

A Representação do Feminino na Hagiografia Bizantina: A Vida de Marina/Marino

The Representation of the Feminine in Byzantine Hagiography:
The Life of Mary/Marinos

*Ricardo Russo Carvalho*¹

*Wendell dos Reis Veloso*²

¹ Graduando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), bolsista de Iniciação Científica (PIBIC/UERJ) sob orientação do Prof. Dr. Wendell dos Reis Veloso (UERJ). E-mail: carvalho.ricardo_2@graduacao.uerj.br. Este artigo tem como objetivo apresentar um recorte contendo algumas reflexões do nosso projeto de Iniciação Científica intitulado Viriarcado e Poder Pastoral a Partir de Hagiografias de Santas Durante o Contexto de Ascensão do Episcopado Monárquico na Primeira Idade Média Oriental (Séculos IV-VI), financiado pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), no qual pretende-se investigar narrativas hagiográficas no contexto de poder crescente nas mãos da hierarquia eclesiástica no Império Bizantino, durante a Antiguidade Tardia, compreendendo o período entre os séculos IV e VI.

² Professor Adjunto da área de História Antiga e Medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ; é Doutor (2019) e Mestre (2014) em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR/UFRRJ) com bolsa CAPES-DS, graduado em licenciatura (2009) e bacharelado (2011) em História pela Universidade Gama Filho. Possui estágio de Pós-Doutorado pelo PROFHistória da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2023-2024). É membro da Hagiography Society e da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais). Também é pesquisador dos seguintes grupos de pesquisa cadastrados no CNPq: PEM - Programa de Estudos Medievais da UERJ (do qual é um dos líderes) e da UFRJ; do LabQueer - Laboratório de Estudos das Relações de Gênero, Masculinidades e Transgêneros/UFRRJ; do Agios - Grupo de Estudos sobre Hagiografia e Santidade/UFF e do Repertorium: Laboratório de Estudos Medievais (UFES).

RESUMO:

Este artigo analisa a representação e a relação entre as personagens femininas na hagiografia *Vida de Marina/Marino*, uma obra inserida no contexto monástico bizantino, datada do século VI. Além de buscarmos compreender a inteligibilidade de gênero proposta no documento, o estudo objetiva demonstrar que a obra funciona como um projeto eclesiástico prescritivo de domesticação da agência feminina. Metodologicamente, realiza-se uma análise discursiva da fonte, fundamentada nos conceitos de *Viriarcado* de Olívia Gazalé (2017), *Poder Pastoral* de Michel Foucault (2014) e no modelo de *Corpo Único* de Thomas Laqueur (2001). O estudo aponta que a narrativa demanda a obliteração da identidade feminina da protagonista, descrita como ontologicamente frágil e propensa ao mal. A santidade de Marina é chancelada exclusivamente pela adoção performática de virtudes viris, como o ascetismo e o silêncio. Na narrativa, esse silêncio não representa a mudez passiva e subordinada tradicionalmente imposta às mulheres no mundo romano, mas sim um ‘silêncio viril’: um exercício ativo de autodomínio, exigindo que a santa governe a si mesma para superar a suposta inconstância de seu gênero.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Tardia; Estudos de Gênero; Hagiografia; Império Bizantino.

ABSTRACT:

This article analyzes the representation of and the relationship between female characters in the hagiography *Life of Mary/Marinos*, a work situated within the Byzantine monastic context and dating from the sixth century. In addition to seeking to understand the gender intelligibility proposed in the document, the study aims to demonstrate that the hagiographical text functions as a prescriptive ecclesiastical project aimed at the domestication of female agency. Methodologically, a discursive analysis of the source is conducted, grounded in the concepts of *Viriarchy* by Olívia Gazalé (2017), *Pastoral Power* by Michel Foucault (2014), and the *One-Sex* model by Thomas Laqueur (2001). The results indicate that the narrative demands the obliteration of the protagonist's female identity, which is described as ontologically fragile and prone to evil. Marina's sanctity is validated exclusively by her performative adoption of virile virtues, such as asceticism and silence. Within the narrative, this silence does not represent the passive and subordinate muteness traditionally imposed on women in the Roman world, but rather a 'virile silence': an active exercise of self-mastery, requiring the saint to govern herself in order to overcome the supposed inconstancy of her gender.

KEYWORDS: Byzantine Empire; Gender Studies; Hagiography; Late Antiquity.

Considerações Iniciais

A literatura hagiográfica da Antiguidade Tardia, particularmente a produzida no contexto geográfico do Império Bizantino, é notável por um fenômeno devocional e literário singular: as narrativas sobre mulheres que, muitas vezes motivadas por circunstâncias adversas, assumiram identidades masculinas para ingressar no meio monástico. Essa tipologia específica de *Vidas* de santas, frequentemente referidas como ‘santas travestidas’³, constitui um *corpus* documental que marcou boa parte da produção textual religiosa da Idade Média, bem como traçou dúvidas para os historiadores contemporâneos acerca das concepções de gênero e santidade desde a Antiguidade Tardia até o fim do medievo. Os temas dessas obras costumam envolver exemplos de milagres, coragem, sofrimento, superação, mistério e espiritualidade (Hourani, 2013, p. 17). Ao atuarem como testemunhas de valores culturais diferentes dos que experimentamos hodiernamente, essas *Vidas* refletem, sobretudo de maneira subjacente, diversas tensões e negociações dentro da sociedade medieval.

Antes de aprofundar a discussão acerca da categoria hagiográfica específica das ‘santas travestidas’, examinando suas motivações, construção textual e reflexos na sociedade, é relevante apresentar brevemente o que são as hagiografias, delimitando seu propósito, estrutura e função dentro do contexto literário e devocional da cristandade oriental.

O termo ‘hagiografia’ tem origem no idioma grego, com *hagio*, significando ‘santo’; e *grafia* significando ‘escrita’. Este vocábulo é utilizado desde o século XVII para se referir ao estudo crítico dos diferentes aspectos ligados ao culto aos santos, bem como aos textos que têm como temática central os próprios cultuados. Quanto à tipologia desses escritos, as possibilidades são

³ A historiografia utiliza termos como ‘monjas travestidas’ ou ‘travestismo sagrado’ para se referir ao fenômeno que envolve as mulheres santas que adotam o hábito masculino, algo muito popular nas hagiografias bizantinas entre os séculos V e IX (Constas, 1996, p. 1).

plurais, já que a narrativa hagiográfica pode, por exemplo, ser apresentada como uma paixão; um tratado de milagres; relatos de viagens espirituais; ou uma *vita* — obra sobre a vida do hagiografado em que são narradas suas virtudes a servirem de *exempla* (Silva, 2008, p. 7).

De acordo com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (2008, p. 7), o estudo das hagiografias passou por grandes transformações metodológicas ao longo do tempo. A autora explica que as investigações iniciais, encabeçadas por Jean Bolland e seu grupo, possuíam um caráter essencialmente de crítica documental. O esforço do grupo concentrava-se em analisar as fontes para atestar o ‘valor histórico’ dos escritos e, assim, compilar edições consideradas confiáveis dos textos hagiográficos. Essa busca por separar o que era considerado autêntico acabou gerando a produção de diversos manuais de síntese, que tinham como propósito entender a própria natureza e a trajetória desses documentos. Silva (2008, p. 7) e Michael McCormick (2002, p. 267) apontam a obra *The Legends of the Saints*⁴, de 1907, publicada por Hippolyte Delehaye, como um dos grandes marcos dessa abordagem clássica. A autora também destaca que a área passou por uma renovação nas últimas décadas do século XX, argumentando que esse novo marco ocorreu justamente quando os estudos hagiográficos conseguiram romper com a influência positivista do século XIX. Dessa forma, a hagiografia teria deixado de ser vista como um campo de interesse exclusivamente religioso ou voltado para a teologia, tornando-se, hoje, uma porta de entrada para a investigação de uma ampla gama de temas históricos, servindo de base para o estudo da organização da sociedade, das construções de gênero, das percepções sobre o corpo e a morte, podendo ser utilizada até mesmo para a análise de rotas comerciais e peregrinações (McCormick, 2002, p. 268-269).

