

NUNES, Ismael da Silva*

<https://orcid.org/0000-0001-9565-5859>

CARMO, Matheus da Silva**

<https://orcid.org/0000-0003-0076-5866>

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar o processo de construção da imagem do Diabo na Idade Média, destacando sua inserção nos discursos de poder da Igreja e nas estruturas do poder temporal. Argumenta-se que o Diabo, juntamente com sua legião de demônios, foi mobilizado como instrumento de temor e controle social a serviço dos interesses eclesiásticos. A investigação parte de uma abordagem ampla das representações do mal e do Diabo, para, em seguida, concentrar-se no contexto do século XV, momento de transição da sociedade ocidental rumo à modernidade, com foco específico no território português. Adotamos uma abordagem metodológica que combina a análise de fontes religiosas — como hagiografias, textos bíblicos e sermões — com o exame de documentos jurídicos, incluindo as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão.

Palavras-chave: Diabo; Igreja; Poder.

Abstract: This article aims to analyze the process of constructing the image of the Devil in the Middle Ages, highlighting its insertion in the discourses of power of the Church and in the structures of temporal power. It is argued that the Devil, together with his legion of demons, was mobilized as an instrument of fear and social control in the service of ecclesiastical interests. The investigation starts from a broad approach to the representations of evil and the Devil, and then focuses on the context of the 15th century, a moment of transition of Western society towards modernity, with a specific focus on the Portuguese territory. We adopt a methodological approach that combines the analysis of religious sources—such as hagiographies, biblical texts, and sermons—with the examination of legal documents, including the Alfonsine Ordinances and the Letters of Pardon.

Keywords: Devil; Church; Power

* Doutorando em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), onde também obteve os títulos de Mestre e Licenciado na mesma área. Pesquisador especializado em História Medieval, com ênfase nos estudos de Gênero e Sexualidade. Email. Ismael.nunes@ufjf.estudante.br

** Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui dois mestrados, um em História e outro em Ciência da Religião, ambos pela UFJF. Além disso, possui especialização em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

INTRODUÇÃO

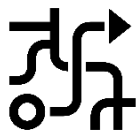
O poder da Igreja e a importância do cristianismo passaram por transformações significativas ao longo da história. Desde os tempos das catacumbas, quando os cristãos eram perseguidos, até sua consolidação como uma instituição com poderes normativos capaz de ditar comportamentos sociais, a trajetória do cristianismo revela uma profunda evolução.

Em todas as fases dessa história, os símbolos desempenharam um papel central na consolidação de suas crenças. A luz, representando o bem, e a escuridão, associada ao mal, são apenas alguns dos muitos elementos simbólicos acessíveis, permitindo a transmissão de um universo de ideias e valores. Conforme defendido pelo teólogo Casiano Floristan (2005), para o homem religioso o símbolo sintetiza e expressa, de forma mais concreta e clara do que as palavras, ideias e conceitos abstratos do mundo espiritual, tais como a ideia de divino, de absoluto ou mesmo do mal. Mas, como bem pontuado pelo teólogo é necessário, para a compreensão dos símbolos, um processo iniciático:

O símbolo é especificamente humano; Por meio de sua mediação, um significado profundo é dado à realidade sonhada ou esperada. É por isso que requer iniciação. Digamos com um exemplo: a cruz é um sinal, um símbolo e um sinal. Significa o madeiro onde Jesus de Nazaré foi crucificado (sinal), a pertença religiosa a uma Igreja (sinal) e o acontecimento salvífico (símbolo)"(FLORISTÁN, 2005, p. 14).¹

Entre essas representações, o Diabo se tornou uma figura simbólica fundamental, adquirindo gradualmente um corpo que encarnava e personificava o mal. É particularmente interessante observar que, ao longo dos séculos, a Igreja fortaleceu sua autoridade não apenas por meio dos símbolos associados ao bem, como a luz e a cruz, mas também ao se apropriar de representações do mal. Os cristãos foram iniciados tanto nos aspectos ligados aos símbolos e significantes do bem, quanto do mal.

¹ Do original: El símbolo es específicamente humano; por su mediación, se logra dar sentido profundo a la realidad soñada o esperada. Por eso requiere iniciación. Digámoslo con un ejemplo: la cruz es señal, signo y símbolo. Significa el madero donde fue crucificado Jesús de Nazaret (señal), la pertenencia religiosa a una Iglesia (signo) y el acontecimiento salvador (símbolo)



Em muitos sentidos foram os símbolos associados ao mal que mais colaboraram na consolidação do poder e da autoridade da Igreja. Por isso, neste trabalho, buscamos demonstrar como o Diabo e sua legião de demônios serviram aos propósitos da Igreja, tornando-se instrumentos de temor. Esse temor, por sua vez, levava os fiéis a reconhecerem na Igreja um verdadeiro farol de salvação e proteção contra as ameaças do mal, pois, conforme as palavras de Jesus Cristo, “as portas do inferno jamais prevalecerão contra ela” (Mt 16,18).

Partiremos de uma análise ampla das representações do mal e do Diabo, para, em seguida, concentrarmos nossa investigação no contexto quatrocentista, período em que a sociedade ocidental transicionava para a modernidade. Dada nossa maior familiaridade com o contexto português, dedicaremos especial atenção à relação entre o discurso da Igreja sobre o mal, o Diabo, o pecado e sua manifestação jurídica, expressa no poder do rei de conceder perdão aos súditos por seus crimes e pecados — prática comum no Portugal medieval.

Sendo assim, além de nos debruçarmos em fontes religiosas, como narrativas de santos, escritos bíblicos e sermões também nos preocuparemos em estudar fontes jurídicas como as Ordenações Afonsinas e as Cartas de Perdão.

