



**A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO  
E SUAS MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI**

**LA TRANSLATIO DE LO SAGRADO ENTRE CHIUSI Y PERUGIA: EL SANTO  
ANELLO Y SUS MOVILIDADES EN LOS SIGLOS XV Y XVI**

**THE TRANSLATIO OF THE SACRED BETWEEN CHIUSI AND PERUGIA: THE  
SANTO ANELLO AND ITS MOBILITIES IN THE FIFTEENTH AND SIXTEENTH  
CENTURIES**

Fernandes, F.

Universidade Federal de São Paulo  
fabiano.fernandes@unifesp.br

Romualdo, W. S.

Universidade Federal de São Paulo  
[wemerson.romualdo@unifesp.br](mailto:wemerson.romualdo@unifesp.br)

**Resumo**

Este artigo analisa o *Santo Anello*, identificado pela tradição católica como o anel nupcial da Virgem Maria, a partir de suas múltiplas mobilidades materiais, textuais e simbólicas entre os séculos XV e XVI. O estudo propõe uma leitura metodológica que articula a teoria da dádiva e os estudos sobre materialidade e circulação de relíquias, compreendendo o objeto como um mediador de poder, fé e identidade. A análise das fontes evidencia como as narrativas concorrentes em torno do roubo e da posse do anel, entre o frade Vinterio e as autoridades locais, expressam uma disputa mais ampla por prestígio espiritual e inserção nas rotas de peregrinação ligadas a Roma e Assis. Além das fontes textuais, as imagens demonstram o uso iconográfico do anel como instrumento de legitimação territorial e devocional. Assim, o artigo propõe compreender o *Santo Agnello* não apenas como relíquia, mas como ponto de convergência entre narrativas, rituais e redes de poder no cristianismo medieval e moderno.

**Palavras-chave:** Relíquias, Mobilidade, Translatio, Chiusi, Perugia.

**Resumen**

Este artículo analiza el *Santo Anello*, identificado por la tradición católica como el anillo nupcial de la Virgen María, desde sus múltiples movi- lidades materiales, textuales y simbólicas entre los siglos XV y XVI. Se propone una lectura metodológica que articula la teoría del don y los estudios sobre materialidad y circulación de reliquias, entendiendo el objeto como mediador de poder, fe e identidad. El análisis de las fuentes revela cómo las narrativas rivales

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

**A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS  
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI**



sobre el robo y la posesión del anillo, entre el fraile Vinterio y las autoridades locales, expresan una disputa más amplia por prestigio espiritual e inserción en las rutas de peregrinación vinculadas a Roma y Asís. Junto con los textos, las imágenes muestran el uso iconográfico del anillo como instrumento de legitimación territorial y devocional. Así, el artículo propone comprender el *Santo Anello* no sólo como reliquia, sino como punto de convergencia entre narrativas, rituales y redes de poder en el cristianismo medieval y moderno.

**Palabras clave:** Reliquias, Movilidad, Translatio, Chiusi, Perugia.

### Abstract

This article analyzes the Santo Anello, identified by Catholic tradition as the nuptial ring of the Virgin Mary, through its multiple material, textual, and symbolic mobilities between the fifteenth and sixteenth centuries. The study proposes a methodological approach that brings together gift theory and scholarship on materiality and the circulation of relics, understanding the object as a mediator of power, faith, and identity. The analysis of the sources shows how competing narratives surrounding the theft and possession of the ring—between the friar Vinterio and local authorities—express a broader dispute over spiritual prestige and inclusion within pilgrimage routes connected to Rome and Assisi. In addition to textual sources, visual materials demonstrate the iconographic use of the ring as an instrument of territorial and devotional legitimation. Thus, the article proposes to understand the Santo Anello not merely as a relic, but as a point of convergence between narratives, rituals, and networks of power in medieval and early modern Christianity.

**Keywords:** Relics; Mobility; Translatio; Chiusi; Perugia.



### Introdução

A circulação de objetos sagrados constitui um fenômeno importante para compreendermos as dinâmicas religiosas, culturais e políticas do cristianismo medieval. As relíquias, ao mesmo tempo em que evocam a presença do sagrado como *pignora sacra* (penhor ou garantia sagrada), participam de redes complexas de trocas simbólicas e materiais, por meio das transladações (*translatio*), que atravessam fronteiras geográficas, sociais e religiosas. Longe de se restringirem à dimensão devocional, estes objetos operam como instrumentos de mediação entre poderes, como bens de prestígio e como marcadores de identidade coletiva. Tal perspectiva, inspirada nos estudos sobre mobilidade e materialidade, também nas teorias da dádiva e da reciprocidade (Mauss, 1925; Brown, 1981; Geary, 1986), permite compreender as relíquias como objetos em trânsito, cujos deslocamentos constroem e reconfiguram sentidos, vínculos e disputas.

Todavia, esses sentidos ao serem negociados envolvem conflitos que vão bem além do campo que na atualidade denominamos por religioso. Em boa medida, as relíquias podem assumir a condição social de presentes, agregando riqueza, prestígio e capital simbólico tanto para quem doa quanto para quem recebe.

Os historiadores das sociedades antigas utilizam a teoria antropológica da troca de presentes desde, pelo menos, o século XIX, em conjunto com as contribuições dos historiadores do direito alemães. No entanto, é fundamental, desde já, definir com mais precisão como compreendemos as relações de troca. Para além das relações de mercado e do tributo compulsório, existe uma ampla gama de interações a ser explorada. O paradigma maussiano constitui o ponto de partida (cf. Algazi, prefácio, 2003).

1. Nos permite focar a atenção na circulação de riquezas e serviços e seus papéis na formação dos laços sociais.
2. Nos convida a focar nas mudanças das relações entre pessoas e coisas.
3. Propõe enfatizar as relações de reciprocidade e o estabelecimento de obrigações mútuas.

Contudo, é necessário ter cautela e evitar aplicação automática desse modelo de análise e “sobredeterminar” a realidade que se deseja explorar, partindo do princípio de que as trocas são necessariamente geradoras de reciprocidade. Nem sempre um dom gera automaticamente um contra dom. Segundo Algazi (2003), mesmo quando os participantes concordam que determinado ato é um presente, isso não implica automaticamente um consenso sobre em que consiste esse presente, o que sua entrega acarreta ou que tipo de legitimação ele proporciona. Em última instância, um presente pode ser entendido como um gesto puro e simples, sem necessariamente implicar um compromisso de reciprocidade, um contra-dom. É preciso ter em mente que o presente é, antes de tudo, um processo de constituição de sentido, por vezes, resultado de conflitos e oriundo de uma negociação (Algazi, Groebner, Jussen, 2003). Esse processo de negociação não é arbitrário: está vinculado a repertórios culturais que moldam as interações, bem como a vocabulários específicos

Os presentes não são algo dado, entidades fixas, mas fruto de uma dinâmica construção social de transações. De partida o sentido e a implicação das transações não são evidentes nem



inerentes nos atos por si mesmos. O sentido não precisa ser explicitamente negociado, mas faz parte de um diálogo nos campos simbólico, ritual e gestual (Algazi, Groebner, Jussen, 2003).