⁴ Delehaye, Hippolyte. **The legends of the saints**: An introduction to hagiography. Norwood Editions, 1974.

Ainda segundo a historiadora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva:

[...] foi na Idade Média que se difundiram e se consolidaram os centros de veneração e desenvolveram-se os textos hagiográficos, que são os principais documentos para o estudo da santidade no período. Assim, no que se refere ao medievo, há um grande volume de material disponível e muito a ser pesquisado (Silva, 2008, p. 7).

Sobre as características do texto hagiográfico, de acordo com António Manuel Ribeiro Rebelo, a hagiografia, enquanto gênero literário, faz referência aos modelos clássicos daquilo que entendemos atualmente como uma biografia, do panegírico, da saudação fúnebre e da apologia:

A hagiografia visa primordialmente glorificar a Deus através da narração e enaltecimento da vida e obra do santo. A estes juntam-se outros objetivos, que podem ser morais, catequéticos, parenéticos, apologéticos, dogmáticos, eclesiásticos, pastorais, políticos... tanto numa perspectiva pessoal ou individual, como num enquadramento social ou colectivo (Rabelo, 2022).

Vida de Marina

O documento que sustenta a análise deste trabalho é a hagiografia bizantina sem autoria definida, datada do século VI, denominada *Vida de Marina/Marino*. Trata-se de uma narrativa enquadrada na tipologia literária de *vita*, cujo atributo imanente manifesta um teor eminentemente laudatório e prescritivo, voltado para a edificação de arquétipos morais. A escolha desta fonte justifica-se pela sua expressiva relevância histórica e consolidação como um notório patrimônio devocional da Idade Média, tendo circulado em diversos idiomas ao longo dos séculos, como grego, latim, siríaco, copta, árabe, etíope, francês, alto-alemão e armênio (Hourani, 2013, p. 19). A obra insere-se

no *tópos* hagiográfico das denominadas ‘santas travestidas’. Esse conjunto literário abriga outras personagens proeminentes que adotaram identidades masculinas, como as santas Tecla, Anastásia, Apolinária, Eufrosina, Hilária, Teodora, Eugênia, Matrona de Perge e Pelágia (Hourani, 2013, p. 17), oferecendo-nos um espaço para a investigação das intersecções entre santidade, normatização de condutas e relações de poder.

No que tange à materialidade documental e ao seu arquivamento, é imprescindível estabelecer a distinção entre a matriz histórica e o suporte consultado. A via de acesso a este documento dá-se por meio da tradução para o inglês publicada na coletânea *Holy Women of Byzantium* (1996)⁵, organizada pela bizantinista Alice-Mary Talbot. Por sua vez, a referência primária que alicerça o trabalho de Talbot é a *vita antiqua*, o manuscrito mais antigo conhecido desta hagiografia, catalogado sob a rubrica *Vatopedi 38*. Este documento, do século X, integra o fundo documental do Mosteiro de Vatopedi, no Monte Athos. Contudo, a datação estimada da formulação original deste discurso remonta ao século VI EC, originando-se nas províncias orientais do Império Bizantino — com indícios de proveniência da região do atual Líbano, embora não sejam confirmados (Hourani, 2013, p. 20). Devido à extensão da narrativa e a limitação de páginas do artigo, optou-se por não anexar a sua transcrição integral, mobilizando excertos traduzidos ao longo da análise discursiva.

Em termos autorais, como citado anteriormente, o documento é anônimo. Todavia, a ausência de uma assinatura nominal não impede a identificação do contexto de produção do texto. A crítica interna da fonte, aliada à historiografia sobre a literatura monástica bizantina, permite-nos afirmar que a obra foi redigida, copiada e circulada, majoritariamente, por indivíduos do

⁵ Life of St. Mary/Marinos. Trad. Nicholas Constas. In: Talbot, Alice-Mary (Org.). **Holy Women of Byzantium: Ten Saints’ Lives in English Translation**. Washington, DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1996.

sexo masculino pertencentes à elite eclesiástica ou diretamente associados aos mosteiros (Oliveira, 2022; Rubin, 2013, p. 486; Talbot, 1996, p. xiv). Esta constatação é uma premissa analítica inegociável para este estudo: o documento não reflete a experiência medieval feminina, e sim o horizonte de expectativas e normatizações do clero. Entender quem produziu a fonte justifica a leitura de Marina/Marino como um projeto político prescritivo de domesticação, elaborado pelo nascente episcopado monárquico.

A disposição das informações contidas na hagiografia obedece a uma arquitetura narrativa desenhada para a exortação moral, podendo ser delineada em quatro eixos estruturais principais: a primeira parte compreende a introdução da narrativa e o abandono do mundo laico. É nesta seção que se encontra o diálogo entre Marina e seu pai, Eugênio⁶, o qual associa as mulheres ao diabo e justifica o corte de cabelos da protagonista e a adoção do nome Marino para o ingresso em um mosteiro. É também no início desse bloco que há uma breve menção a uma outra mulher: a mãe de Marina. A segunda parte foca na vivência claustral do monge Marino, atingindo seu ápice no episódio que envolve a hospedagem de Marino em uma estalagem, o que resulta em uma posterior falsa acusação de estupro por parte da filha do estalajadeiro, uma figura antagonica na narrativa.

O hagiógrafo contrapõe a acusação de estupro proferida pela mulher — o feminino natural corrompido — à aceitação silenciosa da culpa por Marino — o autodomínio viril —; O terceiro bloco contempla a morte física da protagonista. A constatação da anatomia feminina durante a limpeza do cadáver serve como um dos milagres da obra, atestando a vitória do espírito ascético sobre a matéria. A parte final descreve a possessão demoníaca da filha do estalajadeiro

⁶ Segundo Leon Clugnet (1905, p. v), os nomes dos pais de Marina teriam sido fruto de interpolação por parte de copistas. Na versão por nós analisada, a mãe de Marina não recebe nenhum nome. Ver: Clugnet, Léon. *Vie de Sainte Marine: Textes Latins, Grecs, Coptes, Arabes, Syriaques, Éthiopien, Haut-Allemand: Bas-Allemand Et Français*. **Revue de l'Orient Chrétien**, Paris, vol. 8, 1905.

e a sua cura junto ao túmulo de Marina, configurando outro milagre. O documento encerra-se com uma prescrição direta do hagiógrafo, exortando a audiência a emular a obediência e a submissão da monja travestida Marina/Marino.

Portanto, a produção hagiográfica da Antiguidade Tardia não deve ser lida meramente como um repositório de devoção ou um registo biográfico despretensioso. Pelo contrário, ao analisarmos o amplo *corpus* documental que inclui a *Vida de Marina/Marino*, deparamo-nos com textos que funcionam como tecnologias de gênero e instrumentos de poder eclesiástico. A narrativa trabalhada transcorre essencialmente dentro de um ambiente monástico masculino, de modo que são mencionadas apenas três personagens femininas em todo o corpo do texto: a esposa de Eugênio, mãe de Marina, mencionada de forma efêmera no início da obra apenas como uma esposa devota; a própria Marina e a figura antagônica da filha do estalajadeiro. Com exceção da protagonista que anula seu próprio gênero para sobreviver no mosteiro, as outras duas figuras femininas desempenham funções narrativas estritamente estruturais: a mãe, simplesmente descrita como devota e falecida, indicando apenas a devoção que teria existido na família de Marina e que teria tido continuidade em seu pai; e a caluniadora, cuja mentira fornece a provação através da qual a protagonista atinge sua virilidade espiritual.

