

Para além da historiografia contemporânea sobre o *Queenship*, com Earnfight e Parsons, D. Urraca de Castela se torna o que a legislação afonsina colocaria mais tarde como a escolha ideal para uma rainha. Apesar da beleza não ser tratada diretamente nas crônicas, Francisco da Fonseca Benevides aponta a formosura de D. Urraca e suas irmãs (BENEVIDES, 2000, p. 111). A boa linhagem e as boas maneiras são bem destacadas nas crônicas, onde sua imagem é construída pelo cronista indicando o cumprimento de tributos fundamentais, também abordados pelas *Siete Partidas*. Sua ascendência é destacada logo nas primeiras linhas da Crônica de D. Afonso II, onde Ruy de Pina descreve a rainha como filha do rei Alfonso VIII e sua esposa, a rainha Leonor da Inglaterra. Pina ainda destaca a ligação que D. Urraca tem com a Inglaterra, sendo neta do rei Henrique II e sua esposa, a rainha Leonor da Aquitânia. Para além da aliança com Castela, a então princesa, trazia laços com a Inglaterra, Aquitânia e Irlanda, comandados pelo rei Henrique III, seu primo e ainda havia suas irmãs que traziam conexões com Leão e França. A sua própria linhagem já representava uma grande riqueza em conexões diplomáticas, visto que o costume de dotes só foi introduzido por D. Afonso III no casamento de seu filho D. Dinis com a princesa de Isabel de Aragão.

O modelo alfonsino da escolha ideal para rainha prezava especialmente, além da boa linhagem, os bons costumes e boas virtudes. Como visto na Segunda Partida, para que a rainha pudesse guardar a honra do rei e ser exemplo do reino, ela deveria irrepreensível. Benevides descreve D. Urraca como uma “(...) rainha de grande piedade, que praticava actos de grande devoção e santidade (...)” (BENEVIDES, 2000, p. 118), sendo sua devoção e piedade provada através da doação de terras e fundação de conventos em Lisboa e Guimarães. Outra prova de sua influência e boas virtudes era visto através do selo real e as terras a ela doadas, sendo Torres Vedras, Óbidos e Alafões.

Apesar de não ser dada muita atenção a beleza ou até mesmo a falta de riqueza trazida por D. Urraca para o casamento, as principais qualidades alfonsinas são destacadas nos escritos históricos sobre ela. Sua linhagem, que conferia grande nobreza a seus filhos e grande vantagem para o reino, permaneceu presente nos monarcas seguintes, até mesmo aqueles da dinastia

seguinte eram dessa rainha. Além disso, ao salientar a santidade e devoção da rainha, tanto em textos cronísticos quanto em fontes históricas como os livros de Benevides, a imagem de uma mulher de grande moral e muitas virtudes cristãs a solidifica como um modelo de rainha.

A percepção histórica sobre ela a coloca como perpetuadora da dinastia, garantindo uma sucessão legítima. Além disso, foi D. Urraca que intercedeu oficialmente pelos franciscanos e participou ativamente em conflitos do reino e disputas entre o rei e as infantas. A parceria e confiança de seu marido em suas ordenações testamentárias a colocou como possível regente do reino, o que acaba por não acontecer em razão da morte precoce da rainha. Desta forma, as crônicas retratam D. Urraca não como um mero adorno, mas como uma figura institucional de prestígio que personifica o equilíbrio entre a dignidade régia e a virtude cristã preconizado na legislação afonsina.

A segunda rainha, D. Filipa de Lencastre (1360-1415), se torna rainha de Portugal em um contexto turbulento na história do reino. Com a morte de D. Fernando I da dinastia de Borgonha e a falta de herdeiros masculinos do rei, a coroa ficaria para seu futuro neto, fruto do casamento de sua filha D. Beatriz com o rei D. João I de Castela, como foi o acordado no Tratado de Salvaterra. Porém, devido às incertezas pelas quais o reino passava e grande medo da perda da independência de Portugal, D. João, Mestre de Avis lidera o movimento que retira a possibilidade da continuidade da linhagem de D. Fernando no trono e é aclamado pelo povo como “Regedor e Defensor do Reino”, se tornando mais tarde o rei D. João I da dinastia de Avis.

Nesse clima tenso é que o casamento entre D. Filipa e D. João acontece. Sabendo da impossibilidade de aliados próximos, o rei decide buscar uma aliança por casamento na Inglaterra. Na visão historiográfica sobre o que faz da rainha uma mulher ideal – o *Queenship* – D. Filipa de Lencastre se encaixa perfeitamente no que é colocado como necessário, tendo a origem ilustre, sendo filha do Duque Lencastre e neta do rei Eduardo III. A rainha também foi prolífica na maternidade, sendo mãe da chamada “Ínclita Geração” por Luís de Camões em “Os Lusíadas”, tendo oito filhos, com seis sobrevivendo até a vida adulta.

D. Filipa também é exaltada nas crônicas por Fernão Lopes e Gomes Eanes de Zurara como uma mulher devota que encarna perfeitamente o modelo mariano. Lopes destaca sua

assiduidade litúrgica dentro dos costumes de Salisbury³ e como ela aplica o costume religioso inglês na corte. Zurara já chama D. Filipa de “*Sancta Rainha*” e essa é uma marca em toda sua escrita sobre a consorte. Nas crônicas sobre D. João I, também é destacada a intercessão de D. Filipa como uma mediadora política e conselheira de confiança do soberano (HOFFMANN, 2019, p. 104).

No que tange a Segunda Partida, especialmente o Título Seis, as menções de D. Filipa nas crônicas compõe a imagem de uma rainha que se encaixa perfeitamente na legislação alfosina, e em alguns momentos, expandindo o modelo moralizante que é colocado na compilação de leis. O primeiro ponto, que inclusive coincide com a historiografia contemporânea, é a boa linhagem. O casamento entre D. João I e D. Filipa dá uma função a mais para boa linhagem da rainha, que seria a legitimação de Avis como uma dinastia de alta estirpe, merecedora do trono, uma vez que o rei era bastardo de D. Pedro I, o penúltimo rei da dinastia de Borgonha. A boa origem de D. Filipa era necessária para amenizar o “defeito de sua nascença”, como apontado por Fernão Lopes. Vinda da casa do Duque de Lencastre e da Aquitânia, João de Gante, e sua esposa Branca de Lencastre.

O Duque era o terceiro filho sobrevivente do rei Eduardo III e sua esposa, a rainha Filipa de Hainault, e foi considerado um dos homens mais ricos de sua época. Além disso, D. Filipa foiirmã de do rei Henrique IV da Inglaterra. No quesito de riqueza, apesar de alta estirpe ascendente, a rainha trazia para o reino apenas suas possibilidades de conexões diplomáticas. O dote de D. Filipa depende da conquista de Castela. O Duque de Lencastre acreditava ter direito ao trono castelhano por seu casamento com Constança de Castela, logo após a morte da Duquesa Branca. Assim, a rainha não trouxe consigo dote material, mas a promessa de terras castelhanas caso João de Gante tivesse sucesso em obter o trono de Castela. Apesar disso, a rainha recebeu arras provisórias através das rendas da Alfândega de Lisboa, da Portagem e do Paço de Madeira. Foi através dela que, mais tarde, se institucionalizou as terras recebidas pelas rainhas – a chamada Casa das Rainhas – sendo as vilas de Alenquer, Sintra, Óbidos, Alvaiázere, Torres Novas e Torres Vedras (HOFFMANN, 2019, p. 68).

Embora as Partidas valorizassem a beleza, as crônicas tratam a aparência de D. Filipa com sobriedade. O foco dos cronistas era a sua virtude, pois ambos apresentam a aparência da rainha

³ O costume litúrgico de Salisbury era vivido no dia a dia do ambiente doméstico através dos Livros de Horas, onde estavam as orações para serem recitadas nas horas canônicas (as primas, terças, sextas e nonas horas), no romper do amanhecer, ao fim da tarde e antes do repouso noturno.

associada à sua boa moral. Esse era parte do esforço de legitimar Avis no trono. O que vai ao encontro dos Bons Costumes esperados pelo rei Alfonso X em sua legislação. D. Filipa, seja por Lopes ou Zurara, é colocada como o exemplo perfeito do modelo mariano, seguindo os princípios de castidade, humildade e silêncio, algo praticado em sua fé através de suas orações e disciplina dentro do costume de Salisbury, como mencionamos anteriormente. Além disso, sendo prolífica em sua maternidade, a rainha cumpriu seu papel de educadora, introduzindo valores morais, éticos e religiosos na vivência de seus filhos (LOPES, 1644, p. 228).

Os cronistas ainda descrevem D. Filipa de acordo com o que Alfonso X chama de “*Aparcera*”, sendo intercessora, partilhando com o rei os deveres monárquicos. Na crônica sobre a *Tomada de Ceuta*, Zurara afirma que D. João I não autoriza o empreendimento até ter o consentimento da rainha, uma vez que essa era amada pelo reino e pela nobreza (ZURARA, 1915, p. 60). A rainha também exerceu sua função diplomática ao interceder com o irmão, o rei Henrique IV, pela vida dos súditos portugueses em solo inglês (SANTOS-SILVA, 2018, p. 112).

Portanto, as crônicas utilizam o ideal de rainha das *Siete Partidas* para construir D. Filipa como a *regina imago potestas*: a personificação feminina do poderio de Avis, cuja virtude e linhagem foram os instrumentos definitivos para a consolidação e aceitação da nova dinastia. A santificação na descrição da rainha acaba por ser o principal fomento da sua imagem como pedra angular do poder da linhagem de Avis. D. Filipa, através da visão de Fernão Lopes e Zurara, em uma nobreza ibérica fortemente influenciada pelos costumes e legislações, tem uma imagem construída discursivamente como a “matriz virtuosa”(HOFFMANN, 2019, p.99) que utilizou os mesmos preceitos afonsinos para dar sacralidade e permanência ao poder da Casa de Avis.

Agência na conformidade

Tanto D. Urraca de Castela, quanto D. Filipa de Lencastre tem o que podemos chamar de “boa fama” na narração dos cronistas. D. Urraca chega ao reino em um momento de relativa estabilidade e exerce o seu papel de rainha – seja ele descrito através da legislação alfonsina ou historiograficamente conceituado – de acordo com o que era esperado, trazendo equilíbrio ao reino, parceria ao rei e continuidade da linhagem. D. Filipa, apesar de um contexto completamente diferente, também cumpre o papel de fortalecer, equilibrar e legitimar. A conformidade aos moldes estabelecidos faz com que essas rainhas possam exercer poder dentro de suas realidades.

A antropóloga Saba Mahamood propõe uma revisão do conceito de “agência feminina”, onde a capacidade de ação, ou seja, se tornar um agente, não está na subversão, mas sim na conformidade as formas como as normas são vividas. Mahamood critica a visão da teoria feminista liberal que só vê a possibilidade de agência através da resistência. A autora aponta que a agência feminina pode se manifestar pela busca da perfeição moral dentro de um sistema patriarcal, sem ter que se rebelar para se tornar agente (MAHAMOOD, 2005). Apesar de observar mulheres islâmicas, a visão da antropóloga traz uma nova luz para a agência feminina na Península Ibérica cristã durante a baixa idade média.