Nesse contexto, o *Santo Anello* ou *Santo Anel*, identificado pela tradição do catolicismo como o anel de noivado da Virgem Maria, apresenta-se como um caso exemplar de como um objeto pode condensar múltiplas camadas de significação. Sua trajetória, segundo as fontes hagiográficas e cronísticas, estende-se de Jerusalém a Perúgia, passando por Roma e Chiuse entre os séculos IX e XIX. O anel teria circulado entre mercadores judeus e cristãos, sido ocultado em conventos, roubado em atos de *furta sacra* e, finalmente, elevado à condição de relíquia insigne na Catedral de São Lourenço em Perugia. Cada etapa desse percurso, ou poderíamos dizer *translatio*, reflete não apenas deslocamentos físicos, mas transformações simbólicas e institucionais, em que se entrecruzam interesses devocionais, políticos e econômicos.

A partir do século XIX, com as visões místicas de Ana Catarina Emmerich, o *Santo Anello* ganhou nova centralidade na religiosidade popular, atraindo peregrinos, especialmente noivos e recém-casados, e sendo incorporado às práticas litúrgicas locais. Mais do que uma simples relíquia de culto, o anel tornou-se um elo entre passado e presente, uma peça que liga a tradição bíblica à construção medieval e moderna do culto às relíquias.

Este artigo propõe, portanto, analisar o *Santo Anello* em duas perspectivas complementares. Na primeira parte, serão discutidos os fundamentos teóricos sobre a circulação de objetos e as relações de poder implicadas nas trocas de presentes e relíquias, considerando as intersecções entre dom, sacralidade e autoridade. Na segunda parte, a análise se concentrará na trajetória histórica e simbólica da relíquia, observando como seus deslocamentos e reinterpretções textuais e imagéticas configuraram dinâmicas de mobilidade, apropriação e legitimação dentro da cultura cristã medieval e moderna.

Mais do que questionar a autenticidade do objeto, o presente estudo propõe uma hipótese de leitura: compreender o *Santo Anello* como um ponto de convergência entre práticas de troca, devoção e poder, em que o sagrado se constrói na interseção entre movimento e memória. A *translatio*, tanto material quanto discursiva, é aqui entendida como um processo dinâmico de produção de sentido, no qual cada deslocamento, cada narrativa e cada rito reconfiguram o estatuto simbólico da relíquia. O anel não é, portanto, apenas testemunho da fé, mas também dispositivo de negociação entre esferas religiosas, sociais e políticas.

Esta proposta não busca oferecer uma resposta definitiva sobre a origem ou o significado último do objeto, mas abrir um campo de reflexão sobre como as relíquias, enquanto objetos em circulação, criam vínculos e tensões que ultrapassam o âmbito do religioso. Ao situar o *Santo Anello* entre as teorias da dádiva, da mobilidade e da materialidade, pretende-se sugerir caminhos possíveis para futuras investigações sobre a economia simbólica do sagrado e suas transformações históricas. Trata-se, antes de tudo, de um exercício interpretativo: observar, no itinerário de uma relíquia, os modos como o cristianismo medieval e moderno elaborou as trocas entre o visível e o invisível, o poder e a graça, a posse e a doação.

### A circulação das relíquias e a economia simbólica do sagrado

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSE E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS  
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI





A circulação de objetos religiosos no cristianismo medieval não pode ser compreendida apenas como um fenômeno devocional. As relíquias, os ícones e os objetos litúrgicos integravam um sistema mais amplo de trocas simbólicas, no qual o valor não se reduzia ao econômico, mas se manifestava em dimensões espirituais, políticas e afetivas. Tal sistema aproxima-se, sob certos aspectos, da lógica da dádiva descrita por Marcel Mauss em *Essai sur le don* (1925): o objeto oferecido ou recebido nunca é neutro, pois carrega consigo a presença e o poder de quem o doa. Dar, receber e retribuir tornam-se, assim, gestos que produzem vínculos duradouros, estabelecendo alianças e hierarquias que se projetam inclusive sobre a relação entre o humano e o divino. É neste sentido que a ideia de relíquia enquanto *pignora sacra*, ou, na formulação de Guiberto de Nogent (c. 1055–1125), *pigneribus sanctorum*, ganha significado: as relíquias são “garantias” da presença e do poder sobrenatural, selando um pacto simbólico entre o santo, seus devotos e a comunidade de fé.

Aplicada ao universo cristão, essa teoria permite compreender as relíquias como “presentes sagrados” que circulam entre pessoas, comunidades e instituições, reforçando laços de fidelidade e devoção. Quando uma relíquia é transferida de um local a outro, por doação, intercâmbio diplomático ou furta sacra, o gesto não é apenas o de mover um fragmento santo, mas o de redistribuir graça, poder e prestígio. Essa “economia do sagrado”, na expressão de Peter Brown (1981), articula piedade e autoridade: possuir uma relíquia significava deter uma parcela da santidade que ela materializava, mas também reivindicar domínio sobre o espaço e a memória que a cercavam. Nesse sentido, o culto das relíquias foi um dos principais mecanismos de construção da *res publica christiana*, pois criou redes de interdependência entre o local e o universal, o político e o espiritual.

Patrick Geary (1986) demonstrou que os episódios de furta sacra (os roubos de relíquias entre mosteiros e cidades) revelam uma lógica de circulação semelhante à da dádiva maussiana. O ato de apropriação só é legítimo quando interpretado como inspirado pela vontade divina, transformando o conflito em comunicação sagrada. Cada *translatio*, nesse sentido, é também uma tradução simbólica: uma passagem de poder, uma reconfiguração das fronteiras da santidade. A relíquia não é apenas objeto de culto, mas instrumento de mediação entre comunidades que negociam sua relação com o transcendente.

A partir do final do século XX, os estudos sobre materialidade e agência dos objetos ampliaram essa compreensão. Para Arjun Appadurai (1986), os objetos possuem “vida social”, movendo-se entre diferentes “regimes de valor” e adquirindo novos significados conforme os contextos de uso e apropriação. Alfred Gell (1998), por sua vez, propõe a noção de “agência artística”, segundo a qual os objetos religiosos agem sobre o mundo social tanto quanto são moldados por ele. As relíquias, por sua natureza liminar entre corpo e signo, matéria e espírito, são exemplares dessa condição: nelas, a materialidade não é obstáculo à transcendência, mas seu veículo. Elas transformam espaços, legitimam instituições e articulam comunidades em torno de narrativas partilhadas.

A circulação das relíquias, portanto, é inseparável da circulação de discursos e de poder. Cada *translatio* implica a reescrita de uma história, a redefinição de um centro de autoridade e a reconfiguração das fronteiras entre o sagrado e o profano. Como observa Hans Belting (1990),



o valor do objeto devocional não está em sua imobilidade, mas em sua capacidade de ser visto, tocado, movido e reinterpretado. A mobilidade é a própria condição de sua eficácia simbólica: o movimento confirma a presença e, ao mesmo tempo, renova o significado.