O objetivo deste trabalho não é verificar a historicidade de Marina, uma figura cuja existência material é, na melhor das hipóteses, incerta e cuja datação textual remonta ao século VI, mas sim compreender a inteligibilidade de gênero proposta pelo texto. A nossa ideia central é a de que a *Vida de Marina/Marino* estabelece um discurso prescritivo destinado, sobretudo, a uma audiência religiosa, no qual o feminino é apresentado não somente como o 'outro' inferior, mas principalmente como um vetor ativo do mal, suscetível de ser neutralizado apenas através de uma rigorosa 'virilização' ascética. Diferentemente de leituras

contemporâneas que poderiam procurar na ‘monja travestida’ um ícone de fluidez de gênero ou resistência transgênero⁷, a análise da fonte, sob a luz do conceito de *Viriarcado* de Olívia Gazalé (2017), revela que a masculinização de Marina não subverte a hierarquia patriarcal; e sim reforça-a. A santidade de Marina é validada precisamente porque ela rejeita a sua natureza feminina — entendida no período como ontologicamente frágil e perigosa — para abraçar as virtudes da *virilitas*.

O posicionamento social que era ser homem ocorria em uma estrutura masculinista e falocêntrica na qual o pênis seria o símbolo da perfeição alcançada no ventre materno, de modo que os seres imperfeitos já saíam perdendo na corrida pela *virilitas*. É desta justificativa que se se parte para a relação entre a cidadania, o gozo do espaço público, e os corpos masculinos entendidos como perfeitos, excluindo assim as mulheres (Veloso, 2019, p. 226).

Para sustentar essa argumentação, mobilizaremos o conceito foucaultiano de *Poder Pastoral* (Foucault, 2014, p. 64), entendido como uma forma de governo que combina cuidado e dominação, exercido na narrativa pela figura do abade. É este poder que define a verdade sobre o sujeito: o abade, ao expulsar Marino sob a acusação de estupro e, posteriormente, ao reintegrá-lo e santificá-lo, detém o monopólio da interpretação da conduta moral. A mulher,

⁷ Para um aprofundamento na historiografia que considera as santas travestidas como transgênero, veja: Betancourt, Roland. *Byzantine Intersectionality: Sexuality, Gender & Race in the Middle Ages*. New Jersey: Princeton University Press, 2020; Betancourt, Roland. *Transgender Lives in the Middle Ages through Art, Literature, and Medicine*. The Getty Iris, Los Angeles, 6 mar. 2019; Mills, Robert. *Visibly Trans? Picturing Saint Eugenia in Medieval Art*. *TSQ: Transgender Studies Quarterly*, Durham, v. 5, n. 4, p. 540-564, nov. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1215/23289252-7090017>, Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/tsq/article-abstract/5/4/540/136493/Visibly-Trans-Picturing-Saint-Eugenia-in-Medieval?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em 15 mar. 2026. e Orlov Vilimonović, Larisa. *Readings Behind the Early Christian Queer Experiences: Lives and Passions of Transgender Nuns*. *Narodna Umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, Zagreb, v. 58, n. 2, p. 105-124, dez. 2021. DOI: <https://doi.org/10.15176/vol58no206>, Disponível em: <https://hrcak.srce.hr/267012>. Acesso em 15 mar. 2026.

no contexto desta obra, aparenta ter dois caminhos: ou se viriliza pela ascese, como Marina, ou permanece ‘mulher’ e torna-se um instrumento do demônio, como a filha do estalajadeiro.

Contexto Histórico

Para compreendermos a profundidade desta construção discursiva, é imperativo situar a obra em seu contexto histórico. O século VI é marcado pela ascensão do Episcopado Monárquico (Ubina, 2016, p. 40-41)⁸ no Oriente, um período de intensas disputas de poder entre a autoridade espiritual dos monges e a autoridade institucional dos bispos (Rapp, 2005, p. 279).

Essas hagiografias são marcadas pelo discurso monástico de domesticação feminina. Como aponta Clarissa Mattana de Oliveira, o hagiógrafo realiza escolhas deliberadas para elaborar um perfil de mulher santa que esteja em consonância com os fundamentos teológicos vigentes:

[...] devemos considerar que as hagiografias femininas [...] foram, em sua maioria, escritas por homens e, dessa forma, refletem suas visões e expectativas sobre as mulheres. Esses homens pertenciam ao clero secular ou ao meio monástico e,

⁸ Segundo José Fernández Ubina (2016), não sabemos exatamente como se conduziu a organização do Episcopado Monárquico. Contudo, sabemos que o papel dos bispos era, inicialmente, majoritariamente administrativo, ligado, sobretudo, ao gerenciamento dos fundos destinados à manutenção da comunidade. Tal atividade, muito provavelmente recebia o apoio de outros integrantes da elite eclesiástica, tais como diáconos e presbíteros (Rapp, 2000, p. 380; Silva, 2019, p. 122). É somente com o desenvolvimento do que a historiografia chama de Episcopado Monárquico que o bispo passa a ocupar um espaço de destaque. Entretanto, o estabelecimento desse monoepiscopado é algo muito complexo e nebuloso na documentação. José Ubina defende que o movimento de consolidação de poder dos bispos foi essencial para o fortalecimento tanto das igrejas locais como para o conjunto delas, numa lógica universalista. Para uma discussão mais aprofundada sobre os bispos no período, ver: Silva, Paulo Duarte. Bispos em Ação: A Ascensão do Episcopado no Cristianismo Tardo Antigo (Séculos III-VI). In: Veloso, Wendell dos Reis; Boenavides, D. M. (Orgs.). Religiosidade, Poder e Sociedade no Medievo: Discussões Historiográficas. 1. ed. Porto Alegre: **Polifonia**, 2019, p. 111-128.

por isso, essas construções eram baseadas em ideias sobre o feminino procedentes das escrituras e da teologia cristã, e estavam situadas historicamente em um dado contexto. Assim, o hagiógrafo precisava fazer escolhas para elaborar um perfil de mulher santa que, ao mesmo tempo, estivesse de acordo com fundamentos teológicos, com o ideal de vida religiosa feminina vigente e com os objetivos de produção do texto. A narrativa também deveria ser factível frente à memória da hagiografada e aos referenciais culturais e sociais das audiências (Oliveira, 2022).

No caso da *Vida de Marina/Marino*, a obra oferece uma clara prescrição de um modelo de conduta feminino. O texto é explicitamente didático, exortando os fiéis a “[...] zelosamente emular a abençoada Marina e sua paciente perseverança, para que no dia do julgamento, possamos encontrar misericórdia diante de nosso Senhor Jesus Cristo, a quem pertencem a glória e o domínio pelos tempos dos tempos. Amém.” (*Life of St. Mary/Marinos*⁹, 12, 21, tradução nossa)¹⁰.

Ao inquirirmos sobre quem interfere na produção destas informações e quais mediações operam no documento, torna-se inescapável constatar que a hagiografia de Marina/Marino é um produto da hegemonia discursiva da elite clerical. As vozes em evidência na narrativa — seja a exortação paterna de Eugênio¹¹, seja a autoridade punitiva do abade — constituem, fundamentalmente, um monólogo institucional. As vozes femininas da Antiguidade Tardia encontram-se aqui subsumidas a um silêncio. O documento, portanto, atua como um ventriloquismo do *Poder Pastoral*: o

⁹ Doravante, LSMM.

¹⁰ Let us then, beloved, zealously emulate the blessed Mary and her patient endurance, so that on the day of judgment we may find mercy from our Lord Jesus Christ, to Whom belongs glory and dominion to the ages of ages. Amen.

¹¹ Em seu diálogo com Marina, há, inclusive, a inserção de uma passagem bíblica (João 10:11), evidenciando ainda mais este caráter de produção institucional. Stephen J. Davis (2002) aborda essa e outras técnicas retóricas utilizadas no corpo do texto hagiográfico em seus trabalhos.

hagiógrafo silencia a experiência material das mulheres 'reais' — sejam elas ascetas ou laicas — para substituí-las por uma projeção das expectativas do clero.