O MAL E O DIABO

A concepção de uma entidade corpórea personificando o mal não foi uma invenção do cristianismo. Religiões e sistemas de crenças anteriores já incorporavam figuras demoníacas como forma de representar a dualidade entre bem e mal — uma oposição presente em muitas religiões do mundo antigo. No Zoroastrismo, da Pérsia antiga, *Ahura Mazda* e *Angra Mainyu* eram entendidos como dois poderes primordiais em oposição, um representando o bem e o outro, o mal (JONES, 2005)². Podemos

² O zoroastrismo, com sua forte visão que contrapõe as forças do bem às forças do mal, influenciou profundamente o judaísmo e o cristianismo. Nos livros de Enoque e dos Jubileus, embora sejam apócrifos, é possível perceber aspectos da visão judaica — e, posteriormente, cristã — sobre as figuras que mais tarde passaram a ser conhecidas como demônios. O Livro de Enoque relata que cerca de vinte anjos caídos se revoltaram contra o Criador e tiveram relações com seres humanos. A partir dessa desobediência, essas criaturas tornaram-se maléficas e opositoras da humanidade (Oliveira, 2022). Assim como os anjos, essas entidades “também têm asas e podem voar de uma extremidade a outra da terra, são invisíveis e conhecem o futuro; como os homens, comem, procriam e morrem” (Soler, 2002, p. 148). O Livro dos Jubileus também atesta que a região celeste era habitada por seres bons e ruins,

recorrer a outros exemplos, como nas crenças difundidas na Mesopotâmia, com figuras como *Lamashtu*, *Pazuzu* e *Lilitu*; ou ainda, no Hinduísmo, com as *Asuras* e os *Rakshasas*, evidenciando a multiplicidade de entidades representativas do bem e do mal.

Quando os autores cristãos começaram a desenvolver reflexões teológicas sobre a natureza do mal, inserindo nesse debate a construção de uma figura que o encarnasse, estavam, na verdade, retomando uma discussão já existente: a questão, ou problema do mal e sua aparente incompatibilidade com a existência de um Deus onipotente e sumamente bom. Se Deus, sendo perfeitamente bom, criou todas as coisas, então o mal, por definição, não poderia existir — ou, caso existisse, colocaria em dúvida a própria existência desse Deus. Uma das respostas a esse dilema veio do maniqueísmo, doutrina surgida na Pérsia no século III por meio de Mani, que afirmava ter recebido uma revelação divina. Expandindo-se rapidamente pelo Império Romano e pelo Ocidente Cristão, os maniqueístas rejeitavam a ideia de que Deus pudesse ser o autor do mal. Para eles, o mundo era governado por duas forças opostas e eternas: uma representando o bem e outra, o mal. Assim, o homem não possuía plena liberdade, pois o mal lhe era imposto pela alma material (LIMA, 2001)³.

possivelmente a partir dessa tradição que o apóstolo São Paulo teria dito em Efésios: "Pois não é contra homens de carne e sangue que temos de lutar, mas contra os principados e potestades, contra os príncipes deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal (espalhadas) nos ares" (Efésios 6,12). Essa tradição sobre seres bons e ruins "possibilitou uma resolução para a origem do mal, sendo a afirmação de Deus, já singularizado, como fonte suprema do bem" (Oliveira, 2022, p. 831). Ou seja, coube a ortodoxia judaica e cristã associar o mal a essas figuras, que se constituíram como opositoras a Deus, considerado como o sumo bem.

³ Na Bíblia, a figura do diabo apresenta-se de forma ambígua, especialmente quando se observa a diferenciação entre o Antigo e o Novo Testamento. No Antigo Testamento, o diabo não é mencionado de forma direta ou sistematizada como uma entidade personificada do mal. No entanto, emerge a figura denominada הַשָּׂטָן (*ha-satán*, "o adversário" ou "o acusador"), que aparece em passagens como Jó 1–2, Zacarias 3,1–2 e 1 Crônicas 21,1. Trata-se de uma personagem enigmática cuja identidade tem sido objeto de intenso debate exegético. Podemos notar que aqui essa palavra hebraica não era um substantivo, mas sim um adjetivo. No contexto original desses textos, הַשָּׂטָן parece exercer uma função dentro da corte celestial, e não necessariamente representar uma entidade demoníaca autônoma. É apenas no judaísmo tardio, sob influências persas e helenísticas, que essa figura começa a ser associada a um ser maléfico e opositor de Deus — associação que se consolida no cristianismo primitivo. No Novo Testamento, o diabo (também identificado como Satanás, Belzebu, entre outros nomes) aparece em diversas passagens, evidenciando que, no período da redação desses escritos, essa figura já era amplamente conhecida e teologicamente desenvolvida: "A substantivação de um adjetivo, *satā* [הַשָּׂטָן], como nome próprio só se dará na versão grega dos setenta [Septuaginta]. O termo grego *daimon* não tinha nenhum valor pejorativo e, embora fosse uma divindade de valor inferior, não representava características

A construção cristã da figura do Diabo na antiguidade tardia esteve atrelada a um momento de construção apologética do pensamento cristão em torno da questão do mal. Autores como Santo Agostinho, buscavam em suas obras defender o monoteísmo e demarcar que o mal não procedia de uma força colocada em igualdade a Deus, ou precisamente, um outro “Deus mal.” No pensamento cristão, sobretudo no que se extrai de autores como Agostinho, o Diabo não é um ser com poderes iguais ao de Deus, mas uma criatura de Deus que em algum momento abusou da vontade livre (Agostinho, 1995).⁴

Na antiguidade tardia, a Igreja, seguiu os caminhos de uma compreensão menos materializada do mal. Como sustenta Baschet (2006), é somente nos entornos do ano mil que o Diabo “encontra uma posição digna dele, quando se desenvolve uma representação específica enfatizando sua monstruosidade e animalidade, e manifestando seu poder hostil de modo cada vez mais insistente (BASCHET, 2006, p. 319).” Dessa forma, pensadores como Agostinho entendiam o mal não como algo corpóreo, passível de ser personificado na figura de um demônio material, mas como uma ausência. O mal é um desvio, um afastamento da vontade divina em direção às vontades temporais e efêmeras. A proposta de vida humana, nesse sentido, consistia em alinhar as escolhas à luz do livre arbítrio, fundamentado na razão, de modo a resistir às pulsões e paixões transitórias (NUNES, 2024).