Um ponto importante para o debate sobre as relíquias é vê-las como mediadoras de memória e poder. De acordo com Tatsch e Nascimento (2022) e Nascimento (2018), as relíquias não são apenas objetos de culto, mas estruturas simbólicas capazes de produzir espaço sagrado e identidade coletiva. Segundo Nascimento, a presença física da relíquia consagra o lugar e o transforma em centro de devoção e legitimidade, articulando as dimensões estética, política e espiritual. Essa leitura reforça a ideia de que a circulação das relíquias não se limita ao trânsito material, mas envolve a criação de territórios simbólicos, onde o sagrado é constantemente reinscrito por meio de narrativas e rituais.

A reflexão sobre o tempo é fundamental para compreender as dinâmicas simbólicas que envolvem a circulação das relíquias. Como observou Jacques Le Goff (1979), a Idade Média foi marcada por uma tensão entre o tempo da Igreja e o tempo do mercador, entre o ritmo cíclico da liturgia e o tempo linear da produção e do lucro. No entanto, como sugere Chris Jones (2023), o tempo medieval não pode ser reduzido a uma oposição binária: ele constitui um tecido complexo de ritmos coexistentes, o tempo litúrgico e festivo, o tempo da peregrinação e o tempo da memória. As relíquias, ao circularem entre espaços e contextos distintos, participam ativamente dessa pluralidade temporal, condensando em si o passado sagrado e o reatualizando no presente por meio das cerimônias de translação e veneração. O *Santo Anello*, nesse sentido, não apenas atravessa fronteiras geográficas, mas também reordena o tempo devocional, inscrevendo a experiência do sagrado em um regime de temporalidade que é, simultaneamente, histórico, ritual e comunitário.

Essas perspectivas permitem propor que o *Santo Anello*, identificado pela tradição como o anel de noivado da Virgem Maria, seja analisado como um objeto em rede, atravessado por trocas, apropriações e reinterpretções sucessivas. Sua trajetória, de Jerusalém a Perúgia, passando por Roma e Chiusi, constitui um microcosmo das dinâmicas de dom, disputa e devoção que caracterizam o cristianismo medieval e moderno. Mais do que um vestígio sagrado, o anel é um dispositivo de circulação simbólica: um ponto em que o sagrado se move, e ao mover-se, constrói história, memória e autoridade.

### **O *Santo Anello*: trajetórias, narrativas e disputas de sentido**

A história do *Santo Anello* constitui um exemplo paradigmático de como um objeto sagrado pode condensar múltiplas camadas de circulação, material, simbólica, textual e imagética, e operar como mediador entre devoção, poder e memória. A trajetória do anel, desde suas supostas origens em Jerusalém até sua fixação definitiva em Perúgia, revela as articulações entre fé, comércio, dom e autoridade que moldaram a cultura cristã medieval e continuaram a ressoar na modernidade.

Segundo a narrativa textual da *Ystoria Sacri Anuli*, provavelmente escrita em Perugia no século XI, o *Santo Anello* teria sido conservado em Jerusalém desde o matrimônio da Virgem Maria com São José, passando, em tempos incertos, às mãos de mercadores judeus que o venderam a



cristãos na península Itálica. Essa passagem entre comunidades religiosas, de judeus a cristãos, já evidencia o papel do objeto como ponto de contato entre universos simbólicos distintos. A transação não deve ser entendida como um simples ato comercial, mas como uma transferência de poder e sacralidade, na qual o valor material do ouro cede lugar ao valor espiritual e identitário que o objeto adquire ao mudar de mãos.

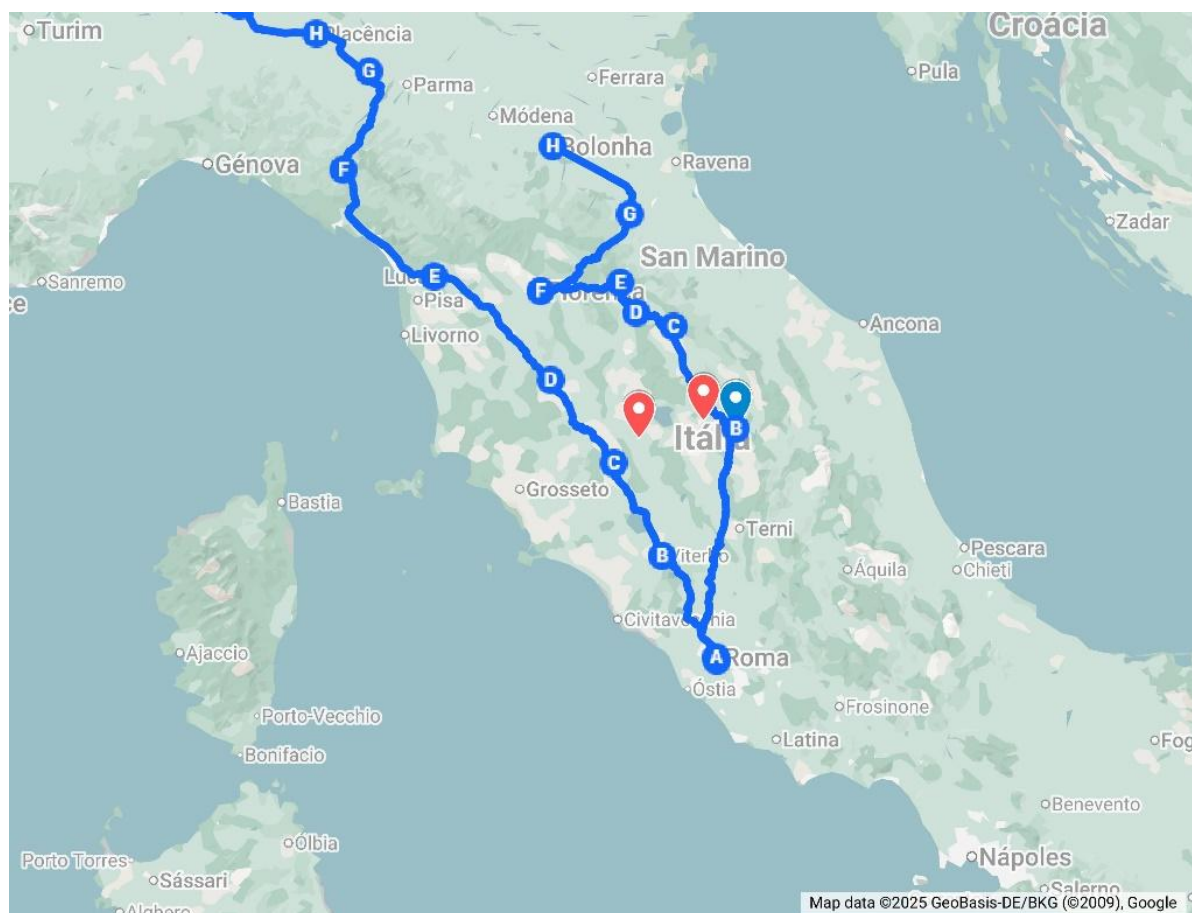
Contudo, é necessário esclarecer que a apropriação da referida relíquia se dá em meio a disputas político-religiosas significativas, envolvendo duas cidades muito próximas geograficamente na Itália central. Chiusi, localizada na região fronteira entre a Toscana e a Úmbria, possui origens etruscas e tornou-se sede episcopal desde o século IV. Entre os séculos XI e XIII, conservava certa relevância religiosa regional, ligada ao culto de Santa Mustiola e à presença de antigas catacumbas cristãs, mas sua influência política declinou progressivamente com a expansão dos domínios de Siena e Orvieto. Perugia, consolidou-se como uma das principais cidades da Úmbria a partir do século XII, com um governo comunal autônomo, marcada pela presença de ordens religiosas, universidade e confrarias. Foi sede episcopal desde o século V e palco de intensas disputas eclesásticas, tornando-se, a partir do século XIII, um importante centro de articulação entre o papado e os poderes locais (Vigueur, 1994), além de um polo de produção artística e teológica. Essa diferença de escala e influência política (Chiusi tendo sido conquistada por Siena, em oposição a Perugia que manteve sua autonomia) explica, em parte, o contraste entre a devoção mais local de Chiusi e a ambição de Perugia em consolidar-se como centro de peregrinação e autoridade espiritual.