O conceito de agência feminina de Mahamood, como uma agência não-resistente, permite compreender como a conformidade com as legislações e costumes de suas épocas permitiram que D. Urraca e D. Filipa atuassem dentro de seus respectivos contextos. Os Bons Costumes, essenciais na visão alfonsina, permitem que, através da realização de atos morais específicos da religião cristã, a rainha seja agente atuante naquele contexto e não apenas um sujeito passivo. D. Filipa vive essa agência na sua rigidez litúrgica e na sua disciplina religiosa. Mahamood chama essa ação de “*agência ética*”, onde a mulher se torna agente através da transformação da conformidade normativa em instrumento de poder. As *Siete Partidas* enfatizam a importância da boa linhagem na escolha da rainha. Através da sua nobreza, a rainha pode enaltecer os herdeiros e garantir sua preservação moral. Na visão de Mahamood, a boa linhagem e a maternidade se encaixam no que ela chama de “docilidade”, não no sentido de passividade, mas de maleabilidade na possibilidade de instrução.

É importante ressaltar que sua capacidade de agir se baseia em sua habilidade de ser ensinada, uma condição classicamente chamada de “docilidade”. Embora tenhamos passado a associar docilidade ao abandono da autonomia, o termo implica literalmente a maleabilidade necessária de alguém para que seja instruído em uma habilidade ou conhecimento específico - um significado que carrega menos um sentido de passividade do que de luta, esforço, empenho e conquista⁴. (MAHAMOOD, 2019, p. 29)

Ambas as rainhas se fazem agentes ao assumirem seu dever pedagógico sobre a educação da sua prole. O ofício da maternidade da rainha como educadora da linhagem faz dela essencial no funcionamento presente e futuro do reino, ensinando valores morais e intelectuais aos infantes. É, também, através dessa agência não-resistente que ela exerce seu poder político.

⁴ “Importantly, her agency is predicated upon her ability to be taught, a condition classically referred to as “docility.” Although we have come to associate docility with the abandonment of agency, the term literally implies the malleability required of someone in order for her to be instructed in a particular skill or knowledge - a meaning that carries less a sense of passivity than one of struggle, effort, exertion, and achievement.” (tradução nossa)

A legislação de Alfonso, o Sábio também descreve o dever da rainha em dividir os fardos do reinado com o seu marido, o rei. É através da conformidade ao padrão de ação esperado dela como parceira do rei, que a rainha se torna agente. É possível perceber esse cenário através do papel de intercessão, inicialmente em D. Urraca e mais tarde em D. Filipa. D. Urraca é a primeira rainha de quem há registro de intercessão oficial, convencendo o rei a permitir a instalação dos franciscanos em Portugal. Ao aceitar seu papel como rainha, D. Urraca se torna agente de poder e mais tarde é nomeada testamenteira do rei e possível regente. Já D. Filipa manifesta sua agência através da submissão terna para mediar conflitos e aconselhar o rei em decisões do reino, como aconteceu no, já mencionado, episódio da tomada de Ceuta.

A conformidade com as *Siete Partidas* permitiu que estas rainhas gerassem uma monarquia partilhada. Através da gestão autônoma do patrimônio, elas atuaram de forma independente na administração de suas vilas, exercendo justiça e jurisdição próprias. A conformidade de D. Urraca e D. Filipa ao ideal afonsino não foi um sinal de fraqueza, mas o exercício de uma agência estratégica que utilizou os limites da tradição cristã e jurídica para consolidar seu prestígio institucional e político.

Conclusões parciais

Através da sistematização do que seria necessário para a escolha de uma boa rainha – sendo a boa linhagem, beleza, riqueza e bons costumes – a legislação alfonsina desenhou a rainha não como um mero adorno dinástico, mas como uma peça institucional e pedagógica fundamental, cujo comportamento público e privado funcionava como o espelho moral para todo o reino.

Quando transpomos esse modelo teórico para a realidade de Portugal no medievo, analisando a visão das crônicas sobre as vidas de D. Urraca de Castela e D. Filipa de Lencastre, que embora estejam separadas por cronologias e contextos dinásticos distintos, percebemos que ambas tem êxito na atuação dentro das expectativas de suas épocas. D. Urraca, mesmo em um contexto anterior à promulgação final das Partidas, refletiu a tradição jurídica ibérica ao assegurar a legitimidade da linhagem de Borgonha e atuar na diplomacia e intercessão religiosa. Por sua vez, D. Filipa utilizou sua alta estirpe e virtude mariana para mitigar a bastardia de D. João I, transformando-se no modelo mariano de rainha, necessário para a consolidação e sacralização da nova dinastia de Avis.

Com o aporte teórico de Saba Mahmood, podemos compreender que o poder feminino em um contexto medieval perpassa por uma conformidade que, longe de ser um sinal de passividade e submissão cega, se revela uma forma estratégica de agência feminina. Ao operarem dentro das normas patriarcais e das dinâmicas sociais, as rainhas transformam os limites impostos em instrumentos legítimos de poder, se tornando agentes ativas na construção e consolidação do reino português na idade média.

Referências bibliográficas:

- ALFONSO X. **Las Siete Partidas. Tomo II: Partida Segunda y Tercera.** Edición de 1807 de la Imprenta Real. Madrid: Real Academia de la Historia; Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2021.
- BENEVIDES, Francisco da Fonseca. **Rainhas de Portugal:** Estudo Histórico com muitos Documentos. Edição Especial. Lisboa: Typographia Castro Irmão, 2000. Trabalho original publicado em 1878.
- BUENO, Irma Antonieta Gramkow. **A incorporação de modelos femininos cristãos na legislação ibérica medieval:** uma análise da Leges Visigothorum e da legislação afonsina. (Dissertação de Mestrado). UFRGS, 2012.
- HOFFMANN, Raquel. **Filipa Rainha – D. Filipa de Lencastre e o processo de legitimação da Dinastia de Avis.** (Tese de Doutorado). USP, 2019.
- EARNFIGHT, Theresa. **Queenship in Medieval Europa.** New York, Palgrave MacMillan, 2013.
- FONSECA, Pedro Carlos Louzada. **Vozes da misoginia medieval: Aristóteles disseminado em Santo Isidoro de Sevilha, Santo Anselmo e São Tomás de Aquino.** In: NOTANDUM 21. Ano XII - N. 21, 2009
- LOPES, Fernão. **Crónica de D. João I.** Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Porto: Livraria Civilização, 1949. v. 2.
- MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject.** Princeton UP, 2005.
- PARSONS, John Carmi. **Medieval Queenship.** New York, Palgrave MacMillan, 1998.
- PINA, Rui de. **Chronica de el-rei D. Affonso II.** Lisboa: Escriptorio, 1906.
- SILVA, Danielle de Oliveira dos Santos. **Estas Senhoras Rainhas:** trajetórias de Poder na Realeza Medieval Portuguesa (séculos XII ao XV): um estudo de queenship. (Tese de Doutorado). UFRRJ, 2018.
- TREVISAN, Mariana Bonat. **Construção de identidades de gênero e afirmação régia.** (Dissertação de Mestrado). UFF, 2012.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da Tomada de Ceuta por El-Rei D. João I.** Edição crítica e anotada por Francisco Maria Esteves Pereira. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

Crises, enfermidades e circulação no Magrebe em al-Bakrī: fome, carestia, febre, ruína e defesa urbana no Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik

Gilberto de Carvalho Tubaldini Vilela

Graduado em História

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

gilbertotubaldini08@gmail.com

Resumo: O presente trabalho teve como objetivo compreender de que modo algumas passagens do Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik, de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, articulam crise, enfermidade, ruína e circulação no Magrebe e em regiões conectadas a ele. A hipótese defendida é que, em certas descrições do geógrafo andalusino, a crise não aparece apenas como colapso ou interrupção, mas como uma linguagem espacial que qualifica rotas, águas, cidades, ruínas, fronteiras e memórias de conflito. Para isso, foram analisadas passagens da edição árabe de van Leeuwen e Ferré (1992), com apoio da busca lexical na Shamela e de dicionários de árabe clássico, especialmente o Arabic-English Lexicon de Edward Lane e o Lisān al-‘Arab de Ibn Manẓūr. Foram observados os termos jū‘, ghalā’, wabā’, ḥummā, kharāb e thaghr. A análise demonstrou que fome, carestia, peste, febre, ruína e defesa urbana não devem ser entendidas apenas como sinais de destruição, mas também como formas de organização da memória e da geografia

Palavras-chave: História Medieval; al-Bakrī; Magrebe.

Introdução

O presente trabalho teve como objetivo compreender de que modo algumas passagens do *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, de Abū ‘Ubayd al-Bakrī, articulam crise, enfermidade e circulação no Magrebe e em regiões conectadas a ele. A comunicação apresentada no XIII EPHIS partiu de uma pergunta simples: em uma obra de geografia árabe-andalusina do século XI, a crise deve ser lida apenas como um episódio excepcional de destruição, ou também como uma forma de classificar e conhecer os espaços? Diante disso, este artigo busca desenvolver, em formato mais amplo, a hipótese apresentada na comunicação. Em certas passagens de al-Bakrī, a crise não aparece simplesmente como colapso. Ela pode funcionar como uma linguagem espacial. Isto é, febre, carestia, pestilência, ruína e ameaça militar aparecem na descrição dos lugares ao lado de mercados, mesquitas, poços, cisternas, jardins, fortalezas, rotas e cidades. Nesse sentido, o problema não é apenas saber se houve ou não uma crise, mas perceber como determinados sinais

de risco, doença e destruição entram na escrita geográfica e ajudam a produzir conhecimento específico sobre o espaço.

É importante ressaltar que este estudo não pretende reconstruir todos os eventos de fome, peste ou guerra no Norte da África dos séculos X e XI. O objetivo, mais delimitado, é analisar como alguns termos e passagens de al-Bakrī permitem pensar a crise como parte de uma memória dos lugares. A análise foi feita a partir da edição árabe de Adrian van Leeuwen e André Ferré, publicada em 1992, em dois volumes, e comparada, quando necessário, com a versão pesquisável disponível no site Shamela. Além disso, esta pesquisa parte de um cuidado que se tornou central no desenvolvimento do projeto: a leitura direta do texto árabe. Os termos que aparecem na obra não possuem sempre um único sentido. A palavra *jūʿ* pode ser traduzida como fome, mas seu valor depende da frase em que aparece; *ghalāʿ* pode indicar carestia ou encarecimento dos gêneros; *wabaʿ* remete a epidemia ou pestilência; *ḥummā* significa febre; *kharāb* pode significar ruína, devastação, destruição ou despovoamento; e *thaghr* não corresponde simplesmente a uma fronteira moderna, mas a uma zona de defesa, contato e exposição militar. Por isso, a análise dos dicionários foi combinada com a leitura contextual das passagens.

Diante disso, primeiramente será feita uma apresentação de al-Bakrī e do gênero *masālik wa-l-mamālik*, para depois discutir brevemente o conceito de crise e sua relação com memória e circulação. Após isso, serão analisadas algumas passagens selecionadas da obra: a fome nos países do norte, a febre de Dhāt al-Ḥammām, as ruínas de Jalūlā, a destruição de Tarnūṭ e o caso de Sūsa como *thaghr*. Por fim, serão apresentadas as considerações finais, retomando a ideia de que a crise, em al-Bakrī, não necessariamente interrompe a circulação, mas muitas vezes permite conhecer e ordenar o espaço.