Inspirado pelo neoplatonismo e pela ideia de não ser de Plotino (2021), o bispo de Hipona defendia que “o mal não tem natureza, o mal não é algo; o mal não é matéria, não é substância, não é mundo (RICOUEUR, 2008, p. 8).” Segundo o santo

todo bem procede de Deus. Não há, de fato, realidade alguma que não proceda de Deus. Considera, agora, de onde pode proceder aquele

maléficas. Isso se firmou posteriormente na tradição cristã com a Vulgata latina do século IV” (Oliveira, 2022, p.831).

⁴ A passagem bíblica que fundamenta a interpretação cristã segundo a qual Satanás seria uma criatura de Deus que se rebelou contra seu Criador encontra-se, em grande medida, em Ezequiel 28,12-19. Essa perícopes, embora originalmente dirigida ao rei de Tiro, descreve um ser pleno de perfeição e sabedoria, que, por ter se exaltado em seu coração, foi lançado por terra. Apesar do contexto histórico indicar um oráculo contra uma figura humana, a tradição cristã passou a reinterpretar essa descrição como uma alusão simbólica à queda de Satanás, algo que depois foi citado por Jesus: “Eu via Satanás caindo do céu como um raio” (Lucas 10,18). Essa leitura é reforçada posteriormente por Apocalipse 12,7-9, onde se narra que a expulsão de Satanás do céu teria ocorrido por intervenção de Miguel e seus anjos. Assim, a combinação desses textos contribuiu para a elaboração teológica da queda de um ser angélico que, por orgulho, perdeu sua posição junto a Deus.

movimento de aversão que nós reconhecemos constituir o pecado – sendo ele movimento defeituoso, e todo defeito vindo do não-ser, não duvides de afirmar, sem hesitação, que ele não procede de Deus (AGOSTINHO, 1995, p. 143.)

Em Agostinho, embora o Diabo e seus demônios representassem uma parte importante na compreensão do mal, como aqueles que estiveram envolvidos na primeira causa do mal, o Diabo, em si, não é o mal. Isso porque o mal, como já mencionado, não é uma criação, mas uma ausência, um afastamento da vontade divina. O mal ontológico, para Agostinho, não existe. Para o santo, o Diabo e seus demônios são anjos decaídos, descritos no livro do Gênesis, ainda que não de maneira explícita. A exegese de Santo Agostinho caminha na direção de uma interpretação da passagem de Gênesis 1, 4-6, em que defende que:

Parece-me que não é uma opinião em desacordo com as obras de Deus ver a criação dos anjos na criação da luz primitiva e a separação dos anjos santos dos anjos impuros nesta frase: E Deus separou a luz das trevas e à luz chamou dia e noite às trevas ', — pois só pôde separar estas coisas Aquele que antecipadamente pôde saber, antes da queda, quais viriam a cair e, privados da luz da verdade, permaneceriam nas trevas do orgulho (AGOSTINHO, 2000).

Nessa visão do santo, o Diabo e seus demônios são anjos impuros. Eles não se apresentavam com as características que vieram a adquirir ao longo da Idade Média. Não era o ser descrito por Delumeau, com “grandes chifres, cabelos eriçados, rosto horrendo, olhos redondos e flamejantes, nariz longo, torto e curvo, boca desmesuradamente grande, que inspira horror e pavor, e corpo inteiramente negro (2009, p. 363).” Essa concepção do Diabo, demasiadamente material e palpável, está distante da visão de Agostinho, que via nos demônios algo bem mais fluido. Esse Diabo agostiniano manifesta sua maldade na alma e não na carne, uma vez que sem a carne ele possui todos os vícios (AGOSTINHO, 2000). Segundo o santo “a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo (AGOSTINHO, 2000, p. 1241).”

Os anjos, como observa Faure (2006), eram seres puramente espirituais e dotados de liberdade. No entanto, é plausível que, ao caírem, esses anjos diabólicos tenham passado por uma transformação em sua natureza e forma. A esse respeito, Agostinho reflete que “se aqueles transgressores possuíam corpos celestiais antes da queda, não seria surpreendente que, como castigo, seus corpos tenham adquirido

uma qualidade aérea, de modo a poderem experimentar o sofrimento pelo fogo, ou seja, pelo elemento de natureza superior (AGOSTINHO, 2005, p. 67).” Os demônios permanecem, na compreensão de Agostinho, sendo espíritos, porém, espíritos decaídos, expulsos do céu e que agora vivem no ar, como forma de castigo.

O ponto de partida utilizado por Agostinho e por outros pensadores cristãos dos primeiros séculos acerca da questão do mal e da própria figura do Diabo esteve assentado no livro do Gênesis, em que o Diabo surge como o tentador. Conforme lembra Emanuele Coccia (2015), o pecado de Adão e Eva foi um ato de desobediência à vontade de Deus, sendo que quem plantou essa desobediência foi, precisamente, o Diabo, metamorfoseado na figura de uma serpente.⁵ A mulher comeu do fruto proibido, dando início à desobediência aos desígnios de Deus e, em seguida, levou o homem ao pecado. Por meio dessa leitura do Gênesis, no pensamento cristão, foi-se desenhando uma estreita relação entre a mulher, a tentação e o Diabo. Para autores como Agostinho, o Diabo começou a agir “pela parte mais débil daquele par humano para gradualmente chegar ao todo: [o Diabo] pensou que o homem não acreditaria facilmente nem facilmente poderia ser enganado por erro, mas cederia a erro alheio (AGOSTINHO, 2000, p. 1187).” O santo reconhece que, de fato, no pecado primevo pecou homem e mulher, mas que somente a mulher foi seduzida e, por meio de sua sedução, o homem foi ludibriado (NUNES, 2024).

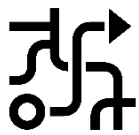
Essa associação entre o Diabo, a mulher e a tentação é profundamente característica da mentalidade religiosa medieval, que via no corpo feminino uma fonte de apetites sexuais capazes de seduzir e desviar o homem do caminho da virtude. A figura da mulher, nesse contexto, era frequentemente vinculada à ideia de pecado e corrupção, servindo como um instrumento simbólico através do qual o Diabo exerceria sua influência sobre os homens. Isso fica bastante evidente em passagens como a narrativa da vida de Santo Antão em que o santo é visitado a noite por mulheres nuas que o tentam nos apetites sexuais (ATANASIO, 2010). Ou ainda, na própria figura das feiticeiras com feitiços para dominar os homens e submetê-los à sua vontade.