A posição geográfica dessas cidades poderia privilegiar a sua inserção na geografia sagrada. Ambas se situavam entre as duas importantes rotas de peregrinação da Itália central (Figura 1): a *Via Francigena*, que ligava o norte da Europa a Roma e passava pelo vale de Chiana, e a *Via Amerina*, que cruzava a Úmbria em direção à Roma. Essa localização fazia de Chiusi e Perugia pontos de passagem ou de desvio para os peregrinos que buscavam as indulgências romanas ou, mais tardiamente, visitavam a Porciúncula em Assis. A partir do século XIII, com o florescimento do culto franciscano, essas rotas se tornaram ainda mais movimentadas, conectando mosteiros, igrejas e relíquias em um vasto território devocional. A circulação de pessoas, relíquias e imagens consolidava a região como um espaço de intensa mobilidade religiosa, onde os objetos sagrados, como o *Santo Anello*, ganhavam novo sentido à medida que se integravam a esse cenário de deslocamentos e trocas (Stopani, 1988).





Figura 1 - Vias Francigena e Amerina



À direita a Via Francigena e à esquerda a Via Amerina. O marcador vermelho à esquerda localiza Chiusi e à direita Perugia. Ambas as cidades facilmente poderiam inserir-se em um desvio das rotas de peregrinação e se estabelecer como importantes centros devocionais. Roma sendo o ponto 'A' de ambas as rotas. Fonte: Criação nossa – Google Maps.

A disputa entre Chiusi e Perugia pela posse do *Santo Anello* deve ser compreendida também nesse contexto de circulação e concorrência espiritual. A transladação da relíquia, em meados do século XV, coincide com o esforço das cidades italianas em fortalecer sua identidade religiosa e atrair peregrinos. Em Perugia, a instituição de uma festa litúrgica própria, celebrada no início de agosto, contribuiu para inserir o culto do *Santo Anello* no calendário devocional da região. Essa celebração aproximava-se da data do Perdão de Assis (*Perdono d'Assisi*) no início de agosto, solenidade franciscana que atraía multidões de peregrinos. Essa coincidência (criada) reforça a hipótese de que Perugia buscava integrar-se às rotas de peregrinação, associando a relíquia mariana ao itinerário penitencial e às indulgências ligadas a São





Francisco, em um esforço para ampliar seu prestígio religioso e simbólico frente às cidades vizinhas.

A tradição de Chiusi afirma que o anel foi conservado durante séculos em um convento local, até ser objeto de um episódio de furta sacra que o levou a Perúgia em meados do século XV. O roubo, reinterpretado posteriormente como *translatio* miraculosa, foi legitimado por narrativas que atribuíam à vontade divina o deslocamento do objeto, reconfigurando a geografia do sagrado e reforçando o prestígio da nova sede custodial. Assim como em outros casos analisados por Patrick Geary (1986), o conflito pela posse de uma relíquia implicava uma disputa por legitimidade e visibilidade dentro da hierarquia eclesiástica e urbana. A relíquia tornava-se, portanto, objeto de negociação simbólica, capaz de deslocar centros de poder e redefinir os limites entre o sagrado e o político.

A disputa entre Chiusi e Perúgia não se deu apenas no plano narrativo, mas também no campo das imagens. Desde o século XV, ambas as cidades desenvolveram repertórios iconográficos distintos em torno do *Santo Anello*, convertendo o visível em instrumento de memória e legitimação. Em Chiusi, as representações mais antigas, preservadas em afrescos e códices locais, enfatizam o caráter custodial e monástico do anel, frequentemente situado em contextos litúrgicos fechados, sob a guarda de monges ou figuras angelicais. A imagem reforça a ideia de fidelidade e preservação: o anel é um depósito da fé, não um objeto em movimento. As imagens que buscam construir a posse do *Santo Anello* a Chiusi ou a Perugia não se limitam a ilustrar os eventos: elas atuam como agentes de legitimação.

No contexto perugino do século XV, a legitimação operada pelas imagens tinha uma dupla função. Por um lado, reforçava a autoridade do bispo de Perúgia Iacopo Vagnucci<sup>1</sup> e da elite política da comuna, que reivindicavam a custódia legítima da relíquia e tentavam se estabelecer politicamente em relação à Siena. A oposição de Vagnucci era mais direta ao episcopado do franciscano Gabriele Piccolomini, eleito bispo de Chiusi em 1463 e cuja família provavelmente era muito influente em Siena. A proximidade do bispo de Perugia com papado desde Nicolau V, passando por Calisto III, Pio II e Paulo II foi decisiva na disputa pela relíquia, o papa Sisto IV o promoveu a camerlengo e este mesmo pontífice, confirmado por Inocêncio VIII posteriormente e oficialmente, deu à posse da relíquia à cidade de Perugia, durante a disputa (Caracciolo, 2005; Caracciolo 2008).