Uma vez que a historiografia aponta que houve esforços para a domesticação da agência feminina no contexto cristão antigo, já no século II¹², com a paulatina inserção de mecanismos que objetivavam relegar às mulheres o ambiente doméstico, assim como previa o *mos maiorum* e romano. O cristianismo, que teria sido um ambiente propício para a atuação feminina,

¹² E por demonstrar um grande espaço para a atuação de mulheres no movimento se viu aos olhos de críticas, sendo lida como imoral, perigosa e não aconselháveis as mulheres romanas. Estas leituras externas e também internas de algumas lideranças das casas-igrejas paulinas, segundo MacDonald, favoreceram a uma releitura do projeto inicial de Jesus. Ou melhor, o projeto inicial de Jesus era radical demais para uma sociedade patriarcal e altamente hierarquizada, e para que fosse mantido deveria ser domesticado. Assim sendo, epístolas como 1 Timóteo emergem como resposta a uma “emancipação” feminina expressa em um texto antigo não-canônico intitulado Atos de Paulo e Tecla (Cavalcanti, 2014, p. 8); A partir del siglo II la patriarcalización de la Iglesia es un proceso que se puede apreciar en las fuentes cristianas de este tiempo, producto del intento de la Iglesia primitiva por mejorar su imagen pública ante la creciente hostilidad social que estaba generando. Aspectos como la adaptación del modelo ideal de la viuda a los ideales grecolatinos de fidelidad y sometimiento, la llamada al ordenamiento hogareño tradicional de la sociedad pagana, la introducción de los valores convencionales dentro del paradigma de la pareja cristiana ideal, entre otros, son una constante en los escritos cristianos de este siglo, lo que tendrá un impacto de gran calado en las mujeres cristianas primitivas, hasta tal punto que sus consecuencias se hacen notar aun hoy en día (Martínez, 2014, p. 26); The subordination of women within the household order was taught in the paraenesis of the Pauline congregations, and reinforced in the letters to Asian churches written by disciples of Paul (Col. 3:18; Eph. 5:22-24). In the second century the roles of women were still controversial among people who wrote fictional accounts claiming the authority of Paul. In the Acts of Paul and Thecla a virgin of Iconium on the eve of her marriage is won to celibate Christianity by Paul's preaching. After miraculously confounding the (male) authorities who try to silence her, but supported by the women of the city and saved on one occasion by a lioness, she baptizes herself. Then she cuts her hair short, dresses like a man, and goes off to follow Paul as an itinerant apostle. On the other hand, the author of the Pastoral Epistles rejects the sort of asceticism represented by Thecla and all teaching by women (1 Tim. 2:9–15; 4:3), except that older women should become "good teachers" by instructing younger women to be good wives and mothers, always subordinate to their husbands (Titus 2:3-5). These second-century documents furnish no direct evidence that can help to describe the social constituency of Pauline Christianity as I have defined it, but they do illustrate the variety and the strength of reactions to status inconsistency (and violation of conventions) of one kind (Meeks, 2003, p. 71).

inicialmente, observa este caráter ser esmaecido com o passar dos anos. Além disso, essas narrativas mediavam tensões políticas prementes. Em um período marcado pela progressiva centralização do poder eclesiástico e pelas investidas da administração imperial para subordinar os mosteiros à estrutura diocesana (Rapp, 2005, p. 137-147), normatizar o corpo feminino e enquadrá-lo sob a estrita governança eclesiástica atua como uma afirmação de autoridade e um projeto de ordenamento sociopolítico.

A interlocução com a historiografia evidencia que as ‘santas travestidas’ bizantinas despertam, há anos, interesse acadêmico. Autores como Stephen J. Davis (2002) exploraram o cruzamento entre intertextualidade e gênero nestas lendas, enquanto traduções e compilações, notadamente o trabalho de Alice-Mary Talbot (1996), propiciaram maior acesso a estas fontes. Recentemente, pesquisadores como Roland Betancourt (2020) têm revisitado estas narrativas sob as lentes da interseccionalidade e da transgeneridade como categoria analítica. Trabalhos como os dele são precisos ao desvelar a experiência fenomenológica e a materialidade de gênero na Antiguidade Tardia, resgatando a agência de sujeitos invisibilizados. Contudo, a potencialidade inexplorada desta fonte — e que constitui a lacuna que este trabalho visa preencher — reside no deslocamento do foco analítico. Ao invés de buscarmos na hagiografia de Marina/Marino indícios de agência subversiva ou simplesmente fluidez identitária, propomos utilizá-la como um laboratório para dissecar a construção discursiva do episcopado monárquico. A fonte revela as engrenagens de um sistema no qual a virilização feminina se apresenta como uma tecnologia do *Poder Pastoral* deliberadamente prescrita para silenciar e domesticar as mulheres da Antiguidade Tardia, e não como uma suposta falha de controle da Igreja.

A representação do gênero, nesse contexto, é lida através do modelo de *Corpo Único*, teorizado por Thomas Laqueur (2001) e aplicado ao contexto medieval por historiadores como Wendell dos Reis Veloso (2023). Neste

modelo, segundo Laqueur:

Ser homem ou ser mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou outro de dois sexos incomensuráveis. Em outras palavras, o sexo antes do século XVII era ainda uma categoria sociológica e não ontológica (Laqueur, 2001, p. 19 apud Veloso, 2023, p. 122).

Segundo Veloso, podemos entender que a inteligibilidade de gênero do período não era heteronormativa, pois “[...] o *gênero* era o que se entendia como *real* e o *corpo*, ou o *sexo*, era uma espécie de epifenômeno, era uma convenção” (Veloso, 2023, p. 122). Contudo, esta fluidez não implicava igualdade. O corpo masculino seria o paradigma da perfeição, enquanto o feminino, imperfeito. Portanto, para uma mulher ascender à santidade, não bastava ser uma ‘boa mulher’; era necessário transcender a sua condição natural defeituosa e ascender à virilidade.

A operação do que Gazalé (2017) define como *Viriarcado* torna-se aqui evidente. Ela o apresenta como um sistema teológico-político-cultural artificial baseado na superioridade do princípio masculino:

O sistema viriarcado pretende ser, como o sistema solar, o reflexo da ordem natural, mas ele é inteiramente construído. Ele é baseado em um conjunto de postulados, de crenças e de princípios, é construído sob esquemas de elaborações conceituais aprendidas, de normas, de leis, de mitos e de símbolos e se perpetua através de práticas sociais, de histórias, de tradições, de costumes, de ritos, de mentalidades e de obras. Ele, portanto, não tem nada de natural. Se a palavra não fosse horrível, seria um sistema teológico político-cultural. Um dispositivo perfeitamente artificial, inteiramente ordenado a uma hipótese indiscutível: a superioridade do princípio masculino sobre o princípio feminino. (Gazalé, 2017, p. 59, tradução nossa).¹³

¹³ Le système viriarcado prétend être, à l'instar du Système solaire, le reflet de l'ordre naturel, mais il est entièrement construit. Il se fonde sur un ensemble de postulats, de croyances et

A virilidade seria um mito construído, mas que se apresentaria como natural “A dificuldade vem do fato de que a virilidade é dada como um fato da natureza a-histórico, embora tenha tudo de mito, isto é, de uma construção cultural imaginária”.(Gazalé, 2017, p. 20, tradução nossa)¹⁴.

Na hagiografia em questão, a virilidade de Marina é construída através da negação do seu corpo feminino e da adoção de aspectos masculinos — o corte de cabelo, o hábito e a resistência estoica viril diante da calúnia, por exemplo. Importa ressaltar que essa glorificação de uma resistência passiva e do controle absoluto das paixões não nasce com o cristianismo, para além, se trata de uma herança direta da Antiguidade. Como adverte Wendell Veloso, “o que historiograficamente ficou conhecido como nova moral cristã [...] nada mais é do que a apropriação cristã de uma moral pagã” (Veloso, 2020, p. 220). Ainda segundo Veloso, “[...] a moral cristã existiu em primeiro lugar, como entidade separada, como moral da sociedade pagã, antes de se agregar à nova religião” (Veyne, 1990, p. 189 *apud* Veloso, 2020, p. 220)¹⁵. Assim, a performance de Marina além de atender às expectativas de uma sociedade viriarcal cristã, mimetiza a autossuficiência e a inabalável temperança dos filósofos estoicos pagãos, ressignificadas como santidade.