Al-Bakrī e o Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik

Abū ʿUbayd al-Bakrī foi um erudito andalusino do século XI que morreu em 1094. Costuma ser apresentado como geógrafo, mas essa definição, embora correta, é insuficiente. Ele também foi poeta, filólogo, letrado cortesão e compilador de informações históricas e geográficas. Escreveu a partir de al-Andalus, em um contexto marcado pelo mundo das taifas, pela fragmentação política posterior ao califado de Córdoba e pela permanência de uma cultura cortesã e letrada. Segundo os dados trabalhados pela bibliografia, al-Bakrī descendia de uma família árabe estabelecida em Huelva e Saltés, ligada a funções administrativas no período omíada,

e sua produção deve ser compreendida no ambiente intelectual andalusino do século XI (GARCÍA SANJUÁN, 2008; TIXIER DU MESNIL, 2014).

O *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, que pode ser traduzido como Livro das Rotas e dos Reinos, provavelmente foi concluído por volta de 1067. A obra não é apenas um roteiro de viagem, nem simplesmente uma história do Magrebe. Trata-se de uma compilação erudita que reúne informações sobre povos, cidades, rotas, reinos, distâncias, rios, mares, montanhas, produtos, dinastias, conflitos, tradições religiosas e memórias políticas. No caso do Magrebe e da África setentrional, sua importância é ainda maior porque al-Bakrī preservou informações oriundas de autores e tradições que, em muitos casos, chegaram até nós de maneira fragmentária ou se perderam.

O título *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* não é exclusivo de al-Bakrī. Ele se insere em uma tradição mais ampla da geografia árabe-islâmica, ligada à descrição de rotas, regiões, caminhos, cidades, poderes e distâncias. Antes dele, autores como Ibn Khurradādhbih e al-Iṣṭakhri já haviam produzido obras associadas a essa tradição. Ibn Ḥawqal, embora sua obra seja mais conhecida pelo título *Ṣūrat al-Ard*, também é fundamental para compreender esse tipo de escrita geográfica. Desse modo, al-Bakrī não deve ser visto como um autor isolado, mas como parte de uma tradição textual que organizava o mundo por caminhos, reinos e regiões (MIQUEL, 1967-1988; DUCÈNE, 2018).

No entanto, o que torna al-Bakrī particularmente importante para este trabalho é a forma como ele escreve sobre o Ocidente islâmico. Emmanuelle Tixier du Mesnil, ao estudar os geógrafos de al-Andalus em *Géographes d'al-Andalus*, propõe uma leitura que vai do inventário de um território à construção de uma memória. Essa perspectiva é importante porque permite entender a geografia não apenas como uma lista neutra de lugares, mas como seleção, ordenação, hierarquização e produção de autoridade sobre o espaço (TIXIER DU MESNIL, 2014). Para o caso deste artigo, essa leitura é particularmente útil porque al-Bakrī não descreve somente espaços vistos ou percorridos por ele. Ele trabalha com informações reunidas, transmitidas e reorganizadas no ambiente letrado andalusino, produzindo uma memória geográfica do Magrebe a partir de fontes anteriores, notícias de viajantes, tradições locais e descrições de cidades. Nesse sentido, quando al-Bakrī descreve ruínas, poços, mercados, fortalezas e rotas, ele não está apenas acumulando dados, mas organizando uma memória do espaço. Uma cidade pode ser descrita por seus mercados e frutos, mas também por seu cerco militar; uma rota pode ser apresentada por

suas águas, mas também por sua febre; uma ruína pode indicar destruição, mas também pode conviver com fertilidade, beleza e circulação. Assim, antes de perguntar apenas se uma determinada passagem registra uma crise real, é necessário perguntar que função essa crise exerce dentro da escrita geográfica.

Crise, memória e circulação

Para entender a análise proposta, faz-se necessário especificar o que está sendo considerado como crise neste trabalho. O termo não será utilizado como uma categoria evidente e previamente dada. Pelo contrário, entende-se que a crise deve ser observada a partir da forma como aparece nas fontes. Nesse ponto, o artigo de Marcelo Cândido da Silva, Alexis Wilkin, Pere Benito i Monclús e Dominique Castex é especialmente útil, pois propõe pensar a memória das crises na Idade Média levando em conta os modos pelos quais fomes, epidemias, catástrofes e rupturas foram registradas, interpretadas e transmitidas nas fontes medievais (SILVA et al., 2025). Essa perspectiva permite evitar dois riscos. O primeiro seria projetar uma noção contemporânea de crise sobre o texto medieval, como se fome, epidemia, ruína e guerra tivessem sempre o mesmo significado em qualquer documento. O segundo seria reduzir a crise a um acontecimento puramente material, esquecendo que ela também é narrada, selecionada e organizada. Alexis Wilkin, ao questionar a utilidade do conceito de crise para a história medieval, também chama atenção para as dificuldades de usar uma categoria ampla demais para fenômenos muito diferentes entre si (WILKIN, 2019).

No caso de al-Bakrī, esse cuidado é fundamental. Quando aparecem termos como *jūʿ*, *ghalāʿ*, *wabāʿ*, *ḥummā*, *kharāb* e *thaghr*, não se trata automaticamente de encontrar uma “crise” no sentido moderno. O que se encontra é uma linguagem que pode remeter à fome, à carestia, à doença, à ruína, à devastação, à defesa militar ou à fronteira. Esses elementos, por sua vez, podem aparecer em contextos muito diferentes. A fome pode ser explicada como fenômeno climático; a febre pode qualificar a água de um ponto de rota; a ruína pode indicar uma destruição política concreta ou apenas um vestígio antigo; e a fronteira pode ser uma função defensiva e simbólica da cidade. Por isso, o método aqui utilizado não consiste em isolar uma palavra e transformá-la imediatamente em prova de crise. O procedimento adotado foi aproximar léxico, contexto e função narrativa de cada passagem.

Quanto à circulação, tomo o termo como uma categoria situada historicamente, e não como uma palavra neutra. A discussão de Petra M. Sijpesteijn sobre o *ṣūq* mediterrâneo e as trocas ao redor do Mediterrâneo entre 600 e 1200 é importante justamente porque chama atenção para a densidade das conexões comerciais, humanas e documentárias em torno desse espaço (SIJPESTEIJN, 2019). Não se trata de transportar mecanicamente esse modelo para al-Bakrī, nem de reduzir sua obra a uma história econômica do comércio. O que interessa, para este artigo, é considerar que a circulação envolve pessoas, mercadorias, informações, notícias, mercados, pontos de parada, águas, portos, caminhos e saberes práticos. Em uma obra do gênero *masālik wa-l-mamālik*, isso se torna ainda mais evidente, pois as informações sobre rotas, reinos, cidades, distâncias e perigos são parte do próprio modo de organizar o texto.

Esse cuidado também evita transformar a fala dos camaleiros em um conceito mais amplo do que a documentação permite. Quando aparecer a fala sobre o Ḥijāz, o Egito e Dhāt al-Ḥammām, ela será tratada de maneira mais delimitada: como uma fórmula oral registrada por al-Bakrī e incorporada a uma descrição geográfica. O ponto central, portanto, não é criar uma nova categoria fechada, mas perceber que uma fala de circulação pode associar lugares a riscos específicos e, com isso, participar da construção de um saber de rota.

É por isso que a crise, em al-Bakrī, não deve ser entendida necessariamente como o contrário da circulação. Em vários casos, ela não paralisa o espaço, mas compõe o modo pelo qual esse espaço é descrito. Como será analisado, Dhāt al-Ḥammām possui febre, mas é também mercado, poço, cisternas e rota. Tarnūṭ e al-Munā possuem ruínas e cidades vazias, mas continuam a ser descritas no itinerário. Sūsa sofre ameaça militar, mas é justamente essa ameaça que permite apresentar sua função de *thaghr*. Portanto, o problema central deste trabalho é perceber como risco, doença e destruição podem ser incorporados à descrição regular dos lugares.

Metodologia: léxico, dicionários e contexto

A metodologia deste trabalho partiu de uma localização lexical no texto árabe. Foram buscados, inicialmente, os termos جوع (*jūʿ*), غلاء (*ghalāʾ*), وباء (*wabāʾ*), حمى (*ḥumma*), خراب (*kharāb*) e ثغر (*thaghr*). A busca foi realizada na versão disponibilizada no site Shamela, útil por permitir pesquisa textual, mas as passagens foram conferidas e citadas a partir da edição árabe de van Leeuwen e Ferré, publicada em 1992. Esse procedimento foi necessário porque a busca digital

facilita o levantamento, mas a citação acadêmica exige o retorno à edição crítica para uma análise precisa. Além disso, a tradução dos termos foi feita com o apoio de dicionários de árabe clássico. O *Arabic-English Lexicon*, de Edward William Lane (1863-1893), foi utilizado por sua abrangência e por sua atenção aos usos clássicos da língua árabe. O *Lisān al-‘Arab*, de Ibn Manẓūr (1994), também foi mobilizado por se tratar de um dicionário medieval fundamental para a compreensão do vocabulário árabe. O objetivo, porém, não foi produzir uma tradução mecânica a partir do dicionário, já que o contexto da passagem é essencial para entender o significado de cada termo.

Diante disso, cada ocorrência foi observada a partir da frase, do lugar descrito e do conjunto de informações que a cerca. Esse cuidado é particularmente importante porque uma mesma palavra pode assumir sentidos diferentes. *Kharāb*, por exemplo, pode indicar ruína material, devastação política, destruição, decadência ou despovoamento. Em Jalūlā, como será visto, as ruínas convivem com água doce, árvores, frutos e fortificação; em Tarnūṭ e al-Munā, por outro lado, a ruína aparece mais diretamente vinculada à violência e ao esvaziamento urbano. Portanto, a diferença não está apenas no vocabulário, mas no modo como o vocabulário é articulado no texto. O mesmo vale para *jū‘* e *ghalā’*. *Jū‘* remete à fome ou à falta de alimento, mas pode aparecer em uma explicação geral sobre as condições agrícolas de uma região. *Ghalā’*, por sua vez, está mais ligado à carestia, ao aumento dos preços e ao encarecimento dos gêneros. Ao colocar esses termos lado a lado, al-Bakrī está registrando formas diferentes de qualificar dificuldades alimentares e riscos associados aos lugares.

É importante ressaltar que todas as traduções apresentadas neste artigo são traduções de trabalho feitas a partir da leitura do árabe. Elas devem ser compreendidas como parte de uma pesquisa em andamento. O artigo não pretende esgotar todas as ocorrências desses termos no *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, mas apresentar alguns estudos de caso capazes de demonstrar que, em al-Bakrī, crise, doença e ruína podem ser transformadas em uma maneira específica de conhecimento geográfico.

A fome nos países do norte: *jū‘* sem colapso

Passando agora para a primeira passagem, é interessante começar por um caso que não pertence diretamente ao Magrebe, mas que ajuda a entender o funcionamento do termo *jū‘* em al-Bakrī. Ao tratar dos Ṣaqlība e dos países do norte, o autor afirma que esses povos habitam

terras ricas em alimentos e se dedicam intensamente à agricultura. Logo em seguida, explica que a fome, nesses países, não ocorre pelas mesmas razões que se poderia esperar em outros contextos:

Em suma, os Şaqāliba são dotados de força ofensiva e violência guerreira; se não fosse a divisão entre eles, pela multiplicação de seus ramos e pela dispersão de seus grupos, nenhuma nação conseguiria resistir a eles em força. Habitam algumas das terras mais abundantes em rendimento e mais ricas em alimentos; dedicam-se à agricultura e à busca do sustento, superando nisso todos os povos do norte. A **fome**, nos países do norte, não ocorre, em geral, por seca e sucessão de estiagens; ela ocorre antes pelo excesso de chuva e pela continuidade da umidade. A estiagem, entre eles, não é destrutiva, porque aquele que é atingido por ela não a teme, devido à umidade de suas terras e à intensidade do frio. Eles cultivam em duas estações do ano, no verão e na primavera, e fazem duas colheitas; a maior parte de sua produção é o dukhn, isto é, o painço/milho-miúdo (AL-BAKRĪ, 1992, v. 1, p. 336) [Tradução minha].