Por outro lado, essa legitimação conferia prestígio à própria comuna de Perugia, que utilizava o *Santo Anello* como emblema cívico nas festas e procissões, por meio das irmandades e confrarias. Assim, o visível servia como uma forma de confirmação pública do direito de posse, uma legitimação simultaneamente religiosa e política, que convertia a imagem em instrumento de afirmação urbana frente a Chiusi e às demais cidades da Úmbria, como Siena. Como exemplo concreto, na festa da Descida do Anel (*Calata del Santo Anello*), cada uma das 14 chaves que fecham o baú do século XV em que a relíquia fica guardada, pertencem às

---

<sup>1</sup> Pertencia a uma rica família de comerciantes da Toscana, que patrocinou a construção de muitas igrejas e produções artísticas. Tendo estudado em Perugia e depois retornado à corte em Florença, recebeu influência de seu tio cartuxo, Fra Niccolò Vagnucci, que era muito próximo ao cardeal que viria se tornar o Papa Nicolau V. Ver Raffaele Caracciolo, *Giacomo Vagnucci, Dizionario Biografico degli Italiani (Istituto della Enciclopedia Italiana)*.



autoridades e/ou instituições eclesiásticas e civis, demonstrando que a posse da relíquia importava (e poderíamos dizer, ainda importa) tanto à elite religiosa, quanto política de Perúgia (Caracciolo, 2005; Caracciolo 2008).

Em Chiusi, a iconografia de Santa Mustiola apresenta a santa segurando o anel preso a uma corrente, imagem que associa diretamente a relíquia ao seu túmulo e à tradição local, reforçando a legitimidade da cidade como guardiã do objeto sagrado (Figura 2). Já em Perugia, a partir do século XV, a iconografia passa a ser reformulada: o *Santo Anello* é transferido da mão da mártir para a de São José, que o segura próximo ao peito, sinalizando o deslocamento da relíquia e a redefinição do centro de culto (Figura 3). Por fim, gravuras e pinturas posteriores, como a representação da Virgem Maria entregando o anel a São Lourenço e Santo Hércules, padroeiros de Perugia, consolidam o triunfo visual da cidade sobre Chiusi (Figura 4). Nessa imagem, a entrega do anel se transforma em uma investidura celestial, legitimando a posse da relíquia como um dom divino à catedral perugina. Assim, a disputa não se deu apenas em documentos e sermões, mas também nas imagens, que operaram como instrumentos de afirmação política, teológica e territorial dentro da dinâmica devocional e das rotas de peregrinação medievais.

Figura 2



Santa Mustiola, afresco do século XIV. Fonte: ILUOGHIDELSILENZIO.IT. Chiesa di Santa Maria Assunta – Mongiovino Vecchio di Panicale. Disponível em: <https://www.iluoghidelsilenzio.it/chiesa-di-santa-maria-assunta-mongiovino-vecchio-di-panicale-pg/>.



Figura 3



Recorte da imagem de São José na Igreja de Santa Maria di Ancaelle. Afresco de Giovan Battista Caporali, 1527. Fonte: Visit Perugia (2024). Disponível em: <https://www.visitaperugia.it/en/perugia-the-street-of-trasimeno/>.





Figura 4



Virgem com o Santo Anel e os Santos Herculano e Lourenço, padroeiros de Perugia. Carlo Spiridione Mariotti, cerca de 1750. Perugia: Catedral de Perugia. Fonte: Wikimedia Commons. “File: Madonna col Santo Anello e Santi Ercolano e Lorenzo Patroni di Perugia”. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna\\_col\\_Santo\\_Anello\\_e\\_Santi\\_Ercolano\\_e\\_Lorenzo\\_Patroni\\_di\\_Perugia.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Madonna_col_Santo_Anello_e_Santi_Ercolano_e_Lorenzo_Patroni_di_Perugia.jpg).

Para Hans Belting (1990), o valor da imagem sagrada está em sua “vida”, isto é, em sua capacidade de tornar presente o invisível e de mobilizar o olhar devocional. Do mesmo modo, David Freedberg (1989) lembra que as imagens religiosas não apenas representam, mas provocam respostas corporais, emocionais e rituais. Assim, cada afresco, iluminura ou pintura





do *Santo Anello* opera como um gesto performativo que reforça a posse espiritual e o poder simbólico da cidade que o representa, a imagem, aqui, é também uma forma de disputa.

Em Chiusi, o culto estava tradicionalmente ligado ao mosteiro de Santa Mustiola e às comunidades de frades franciscanos, que zelavam pela relíquia como parte de sua identidade espiritual e econômica. Já em Perugia, o protagonismo coube ao clero catedralício e às confrarias laicas vinculadas à Catedral de São Lourenço<sup>2</sup>, como a *Confraternita del Santissimo Sacramento, di San Giuseppe e del Sant'Anello*. Esses grupos mobilizavam o culto tanto para fortalecer a coesão devocional local quanto para garantir recursos provenientes de peregrinos e doações. A disputa pelo anel, portanto, não opunha apenas duas cidades, mas refletia interesses concorrentes entre clero regular e catedralício (secular), autoridades eclesiásticas e civis, entre a economia do clerical e a política urbana comunal.

A iconografia produzida em Perugia após o furto sacra assume um tom triunfal e processional. As representações do anel, dos santos que o portavam e do casamento entre Maria e José, especialmente na Catedral de São Lourenço e nas gravuras devocionais dos séculos XVI e XVII, enfatizam a posse da relíquia à Chiusi. O anel aparece envolto em luz, sustentado por anjos ou conduzido por clérigos e cidadãos, simbolizando a escolha sobrenatural de Perugia como nova guardiã da relíquia. Esse imaginário visual se tornou parte do patrimônio identitário da cidade, inscrito tanto nas celebrações litúrgicas quanto nas festas cívicas.

Assim, enquanto Chiusi constrói uma iconografia da memória e da perda, marcada pela saudade e pela ideia de usurpação injusta, Perugia elabora uma iconografia da posse e da eleição divina<sup>3</sup>. O confronto entre essas imagens revela o modo como a arte sacra participa da disputa pelo sagrado: o visível se torna argumento teológico e político. O espaço pictórico substitui o documento jurídico e a imagem, como lembra Hans Belting (1990), torna-se “prova da presença”, uma forma de tornar o invisível tangível.

Com a chegada do *Santo Anello* a Perugia, a relíquia foi gradualmente integrada às celebrações cívico-religiosas da cidade. A partir do século XVI, consolidou-se como símbolo de identidade urbana e espiritual. Casais recém-casados peregrinavam à Catedral de São Lourenço para venerá-lo, transformando o anel em símbolo da aliança conjugal e da graça matrimonial. A devoção articulava o plano íntimo e o público, o doméstico e o litúrgico, numa ritualização que reforçava a união entre o humano e o divino.

<sup>2</sup> A Catedral de São Lourenço começou sua construção no século XIV e foi concluída no século XV. Utilizando antigas fundações de uma igreja românica anterior, o templo está localizado ao lado do Palazzo dei Priori, constituindo juntos o centro espiritual e político de Perugia. No interior, destacam-se a Cappella del Santo Anello, erigida no século XV para abrigar a relíquia mariana, e no exterior púlpito medieval, tradicionalmente associado às pregações de São Bernardino. A fachada inacabada, voltada para a Piazza IV Novembre, com elementos artísticos diversos, testemunha o longo processo construtivo e a contínua adaptação do edifício às necessidades do culto e da representação cívica.