O paradoxo central que exploraremos no decorrer do artigo, reside no fato de que, para ser santa, Marina teve de deixar de ser, social e visualmente, mulher. A narrativa sugere que o feminino, quando deixado no seu estado

de principes, s'échafaude à coups d'élaborations conceptuelles savantes, de normes, de lois, de mythes et de symboles et se perpétue à travers les pratiques sociales, les récits, les traditions, les coutumes, les rites, les mentalités et les œuvres. Il n'a donc rien de naturel. Si le mot n'était pas affreux, on dirait qu'il s'agit d'un système théologico-politico-culturel. Un dispositif parfaitement artificiel, tout entier ordonné à une hypothèse indiscutée : la supériorité du principe masculin sur le principe féminin.

¹⁴ La difficulté vient du fait que la virilité se donne comme un fait de nature anhistorique, alors qu'elle a tout du mythe, c'est-à-dire d'une construction culturelle imaginaire.

¹⁵ Ideia também corroborada por Michel Foucault (2020, p. 27, 28, 142, 411).

‘natural’ ou laico, é inevitavelmente um canal para o vício. Esta visão é corroborada pela introdução de uma personagem de caráter antagônico, a filha do estalajadeiro, que serve como contraprova necessária à tese do hagiógrafo: para esta mulher, não há virilização ascética, há permeabilidade ao mal. Assim, a hagiografia não celebra a mulher em si, mas a superação da mulher. Se a hagiografia, como estabelecemos, opera como um dispositivo de verdade, a *Vida de Marina/Marino* inicia a sua operação pedagógica muito antes da acusação de estupro ou das práticas ascéticas. Ela começa no momento da ruptura, na transição do secular para o sagrado, na qual a natureza feminina é diagnosticada pelo discurso masculino como uma patologia espiritual latente. A construção do ‘outro’ feminino nesta narrativa não é sutil; é a premissa fundadora que justifica toda a trajetória subsequente da santa. Para compreendermos a dicotomia entre a ‘mulher viril’, personificada em Marina e a ‘mulher natural’, sendo esta a filha do estalajadeiro, devemos primeiro dissecar a advertência inicial que impulsiona Marina para a sua transformação de gênero.

A Mulher e o Diabo

Quando Eugênio, pai de Marina, decide retirar-se para o cenóbio, sua filha pede para acompanhá-lo, já que ficaria sozinha pois sua mãe havia falecido quando ainda era muito jovem. Inicialmente, ele procura dissuadi-la. No entanto, sua argumentação não se baseou em razões práticas ou algo como uma incompatibilidade de Marina com o modo de vida monástico, e sim a periculosidade metafísica de seu sexo. Conforme descrito na hagiografia, após afirmar que a filha não poderia acompanhá-lo ao mosteiro, a advertência é explícita: “[...] é através dos membros do seu sexo [feminino] que o diabo trava

guerra contra os servos de Deus” (*LSMM*, 7, 3, tradução nossa)¹⁶. Esta passagem é fundamental para a nossa análise sob a ótica do *Viriarcado*, pois o sistema viriarcual se sustenta na construção mítica da inferioridade do feminino (Gazalé, 2017, p. 59). Ao proferir esta sentença, Eugênio não está a proteger a filha do ambiente monástico; está a proteger a instituição monástica do perigo oferecido pela sua filha. A mulher, em sua condição natural, é considerada um vetor de contaminação, isto é, um reflexo direto do temor da cultura monástica que via o sexo feminino como uma fonte de atração lasciva e um obstáculo fundamental à salvação dos homens e da comunidade (Davis, 2002, p. 9). O corpo feminino, dentro da lógica do Corpo Único discutida por Laqueur (2001) e aplicada por Veloso (2023), é entendido como uma versão imperfeita do corpo masculino (Laqueur, 2001, p. 16; Veloso, 2020, p. 217), o que a tornaria mais porosa à influência demoníaca. Portanto, a entrada de Marina no espaço sagrado do mosteiro só é permitida mediante uma anulação dessa “natureza” perigosa. O corte de cabelos, a troca de hábito e a adoção do nome Marino não são meros disfarces teatrais ou estratégias de um ‘travestismo sagrado’; são atos de profilaxia. Para deixar de ser um vetor do diabo, Marina deve, performativamente, deixar de ser mulher.

A narrativa hagiográfica estabelece uma tensão estrutural que se desdobra ao longo da obra por meio da patente proposição de duas categorias ontológicas distintas para o sujeito feminino. A primeira materializa-se na figura da ‘mulher virilizada’, personificada em Marino. Através de um rigoroso percurso ascético, que visa à submissão carnal à soberania do espírito, Marina, ao se masculinizar, adota atributos como o autocontrole, a submissão e a paciência. É fundamental notar que a sua inteligibilidade enquanto sujeito santo decorre dessa mudança, uma vez que a própria santidade, nesse contexto

¹⁶ [...] for it is through the members of your sex that the devil wages war on the servants of God.

discursivo, opera como uma prerrogativa viril. Empregando a formulação de Judith Butler acerca do gênero como um ato performativo (Butler, 2003; Silva, 2016, p. 164), observa-se que Marina performa reiteradamente essa virilidade, ascendendo, destarte, à categoria de sujeito perfeito — o masculino —, mediante o sistemático apagamento das marcas de sua particularidade — o feminino.

Em contraposição, o texto delineia a categoria da ‘mulher natural’, representada pela figura antagônica que acusa falsamente a santa. Embora a filha do estalajadeiro não assuma plena centralidade narrativa, sua função paradigmática é discursivamente antecipada pelas falas de Eugênio. Esta personagem cristaliza o destino inexorável da mulher que recusa a virilização ascética. Se Marina desponta como a exceção que ratifica a regra, a filha do estalajadeiro corporifica a própria norma: a mulher que, abandonada à sua inclinação tida como natural, materializa a profecia patriarcal de se converter em uma verdadeira ‘guerra contra os servos de Deus’. Tal dicotomia, por conseguinte, revela-se um instrumento basilar para o exercício do *Poder Pastoral*. A figura do abade e a superestrutura eclesiástica instrumentalizam esses dois polos arquetípicos como tecnologias de governo das almas. A mulher viril, alçada à condição de exemplaridade, possui a função de referendar a superioridade do modelo monástico masculino. Em contrapartida, a mulher naturalizada na figura da filha do estalajadeiro atua como advertência pedagógica, fornecendo o arcabouço justificatório para a misoginia institucional.

É importante notar que a narrativa não culpa Marina pela sua condição inicial de mulher, mas exige que ela a supere. A virilidade, inserida no sistema teológico-político-cultural, oferece uma ‘saída’ para a mulher: a negação de si. A ‘cura’ para a condição feminina está em se virilizar. No entanto, esta não é definitiva, pois a presença de Marina no mosteiro é uma tensão constante. O

texto hagiográfico aborda o risco do desvelamento, o que pode ser lido como uma metáfora da instabilidade do gênero. Se, como argumenta Laqueur (2001), o sexo era uma categoria sociológica e não ontológica, Marina é homem enquanto performa com sucesso o papel social de monge, porém a ameaça do 'feminino' — exemplificado até aqui com as associações ao diabo, à luxúria e à mentira — permanece à espreita.

Ao aceitar a condição de monge, Marina aceita a premissa do pai: a de que ser mulher é ser inimiga dos servos de Deus. O seu 'sim' à vida monástica é, concomitantemente, um 'não' à sua identidade feminina de gênero. Esta negação erige-se como uma espécie de pedra angular de sua santidade. Torna-se profícuo, neste sentido, estabelecer um breve contraponto analítico com a *Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade*¹⁷, datada do século III. Conforme elucida Wendell dos Reis Veloso (2023, p. 125), no alvorecer do cristianismo inserido no Império Romano, Perpétua encarnava uma virilidade comportamental — associada à força, coragem e autodeterminação na arena —, sem que isso exigisse a obliteração de sua fisiologia ou a adoção de um disfarce masculino contínuo. Contudo, a trajetória de Marina, situada no século VI, revela uma inflexão epistemológica e política severa. Sob a égide de um bispado em ascensão e de um controle pastoral cada vez mais estrito, a virilidade comportamental já não bastava para redimir o corpo feminino. Marina precisa obliterar visual e socialmente o feminino, mimetizando-se no claustro masculino, para aceder ao sagrado mediante uma virilidade espiritual, alcançada através da submissão, da obediência e do silêncio.