No texto árabe, a formulação central é: *wa-laysa yakūnu al-jū‘ fī buldān al-jawf kullihā min al-qahṭ wa-tawālī al-jadb*, isto é, a fome nos países do norte não ocorre, em geral, por seca e sucessão de estiagens. O termo *jū‘*, portanto, aparece em um contexto que não descreve uma crise social específica, mas uma explicação sobre as condições ambientais da produção agrícola. A fome existe como possibilidade, mas ela é explicada por excesso de chuva e continuidade da umidade, e não pela falta de água. Essa passagem é importante porque impede uma leitura automática dos termos de crise. Se o historiador encontra *jū‘*, não deve concluir imediatamente que está diante de um colapso alimentar. Nesse caso, al-Bakrī está interessado em mostrar a particularidade climática de uma região. A fome é um dado de comparação entre regimes ambientais diferentes. A informação sobre as duas colheitas anuais e sobre o cultivo do *dukhn* reforça que o autor não está apenas narrando uma calamidade, mas organizando uma espécie de saber agrícola e geográfico. A análise do léxico, portanto, só faz sentido quando acompanhada do contexto.

Dhāt al-Ḥammām: febre, água e memória de rota

O segundo caso é Dhāt al-Ḥammām. A passagem é especialmente rica porque reúne mercado, mesquita, poço, cisternas, jardins, castelo arruinado, febre, carestia, pestilência e canto de camaleiros. Trata-se, portanto, de um bom exemplo para observar como a enfermidade não aparece isolada, mas ligada ao conhecimento de rota.

Dhāt al-Ḥammām é um mercado amplo, no qual há uma mesquita construída por Ziyādat Allāh b. al-Aghlab quando retornava do Oriente para Ifrīqiya.

Diante dela há um poço de boa água, em torno do qual existem cisternas e jardins; há também ali um castelo arruinado, cuja ocupação é alternada por guardas do senhor do Egito. Ela recebeu o nome de Dhāt al-Ḥammām porque todo aquele que bebe de sua água é acometido por febre, exceto aquele a quem Deus preserva. Por isso dizem os camaleiros: “Senhor, salva-nos do Ḥijāz e de sua carestia, do Egito e de sua pestilência, e de Dhāt al-Ḥammām e de sua febre” (AL-BAKRĪ, 1992, v. 2, p. 648) [Tradução minha].

O primeiro ponto que chama atenção é a ambiguidade do próprio lugar. Dhāt al-Ḥammām não é descrita como um espaço simplesmente abandonado ou perigoso. Ela é um mercado amplo, possui uma mesquita, um poço, cisternas e jardins. Ao mesmo tempo, sua água causa febre e há ali um castelo arruinado. A doença, portanto, não apaga as demais funções do lugar. Pelo contrário, ela passa a ser uma das marcas pelas quais o lugar é conhecido. A explicação do nome também é importante. Al-Bakrī afirma que ela foi chamada Dhāt al-Ḥammām porque todo aquele que bebia de sua água era acometido por *ḥummā*, febre. Não se deve, portanto, traduzir o topônimo apressadamente como se ele estivesse ligado apenas a banhos. O próprio texto constrói uma etimologia interna associada à febre. Nesse caso, o dicionário ajuda a reconhecer a relação entre o verbo *ḥamma* e o substantivo *ḥummā*, mas é a passagem que define a função dessa relação.

A fala dos camaleiros é ainda mais significativa: *rabb sallimnā min al-Ḥijāz wa-ghalābā, wa-min Miṣr wa-wabābā, wa-min Dhāt al-Ḥammām wa-ḥummābā*. Em tradução de trabalho: “Senhor, salva-nos do Ḥijāz e de sua carestia, do Egito e de sua pestilência, e de Dhāt al-Ḥammām e de sua febre”. Aqui aparecem, em sequência, *ghalā’*, *wabā’* e *ḥummā*. Não se trata de uma lista abstrata de doenças ou calamidades, mas de uma fórmula oral de circulação, incorporada ao texto de al-Bakrī, que associa lugares a riscos específicos. Esse ponto precisa ser formulado com cuidado. O que se pode afirmar, de modo mais restrito, é que al-Bakrī registra uma fala atribuída aos camaleiros e a insere na descrição de um lugar. Diante disso, a febre não impede necessariamente a circulação; ela se torna uma informação prática sobre a rota.

Jalūlā: ruína, fertilidade e permanência

O terceiro caso é Jalūlā. A passagem é importante porque mostra que *kharāb* ou *kharā’ib* nem sempre indicam destruição total. Ao contrário, em Jalūlā as ruínas aparecem ao lado de vestígios antigos, torres, poços de água doce, beleza natural, frutos, fortificação e abundância de jasmim.

Da cidade de Kairouan até Jalūlā há vinte e quatro milhas. Em Jalūlā há vestígios, torres antigas ainda de pé, poços de água doce e ruínas. Alguns pastores encontraram ali uma coroa de ouro com uma joia, que Ibn al-Andalusī tomou deles. Perto de Jalūlā há um lugar de passeio conhecido como Sardāniya; em Ifrīqiya não há lugar mais belo do que ele. Nele há frutos abundantes e, em especial, cerca de mil pés de laranjeira. Jalūlā é uma cidade fortificada; é uma cidade antiga, construída em pedra, com uma fonte abundante no centro. É rica em árvores e frutos, e a maior parte de suas plantas aromáticas é o jasmim. A qualidade de seu mel é proverbial, devido à abundância de jasmim (AL-BAKRĪ, 1992, v. 2, p. 685) [Tradução minha].

No texto árabe, a passagem combina *āthār*, *abrāj qā'ima*, *ābār 'adhba* e *kharā'ib*. Ou seja, há vestígios, torres de pé, poços de água doce e ruínas. A ruína não é o único elemento da descrição, de forma que ela está integrada a um conjunto de sinais materiais que indicam antiguidade, permanência e valor do lugar. A coroa de ouro encontrada por pastores reforça essa dimensão de memória antiga, quase arqueológica, que se sobrepõe à paisagem urbana. Essa passagem é muito diferente de uma narrativa de destruição total. Jalūlā não é apresentada como cidade morta. Ela possui fortificação, pedra, fonte abundante, árvores, frutos, jasmim e mel de qualidade proverbial. O que aparece, então, é uma cidade marcada por camadas de tempo em que coexistem ruínas, destruição, recursos, beleza e vida. A palavra *kharā'ib*, nesse contexto, não funciona como sinal de apagamento, e sim atua indicando como a presença material de um passado no espaço descrito. Diante disso, Jalūlā permite pensar uma forma de ruína que preserva memórias. A ruína não é apenas devastação; ela é uma marca que ajuda a situar a cidade dentro de uma história longa. Em termos metodológicos, esse caso demonstra a necessidade de comparar os usos de uma mesma palavra em diferentes contextos. Se em Jalūlā a ruína convive com fertilidade, em Tarnūṭ e al-Munā ela aparecerá vinculada de maneira mais direta à violência e ao esvaziamento.

Tarnūṭ e al-Munā: ruína, violência e esvaziamento

Passando agora para Tarnūṭ e al-Munā, o sentido de *kharāb* se transforma. A passagem descreve Tarnūṭ como uma aldeia importante às margens do Nilo, com mercados, mesquita, igreja e muita ruína. Mas, nesse caso, a ruína é diretamente atribuída a uma ação política concreta: os Kutāma a arruinaram quando estiveram ali com Abū al-Qāsim b. 'Ubayd Allāh al-Shī'ī.

Tarnūṭ é uma aldeia importante às margens do Nilo. Nela há mercados, uma mesquita congregacional, uma igreja e muita ruína. Os Kutāma a arruinaram quando estiveram ali com Abū al-Qāsim b. 'Ubayd Allāh al-Shī'ī. A maior parte de suas construções é de tijolo cozido, e nela há prensas de açúcar. De Tarnūṭ até al-Munā, há três cidades de construção ainda de pé, mas vazias. Nelas

existem palácios nobres, em um deserto de areia onde às vezes os árabes atacam os grupos de viagem. Esses palácios são de construção sólida, com paredes bem acabadas, e a maior parte deles se apoia em arcos abobadados; alguns são habitados por monges, e ali há poços de água doce, mas pouca água (AL-BAKRĪ, 1992, v. 2, p. 646) [Tradução minha].

Aqui aparecem três expressões fundamentais. A primeira é *kharāb kathīr*, “muita ruína”. A segunda é *kharrabathā Kutāma*, “os Kutāma a arruinaram”. A terceira é *thalāth mudun qā’imat al-bunyān khaliya*, “três cidades com as construções ainda de pé, mas vazias”. Diferente de Jalūlā, a ruína aqui é vinculada a um agente histórico e a uma destruição concreta.

O caso de al-Munā é ainda mais interessante porque o texto não fala simplesmente em desaparecimento. As cidades estão vazias, mas suas construções permanecem de pé. Há palácios nobres, paredes bem acabadas, arcos abobadados, monges e poços de água doce. O espaço, ao invés de ter sido apagado, foi esvaziado. A expressão *qā’imat al-bunyān khaliya* sintetiza bem essa situação: uma permanência material embora sem continuidade urbana. Além disso, a passagem inclui o risco da rota. Em um deserto de areia, os árabes às vezes atacam os grupos de viagem. Ou seja, mesmo em um espaço marcado por ruínas, vazios e ameaça, a circulação continua sendo o eixo da descrição. O lugar é perigoso justamente porque ainda é atravessado. A ameaça não está fora da rota; ela pertence à rota. Por isso, Tarnūṭ e al-Munā demonstram que a ruína pode ser, simultaneamente, memória de violência, sinal de abandono e informação prática para quem circula.

Nesse sentido, a comparação entre Jalūlā e Tarnūṭ é fundamental. Em ambos os casos há ruínas, mas os sentidos não são iguais. Em Jalūlā, a ruína convive com fertilidade, água abundante e beleza. Em Tarnūṭ, a ruína é marca de devastação política. Em al-Munā, a permanência das construções contrasta com o esvaziamento. Assim, a palavra *kharāb* não pode ser traduzida de forma automática e sem rigor historiográfico, mas precisa ser lida como parte de uma construção narrativa geográfica.

Sūsa como thaghr: defesa urbana e memória política

O último caso analisado é Sūsa, cidade costeira da Ifrīqiya, correspondente à atual Sousse, na Tunísia. A passagem é relevante porque nela a crise aparece menos como fome, doença ou ruína, e mais como ameaça militar. Ao mesmo tempo, essa ameaça serve para valorizar a cidade, sua resistência e sua função defensiva.