<sup>3</sup> É importante reconhecer que ambas as cidades possuíam dinâmicas sociais políticas e de poder muito próprias, obviamente não se constituindo como um todo uníssono, possuindo seus próprios conflitos e tensões. No entanto, nosso artigo privilegia a análise da mobilidade material e simbólica da relíquia, sem aprofundar as dinâmicas específicas de cada cidade. Não estamos ignorando essa dimensão, no entanto o foco na disputa pela relíquia já reflete parte dessa complexa dinâmica de poder.



O século XIX marca um novo ciclo de mobilização simbólica. As visões místicas de Ana Catarina Emmerich reacenderam o interesse pelo anel e revitalizaram a peregrinação a Perúgia. Nesse contexto, a relíquia voltou a articular diferentes esferas de poder e devoção: a piedade popular, a autoridade eclesiástica e a reafirmação do matrimônio cristão como instituição sagrada. A sua presença no imaginário devocional moderno demonstra que o *Santo Anello* não é apenas uma herança medieval, mas um objeto de longa duração simbólica, continuamente reinterpretado conforme as sensibilidades religiosas e as necessidades culturais de cada época.

As fontes que sustentam essa trajetória, códices medievais, crônicas, livros de milagres e iconografia devocional, formam um tecido intertextual e intervisual em que o anel é constantemente reinscrito e ressignificado. Cada narrativa e cada imagem reformulam sua função simbólica, seja como sinal de pureza mariana, relíquia nupcial ou emblema urbano. As divergências entre as versões de Chiusi e Perúgia não são meras variações locais, mas expressões de diferentes regimes de legitimidade e memória, em que a posse de um objeto sagrado implica o poder de narrar e representar o milagre.

Assim, o *Santo Anello* exemplifica de modo singular as múltiplas dimensões de mobilidade propostas neste estudo: mobilidade material (o trânsito físico da relíquia), mobilidade textual e imagética (a multiplicação de narrativas e representações), e mobilidade simbólica (a transformação constante de seus significados). Como presente e como poder, o anel articula redes de pertencimento e devoção que conectam comunidades, instituições e imaginários através dos séculos, constituindo um testemunho privilegiado da vitalidade das trocas sagradas no cristianismo ocidental.

A análise dessas disputas narrativas e iconográficas conduz, portanto, ao exame direto das fontes escritas que sustentam e perpetuam a memória do *Santo Anello*. Mais do que simples registros devocionais, esses textos são agentes de construção simbólica, por meio dos quais o anel adquire novos sentidos e legitimidades. Cada documento participa de uma negociação entre o visível e o invisível, entre a tradição e o presente, convertendo o relato em gesto de posse e interpretação. A seguir, serão apresentadas as principais fontes conhecidas sobre o *Santo Anello*, com atenção especial às suas origens, versões e reescritas, de modo a evidenciar como a palavra, assim como a imagem, atua na disputa pela definição do sagrado.

A análise iconográfica e narrativa pode evidenciar que o *Santo Anello* não apenas circulou materialmente, mas também se deslocou por meio das palavras e das imagens que o reinterpretaram. Cada tentativa de narrar sua origem e trajetória é, em si mesma, um ato de posse simbólica. É nesse horizonte que se inscrevem as fontes escritas e visuais que documentam, reformulam e disputam a memória do anel, não apenas como relíquia, mas como signo de poder e de mediação entre comunidades.

### **Fontes e versões do *Santo Anello*: entre a invenção hagiográfica e a legitimação histórica**

A tradição do *Santo Anello* desenvolveu-se ao longo de mais de mil anos, atravessando gêneros textuais, linguagens e contextos devocionais diversos. Suas versões, desde o século XI até o XIX, combinam elementos históricos, hagiográficos e lendários, revelando tanto o interesse



pela materialidade da relíquia quanto as estratégias narrativas utilizadas para legitimar sua veneração.

Nesse contexto, a escrita assume também uma função de poder. Como destaca Michel de Certeau (2011), o ato de escrever sobre o sagrado não é apenas descritivo, mas instituinte: ele fixa o milagre, ordena o espaço da fé e legitima as vozes autorizadas a narrá-lo. Cada crônica ou registro hagiográfico sobre o *Santo Anello* deve ser entendida, portanto, como parte de uma estratégia de autoridade, uma maneira de estabilizar a presença do objeto no discurso, ao mesmo tempo em que se define quem pode falar em nome do sagrado.

A mais antiga narrativa conhecida sobre a origem do *Santo Anello* encontra-se no códice latino *Ystoria Sacri Anuli*, conservado em Perugia e datado provavelmente do século XI. Essa versão, de autoria anônima, apresenta a estrutura típica das *inventiones* de relíquias: o relato do “escondimento” do objeto desde os tempos apostólicos, sua redescoberta milagrosa e a designação do local onde deveria ser venerado. O texto narra que um judeu romano, comerciante de pedras preciosas, presenteou o ourives chiusino Ainerio com o anel de casamento de Maria e José. Incrédulo, o ourives guardou o objeto, que mais tarde foi identificado como sagrado por meio do milagre da ressurreição momentânea de seu filho, episódio que confirmaria a autenticidade da relíquia e legitimaria sua conservação na igreja de Santa Mustiola em Chiusi.

Essa narrativa situa os fatos no episcopado de Arialdo, bispo de Chiusi entre 998 e 1027, e vincula o achado à época de Otão III, reforçando a legitimidade imperial e eclesiástica da relíquia. A versão latina é escrita em um latim fluente e elegante, e segundo Crisóstomo Trombelli (1765), que transcreveu o texto a partir de um manuscrito da Biblioteca Angelica de Roma, o códice original incluía um prólogo ausente em outras versões, iniciado pelas palavras “*Sicut pretiosarum rerum materies*” (Assim como a substância das coisas preciosas). Esse prólogo, que discorria sobre o valor espiritual dos objetos preciosos, situava teologicamente o relato no contexto da teologia das relíquias do século XI.

O texto latino foi conhecido sobretudo por meio de três vias principais. Pompeo Pellini, em 1664, publicou uma tradução vernacular da *Ystoria Sacri Anuli* no segundo volume da sua *Historia di Perugia*. Essa edição é fundamental por adaptar o latim medieval ao vernáculo italiano, preservando a estrutura narrativa original, mas com uma tonalidade mais cronística e menos devocional. Crisóstomo Trombelli, em *Mariae sanctissimae vita ac gesta* (Bolonha, 1765), oferece uma edição crítica baseada em um códice da Biblioteca Angelica. Atribui o manuscrito ao século XI e inclui o prólogo teológico ausente na versão perugina. Sua edição reforça o caráter hagiográfico da lenda e situa o anel dentro da tradição dos *miracula Mariae*.

Adamo Rossi, erudito perugino do século XIX, publica em 1857 uma nova edição, cotejando o texto de Trombelli com o exemplar perugino e eliminando o prólogo. Rossi também reelabora a narrativa em um estilo parenético<sup>4</sup>, típico da pregação oitocentista, e propõe uma interpretação alegórica segundo a qual a mártir Santa Mustiola teria sido a portadora do anel a

<sup>4</sup> A arte de pregar e discursar por meio de sermões com o objetivo de exortar, instruir e aconselhar o público, também podendo significar a compilação ou reunião de sermões e textos com ensinamentos morais.