Enquanto a advertência paterna de Eugênio estabelece a figura da mulher como 'arma do diabo', o episódio da estalagem cumpre a função de

¹⁷ Traduzida para o português em: Fávaro, Aline Montesine; Nápoli, Tiago Augusto; Lima, Ricardo da Cunha. "A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade" (*Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*): tradução anotada. Rónai: Revista De Estudos Clássicos E Tradutórios, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 37-68, 2019.

demonstrar isso empiricamente. O texto hagiográfico dispõe a encenação desse perigo e, para isso, mobiliza a filha do estalajadeiro. Apesar de não receber nome próprio, ela opera como a antítese da virtude ascética na narrativa, simbolizando o arquétipo da mulher laica, inerentemente vulnerável ao vício e desprovida de virilidade. É nesse contexto que Marino, em missão fora do mosteiro, pernoita na estalagem e torna-se vítima da luxúria alheia. A filha do dono, após engravidar de um soldado com quem se envolveu sexualmente, é instigada pelo mesmo a projetar a sua culpa no 'jovem e belo' monge Marino, acusando-o da violação (LSMM, 9, 9).

Para a análise sob a perspectiva do Viriarcado, esta personagem transcende a função de antagonista narrativa, erigindo-se como a prova da incontinência congênita atribuída ao feminino 'natural'. Em contrapartida, a trajetória de Marina postula que a mulher poderia transcender essa ontologia defeituosa, não somente pela fé, mas pela adoção performática de uma virilidade ascética. Eis o cerne do problema político com o qual o episcopado em ascensão precisava lidar: forjar uma tecnologia de gênero que canalizasse a superação da fraqueza feminina para um horizonte de submissão, garantindo a normatização dessas mulheres sob a autoridade incontestável da hierarquia eclesiástica.

Olívia Gazalé (2017, p. 31, 80, 113) recorda-nos que, na construção histórica da virilidade, o feminino é frequentemente associado à matéria, à passividade e à dissimulação. A filha do estalajadeiro atende rigorosamente a esse paradigma misógino, consolidando-se na narrativa como uma figura de dupla culpabilidade: primeiramente, pela incontinência da carne, ao ceder ao desejo por meio do ato sexual; e, posteriormente, pela mentira, ao proferir a calúnia. Para aprofundar essa dicotomia, a tessitura do texto estabelece um contraste estrutural ancorado na própria fisiologia e na política dos corpos dessas duas mulheres. De um lado, evidencia-se a figura de Marina/Marino,

cujo corpo feminino é apagado pela prática ascética. Em oposição, o corpo da filha do estalajadeiro é discursivamente elaborado como a imperfeição feminina. Trata-se de uma corporeidade intrinsecamente vulnerável, que se mostra permeável tanto ao desejo carnal quanto à mentira e à possessão demoníaca ao final da narrativa. Desprovida da perfeição que Marino busca, a mulher em questão converte-se em um receptáculo falível, sendo facilmente instrumentalizada pelo diabo como uma arma estratégica para atacar a santa virtude.

Ao acusar Marino, a filha do estalajadeiro valida o aviso inicial de Eugênio: a mulher é, de fato, instrumento do Diabo para travar guerra contra os servos de Deus. Ela representa o caos sexual que ameaça a ordem do mosteiro. A sua mentira não é mera falha moral individual, é uma característica intrínseca do seu gênero quando não submetido à tutela viril. A reação de Marina frente à acusação é um momento importante do texto. Diante do abade furioso e da expulsão iminente, Marina não utiliza-se de uma fácil revelação de sua anatomia, ela mantém-se firme em sua identidade masculina: “Marino caiu sobre seu rosto, dizendo: ‘Perdoe-me, pai, pois pequei como homem.’ Mas o superior, cheio de ira, o expulsou dizendo: ‘Nunca mais entrarás neste mosteiro’.” (*LSMM*, 9, 11, tradução nossa)¹⁸. Do ponto de vista narrativo, o historiador Stephen J. Davis (2002, p. 32) analisa a falsa confissão de Marina como uma formulação de dupla voz, que desestabiliza ativamente as categorias binárias de gênero do período. Para ele, Marina não está a mentir em um sentido convencional; ela está a realizar um ato de ascese ao assumir os crimes de outra pessoa, assim como fez Jesus Cristo (Davis, 2002, p. 33-34)¹⁹.

¹⁸ Marinos fell upon his face, saying, ‘Forgive me, father, for I have sinned as a man.’ But the superior, filled with wrath, cast him out saying, ‘Never again shall you enter this monastery’.

¹⁹ Stephen J. Davis (2002), em sua análise acerca da literatura hagiográfica, explora a presença de elementos que ele identifica como ‘cristomiméticos’ inseridos nas Vidas de santos. Esta terminologia refere-se à tendência das narrativas sobre os santos de emular,

Para Foucault (2020), a confissão cristã primitiva²⁰ era uma forma de renúncia a si mesmo. Ao assumir a culpa de um ‘homem’, Marina aceita o fardo da paternidade para preservar o seu segredo. Mas há uma camada mais profunda a ser revelada: a virilidade do silêncio. Para compreendê-la, devemos distinguir o silêncio feminino — presente na sociedade do romana —, do silêncio viril, readaptado de uma tradição moral estoica aos moldes do cristianismo. Na tradição clássica e na retórica patrística, o silêncio imposto à mulher era o pilar de sua submissão, um reflexo do ideal da mulher silenciosa e discreta, ancorado na injunção paulina de que o gênero feminino deveria manter a mudez e a subordinação (Meeks, 2003, p. 71; Martínez, 2014, p. 118-119; Gazalé, 2017, p. 114). O controle ativo da língua e das emoções, no entanto, pertencia a outra ordem: era a essência da continência e do pudor masculinos. Ser viril significaria distinguir-se da suposta inconstância e impulsividade feminina através da perfeita autorrepressão dos sentimentos e do autodomínio absoluto (Martínez, 2014, p. 119; Gazalé, 2017, p. 186). Na ascese cristã, essa virtude demandava que a monja travestida governasse a si mesma mediante rigoroso ascetismo (Betancourt, 2020, p. 100; Veloso, 2020, p. 230). Portanto, ao silenciar-se estoicamente diante da calúnia, Marina não encena a obediência passiva de uma mulher subjugada, ela performa o autocontrole inabalável de um *vir* perfeito. O silêncio é a manifestação de sua virilidade.

A Inteligibilidade do Abuso

Devemos também notar a forma como a narrativa habilmente naturaliza

imitar ou refletir aspectos fundamentais da vida, do sofrimento, da missão ou dos milagres de Cristo, estabelecendo assim um paralelismo espiritual e narrativo entre o santo e a figura central do cristianismo. Como ilustração paradigmática desta dinâmica, Davis utiliza a hagiografia de Marina/Marino.

²⁰ exomologesis.

e, até certo ponto, minimiza a gravidade da violência sexual masculina. O abade, figura de autoridade máxima no mosteiro, não se detém demoradamente sobre o suposto ato do monge Marino ter engravidado uma mulher, ato este que seria uma grave transgressão moral e disciplinar para um monge. Sua preocupação mais urgente reside na preservação da imagem institucional do mosteiro. Essa prioridade é evidenciada quando o abade expressa sua frustração, não com a acusada agressão sexual em si, mas com a repercussão pública do evento. Ao relatar a ida do dono da estalagem ao mosteiro para reclamar que sua filha havia sido ‘deflorada’, o abade critica o estalajadeiro por ter causado um “espetáculo para os leigos” (*LSMM*, 9, 11, tradução nossa)²¹. Esta declaração demonstra que a exposição pública do comportamento sexual masculino dentro do ambiente monástico é mais danosa à instituição do que a violência supostamente cometida.