⁵ No Antigo Testamento, nenhuma passagem estabelece explicitamente uma associação entre a serpente do Gênesis e a figura do Diabo. Essa identificação só aparece de forma clara no livro do Apocalipse, onde se afirma que Satanás é “a antiga serpente” (Ap 12,9), conectando assim a figura da serpente do Éden à do Diabo. Essa releitura indica que, à época da redação do Apocalipse, a concepção demonológica cristã já estava mais desenvolvida, permitindo a identificação da serpente com o adversário cósmico de Deus, agora plenamente identificado como Satanás.

A figura da tentação reflete também a crença, muito difundida, mesmo que em graus variados ao longo do tempo, de que o Diabo tem poderes sobre os homens. O termo Satã reforça essa ideia. Na etimologia hebraica, designa o adversário ou acusador. Segundo Usarski *et al.* (2020), ele é descrito como um personagem que procura, no homem, uma culpa; que não acredita ou que é pessimista quanto à perfeição da obra de Deus, especialmente a obra humana. Por inveja ou pura descrença na humanidade, Satã teria modos de fazer o mal e de induzir a humanidade ao pecado, por meio de provocações e tentações. Dentro dessa linha interpretativa, Santo Irineu assevera que "Satã se rebelou contra a lei divina ao ser tomado de ciúmes pelo homem (COUSTÉ, 1996, p. 21)," ao passo que Santo Agostinho observa que o maligno "procurou insinuar-se nos sentidos daquele a quem invejava (2000, p. 1273)." Essa inveja, para Cousté (1996), se fundamentava em duas características do ser humano: a semelhança e o amor de Deus. A tentação está intimamente ligada a essa noção de inveja, uma vez que essa seria a estratégia de Satã para afastar o ser humano da graça divina do amor e da semelhança.

Ao mesmo tempo que tinha ciúmes do homem, segundo Santo Agostinho, o diabo, em sua soberba, julgava-se superior até mesmo a Deus (AGOSTINHO, 1994)." Entretanto, o santo assevera que o sacrifício de Cristo libertou a humanidade "do merecido cativeiro devido aos nossos pecados, destruindo, com seu sangue de justo injustamente derramado, a escritura de nossa morte e resgatando os pecadores para justificá-los (AGOSTINHO, 1994, p. 168)." Desse modo, "o diabo, na própria morte da carne, perdeu o poder sobre o homem, a quem havia subjugado por livre consentimento e sobre quem detinha pleno direito (AGOSTINHO, 1994, p. 168)." Essa afirmação de santo Agostinho não significa que, a partir do derramamento do sangue inocente de Jesus, o homem não poderia mais ser afetado pela malícia do Diabo. Com o sacrifício do filho de Deus o homem foi libertado da morte eterna, mas "O diabo ainda ilude os seus seguidores, aos quais se apresenta como falso mediador com a promessa de purifica- los, mas na realidade tenta enredá-los e arruiná-los (AGOSTINHO, 1994, p. 169)."

Invejoso ou descrente, tentador ou acusador, Satã e seus demônios ocupam um lugar proeminente na fé cristã como seres de poder e de ação ativa na vida humana. Agostinho reconhecia tanto a existência dos demônios quanto seus poderes e esferas de atuação, vinculando-os às práticas religiosas não ortodoxas,



classificadas como pagãs (MORAES, 2016, p. 180). Esse poder dos demônios de agir sobre a vida humana esteve presente em diversos contextos medievais e foi empregado no discurso cristão como forma de afirmar o poder da Igreja. Moraes (2016) defende a ideia de que Agostinho, em sua demonologia, reforçava a teologia cristã que vinha se desenvolvendo já há alguns séculos. O santo fez isso à medida que questionava as práticas não ortodoxas como as adivinhações e curas realizadas por crenças pagãs, colocando-as como ações do demônio para enganar os homens. Mas, como veremos, os demônios continuaram a ser figuras legitimadoras da ação da Igreja ao longo de todo o medievo, alcançando poderes inimagináveis já no século XV.

O DIABO E O PODER NA IDADE MÉDIA

Durante a Idade Média, a Igreja consolidou-se como a instituição mais sólida e influente da Europa, em um processo no qual frequentemente precisou lidar com diferentes posicionamentos no campo religioso e político. Compreendida aqui como instituição cristã, a Igreja não foi homogênea ao longo do período medieval, enfrentando divergências tanto em seu interior quanto externamente. Ainda assim, é inegável que a visão cristã de fé, sociedade e poder impregnou de forma tão profunda a cultura medieval que é comum encontrar, entre historiadores, afirmações como: “Na Idade Média, a Igreja domina tudo (LE GOFF, 2005, p. 21).” De fato, é possível perceber essa afirmação gradual da Igreja como uma voz de autoridade, voz esta que precisava lidar com outras fontes emanadoras de poder. É interessante partir das reflexões de Régine Pernoud para compreender, por exemplo, a relação entre a esfera do poder espiritual, encarnado pela Igreja; e o poder temporal, representado na figura dos príncipes. Para Pernoud, “os dois poderes, em vez de se ignorarem ou de se combaterem, reforçam-se mutuamente (1997, p. 73).” A questão das diferentes esferas de poder é fundamental para compreender a dinâmica das relações de autoridade no contexto medieval, bem como o papel desempenhado pelo discurso da Igreja e por seu simbolismo.

Já no contexto do século XV, diversos reinos, entre eles o português, encontravam-se profundamente impregnados pela visão de mundo cristã. A concepção do bem e do mal, assim como a visão escatológica que permeava a

existência, não apenas dos letrados, mas também do mais humilde camponês, era profundamente influenciada por imaginários míticos do pensamento cristão (MARQUES, 1971). Em um cotidiano marcado pela austeridade e pela presença constante da morte, seja por causa das guerras ou das epidemias, a sociedade medieval vivia sob a sombra de uma realidade em que “Satã cobria com suas asas sombrias a Terra triste (HUIZINGA, 1999, p. 21).”