Chiusi. Essa hipótese, inspirada na iconografia da santa, frequentemente representada segurando uma corda com um anel, buscava integrar a tradição mariana à devoção local.

Apresentadas as versões das fontes, gostaríamos de destacar duas que constroem uma trajetória inicial da relíquia de maneira diversa, ambas centradas na figura de Santa Mustiola, cuja memória foi essencial para legitimar a presença da relíquia em Chiusi. A primeira, de caráter erudito e editada por Adamo Rossi no século XIX, relata que Maria teria confiado o anel a São João Evangelista, que o levou consigo até Roma. Perdido durante as perseguições imperiais, o objeto teria passado ao tesouro de uma parente do imperador, Mustiola, sendo mais tarde sepultado com ela e encontrado junto de suas relíquias.

A segunda narrativa, registrada no códice perugino *Ystoria Sacri Anuli*, apresenta uma versão mais popular. Segundo o relato, um comerciante judeu de pedras preciosas teria oferecido o anel da Virgem a um ourives de Chiusi, chamado Ainério, que o desprezou e o guardou sem atenção. Anos depois, durante o funeral do filho, o jovem teria retornado brevemente à vida para ordenar ao pai que tratasse o objeto com a devida veneração. Desde então, a relíquia teria sido guardada na igreja de Santa Mustiola, tornando-se símbolo da fé local.

Essa associação entre o anel e Mustiola parece resultar de um esforço de legitimação hagiográfica, empreendido já no século XI pelos cônegos da igreja que levava seu nome. Inserir o culto do *Santo Anello* em torno da santa permitia dar coerência à tradição e reforçar o prestígio do santuário. Com o tempo, a imagem de Mustiola segurando o anel tornou-se parte de sua iconografia devocional, consolidando a ligação entre a relíquia e a identidade religiosa da cidade.

No século XV, contudo, a trajetória do anel sofreu uma reviravolta. Em 1420, a relíquia foi trasladada para a igreja de São Francisco, de onde seria furtada em 1473 por Fra Vinterio. A perda do anel foi um golpe profundo para Chiusi, tanto espiritual quanto econômico, pois comprometia sua posição nas rotas de peregrinação que ligavam a Via Francigena à Via Amerina. A tentativa de recuperar prestígio levou as autoridades locais, em 1474, a promover a exumação das relíquias de Santa Mustiola, procurando reafirmar a cidade como centro de devoção e resistência simbólica diante do novo protagonismo de Perugia, que passava então a reivindicar a posse legítima do *Santo Anello*. Essas narrativas, ao circularem entre Chiusi e Perugia, ultrapassam a dimensão meramente devocional: tornam-se também instrumentos de disputa e reinterpretação, tanto no plano textual quanto no visual.

A tradição literária e devocional em torno do *Santo Anello* prolongou-se, entre os séculos XVII e XIX, em uma série de publicações eruditas e apologéticas que procuraram fixar, legitimar ou reinterpretar a história da relíquia. Entre elas, destacam-se as obras de Francesco Ciatti (1637) “*Breve racconto dell’istoria del sacro Anello con cui fu sposata Maria Vergine*”; Stefano Fantoni Castrucci (1673) “*Del pronubo anello della Vergine il quale si conserva in Perugia: Istoria illustrata*”; Giuseppe Vincioli (1737) “*Del santo anello di Maria Vergine*”; Vincenzo Cavallucci (1783) “*Istoria critica del sacro anello con cui fu da san Giosefo sposata Maria Vergine, e che religiosamente si conserva nel duomo di Perugia*”; e Domenico Venti (1828) “*Compendio storico riguardo il pronubo anello di Maria SS. che si conserva nella chiesa cattedrale di Perugia*”; cada qual refletindo a sensibilidade religiosa e historiográfica de seu tempo. Já no início do século XX, Enrico Ricci (1920) em “*La leggenda di Santa Mustiola e il*





*furto del Santo Anello. Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria*” retoma o tema sob uma ótica histórica, relacionando-o à lenda de Santa Mustiola e ao conceito medieval de furta sacra.

Conjuntamente, esses textos não apenas preservam a memória do anel, mas documentam a transformação do discurso sobre o sagrado, da hagiografia à crítica erudita, e a continuidade das disputas simbólicas entre Chiusi e Perugia

As narrativas textuais se entrelaçam com eventos históricos documentados, como o furto da relíquia em 1473 pelo frade agostiniano Wintherius Roberti de Mainz, que a levou de Chiusi para Perugia. O episódio conhecido como a Guerra do Anel, gerou disputas políticas e diplomáticas entre as duas cidades envolvendo o Papa Sisto IV e, posteriormente, Inocêncio VIII que confirmou a posse perugina da relíquia em 1486. Esses acontecimentos intensificaram a produção textual e iconográfica em torno do objeto, transformando-o em símbolo de identidade cívica.

A *Ystoria Sacri Anuli*, impressa em compêndios de milagres marianos, fixou a versão em que o anel permanecia em Chiusi, demonstrando que a lenda já era conhecida e difundida antes do furto. A incorporação do relato em coleções de milagres e sua tradução para o vulgar indicam que o culto ao anel havia ultrapassado o âmbito local, tornando-se parte do imaginário mariano europeu.

A devoção ao *Santo Anello* foi reavivada no século XIX, em parte pelas visões místicas da beata Ana Catarina Emmerich (1821), que descreveu em detalhes o anel: sua aparência, material e local de custódia em uma igreja italiana. Embora não identificasse Perugia, suas revelações foram lidas retrospectivamente como confirmações visionárias da relíquia, reforçando o prestígio de seu culto. Paralelamente, estudiosos como Giacomo Bersotti ofereceram versões em italiano moderno, de caráter devocional, suprimindo o aparato erudito das edições anteriores e adaptando o texto à sensibilidade católica contemporânea.

As fontes que narram a trajetória do *Santo Anello*, não apenas registram um passado sagrado, mas encenam e legitimam continuamente a sua presença. Cada nova versão, cada reelaboração textual ou imagética, opera como um rito discursivo que reativa a relíquia e reinscreve seu poder no presente da comunidade. Assim, as disputas narrativas entre Chiusi e Perugia não se restringem ao campo da memória: elas se traduzem em gestos, procissões e cerimônias que corporificam, no espaço e no tempo, a autoridade do relato. Essa sobreposição entre o texto e o rito, entre o que se escreve e o que se celebra, revela que a circulação da relíquia não é apenas material, mas também performativa. Passa-se, portanto, da palavra ao corpo, do manuscrito ao movimento, do discurso ao rito, onde o conflito entre tradições se transforma em liturgia e o dom em espetáculo da fé.