No entanto, o mecanismo narrativo empregado é o de deslocamento de culpa. A narrativa move o foco do ato — a violência sexual e a irresponsabilidade do monge — para o vetor do escândalo: a mulher, filha do estalajadeiro. Ela é transformada no elemento catalisador da desordem. Dessa forma, a culpa e a mácula moral recaem sobre ela, que foi seduzida e, por extensão, sobre a natureza feminina, que é associada à fraqueza e à mentira. Marina, ao decidir assumir a culpa pelo pecado que não cometeu, internaliza e absorve o ‘mal’ e o escândalo projetado pela outra mulher. Este ato de penitência funciona dentro da lógica narrativa como um neutralizador do escândalo. A absorção da culpa feminina pela santa permite que a ordem seja restaurada através de sua redenção sacrificial virtuosa. Como aponta Wendell dos Reis Veloso (2023) em seu artigo sobre a *Vida de Perpétua*, a construção da identidade cristã passa pelo corpo. Na hagiografia, o corpo de Marina torna-se expiatório, pois expia o pecado de ser mulher, demonstrando que é possível

²¹ spectacle for the laity.

transcender essa condição através da ascese. A filha do estalajadeiro, presa à sua anatomia, permanece no lado do vício, servindo de contra-exemplo pedagógico.

A Porosidade ao Mal

A narrativa de Marina/Marino encontra desenlace com a morte da protagonista. Ao considerarmos que a vida de Marina foi uma performance contínua de virilidade ascética, a sua morte desencadeia o colapso da ilusão que sustentava a narrativa, substituindo o segredo por uma revelação anatômica involuntária:

[...] enquanto se preparavam para lavar o seu corpo, descobriram que ele [Marino] era uma mulher. Em choque, todos começaram a gritar em uma só voz: 'Senhor, tenha piedade'. O superior, ouvindo os gritos, perguntou-lhes: 'O que vos aflige tanto?'. Eles responderam: 'O irmão Marino é uma mulher'. Ao se aproximar e ver com os próprios olhos, o abade lançou-se aos pés dela e, com muitas lágrimas, clamou: 'Perdoa-me, pois pequei contra ti. Ficarei aqui deitado aos teus pés santos até que eu ouça o perdão por todos os males que te causei'. Enquanto ele pronunciava estas e outras lamentações ainda mais admiráveis, uma voz lhe disse: 'Se tivesses agido sabendo a verdade, este pecado não te seria perdoado. Mas, como agiste sem saber, teu pecado está perdoado' (LSMM, 11, 18-19, tradução nossa)²².

Conforme analisa Roland Betancourt (2020), a limpeza do cadáver da

²² But as they were preparing to wash him, they discovered that he was a woman, and shrieking, they all began to cry out in a single voice, 'Lord, have mercy.' The superior, hearing their cries, asked them, 'What troubles you so?' And they said, 'Brother Marinos is a woman.' Drawing near and seeing <for himself>, the <superior> cast himself down at her feet, and with many tears cried out, 'Forgive me, for I have sinned against you. I shall lie dead here at your holy feet until such time as I hear forgiveness for all the wrongs that I have done you.' And while he was uttering many such lamentations, as well as things yet more remarkable, a voice spoke to him saying, 'Had you acted knowingly, this sin would not be forgiven you. But since you acted unknowingly, your sin is forgiven'.

falecida monja marca o momento no qual a santa é forçosamente devolvida ao sexo feminino que lhe foi designado ao nascer (Betacourt, 2020, p. 93). Contudo, para o autor, essa desnudação não invalida sua masculinidade prévia; pelo contrário, pois o grande milagre, durante todo o tempo, consistiu justamente em sua inabalável capacidade de ‘se passar’ por homem e suportar o fardo da difamação. O atestado do corpo feminino torna-se, assim, a prova material derradeira para que a autoridade do abade finalmente se dobre, valide o êxito de sua ascese e confira a sua santidade. A reação descrita no texto — um misto de choque, temor e glorificação — pode também ser lida através do conceito de *Corpo Único*. Conforme discutido por Wendell dos Reis Veloso (2023), o desnudamento não devolve Marina à condição de ‘apenas mulher’; pelo contrário, ele ressignifica retroativamente todo o seu sofrimento. Ao constatarem que o corpo que suportou penitências extremas e humilhação pública era, anatomicamente, um corpo imperfeito, os monges enxergam um milagre. A revelação do sexo não anula a virilidade de Marina; ela a amplifica. Se um homem tivesse suportado tais provações, seria admirável, até esperado. Mas notar que uma mulher o tenha feito é a prova de que o espírito pode, através da ascese, subjugar a matéria defeituosa. A nudez de Marina, portanto, não é erótica nem vergonhosa; é a prova documental da vitória do princípio forte e perfeito masculino sobre o princípio fraco e imperfeito feminino.

Imediatamente após a morte e glorificação de Marina, a narrativa desloca-se para a filha do estalajadeiro, que neste momento reaparece. A hagiografia relata que ela foi “possuída por um demônio” (LSSM, 12, 21)²³, debatendo-se e confessando o seu crime ao afirmar, aos gritos, ter sido seduzida pelo soldado. Com a morte da santa e a revelação, a mentira da filha do estalajadeiro torna-se insustentável. O corpo da pecadora, que serviu de canal para a calúnia, torna-se habitado por um demônio — A narrativa, portanto,

²³ possessed by a demon.

reforça a tese de que o corpo feminino é um território de disputa: se não for ocupado por Deus, será inevitavelmente ocupado pelo demônio. A filha do estalajadeiro, ao rejeitar a conduta moral e entregar-se à sedução, abriu as portas para o mal. A possessão é, assim, a materialização da sua essência corrompida; ela torna-se, visivelmente, aquilo que o pai de Marina temia no início: um instrumento do diabo.

Foucault, em *As Confissões da Carne* (2020), explora como a verdade é extraída do sujeito cristão. No âmbito do *Poder Pastoral*, o guia espiritual tem o dever de descobrir aquilo que os fiéis ocultam até de si mesmos, de modo que “a extorsão das verdades voluntariamente ou involuntariamente escondidas faz parte das relações do pastor com seus paroquianos” (Foucault, 2020, p. 490). O próprio rito de exorcismo não opera simplesmente como um alívio de um mal físico, mas como uma prova de verdade que, ao expulsar o mal, constitui um exame da alma e estabelece a divisão entre o puro e o impuro (Foucault, 2020, p. 96). No caso da filha do estalajadeiro, a confissão da calúnia não é oferecida de modo espontâneo por meio de um arrependimento contrito, mas é extorquida pela possessão e imediatamente curada pela presença do túmulo sagrado de Marina. O demônio que a habita atesta a inocência de Marino, contudo o faz apenas quando diante de uma celebração póstuma à sua santificação e, em seguida, sua hospedeira é reintegrada à ordem tutelar da Igreja mediante exorcismo milagroso.

Considerações Finais

É tentador, para o observador contemporâneo, ler a *Vida de Marina/Marino* como um manifesto proto-transgênero ou como uma evidência de fluidez de gênero radical na Antiguidade Tardia. Embora Judith Butler (2003) nos ajude a entender o gênero como performance, não podemos ignorar

o contexto e as ontologias do século VI. A fluidez apresentada na hagiografia não é horizontal, mas vertical e hierárquica. Diante de nossa análise, podemos apontar para a validação da identidade de Marina como uma categoria diferente das que experienciamos hoje, pois sua transição era entendida como uma espécie de ‘melhoramento’ ontológico. O reconhecimento de que a hagiografia documenta uma experiência de fluidez de gênero não anula o fato de que a intencionalidade de sua preservação e cópia pelos mosteiros era disciplinar. A narrativa não sobreviveu séculos sendo lida e copiada por monges para celebrar uma dissidência identitária, mas sim porque a anulação do corpo feminino servia perfeitamente como uma tecnologia de poder. A virilização prescrita na obra não é uma falha de controle da Igreja, é o próprio instrumento de domesticação em funcionamento. A subversão, portanto, é apenas aparente; a estrutura de poder permanece intacta e as noções de superioridade e inferioridade são fortalecidas.