Em torno da cidade de Sūsa há grandes vestígios dos antigos, e toda a construção de Sūsa é feita de pedra sólida. Em Sūsa há muitos mercados, e ela se distingue pela abundância de mercadorias e frutos. A carne de Sūsa é das melhores, seus preços são baixos, seus frutos são abundantes, e sua construção é antiga. A cidade de Sūsa é difícil de tomar para quem a pretende atacar; seus habitantes foram moldados pela dureza e pela coragem. Abū Yazīd Makhlad a cercou durante meses, depois foi derrotado diante dela, embora estivesse contra ela com oitenta mil cavaleiros. Aḥmad b. Balj al-Sūsī disse: “Ele veio contra Sūsa e agiu injustamente contra ela, mas Deus é seu defensor. A cidade de Sūsa é um *thaghr* do Ocidente/Magrebe; diante dela se submetem as cidades e os castelos” (AL-BAKRĪ, 1992, v. 2, p. 689) [Tradução minha].

A descrição começa de maneira semelhante a outras passagens: vestígios antigos, construção de pedra, mercados, mercadorias, frutos, carne de qualidade e preços baixos. O cerco de Abū Yazīd Makhlad também deve ser compreendido dentro do quadro mais amplo dos conflitos do Magrebe fatímida, nos quais a defesa de certas cidades assumia importância política e religiosa (BRETT, 2017). No entanto, logo em seguida, a cidade é apresentada como difícil de tomar. A memória do cerco de Abū Yazīd Makhlad aparece como prova da resistência urbana. Sūsa é valorizada não apesar da ameaça, mas por causa da maneira como resistiu a ela.

O termo central aqui analisado é *thaghr*. No poema citado por al-Bakrī, Sūsa é chamada de *thaghr* do Ocidente ou do Magrebe. Traduzir *thaghr* apenas como fronteira seria insuficiente. O termo indica uma zona de contato, defesa, proteção e exposição ao inimigo. É um ponto em que a cidade assume uma função militar e simbólica e a ameaça externa revela, portanto, a posição política de Sūsa. Nesse caso, a crise aparece como uma espécie de memória do processo de defesa. O cerco e a resistência não são somente fatos e descrições militares, e sim entram na descrição geográfica como elementos de autoridade urbana. O poema transforma Sūsa em cidade protegida por Deus e reconhecida como ponto defensivo do Magrebe. A passagem mostra, assim, que a crise militar também pode produzir memória política e religiosa.

É importante notar que Sūsa não é reduzida à guerra. A mesma passagem fala de mercados, mercadorias, frutos, preços e construção antiga. Como em Dhāt al-Ḥammām, a ameaça não elimina as demais funções do lugar. Percebe-se que o risco e a circulação coexistem. A cidade é comercial, antiga, abundante e defensiva. É justamente essa combinação que parece interessar al-Bakrī.

Considerações finais

Finalmente, o que ficou evidenciado é que, em al-Bakrī, a crise não aparece apenas como episódio excepcional ou como sinal simples de colapso. Em diferentes passagens do *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*, fome, carestia, pestilência, febre, ruína e ameaça militar são incorporadas à descrição regular dos lugares. Elas aparecem no mesmo campo textual que mercados, poços, jardins, mesquitas, igrejas, fortalezas, torres, frutos, prensas de açúcar, palácios e rotas.

A análise do termo *jūʿ* nos países do norte demonstrou que a fome pode funcionar como explicação ambiental e agrícola, e não apenas como registro de calamidade. O caso de Dhāt al-Ḥammām mostrou que a febre qualifica a água e a rota, produzindo uma fórmula oral de circulação registrada por al-Bakrī. Jalūlā permitiu observar que a ruína pode conviver com água doce, árvores, frutos e permanência urbana. Tarnūṭ e al-Munā, por sua vez, mostraram uma ruína mais diretamente associada à violência política, à devastação e ao esvaziamento urbano. Por fim, Sūsa demonstrou que a ameaça militar também pode organizar a memória de uma cidade, fazendo com que ela seja descrita como *thaghr*, isto é, como espaço de defesa e fronteira.

Assim, a tese central deste artigo é que a crise, em al-Bakrī, pode funcionar como linguagem espacial, desde que essa expressão seja entendida de modo controlado. Ela não significa que al-Bakrī possuísse um conceito abstrato de crise semelhante ao nosso. Significa apenas que fome, carestia, febre, ruína e defesa urbana podem entrar na descrição dos lugares e ajudar a classificar rotas, águas, cidades e memórias de conflito. A febre de Dhāt al-Ḥammām não destrói a rota; a ruína de Tarnūṭ preserva uma memória de violência; Sūsa como *thaghr* mostra defesa, ameaça e circulação no mesmo espaço. Diante disso, o vocabulário da crise não deve ser lido apenas como sinal de interrupção, mas como parte da maneira pela qual a geografia árabe-andalusina constrói conhecimento sobre o Magrebe.

Por fim, este trabalho oferece apenas considerações iniciais sobre um problema maior. Um levantamento completo das ocorrências dos termos de crise no *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* ainda precisa ser realizado, especialmente para distinguir contextos de crise e de não crise. No entanto, os estudos de caso aqui analisados já permitem indicar um caminho de pesquisa: ler al-Bakrī a partir do árabe, com apoio dos dicionários, mas sem separar léxico, gênero textual e contexto. Ademais, mais estudos, e uma análise comparada com obras de outros autores com o mesmo gênero podem gerar resultados promissores para se entender ainda mais sobre o que se denominou “crise” para o contexto magrebino dos séculos X e XI. Somente assim será possível

compreender melhor como a fome, a carestia, a febre, a ruína e a defesa urbana aparecem não como simples detalhes ocasionais, mas como elementos de uma geografia que organiza tanto memória como circulação.

Referências bibliográficas

- AL-BAKRĪ, Abū 'Ubayd. **Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik**. Edição de Adrian van Leeuwen e André Ferré. Tunis: al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1992. 2 v.
- BRETT, Michael. **The Fatimid Empire**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- DUCÈNE, Jean-Charles. **L'Europe et les géographes arabes du Moyen Âge (IXe-XVe siècle)**. Paris: CNRS Éditions, 2018.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro. Abū 'Ubayd al-Bakrī, polígrafo cortesano del período taifa. **Jábega**, n. 97, p. 40-46, 2008.
- IBN MANZŪR. **Lisān al-'Arab**. Beirute: Dār Ṣādir, 1994.
- LANE, Edward William. **An Arabic-English Lexicon**. London: Williams and Norgate, 1863-1893.
- MIQUEL, André. **La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle**. Paris: Mouton; Éditions de l'EHESS, 1967-1988. 4 v.
- SIJPESTEIJN, Petra M. O sūq mediterrâneo: comércio e trocas ao redor do Mediterrâneo (600-1200). In: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson (org.). **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019. p. 153-196.
- SILVA, Marcelo Cândido da; WILKIN, Alexis; BENITO I MONCLÚS, Pere; CASTEX, Dominique. The Memory of Crisis in the Middle Ages: an introduction. **Revista de História**, São Paulo, n. 184, p. 1-20, 2025. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2025.237464.
- TIXIER DU MESNIL, Emmanuelle. **Géographes d'al-Andalus: de l'inventaire d'un territoire à la construction d'une mémoire**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2014.
- WILKIN, Alexis. Le concept de crise est-il utile pour l'histoire médiévale? Remarques conclusives. **Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge**, 2019. DOI: 10.4000/mefrm.5413.

Agência Feminina e Autoridade Espiritual no Sufismo e no Eremitismo Medieval

Anna Luiza Silva Fernandes Graduanda em História
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
annaluiza.sfernandes.hist@gmail.com

Carolina Costa Graduanda em História
Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)
carolcosta.historia@gmail.com

Resumo: Este trabalho analisou comparativamente a atuação de mulheres em contextos religiosos entre os séculos VIII e XII, no Islã e no Cristianismo latino. Foram estudadas as trajetórias da sufi Rābi'a de Basra (714/717–801) e da eremita Cristina de Markyate (1097–1161), a partir das fontes *Dīk̄r al-niswā al-muta'abbidāt al-ṣūfiyyāt* (Um Memorial das Mulheres Sufis Devotas), de al-Sulamī, e *De S. Theodora, Virgine, Quae et Christina Dicitur* (*The Life of Christina of Markyate*). Utilizando o método comparativo e dialogando com a História das Mulheres, com a antropologia da religião e com os estudos sobre o sufismo. A pesquisa demonstrou que a ascese feminina não implicava em afastamento da vida social. Tanto Rābi'a quanto Cristina construíram formas de autoridade espiritual e inserção comunitária por meio da devoção. Os resultados indicam que a religião constituiu um importante espaço de agência feminina, articulando espiritualidade, sociabilidade e participação social no Mediterrâneo medieval.

Palavras-chave: Agência feminina; Autoridade espiritual; Sufismo e Eremitismo.

Introdução

Este artigo, desenvolvido no âmbito do projeto “Uma história conectada dos movimentos místicos no Mediterrâneo Medieval (séc. XI–XV)” (CNPq–UFMG), propõe uma análise comparativa da atuação de mulheres em contextos religiosos no Mediterrâneo medieval, entre os séculos VIII e XII. O estudo enfoca as relações entre monasticismo, ascese, agência e participação social e política, tanto no Ocidente cristão latino quanto no mundo árabe islâmico, buscando compreender de que maneira as práticas religiosas femininas ultrapassaram o âmbito estritamente contemplativo e se constituíram como formas de inserção social e exercício de autoridade espiritual. Para tanto, são examinadas, entre outras estudadas, as trajetórias da sufi Rābi'a de Basra (714/717–801), no contexto islâmico, e de Cristina de Markyate (1097–1161), no

contexto cristão, cujas experiências evidenciam a articulação entre devoção, vida comunitária e reconhecimento social.

A análise fundamenta-se em fontes hagiográficas e biográficas, notadamente a coletânea de biografias⁵ *Dikr al-niswa al-muta‘abbidāt al-ṣūfiyyāt*⁶ (Um Memorial das Mulheres Sufis Devotas), de Abū al-Sulamī (m. 412/1021), e a hagiografia *De S. Theodora, Virgine, Quae et Christina Dicitur* (*The Life of Christina of Markyate*), final do século XII, originalmente vinculada à Abadia de St. Albans, na Inglaterra. Metodologicamente, adota-se o método comparativo, em diálogo com a historiografia da História das Mulheres e das Práticas Religiosas, bem como aportes da antropologia da religião e dos estudos sobre o sufismo. A partir desse enquadramento, argumenta-se que, em ambos os contextos, o ascetismo feminino não implicava em afastamento ou evasão da vida social, mas constituía um meio de produção de redes de sociabilidade — no caso de Cristina de Markyate, sobretudo, monástica — de práticas de devoção ativa e de formas específicas de autoridade espiritual. Desse modo, a agência feminina na Idade Média é aqui compreendida para além das estruturas formais de poder, sendo analisada a partir da diversidade de experiências e das formas pelas quais mulheres articularam espiritualidade e vida social no Mediterrâneo medieval.

Nessa perspectiva, a compreensão da agência em contextos religiosos exige, primeiramente, o reconhecimento da crítica de Talal Asad (2010) ao pressuposto de que a religião é um fenômeno universal e a-histórico. Asad (2010) questiona o conceito moderno de religião, o qual é um produto de processos discursivos ocidentais que a separaram do poder e a confinaram ao domínio privado da crença. Ao tratar a religião como um sistema universal de significados, a antropologia liberal muitas vezes ignora como as atividades disciplinares e as relações de poder são, na verdade, as condições necessárias para a formação de subjetividades e verdades religiosas, estando profundamente atrelada aos respectivos contextos históricos, culturais e sociais que as condicionaram.