É, talvez, em função dessa dureza da vida cotidiana que Deus e os demais personagens do mundo sagrado estavam constantemente presentes na vida das pessoas.⁶ Mas essa presença não era, precisamente, somente em orações e rituais ligados a um mundo espiritual. O sagrado era constantemente mergulhado no profano. A extrema familiaridade que os sujeitos possuíam com as coisas divinas e a relativamente recorrente profanação dos elementos sagrados são frutos de uma sociedade marcadamente religiosa, em que a fé ocupava um lugar tão central que não se restringia nem às paredes do templo, nem aos ritos religiosos, mas estava presente em tudo, desde o prazer profano até o jejum mais piedoso (HUIZINGA, 1999). O debandar da Idade Média e o início da modernidade se configurava como um momento em que “os portugueses, como os naturais dos outros reinos da Europa, tinham a jura fácil e tratavam Deus, a Virgem e os santos com grande familiaridade, quando não com rude aspereza. (DUARTE, 1992, p. 80)”

A blasfêmia, por exemplo, embora à primeira vista possa sugerir uma forma de desrespeito ou desconsideração em relação ao sagrado, carregava em si uma complexidade que transcende a mera irreverência. Como bem observado por Huizinga, “mesmo o estúpido pecado da blasfêmia mergulha as suas raízes numa fé profunda (1999, p. 122).” No contexto medieval, a fé manifestava-se de maneiras nem sempre ortodoxas, mas isso não a tornava menos central na vida de um povo cuja espiritualidade moldava profundamente sua visão de mundo.

Os atos de “desrespeito” à fé podiam decorrer de ingenuidade ou desconhecimento, mas também podiam ser fruto de uma infidelidade consciente. *As Ordenações Afonsinas*, conjunto de leis vigentes em Portugal no século XV,

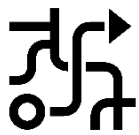
⁶ Esse sagrado não se manifestava somente em práticas ortodoxas, mas em múltiplos comportamentos religiosos. Conforme Marques e Casimiro “em sociedades que enfrentam um mundo adverso, as crenças e superstições encontram sempre um lugar privilegiado para se desenvolverem (2018, p. 582)”

buscavam distinguir entre aqueles que blasfemavam com a intenção de renegar a fé e aqueles que o faziam movidos por impulsos momentâneos. Ao primeiro caso, atribuíam-se o crime de heresia, enquanto ao segundo aplicavam-se as penas próprias da blasfêmia (*Ordenações Afonsinas*, Livro V, Título LXXXXVIII).

Enquanto a Igreja percebia o modo pouco ortodoxo em que o povo praticava a fé, também buscava, de vários modos, combater tais práticas, seja em sermões, impondo penitências ou por meios jurídicos. Mas, em verdade, o que se percebe em meio aos vários documentos que contam sobre a sociedade medieval é que, embora a Igreja, por meio de seu forte discurso normatizador da sociedade, tentasse combater os pecadores e blasfemos, o mundo parecia inconvertido. Huizinga chega a dizer que “segundo uma crença popular, corrente nos fins do século XV, desde o começo do Grande Cisma do Ocidente que ninguém mais tinha entrado no Paraíso (1999, p. 21).” E era justamente essa certeza do inferno a espreitar a vida dos sujeitos que levava a que um dos maiores medos do Ocidente medieval fosse o inferno e o Diabo. Concordamos com Fleck, quando afirma que o maior medo presente na vida dos homens e mulheres na transição do medievo para a modernidade não era a morte em si, mas o que dela viria. Conforme Fleck, “Mais do que a morte, homens e mulheres passaram a temer o fim do mundo, o Juízo Final, a punição do Além e os suplícios do inferno” (FLECK, 2022, p. 189).

Já no século XII, o Diabo era representado com uma fisionomia que se tornaria bastante clássica. Ele carregava seu tridente, era enorme, negro, seus braços tinham várias mãos, rabo pontiagudo, deitado sobre o fogo ardente a esmagar as almas dos pecadores. Esse era um relato encontrado em obras como *Visão de Túndalo* (NUNES, 2004). Para autores como Adriana Zierer e Bianca Messias (2011), o objetivo de obras como essa era muito claro: alertar os cristãos acerca das condutas corretas a serem seguidas na vida terrena, para que alcançassem o paraíso e não padecessem sob os poderes do Diabo.

O Diabo acabou, assim, servindo muito aos propósitos dos poderes constituídos. O medo fazia com que os cristãos seguissem, o máximo que conseguissem, os preceitos religiosos e acreditassem quase que de maneira incontestada nos ditames da Igreja. De outro lado, como bem ressalta Cruxen, através da imagem do diabo, grupos marginais “podiam ser culpabilizados, perseguidos e, mesmo, executados pelas autoridades civis e religiosas, sem que ninguém levantasse



a voz para protegê-los (CRUXEN, 2024, p. 3).” Não havia como proteger, ou defender alguém que se relacionava com o diabo. Não existiam argumentos válidos para serem usados a favor de alguém que se envolveu com a representação encarnada do mal.

Progressivamente, o Diabo foi se apresentando dotado de poderes e de uma significativa influência sobre a vida dos mortais. Se, na Antiguidade, o Diabo e seus demônios eram vistos como criaturas subordinadas a Deus, agindo apenas dentro dos limites por Ele estabelecidos, no século XV, o Diabo já é retratado como detentor de capacidades extraordinárias. No *Malleus Maleficarum*, por exemplo, atribui-se ao Diabo o poder de permitir que mulheres feiticeiras voassem em vassouras. Essa crença, no entanto, foi inicialmente rejeitada pela Igreja, que a considerava um grande equívoco, argumentando que “o voo noturno não tem fundamento e deve ser denunciado como ilusão (LE GOFF, SCHMITT, 2006, p. 320).” Contudo, essa perspectiva muda substancialmente no século XV, quando obras como o *Malleus Maleficarum* passam a defender tais práticas, consolidando-as no imaginário coletivo da época.