A rigidez estrutural revela o caráter eminentemente prescritivo da obra. Como bem pontua Clarissa Mattana de Oliveira (2022), as hagiografias femininas medievais, escritas sob a ótica do clero, não visavam retratar factibilidade biográfica, pois buscavam forjar modelos de comportamento que atendessem aos objetivos teológicos do período. A *Vida de Marina/Marino* não encerra a sua narrativa na mera constatação de um milagre; ela culmina em uma diretriz comportamental incontornável. A exortação final da narrativa, recomendando a emulação das práticas de Marina, atua como um dispositivo pedagógico. A prescritividade opera condicionando a salvação à emulação daquela que aceitou a anulação de sua natureza feminina e submeteu-se, em silêncio absoluto, ao sofrimento e à autoridade eclesiástica. A obra consolida-se, portanto, como um manual de conduta que instrumentaliza a virilidade ascética para prescrever a subordinação irrestrita ao *Episcopado Monárquico*.

Assim, é central compreender a inteligibilidade de gênero proposta pela

Vida de Marina/Marino perpassando pelos elementos estruturais basilares da fonte, iniciando pela advertência de Eugênio de que a natureza feminina seria uma arma do diabo. Diante da articulação desses elementos, concluímos que o documento em questão atua como uma celebração da superação feminina de sua condição 'natural', lida no período como ontologicamente frágil, defeituosa e inferior. A santidade de Marina é chancelada unicamente porque ela oblitera o feminino e abraça as virtudes da virilidade. A obra atua, portanto, como uma tecnologia de gênero e um instrumento pedagógico do *Poder Pastoral*, desenhado para condicionar a salvação feminina à submissão e à obediência.

A proposta deste trabalho é contribuir para a historiografia sobre as hagiografias, o monaquismo bizantino e os Estudos de Gênero ao promover um enquadramento analítico diferente. Este deslocamento visa evidenciar a narrativa como um produto da produção eclesiástica, cuja função é a normatização e a imposição de uma domesticação feminina através de uma prescritividade discursiva. Neste contexto, a masculinização de Marina atua como um reforço à estrutura falocêntrica do *Viriarcado* e ao modelo de *Corpo Único*. Sendo assim, a hagiografia é desvelada como um discurso prescrito pelo emergente episcopado oriental na Antiguidade Tardia, destinado a domesticar e silenciar as mulheres. Tendo estabelecido as bases dessa inteligibilidade de gênero e o funcionamento desta hegemonia discursiva, pretendemos aprofundar essa discussão, bem como as suas implicações mais amplas, no escopo de nossa monografia, a ser defendida ao final do ano de 2026.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LIFE OF ST. **Mary/Marinos**. Trad: Nicholas Constas. In: Talbot, Alice-Mary (Org.). *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1996.

BETANCOURT, Roland. **Byzantine Intersectionality: Sexuality, Gender & Race in the Middle Ages**. Princeton: Princeton University Press, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAVALCANTI, Juliana. **Mulheres em Paulo: observações metodológicas e um breve balanço historiográfico**. Fato & Versões - Revista de História, Campo Grande, p. 1-15, 2014.

CONSTAS, Nicholas. **Life of Mary/Marinos: Introduction**. In: Talbot, Alice-Mary (Org.). *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. Washington, DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1996, p. 1-6

DAVIS, Stephen J. **Crossed texts, crossed sex: intertextuality and gender in Early Christian legends of holy women disguised as men**. *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, v. 10, n. 1, p. 1-36, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France (1979-1980)**. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade vol. 4: as confissões da carne. Edição estabelecida por Frédéric Gros**. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GAZALÉ, Olivia. **Le Mythe de la Virilité: un Piège pour les Deux Sexes**. Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.

HOURLANI, Guita. **The Vita of Saint Marina in the Maronite Tradition**. Parole de l'Orient, Kaslik, v. 38, p. 15-42, 2013.

LAQUEUR, Thomas Walter. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud**. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

MARTÍNEZ, Iker Magro. **Mulier virilis. La masculinización del modelo femenino en el cristianismo primitivo: de Tecla a Melania Junior**. 2014, Mestrado, Universidad del País Vasco, Vitória-Gasteiz, 2014.

MCCORMICK, Michael. **Origins of the European Economy: Communications and Commerce, A.D. 300-900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

MEEKS, Wayne A. G. **The First Urban Christians: the social world of the Apostle Paul**. 2. ed. New Haven; London: Yale University Press, 2003.

OLIVEIRA, Clarissa Mattana de. **É Possível Escrever uma História das Mulheres a partir de Hagiografias Femininas Alto-Medievais (Séculos V a X)**. In: Sacralidades Medievais. Goiânia, 24 jun. 2022. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos/f/é-possivel-escrever-uma-historia-das-mulheres> Acesso em 15 mar. 2026.

RAPP, Claudia. **The elite status of bishops in Late Antiquity in ecclesiastical, spiritual, and social contexts**. Arethusa, Baltimore, v. 33, n. 3, p. 379-399, 2000.

RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Berkeley: University of California Press, 2005.

REBELO, A. M. R. **Da literatura clássica à hagiografia medieval**. In: Sacralidades Medievais. Disponível em: <https://sacralidadesmedievais.com/textos/f/da-literatura-clássica-à-hagiografia-medieval?blogcategory=HAGIOGRAFIA+E+HISTÓRIA> Acesso em 15 mar. 2026.

RUBIN, Miri. **Cults of Saints**. In: Judith Bennett, and Ruth Karras (orgs.), **The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe**, Oxford

Academic, 16 dez 2013. DOI:
https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199582174.013.006. Disponível em:
<https://academic.oup.com/edited-volume/34370/chapter-abstract/291514117?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 1 abr. 2026.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Introdução**. In: _____. Hagiografia e História. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008. p. 7-15.

SILVA, Natanael de Freitas. **O conceito de gênero em Scott, Butler e Preciado, aproximações, distanciamentos e a contribuição para o ofício do historiador**. Revista Hominum, v. 5, n. 19, p. 153-171, out. 2016.

SILVA, Paulo Duarte. **Bispos em Ação: A Ascensão do Episcopado no Cristianismo Tardo Antigo (Séculos III-VI)**. In: Veloso, Wendell dos Reis; Boenavides, D. M. (Orgs.). Religiosidade, Poder e Sociedade no Medievo: Discussões Historiográficas. 1. ed. Porto Alegre: Polifonia, 2019. p. 111-128.

TALBOT, Alice-Mary. **General Introduction**. In: _____ (Org.). Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation. Washington, DC: Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, 1996.

UBIÑA, José Fernández. **Origen y Consolidación del Episcopado Monárquico**. In: Acerbi, Silvia; Marcos, Mar; Torres, Juana (Orgs.). El Obispo en la Antigüedad Tardía: Homenaje A Ramón Teja. Madrid: Editorial Trotta, 2016. p. 37-51.

VELOSO, Wendell dos Reis. **Apontamentos iniciais sobre virilidade e inteligibilidade de gêneros na proposta de identidade cristã de Agostinho de Hipona na primeira Idade Média (séculos IV e V)**. Brathair, v. 19, p. 220-238, 2019.

VELOSO, Wendell dos Reis. **Apontamentos sobre a virilidade romana e a identidade cristã católica no Império Romano cristão (séculos IV e V)**. In: Veloso, W. R.; Bueno, A.; Paes, E. A.; Silva, N. F. (Orgs.). Gêneros e sexualidades em perspectiva histórica. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Sobre Ontens, 2020. p. 213-234.

VELOSO, W. R. **“Primeiro, fui despida; depois, fizeram-me homem”**: corpo, gênero e identidade cristã na ‘Paixão de Perpétua e Felicidade’. *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, [S. l.], n. 20, p. 114–131, 2023. DOI: [10.29327/2345891.20.20-6](https://doi.org/10.29327/2345891.20.20-6). Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/39552>. Acesso em: 15 mar. 2025.