⁵ A fonte foi escrita a partir de um gênero biográfico chamado *tabaqāt* (níveis ou gerações), originado da crítica do *hadith* a partir da necessidade de avaliar os antecedentes dos transmissores de *hadith* (Cornell, 1999, p. 49). Por isso, não se trata nem do significado moderno de biografia e não pode ser confundida com o gênero hagiográfico.

⁶ A tradução utilizada neste trabalho foi a edição crítica feita por Rkia Cornell (1999), intitulada *Early Sufi Women*. Ver AS-SULAMĪ, Abū ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn. *Early Sufi women: Dhikr an-niswa al-muta‘abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt*. Edição crítica, tradução e introdução de Rkia Elaroui Cornell. Louisville: Fons Vitae, 1999.

Sob a ótica de Asad (2010), o estudo sobre a vida de Cristina mostra que a autoridade espiritual que ela passou a exercer está relacionada às circunstâncias históricas e discursivas que produzem modos específicos de ser, agir e compreender a verdade religiosa. A análise de sua hagiografia revela como as configurações de poder da época, que incluíam o conflito com a linhagem familiar, e a inserção em redes de sociabilidade monásticas, foram o que autorizou e tornou disponível o seu conhecimento espiritual. Tais fatores configuraram, assim, a sua capacidade de ação como produtora de um significado de religião atrelado à ideia de disciplina, devoção e autoridade espiritual específicos da expansão da vida monástica feminina, no contexto inglês, dos séculos XI e XII.

Ademais, tratando-se do sufismo, que se desenvolveu no século VII na região da Ásia Central e Ocidental, esse movimento frequentemente é descrito como o ramo místico do Islã⁷ ou associado de maneira indiscriminada à ideia de mística. Foi elucidativa, nesse sentido, a historicização da mística e suas mudanças nos séculos XVI-XVII no Ocidente cristão, feita por Michel de Certeau (2017), visto que mostrou a importância de buscar o vocabulário da mística e seu significado para construir uma definição próxima aos contextos escolhidos, mesmo que estivesse tratando de outro cenário religioso, temporal e geográfico.

Por outro lado, ao invés de procurar o vocabulário que poderia estar associado à mística, a leitura de Asad (2010) conduziu o estudo para uma definição de sufismo como um movimento de práticas ascéticas, e não místicas, diante das palavras que apareceram na documentação. Essas mulheres eram descritas a partir da ascese e elementos de conduta, como o choro copioso, a piedade e o serviço (*khidma*) a Deus e, por consequência, às comunidades que habitavam; portanto, adjetivá-las de “místicas” soaria ainda mais impreciso. De maneira complementar, Rkia Cornell (2013) enriqueceu a problematização ao sugerir que existem diferentes terminologias, como *zuhd* (renúncia) e *wara'* (precaução ética), que determinam tais práticas do sufismo, sendo percebidas e compreendidas quando nos afastamos de concepções apriorísticas sobre o que é o ascetismo.

A partir dessa base, Saba Mahmood (2025) diferencia agência de resistência política, questionando a tendência feminista liberal de localizar a agência apenas em atos que subvertem normas sociais. Para a autora, a agência deve ser entendida como uma capacidade de ação que é

⁷ “Furthermore, Sufism, the mystical branch of Islam, is permeated throughout with feminine traits.” (Schimmel, 1997, p. 18). Ver SCHIMMEL, Annemarie. **My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam**. Tradução de Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997.

produzida e sustentada por estruturas específicas de subordinação. A agência, então, é formulada nos meios pelos quais o sujeito se torna autoconsciente por meio da própria disciplina. Tal paradoxo é ilustrado por ela através da analogia com uma pianista virtuosa. Para adquirir a agência necessária para tocar com maestria, a pianista deve submeter-se voluntariamente a um regime disciplinar rigoroso e a estruturas hierárquicas de aprendizado. Nesse contexto, Mahmood (2025) entende o rigor como a maleabilidade necessária para ser instruída e não como uma mera passividade, transformando a disciplina em virtudes corporificadas que lhes permitem habitar a tradição de maneira plena.

Assim sendo, as experiências de mulheres que buscaram uma vida religiosa intensa revelam como a disciplina ascética podia ser convertida em formas concretas de autoridade, liderança e inserção social, como demonstra a trajetória Rabi'a de Basra e Cristina de Markyate. Interpretadas à luz da noção de agência proposta por Mahmood (2025), a vida dessas mulheres permite observar um engajamento ativo com as normas sociais, no qual a devoção e a disciplina também configuram modos legítimos de ação.

Cristina de Markyate: do Eremitismo à Liderança Monástica

Uma mulher eremita nada mais era do que uma mulher *cellata*, uma reclusa, “uma mulherzinha que vive num eremitério” *Muliercule in hermitorio commorant* (Salimbene, 2007, p. 56-58, grifos nossos). Eremitas vivem uma parte considerável de sua vida em um regime solitário, abstinente. Essas mulheres viviam em pequenas comunidades e por vezes poderiam estar em isolamento completo, mas quase sempre no ambiente urbano ou periurbano. Outro importante espaço de atuação feminina pode ser identificado na figura das Prioras e Abadessas, que, além de exercerem funções de liderança religiosa, atuavam como educadoras e guardiãs do saber letrado. Entre elas, destaca-se Herrad de Landsberg, Abadessa da Abadia de Hohenburg, na Alsácia do século XII, cuja pena fez florescer o *Hortus deliciarum* (Jardim das Delícias), uma enciclopédia ilustrada destinada à formação espiritual e intelectual das religiosas de sua comunidade. Ainda assim, a clausura também fazia parte da vida das Monjas, das Abadessas e das Prioras, que viviam nesses mosteiros, mas de fato a obrigação de permanecer dentro desse espaço quase não existe. Nessa perspectiva, pode-se dizer que Cristina de Markyate (1097-1161) aproveitou o melhor dos dois mundos, uma vez que viveu parte de sua trajetória

como eremita nos arredores do mosteiro de St. Albans, na Inglaterra, e posteriormente assumiu a posição de Priora de sua própria confraria.

A hagiografia de Cristina, escrita por um autor anônimo no século XII — assinalada por intenções edificantes e pela construção de um modelo de santidade — apresenta sua trajetória como marcada por intensa devoção desde o nascimento, interpretado como sinal de eleição divina. Nascida como Theodora em uma família nobre de Huntingdon, ela demonstrou, desde a infância, inclinação à vida religiosa, consolidada por seu voto de virgindade ainda na infância. Ao longo de sua vida, enfrentou pressões sociais e familiares, incluindo um casamento forçado com o nobre Burthred, mas manteve-se firme em seu compromisso com a virgindade. Na narrativa hagiográfica, sua resistência às investidas externas e às tentações espirituais é mobilizada como prova de coragem, disciplina e santidade, reforçando a construção de Cristina como um modelo idealizado de devoção feminina.

Após fugir de sua vida conjugal, Cristina passou a viver como reclusa, aprofundando sua experiência religiosa e consolidando sua reputação espiritual. Sua trajetória, evidenciada ao longo da hagiografia, inclui episódios de sofrimento físico, visões e forte relação com o divino, simbolizada inclusive pela mudança de nome de Theodora para Cristina. Com o tempo, tornou-se uma líder religiosa respeitada, atraindo seguidores. Sua vida foi construída como modelo de santidade, evidenciando não apenas sua espiritualidade, como também sua influência social e política no contexto monástico do século XII. Nessa perspectiva, a agência feminina manifesta-se como um conjunto de capacidades corporificadas que permitem à protagonista realizar atos morais específicos no interior de uma tradição religiosa, sem que isso implique necessariamente ruptura com as normas vigentes, mas sim sua reconfiguração a partir da prática devocional (Mahmood, 2025).

Ademais, à luz dessa noção de agência, é possível compreender que a religião constituiu, para muitas mulheres medievais, um espaço de negociação e ação diante das limitações impostas pelas estruturas sociais, familiares e patriarcais. A trajetória de Cristina evidencia esse tensionamento: diante da recusa familiar em aceitar sua vocação religiosa, ela mobilizou diferentes estratégias para preservar seu voto de virgindade e afirmar sua devoção. A hagiografia destaca desde a tentativa de estabelecer um casamento casto com Burthred — situação que teria provocado ridicularização social do marido — até sua fuga do matrimônio, disfarçada de homem, e a adoção de uma vida eremítica por cerca de 6 anos. Posteriormente, Cristina

consolidou sua autoridade espiritual ao tornar-se Priora de sua própria comunidade religiosa, demonstrando como a experiência devocional poderia também produzir formas de liderança e reconhecimento social feminino no século XII.

Dito isso, há um debate caloroso quando o assunto é mulher e religião, posto que essas relações, por vezes, têm sido ambivalentes e paradoxais, visto que, em concomitância, as religiões podem ser vistas tanto como uma autoridade sobre as mulheres mas também, como uma autoridade das mulheres (Perrot, 2019). A impressão predominante em muitos escritos sobre o monasticismo feminino é a de que ele sofreu um retrocesso significativo durante o período de reforma da Igreja secular e regular nos séculos XI e XII. Este ponto de vista é amplamente difundido entre historiadores que focam nas mudanças e desenvolvimentos das instituições religiosas nesse período (Venarde, 1999). No entanto, pesquisas mais recentes desafiam essa narrativa tradicional, sugerindo que o monasticismo feminino não apenas resistiu às reformas, ou se adaptou aos princípios estabelecidos, mas prosperou de maneira impressionante, revelando a autoridade das mulheres no âmbito religioso.

Sob tal ótica, ao observar as fundações monásticas femininas, em especial as do noroeste da Europa, contrariamente à crença de um declínio, o número de conventos femininos experimentou um crescimento exponencial no século que se seguiu à eleição de Gregório VII. Em 1070, havia aproximadamente cem conventos femininos nessa região, mas esse número quadruplicou até 1170. Este aumento notável demonstra que as mulheres continuaram a desempenhar um papel vital na vida religiosa, estabelecendo e expandindo instituições monásticas em um período de intensa reforma e reorganização eclesiástica (Venarde, 1999)⁸.

O período de expansão do monasticismo feminino do final do século XI até o final do século XII, período que corresponde à vida de Cristina de Markyate, destacado no texto *La storia del manoscritto della "Vita di Cristina di Markyate"* de Anna Glusiuk (2012), foi, em grande parte, independente dos movimentos contemporâneos com os quais os historiadores das instituições religiosas geralmente estão preocupados. Enquanto as reformas gregorianas e outros

⁸ A percepção contemporânea sobre a expansão da vida religiosa nos séculos XI e XII pode ser observada, também, na Carta VI de Heloísa de Argenteuil a Pedro Abelardo, na qual a Abadessa afirma que “todo o mundo estava correndo para os mosteiros”. Longe de interpretar esse movimento apenas de forma positiva, Heloísa manifesta reservas quanto à sinceridade e à profundidade da vocação de muitos daqueles que ingressavam na vida monástica, sugerindo que nem todos estavam verdadeiramente comprometidos com a conversão espiritual que tal escolha exigia. Ver HELOÍSA; ABELARDO, Pedro; ALCOFORADO, Mariana. **Cartas D'Heloisa e Abailard: seguidas das Cartas amorosas d'uma religiosa portuguesa**. Tradução de Caetano Lopes de Moura, Filinto Elysio e Morgado de Matheus. Paris: Livraria Portuguesa de J.-P. Aillaud, 1838.

movimentos reformistas focaram principalmente em questões de moralidade clerical, celibato e centralização do poder papal, as mulheres monásticas estavam ampliando suas próprias redes e comunidades. Essa expansão não apenas reflete a vitalidade e resiliência das comunidades religiosas femininas, como também indica uma capacidade de adaptação e crescimento em um ambiente frequentemente percebido como hostil às suas aspirações (Venarde, 1999).