A crença no poder do Diabo se desenvolveu gradualmente e já no século XV a confiança no poder da magia e na agência satânica sobre a vida das pessoas era quase a mesma que sustentava a crença no poder de Deus e dos santos. Especificamente sobre a magia, que se tornou um dos principais meios de agência satânica, segundo o pensamento cristão, Marques salienta que “é importante enfatizar que a época realmente acreditava no poder da magia e em quase todas essas práticas supersticiosas. O poder dessas forças era ingenuamente atribuído a influências demoníacas. (1971, p. 227).⁷” Em função disso, mesmo o poder temporal fazia cair fortemente sobre os praticantes de feitiçaria o peso da mão justiceira da autoridade real. Isso pelo menos em tese. As Ordenações Afonsinas definiam que “o que for achado que dela usou (feitiçaria), trazendo por ela morte, ou desonra, ou algum outro dano a alguma pessoa, ou seu estado e fazenda, mandamos que morra porem (Livro V, Título XXXII).” Contudo, na prática, muitas feiticeiras conseguiam cartas de perdão real para seus crimes, não chegando efetivamente a morrer, o que pode ser constatado numa leitura de cartas de perdão presentes na Chancelaria de D. João II

⁷ **Do original:** It must be emphasized that the age truly believed in the power of magic and in almost all these superstitious practices. The power of such forces was naively attributed to demonic influences

em que o monarca oferece o perdão, em troca de penas comutativas. Isso, é claro, não nos permite concluir que em Portugal quatrocentista nenhuma feiticeira tenha encontrado o caminho da morte, apenas que algumas conseguiram perdão.

Conforme pontuado por Le Goff e Schmitt: “O maligno pode se insinuar no corpo dos homens, possuí-los ao ponto de perderem toda vontade própria (LE GOFF, SCHMITT, 2006, p. 324)”. Ou seja, o Diabo tem poderes sobre os homens e suas vontades e é justamente esse o medo que espreitava os medievais, de que o Diabo ou seus demônios os devorassem, tomando suas vontades, destruindo suas vidas e castigando suas almas no pós vida. Quanto maior e mais presente o medo dos castigos do inferno e da ação do Diabo, mais se elevava a necessidade de que um luzeiro de esperança surgisse em meio às trevas horripilantes do tentador. A Igreja encarnou, no medievo, esse luzeiro de salvação e “baluarte contra o Diabo”, seja por meio dos sacramentos, em especial o batismo; ou dos seus santos; das relíquias; das consagrações de templos e mais claro ainda, por meio da prática do exorcismo (LE GOFF, SCHMITT, 2006).

A crença nos poderes aterrorizantes do Diabo e de seus agentes, especialmente a capacidade de possuir corpos, de roubar as vontades dos homens levava as pessoas a buscar, com crescente confiança, a proteção da Igreja. Afinal, era a Igreja que mantinha o contato direto com Deus e cujos poderes haviam sido confirmados pelo próprio Cristo. Como afirmou santo Antônio: “A barca é figura da Igreja de Jesus Cristo, confiada ao cuidado de Pedro (2019, p. 529).” Como combater o Diabo, senão se aproximando de alguém que até ele temia? Cristo era retratado como aquele que fazia o Diabo tremer de medo, pois, por meio de seu sacrifício, teria libertado homens e mulheres — herdeiros do pecado original — da morte eterna. Nas palavras de Santo Antônio “para que este flagelo, no qual são indicadas a morte eterna e o poder do diabo, não nos atingisse, o Deus de todos, o Filho de Deus, foi amarrado à coluna como malfeitor e impiedosamente flagelado, tanto que jorrou sangue de todas as partes do corpo (2019, p. 73).” Mas, como retoma o Santo, em sermão no Domingo da Septuagésima, “o diabo, procura as sombras (coluber, colit umbras), isto é, procura os pecadores (ANTÔNIO, 2019, p. 40).” Então, quanto mais praticante do pecado, mais próximo do Diabo e de sua morada: o inferno.

A questão central que envolvia o pecador e sua punição estava atrelada a uma noção de poder e de enunciação discursiva que colocava sob a Igreja e seu discurso

normatizador da sociedade um papel bastante relevante na história dos comportamentos morais. Quem define o que é pecado, quais comportamentos são reprováveis e quais são louváveis, domina um poder grandioso. O pecado pode ser definido como uma “transgressão intencional de um mandamento divino (ABBAGNANO, 2007, p. 746)” e a Igreja se colocava na posição de intérprete dos mandamentos divinos. Neste sentido, o pecado estabelece um campo no qual a Igreja podia tanto definir quais eram os comportamentos esperados dos indivíduos quanto punir os desvios a esses comportamentos (NUNES, 2024).

Ao pecador contumaz era reservado uma pós morte trágico e interminável. Como ressalta Pedro Nunes: “Destino de todos os que estavam condenados pelos seus pecados capitais, o Inferno afirmou-se, na época medieval, como um lugar horrível, cujas descrições não chegavam para caracterizar e enumerar as penas que se sofria (2004, p. 128.)” Porém, os pecadores não seriam punidos somente após a morte, com o inferno. A penitência acompanhou a tentativa da Igreja de orientar a expiação dos pecados e o retorno ao caminho dos ensinamentos cristãos. Era, então, uma forma de reaproximação do cristão à igreja (NASCIMENTO; DILLMANN, 2022).

É particularmente interessante notar que, em Portugal, durante o século XV, a condução da justiça seguia um caminho muito parecido com o da administração da penitência aos pecadores por parte da Igreja. O rei tinha a prerrogativa do perdão e os súditos o buscavam, após cometer algum crime, com um espírito de aparente contrição. Exemplo disso é Branca Dias, mulher que suplicou ao rei o perdão pelo crime de ter se envolvido carnalmente com o clérigo de nome Gonçalo Vasques. Ela afirmou ao rei, com muita firmeza, que “considerava que estava com ele (o clérigo) em pecado mortal e por isso se apartara dele.” Ela reconheceu o pecado e se mostrou arrependida; o rei a perdoou, mas exigiu que ela “não tornasse mais ao dito pecado (ANTT. Chancelaria de D. João II. Livro 8, Fólio 119v-1º)” O processo do perdão real assume uma carga muito próxima ao perdão emitido pelos religiosos, porém atuando no campo do poder temporal. O que o rei buscava era o retorno dessa mulher, que havia rompido com as tradições normativas do reino, ao caminho de obediência aos comportamentos discursivamente estabelecidos. Esta mulher estava deixando seu passado de pecado e caminhando na direção da obediência às normas (NASCIMENTO, 2016).

Olhando especificamente para Portugal, no final da Idade Média, podemos notar uma estreita relação entre crime e pecado e isso condiz com a própria noção de justiça em um reino em que a relação entre o poder temporal e o poder espiritual era tão evidente. Era do argumento religioso que se retirava a legitimidade do poder real de praticar a justiça (NUNES, 2024). Além disso, conforme pontuado por Duarte, “se a justiça terrena se afastar da dos Céus, o criador fá-lo-á rudemente sentir sobre os súditos do reino desgovernado (1993, p. 63).” É por esse motivo que cabia, também, a justiça terrena o papel de colaborar para que o pecado fosse extirpado da terra, segundo as Ordenações Afonsinas ao passo que “Deixaram de pecar os bons por suas virtudes, os maus deixarão por temor da justiça, receando as penas (Livro V, Título I).”

As tentações do Diabo estavam presentes em todos os cantos do reino português e a justiça tentava, por meio de penalidades rigorosas, impor o poder de Deus sobre os homens, fazendo com que os “bons” prevalecessem e os “maus” se resignassem e seguissem as leis. Assim, em 1487, uma mulher chamada Inês Vasques (ANTT. Chancelaria de D. João II, Livro 20, f. 129), recebeu o perdão do rei por ser feiticeira. A mulher havia sido acusada de feitiçaria e de se unir com um clérigo, chegou a ser presa na cadeia e prisão da Correição d’Estremadura e fugiu do castelo em que estava presa. Permaneceu quatro anos “amorada com temor das nossas justiças.” Depois de quatro anos “foragida” ela resolveu buscar acertar sua vida perante a justiça, principalmente por temor. É muito comum encontrarmos cartas de perdão portuguesas em que os súditos suplicam o perdão real dando grande ênfase ao arrependimento. No caso de Inês, embora o arrependimento não estivesse ausente, posto que era imprescindível ao menos parecer arrependida para alcançar o perdão, o que se desponha com maior destaque é o medo das penas. Então, a afirmação de que “os maus deixaram de pecar por temor da justiça” parece bem condizente ao contexto.

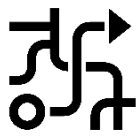
Se o medo tem um papel importante na condução da justiça em um reino cristão como o português, a misericórdia não pode, também, ser desconsiderada. Se do ponto de vista do poder real ela reforçava o imaginário de um rei justo, mas ao mesmo tempo compassivo, tal qual o próprio Cristo (RUSSELL-WOOD, 1998); do ponto de vista do discurso religioso ela oferece uma chave de sentido e significado para a tentativa dos cristãos de serem melhores e de buscarem o caminho da conversão. O

arrependimento e a proposta de mudança de vida é uma importante característica de uma sociedade que, conforme dissemos, não seguia de maneira irrestrita o discurso da Igreja. Assim, “onde abunda o pecado, superabunda a graça divina (ROMANOS 5, 20).”

Mas essa graça, que se manifestava por meio do arrependimento e do perdão, tinha um custo. Havia um custo espiritual presente nas penitências impostas pela Igreja, nem sempre fáceis de serem cumpridas; havia também um custo implicado na prática do perdão régio que cobrava do súdito alguma compensação, pagamento de degredo, ou pena de castigo físico. São perdões, evidentemente, que atuam em esferas diferentes, mas é inegável suas aproximações. E isso não era ao acaso, estava ligado ao processo que sedimentava o poder real que, como lembra Coelho, cobrava atitudes correspondentes ao estado da graça concedida: “Os reis governam pela graça de Deus, suas ações devem refletir a condição servil que os liga à divindade por meio do zelo pelo cumprimento em seus reinos das leis do Senhor (2019, p. 3).⁸” Cabia ao rei impor aos súditos as vontades divinas.

A mentalidade da penitência cristã e do perdão real possui, em nossa percepção, uma vasta gama de trocas. Estão ambas assentadas nessa dimensão do medo, no primeiro caso o “medo do inferno, difundindo a ideia de que, pela graça divina, todo homem e toda mulher de boa vontade poderiam escapar à punição universal (FLECK, 2022, p. 189);” no segundo caso, estava o medo da justiça real, mas não se pode desconsiderar o universo mental que fervilhava e que fazia brotar também o medo do castigo, do inferno e do Diabo. É impossível afirmar com precisão quais os medos que assombravam o coração do súdito que acorria ao perdão real, se somente a pena, a prisão ou a morte, ou se residia também aí o medo da condenação, da danação. Certo é que concordamos com Huizinga, no outono da Idade Média, “não há um objeto ou uma ação, por mais trivial que seja, que não esteja constantemente relacionada com Cristo ou com a salvação” (HUIZINGA, 2021, p. 149). Era uma sociedade em guerra constante entre o bem e o mal.

⁸ **Do original:** Los reyes gobiernan por la gracia de Dios, sus actos deben reflejar la condición servil que los ata a la divinidad por medio del celo al cumplimiento en sus reinos de las leyes del Señor



CONCLUSÕES

Se a história do desenvolvimento do pensamento cristão fosse representada como um enredo cinematográfico, Deus e Cristo ocupariam os papéis centrais de protagonistas, enquanto o Diabo surgiria como o antagonista de destaque — tão presente e significativo que, em certos momentos, parece quase ofuscar os protagonistas. No cristianismo, o Diabo constitui uma ferramenta simbólica fundamental para a afirmação do poder da Igreja, sendo, portanto, impossível ignorar sua importância na construção desse imaginário religioso.