A consolidação dessas redes femininas independentes encontra suporte na relação estabelecida entre Cristina e a abadia de St. Albans. Glusiuk (2012) destaca que, após anos de vida eremítica, Cristina tornou-se uma figura significativa para o abade Geoffrey de Gorham, resultando na fundação formal da “*Cella* de Markyate”. Apesar das murmurações e resistências dos próprios monges de St. Albans em relação às despesas e doações para a comunidade feminina, o abade garantiu rendimentos e dízimos para o sustento de Cristina e das irmãs que viviam sob sua regência. Esse processo de institucionalização demonstra como, mesmo em um ambiente potencialmente avesso, as lideranças femininas souberam forjar alianças estratégicas para garantir a sobrevivência e o crescimento de suas fundações.

Além disso, ainda no início do século XII, a Inglaterra viu um aumento significativo no número de eremitas mulheres, sendo a mais famosa dessas mulheres eremitas a nossa Cristina de Markyate, cuja vida ilustra as dificuldades enfrentadas pelas mulheres inglesas que aspiravam uma vida religiosa. Essa vitalidade das comunidades femininas é atestada não apenas pela prática religiosa, mas pela preservação documental de sua memória em grandes coleções hagiográficas inglesas. A inserção da *Vita sanctae Christinae* no *Sanctilogium Angliae*⁹ de John de Tynemouth¹⁰ (meados do século XIV), e sua posterior manutenção em St. Albans, revela o reconhecimento da autoridade espiritual de Cristina séculos após sua morte. Embora o texto original do século XII tenha se perdido, o empenho de cronistas posteriores, como Thomas Walsingham (falecido por volta de 1422), em resumir e preservar sua história indica que a experiência de Cristina era vista como um pilar fundamental da tradição monástica da região.

⁹ TYNEMOUTH, John de. *Vita sanctae Christinae*. In: _____. *Sanctilogium Angliae*. séc. XIV. Manuscrito (MS Cotton Tiberius E. 1, f. 145ra). Londres: British Library.

¹⁰ HORSTMAN, Carl (ed.). *Nova legenda Anglie: as collected by John of Tynemouth, John Capgrave, and others, and first printed, with new lives*. Oxford: Clarendon Press, 1904; ROYLE, J. M. *Transitional Holiness in the Twelfth Century: The Social and Spiritual Identity of Domina Christina of Markyate*. Glasgow, 2008. Tese (Doutorado) – University of Glasgow, Glasgow, 2008; L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette; LEGRAS, Anne-Marie. *Vie de Christina de Markyate*. v. 1. Paris: Éditions du CNRS, 2007.

De tal forma, a trajetória de Cristina ilustra a resistência e a determinação de mulheres que buscavam seguir uma vocação religiosa, apesar das adversidades. Flamstead, onde Cristina inicialmente viveu sua vida eremítica, tornou-se, por volta da metade do século XII, um claustro de mulheres, provavelmente sucessoras ou discípulas de Aelfwyn. Este desenvolvimento indica que as práticas eremíticas femininas não apenas persistiram, mas também se institucionalizaram em algumas regiões da Inglaterra. A transformação de Flamstead em claustro feminino sugere que a vida eremítica ofereceu uma alternativa viável e respeitável para mulheres religiosas durante este período (Venarde, 1999).

As mudanças das práticas eremíticas femininas na Inglaterra, bem como a experiência da nossa Priora no século XII, destacam a complexidade e a diversidade do monasticismo feminino medieval. Aquelas mulheres que aspiravam a uma vida religiosa encontraram maneiras de superar obstáculos e criar comunidades dedicadas à espiritualidade. A história dessas mulheres eremitas e suas contribuições para o monasticismo inglês mostram que, apesar das dificuldades, a vida religiosa feminina continuou a florescer e a desempenhar um papel vital na sociedade medieval (Venarde, 1999). Ademais, esse movimento de agência feminina dentro do âmbito religioso não se restringiu apenas às nobres como Cristina. Também é possível perceber relações de acolhimento entre essas mulheres monásticas. Muitas mulheres pobres, por não terem dotes que lhes permitissem o ingresso em mosteiros tradicionais, ou ainda, que não desejassem casar-se, por muitos motivos, entram para o eremitismo e, sob a autoridade de uma Abadessa, ou de uma Priora, como foi Cristina de Markyate, essas eremitas — que portam véus — servem de tutoras para outras irmãs — sem véus (Miatello, 2023).

A agência de Cristina vai além das esferas religiosas, impactando também as áreas sociais. Vidas como a dela, e a partir dela, promovem maior autonomia e reconhecimento das mulheres no ambiente urbano. Assim, a agência feminina na Idade Média não pode ser compreendida apenas pelas estruturas formais de poder político, mas deve ser analisada a partir da multiplicidade de experiências e da capacidade de ação das mulheres que, por meio da religião, articularam espiritualidade e sociabilidade, ressaltando a devoção como um vetor de ação social no Mediterrâneo Medieval.

Contudo, a lógica de agência e de autoridade por meio da ascese não se encerra nas fronteiras da cristandade latina; ela encontra um espelho analítico fundamental nas tradições do sufismo no mundo árabe islâmico. Nesse contexto, o sufismo emerge como um espaço onde a

ascese feminina não implicava afastamento da sociedade, mas sim a produção de redes de sociabilidade e autoridade espiritual análogas às observadas no eremitismo inglês.

Rābi‘a de Basra: Ascese, Ética e Autoridade Espiritual

Retornemos, então, para a sufi escolhida para o estudo de caso: Rābi‘a de Basra. Sabe-se que ela viveu em Basra entre 714/717 - 801, durante o período de queda do Califado Omíada e ascensão do Califado Abássida, um período que, apesar da centralização política, também foi marcado por um certo nível de perseguição política a opositores, como aconteceu com um dos mestres sufis que aparece na fonte de Rābi‘a, Sufyān ath-Thawrī (m. 776). O outro sobrenome pelo qual é conhecida, al-'Adawiyya, oferece uma característica importante sobre sua origem, era uma mulher pertencente ao clã 'Adi ibn Qays, da confederação tribal árabe Mudar. Durante muito tempo, atribuiu-se a ela a posição de não árabe e escrava (Smith, 1928). No entanto, estudos mais recentes de Cornell (2013, p. 21) a partir de fontes mais próximas do tempo que Rābi‘a viveu (50 a 90 anos depois de sua morte) demonstram que ela era uma mulher árabe, muçulmana sunita e de status livre, com prestígio em seu clã (*hurra*) e notada em sua comunidade por sua sabedoria e eloquência.

Rābi‘a al-'Adawiyya também é uma das mulheres mais famosas e veneradas do Islã, ao lado de Fátima, Aisha e Maryam (Maria, mãe de Jesus), conhecida como a grande mulher do sufismo e de suas doutrinas, principalmente a do Amor Desinteressado (*hubb*) por Deus. Todavia, a escolha de fazer o estudo de caso sobre ela não é para a ressaltar como exceção, tampouco criar tipos ideais de mulheres ascetas, pois essa concepção de excepcionalidade e de um ideal de santidade feminina são construções posteriores que se dão em vários níveis narrativos (Cornell, 2013). Na verdade, a tradição do ascetismo feminino é frequentemente conectada à Aisha, a esposa mais jovem do Profeta, que abandonou suas posses depois da morte de Muhammad e se deslocou para Basra com sua serva Mu'adha al-'Adawiyya (m. 702). Por motivos políticos, Aisha se retira de Basra, mas Mu'adha fica, fundando uma escola de ascetismo feminino em Basra, onde Rābi‘a possivelmente estudou.

Ademais, saber um pouco da trajetória de Umm 'Alī de Balkh (séc. IX) pode ser bastante elucidativo, pois ao contrário dos ideais ascéticos de pobreza e celibato, ela era da elite de Balkh, muito rica e ativa intelectualmente, utilizando-se desse prestígio para se casar com o sufi Aḥmad b. Khidrawayh e se inserir nas redes dos mestres, sem contar o dinheiro que ela gastou

financiando a si mesma na peregrinação (*haji*) e aos anos que passou estudando em Meca¹¹. Com uma análise mais cautelosa, portanto, descobrimos que Rābi'a estava inserida em um cenário de efervescência do ascetismo feminino e suas escolas por várias cidades e que seu modo de vida não é o único, mas é um deles dentre uma múltipla capacidade de ação social assumida por essas mulheres.

A autoria do texto a ser analisada pertence ao jurista Shafi e sufi Abū 'Abd Ar-Raḥmān al-Sulamī (937–1021) um homem que viveu em Nishapur, entre 150 a 200 anos depois que Rābi'a viveu. Até então não foram encontrados textos que as mulheres sufis tenham escrito sobre suas próprias vidas, o que também dificulta e tornam escassos, na fonte, detalhes mais profundos e pessoais de suas vidas; os capítulos da obra analisada, aliás, são bem curtos, o de Rābi'a possui quatro páginas. As autoridades que o sufi mobiliza em seu texto não partem das próprias mulheres, mas sim de encontros com outras pessoas que produzem uma série de relatos sobre elas.

Por outro lado, a escassez desse tipo de fonte nos oferece uma pista muito interessante sobre o modo de vida das ascetas muçulmanas: a escolha de serem anônimas. Se considerarmos que uma das mulheres mais importantes do Islã e do sufismo é Maria (ou Maryam), mãe de Jesus, venerada pela sua confiança em Deus (*tawakkul*), pela devoção silenciosa e submissão à vontade de Deus, então a santidade feminina passa a assumir uma forma cada vez mais de anonimato (Thibon, 2019, p. 74). Seja como figuras que não se sabe os nomes nas fontes, seja como um dos motivos pelos quais al-Sulamī escreveu pouco, o ocultamento era também uma forma de respeitar a parte mais importante da ausência circunscrita, escolhendo, entre as informações que colheu para seus leitores, quais elementos podem ser acessados sobre elas (Thibon, 2019).

Ainda assim, mesmo que pouco, al-Sulamī escreve sobre elas. Um dos motivos mais aparentes pode ser o fato de que não somente era ele um sufi, como sua vida é marcada pelo contato com esse movimento, desde a paternidade até sua criação, assumida por seu avô materno depois do falecimento do pai e o resto de sua formação nesse caminho. Mas existe um outro motivo que complementa essa motivação: a palavra *dīkr* no título significa reminiscência, recordação, memorial. A fonte analisada é um exercício de memória pois, como afirma o próprio

¹¹ Para saber mais sobre a vida de Umm 'Alī de Balkh, ver AZAD, Arezou. **Female mystics in mediaeval Islam: The quiet legacy**. Journal of the Economic and Social History of the Orient, v. 56, n. 1, p. 53–88, 2013.

autor em sua obra análoga às biografias das mulheres *Tabaqāt al-ṣūfiyyāt*, citando o Profeta, “a semelhança da minha comunidade é como a chuva; ninguém sabe se o benefício está no início dela ou no final dela” (Cornell, 1999, p. 49). Não é só sua identidade individual que o move a escrever, mas a noção de memória e de pertencimento a uma comunidade.

Nesse sentido, as práticas ascéticas de Rābi‘a precisam ser compreendidas em relação com o espaço que ela viveu e agiu, demonstrando a dimensão comunitária do sufismo. No texto, ela foi procurada por Sufyān ath-Thawrī, um importante sufi, jurista e transmissor de *ḥadīth*, para a consultar em assuntos legais, buscar suas palavras de sabedoria e conselhos espirituais. Ela já foi encontrada, por Muḥammad ibn Wāsi‘, outro asceta, recitador do Corão e transmissor de *ḥadīth*, cambaleando nas ruas como se estivesse bêbada, o que de fato ela afirmou que estava, mas do Amor de Deus. Há também um episódio interessante em que um homem de identidade desconhecida foi crucificado por imoralidade, e Rābi‘a lamenta sua morte, listando todas as boas obras que aquele homem tinha feito, posicionando-se contra o que considerava injusto. Diante desses aspectos, é interessante retomar Mahmood (2025) na sua perspectiva de que existe uma série de formas de se habitar as normas sociais, pois elas “não são apenas consolidadas e/ou subvertidas, eu sugeriria, mas performadas, habitadas e vivenciadas de várias maneiras” (Mahmood, 2025, p. 111). Tais episódios narrados sobre Rābi‘a evidenciam justamente uma agência que, se enquadrada em resistência ou subordinação, deixa de ser compreendida em toda sua complexidade, por ultrapassar essas dicotomias reducionistas.

Dessa maneira, nota-se como a ascese foi um importante vetor de ação social das mulheres muçulmanas. O termo *muta‘abbidāt*, presente no título, significa “praticantes da servidão”, o que envolve dominar sensações físicas e a paixão, algo feito a partir da mescla entre atos internos e externos de servidão, sendo assim superados os limites da natureza humana (Cornell, 1999, p. 57); a lógica que as torna distintas para al-Sulamī. Tendo isso em mente, seja no relato em que ela se reprime por não estar sendo verdadeira o suficiente ao pedir perdão à Deus ou no da lição que ela dá ao asceta Rabāḥ al-Qaysī ao o ver beijando um garoto, criticando-o por deixar espaço em seu coração para algo além de Deus, a ascese de Rābi‘a também envolve a observância de si própria e até mesmo da ação do outro. Sendo assim, ela representa a busca por autoformação ética, caracterizada, nos exemplos supracitados, por seu discurso sobre total atenção e devoção à Deus, para formar sua conduta de envolvimento no tecido social. Ela incorpora nesse objetivo limites de ação condicionados por ele e que

contribuem para a constituição do seu comportamento no espaço e relacionamento com as pessoas ao seu redor.

Por fim, se já temos a pista de que as mulheres sobre quem al-Sulamī escreveu são distintas pelo ascetismo que praticavam, não seria equivocado assumir que Rābi‘a era uma figura de autoridade espiritual por meio do domínio dessas práticas. Na análise da fonte, percebe-se o termo *mu‘addiba* (professora, mestra) para a descrever no episódio que Sufyān ath-Thawrī implora para ser levado até sua mentora para conseguir consolo. E mesmo sem esse termo ser usado diretamente, a autoridade de Rābi‘a também é percebida na descrição dos homens que buscaram seu conselho, ser seus discípulos ou tiveram algum tipo de contato com ela — aliás, a fonte cita apenas os homens na construção dos relatos e ciclos de convivência da asceta.

Outro indicativo dessa característica é a presença, em seus aforismas na fonte de Sulamī, de questões relacionadas à disciplina da mente (*adab*) e formação de caráter (*ta’dīb*), que indicam as dimensões de conduta moral e da ética trabalhadas no parágrafo anterior, mas dessa vez evidenciando que homens buscaram seu conselho, ser seus discípulos ou ter algum tipo de contato para formar ou debater tais dimensões que Rābi‘a tinha domínio.

Interessados pela asceta de Basra, ela se torna uma autoridade espiritual através da busca desses homens por ela, pelo seu conhecimento e domínio da ascese, o que demonstra, mesmo que a fonte não aborde as mulheres que viveram com ela ou como autoridades nos relatos, a articulação de redes de sociabilidade. E considerando a produção da obra, tais redes também foram articuladas pelos relatos posteriores sobre sua vida, promovendo então a circulação de informações, pessoas e conhecimento no mundo islâmico medieval, não só no momento em que ela viveu como também no tempo de elaboração da fonte. Aparece, duas vezes, Wahb al-Bazzāz, um mercador de roupas (possivelmente de Bagdá), e Abū Bakr ar-Rāzī, um viajante que viveu na cidade de Rayy, se tornando uma importante fonte para sufis, como principiantes dos relatos até al-Sulamī alcançar as figuras mais próximas da vida de Rābi‘a, como Sufyān ath-Thawrī, que veio de Kufa e não Basra. Tais exemplos tornam evidente que os círculos sociais do autor e da asceta, além das histórias sobre ela, não se limitavam às comunidades de pessoas sufis, estendendo-se para além delas e se relacionando com seus contextos citadinos de conexões entre locais e pessoas, ultrapassando fronteiras geográficas.

Portanto, a trajetória de Rābi‘a al-‘Adawiyya e sua representação na obra de al-Sulamī permitem compreender que o ascetismo feminino no mundo islâmico medieval foi muito mais

do que uma experiência individual de devoção ou um fenômeno excepcional associado a figuras santificadas pela tradição posterior. Ao historicizar as práticas ascéticas e as inserir em seus contextos sociais, políticos e religiosos, foi possível perceber que Rābī'a integrava uma tradição mais ampla de mulheres que encontraram na ascese um meio de autoformação ética e ação social.

Nesse sentido, foi importante “manter o significado de agência em aberto e permitir que ele surja de ‘dentro de redes semânticas e institucionais que definem e possibilitam formas particulares de se relacionar com pessoas, coisas e consigo mesmo’ ” (Asad, 2003 *apud* Mahmood, 2025, p. 26), para perceber a agência feminina na ascese e na constituição de autoridades religiosas, que essas mulheres produziram através do sufismo medieval. Para além disso, tendo abordado as profundas dimensões éticas e de conduta moral pertencentes ao ascetismo feminino, o estudo de caso de Rābī'a de Basra permite perceber como religião concerne a uma série de práticas que produzem modos de vida complexos, não podendo ser reduzida a uma questão de fé ou crença individual.

Conclusão

A análise das trajetórias de Rābī'a de Basra (714/717–801) e Cristina de Markyate (1097–1161) permite concluir que a ascese feminina no Mediterrâneo Medieval não deve ser interpretada como uma forma de isolamento contemplativo ou de fuga passiva do mundo. Pelo contrário, em ambos os casos, a vida devocional constituiu-se como um vetor de ação social e política, possibilitando que mulheres construíssem formas específicas de autoridade espiritual, reconhecimento comunitário e inserção social nas cidades que viveram.

Embora pertencentes a tradições religiosas distintas, as experiências de Cristina e Rābī'a revelam aproximações significativas: tanto o eremitismo cristão quanto o ascetismo sufi produziram práticas de autoformação ética, circulação de saberes e formas de autoridade que extrapolavam os limites da vida privada. Nesse sentido, a perspectiva de uma História Conectada busca evidenciar essas experiências análogas, construídas por mulheres em diferentes contextos do Mediterrâneo medieval, onde a devoção servia como ferramenta para a produção de subjetividades autônomas e redes de sociabilidade, atravessando visões estereotipadas de fronteiras religiosas.

Ao mobilizar as reflexões de Talal Asad (2010), buscou-se os significados de religião que envolvem o sufismo e o eremitismo medievais, a partir das fontes históricas trabalhadas e não de concepções apriorísticas, destacando-a assim como uma prática cotidiana de formação ética e disciplina. Com Saba Mahmood (2025), por outro lado, foi possível compreender que a agência dessas mulheres não se manifesta prioritariamente pela ruptura com as normas sociais, mas pela maneira como elas habitavam, negociavam e reconfiguravam tais normas em seu cotidiano.

A agência feminina de Cristina e Rābi'a, longe de representarem mera subordinação ou resistência aberta às formas de opressão, transformaram a disciplina espiritual em um fundamento para o reconhecimento e a autonomia das mulheres nas sociedades da época. Em suma, o estudo das experiências religiosas delas permite vislumbrar como a ascese se tornou uma das principais vias pelas quais mulheres medievais participaram ativamente da constituição de suas comunidades religiosas e das cidades que habitavam.

Referências bibliográficas:

- AS-SULAMĪ, Abū 'Abd al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusayn. **Early Sufi women: Dhikr an-niswa al-muta'abbidāt aṣ-Ṣūfiyyāt**. Edição crítica, tradução e introdução de Rkia Elaroui Cornell. Louisville: Fons Vitae, 1999.
- ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Tradução de Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. *cadernos de campo*, São Paulo, n. 19, p. 263-284, 2010.
- AZAD, Arezou. **Female mystics in mediaeval Islam: The quiet legacy**. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, v. 56, n. 1, p. 53–88, 2013.
- CERTEAU, Michel de. **A fábula mística: séculos XVI–XVII**. Tradução de Lílían do Valle. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. v. 1.
- CORNELL, Rkia Elaroui. **Rabi'a from narrative to myth: the tropics of identity of a Muslim woman saint**. Tese (Doutorado em Teologia) – Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam, 2013.
- GLUSIUK, Anna. **A história do manuscrito da “Vida de Cristina de Markyate”**. *Mediaeval Sophia: estudos e pesquisas sobre o saber medieval*, n. 11, p. 119-137, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://www.mediaevalsophia.net>. Acesso em: 8 maio 2026.
- MAHMOOD, Saba. **Política da devoção: o reavivamento islâmico e o sujeito feminista**. Tradução de Bruno Reinhardt. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2025.
- MIATELLO, André Luis Pereira. **A devoção das eremitas: carisma e corpo nas comunas italianas** (sec. XIII-XI). *Revista Aedos*. Volume 30, pp 1-18, 2023
- PERNOUD, Régine. **A Mulher no Tempo das Catedrais**. São Paulo: Quadrante Editora, [1984] 2023.

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. Tradução de Viviane Ribeiro. São Paulo: Contexto, 2021.

SCHIMMEL, Annemarie. **My Soul Is a Woman: The Feminine in Islam**. Tradução de Susan H. Ray. New York: Continuum, 1997.

SMITH, Margaret. **Rābi‘a the mystic and her fellow-saints in Islām**. With a new introduction by Annemarie Schimmel. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

TALBOT, C. H.. **The life of Christina of Markyate: a twelfth century recluse**. Oxford: C. H. Talbot, 2001.

THIBON, Jean-Jacques. **Women Mystics in Medieval Islam: Practice and Transmission**. *Medieval Encounters*, v. 6, n. 1, p. 64-86, 2000.

VENARDE, Bruce L. **Women's Monasticism and Medieval Society: Nunneries in France and England, 890-1215**. Ithaca: Cornell University Press, 1999.