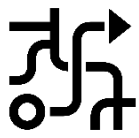
No tardo medievo, os homens e mulheres, mesmo em meio às penalidades, estavam afeiçoados ao pecado e muitas vezes se encontravam mais próximos do Diabo do que de Deus. Quando Deus falhava na ajuda, buscavam as feiticeiras que se valiam de poderes os quais a Igreja, de maneira generalista, colocava na condição de poderes diabólicos. Mesmo assim, notamos um equilíbrio em meio aos aparentes desequilíbrios nas crenças populares. Os portugueses quatrocentistas se aproximavam do pecado com muita frequência, mas ao mesmo tempo, buscavam a misericórdia de Deus e do Rei, que era o lugartenente de Deus na Terra.

O poder do Diabo impressionava a sociedade medieval, principalmente no quatrocentos, e é justamente dessa carga imagética que notamos as linhas tênues da linguagem do poder. O poder de enunciação, de estabelecer discursos normativos, em uma instituição poderosa, a Igreja. Esse discurso era confirmado pelo poder temporal, em Portugal representado pela figura do Monarca.

Nos contextos contemporâneos, embora transformado, o Diabo permanece simbolicamente presente. A religiosidade cristã — em suas múltiplas expressões — ainda lhe atribui um papel significativo. Além disso, a retórica do poder conserva alguns elementos do discurso religioso medieval, especialmente aqueles ligados ao pecado e ao medo, revelando continuidades entre imaginários antigos e práticas atuais.

FONTES

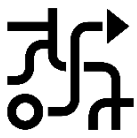
AGOSTINHO, Santo. *Comentários sobre o Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005.



- AGOSTINHO, Santo. *Cidade de Deus*. 2ª Ed. Vol. 2. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkianp, 2000
- AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1995
- AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Paulus, 1994.
- ATANASIO, Santo. *Vida de Santo Antão*. Petrópolis-RJ: Mosteiro da Virgem, 2010
- ANTÔNIO, Santo. *Sermões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BÍBLIA de Jerusalém. Ed. Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- Chancelaria de D. João II. Transcrição e edição coordenada por Eduardo Borges. 1996-2000. Projeto no âmbito da Comissão Nacional para a Comemoração dos
- Descobrimentos Portugueses em parceria com o Arquivo Nacional-Torre do Tombo. Acesso facultado pelo Sr. Professor Dr. Luís Miguel Duarte, na FLUP.
- ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ª Ed. 5v. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999.
- PLOTINO. *Eneada I e II*. João Pessoa: Ideia, 2021

BIBLIOGRAFIA CITADA E CONSULTADA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BASCHET, Jérôme. “Diabo”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.
- COCCIA, Emanuelle. “Inobedientia”, o pecado de Adão e a antropologia judaico cristã, *Signum*, v. 16, n. 2, p. 310-331, 2015.
- COELHO, Maria Filomena. Las leyes de 1211: la voz del rey de Portugal al servicio de la concordia. *Temas Medievales*, v. 27, n. 1, p. 1-27, 2019
- COUSTÉ, Alberto. *Biografia do Diabo*. Rio de Janeiro: Rosas do tempo, 1996.
- CRUXEN, Edson Bisso. O corpo do diabo: representações imagéticas do mal no final da idade média. V. 10, n. 3, 2024
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- DUARTE, Luis Miguel. “A boca do Diabo”: A blasfêmia e o direito penal português na baixa Idade Média. *Lusitania Sacra*, v. 2, n. 4, p. 91-82, 1992
- FAURE, P. “Anjos”. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006. V.1



FLECK, Eliane Cristina D. "Medo". In: NASCIMENTO, Mara Regina do; DILLMANN, Mauro (Org.). *Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Casalettras, 2022.

FLORISTÁN, Casiano. *Palavras Clave sobre símbolos del cristianismo*. Navarra: editora Verbo Divino, 2005

HUIZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. 2ª Ed. Braga: Ulisseia, 1999.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: um estudo sobre as formas de vida, pensamento e arte dos séculos XVI e XV na França e nos Países Baixos*. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2021

JONES, Lindsay (Ed.). *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.). Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2005.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média: conversas com Jean-Maurice de Montremy*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

LIMA, Raymundo de. O Maniqueísmo: o Bem, o Mal e seus efeitos ontem e hoje.

Espaço Acadêmico, v. 1, n. 7, p. 1-5, 2001

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Daily Life In Portugal in the Late Middle Ages*.

Wisconwsin: The University of Wisconsin Press, 1971.

MORAES, Gerson Leite. Os Demônios de Santo Agostinho. *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, nº 30, jan-dez 2016

NASCIMENTO, Denise da Silva Menezes. Barregania e perdão no reinado de dom

João II. *Locus: revista de história*, v. 22, n. 1, p. 187-205, 2016.

NASCIMENTO, Mara Regina do; DILLMANN, Mauro (Org.). *Guia didático e histórico de verbetes sobre a morte e o morrer* [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Casalettras, 2022.

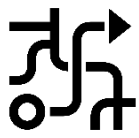
NUNES, Ismael da Silva. *"Em favor do matrimônio": práticas sexuais normativas e não normativas em Portugal no reinado de Dom João II*. 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora 2024.

NUNES, Pedro Miguel Oliveira. *Santos, Demônios e Pecadores: do horror do pecado ao milagre da santificação*. (dissertação) Universidade Nova de Lisboa, (Orientador:

Professor Doutor Lus Krus), Lisboa novembro de 2004.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997

RICOEUR, Paul. *O Pecado Original: Estudo de Significação*. Covilhã: Lusofiapress, 2008, p. 8.



RUSSELL-WOOD, J. A. R. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro, 1500-1808. *Revista Brasileira de História*, vol. 18, n. 36, São Paulo, 1998

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (Orgs.). *Dicionário de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2020

ZIERER, Adriana; MESSIAS, Bianca Trindade. Os Monges e as Viagens Imaginárias ao Além: a Visão de Túndalo. *Brathair*, [S.l.], v. 11 (2), 2011.

Recebido em 19/09/2025

Aprovado em 10/12/2025