Os ritos religiosos, especialmente aqueles que envolvem relíquias, não são apenas expressões de unidade e continuidade da fé. Eles emergem, com frequência, como produtos de dissensos, tensões e reconfigurações culturais. A experiência ritual não é, portanto, o oposto do conflito, mas uma forma de dar-lhe forma simbólica e de reinscrevê-lo em um horizonte de sentido. Conforme observa Victor Turner (1969), o rito opera em um espaço liminar, entre a ordem e a



crise, transformando o desequilíbrio social em comunhão performativa. Em vez de apagar o conflito, o ritual o traduz, o dramatiza e o reconcilia simbolicamente.

No mundo medieval, as relíquias e suas transladações oferecem exemplos paradigmáticos desse processo. A circulação de um corpo santo ou de um objeto venerado raramente se fazia sem contendas: monges, bispos e cidades competiam pela posse, enquanto os fiéis reinterpretavam cada deslocamento como um sinal da vontade divina. Como demonstrou Patrick Geary (1978), os episódios de furta sacra não são apenas roubos, mas atos fundacionais, seguidos de cerimônias que transformam o conflito em legitimidade. O novo possuidor não nega o embate anterior, ele o ritualiza. A procissão que celebra a chegada de uma relíquia não é uma simples festa devocional, mas o rito de pacificação de um desacordo, inscrito na memória coletiva como milagre.

A trajetória do *Santo Anello* confirma esse padrão. O episódio de sua transferência de Chiusi para Perugia, narrado como furto, foi reinterpretado como *translatio* miraculosa, e essa releitura tornou-se o núcleo de um rito cívico-religioso que ainda hoje reencena a apropriação inicial. A procissão anual em honra do anel, acompanhada de bênçãos nupciais e cânticos marianos, celebra não apenas a relíquia, mas a própria vitória narrativa de Perugia sobre Chiusi. Trata-se, portanto, de um rito nascido do conflito, e que perpetua sua memória sob a forma de devoção.

As fontes que tratam do episódio do furta sacra do *Santo Anello* permitem observar como cada cidade o interpretou de acordo com seus próprios interesses simbólicos e institucionais. Um relato proveniente de Chiusi descreve o roubo com elementos calamidade cósmica: enquanto a relíquia esteve oculta com o ladrão, “o sol jamais brilhou claramente [...] nem a lua resplandeceu”, e a claridade só retornou quando o frade foi preso. O fenômeno celeste atua, nesse contexto, como sinal divino de desordem, quase uma lamentação, legitimando a leitura teológica do acontecimento. Ao enfatizar o caráter prodigioso do episódio, este texto apresenta a importância da relíquia para Chiusi e como o roubo feriu o vínculo entre a cidade e sua relíquia tutelar.

*“Per venti giorni circa che il S. Anello stette occultato presso il ladro, il sole non splendé mai chiaro ma fu sempre tempo caliginoso e neppure splendé mai la luna, ma tornarono subito a splendere appena eseguito l’arresto di fra’ Vinterio a dì 5 Agosto 1473 ora seconda noctis circha”.*<sup>5</sup>

Caracciolo, 2005:33.

O registro produzido em Perugia, por outro lado, reflete a perspectiva vencedora da disputa de uma nova posse. O documento, redigido como uma comunicação oficial da cidade, informa que em 6 de agosto de 1473 “chegou a Perugia um frade franciscano de além dos Alpes, preso em Santa Maria Novella por ter furtado o anel de Santa Mustiola em Chiusi”, e que o anel foi “entregue ao nosso Comuno por intermédio de Luca Delle Mine”. O texto conclui afirmando

<sup>5</sup> “Durante cerca de vinte dias em que o Santo Anel permaneceu oculto junto ao ladrão, o sol jamais brilhou claramente, mas o tempo permaneceu sempre enevoadado; tampouco brilhou a lua. No entanto, logo tornaram a resplandecer assim que foi efetuada a prisão de frei Vinterio, no dia 5 de agosto de 1473, por volta da segunda hora da noite”.



que os magistrados peruginos enviaram embaixadores ao papa Sisto IV, para assegurar a legitimidade da posse. Aqui, o tom é de providência e não de crime, a chegada da relíquia é descrita como dádiva divina e reconhecimento político, um presente que eleva a cidade ao estatuto de guardiã da relíquia

*“A dì 6 de agosto in venerdì vene a Perugia un frate de l’ordine de santo Francesco oltramontano, e fo preso in S. Maria Novella, perochè aveva furato lo anello de Santa Mustiola a Chiusci, e alchuni dicevano, che era lo anelo de la vergine Maria, e finalmente donò lo detto anello al Comuno nostro per mezzanità de Luca da le Mine [...] per la qual cosa el nostro Comuno subito mandò li ambasciatori al papa Sisto IV”<sup>6</sup>*

Caracciolo, 2005:37.

Entre esses dois polos narrativos, a perda e a aquisição, situa-se a voz (ao menos atribuída a ele) de Fra Vinterio, cuja carta autografa, datada de 6 de outubro de 1473 e conservada no *Archivio di Stato di Perugia*, revela um tom penitente e retórico. Preso havia dois meses, o frade suplica aos priores e camerlengos sua libertação, lembrando que fora “por suas mãos, mediadas por Deus, que esta excelsa e magnífica cidade recebeu o Sacratíssimo Anel da gloriosa Virgem Maria”. Reconhece o sofrimento da prisão, mas declara aceitar todas as penas “contanto que veja esta Santíssima Relíquia perpetuamente firmada” em Perugia, que agora considera “minha pátria e minha salvação”. A carta evidencia a ambiguidade de sua posição: simultaneamente ladrão e instrumento da vontade divina. A súplica, portanto, não é apenas um pedido de perdão, mas uma tentativa de reconfigurar a narrativa do furto em chave providencial, apresentando o crime como missão.

*“ASP, Acquisti e doni, 6 ottobre 1473*

*V. M. S.*

*Suplicase humilmente et devotamente per parte del vostro fidellissimo servitori e perpetuo subiecto de le vostre excelse Signorie et oratore frate Vinterio de la provintia de Lamagnia,*

*che conciosia cosa che già doi mesi lui sia stato con grandissimi adfanni detenuto in carcere, non per altro che per essere lui stato quello per le chui opere, mediante Idio, in questa vostra excelsa et magnifica città è pervenuto el Sacratissimo Anello de la gloriosa Vergene Maria.*

*E parendo al ditto vostro fedelissimo servo et oratore ricevere in questa vostra città grandissimo torto, adtento al singulare et pretiosissimo dono che per le suoi mano Idio v’à mandato a possedere,*

*humilissimamente se recomanda alle vostre excelse Signorie e alle magnifiche Signorie de’ Signori Camorlenghi, che vi piaccia provvedere a lliberarme di questa carcere, com questo mostrando la vostra clemenza, benignità et gratitudine ad me,*

<sup>6</sup> “No dia 6 de agosto, uma sexta-feira, chegou a Perugia um frade da Ordem de São Francisco, oriundo de além dos Alpes, e foi preso em Santa Maria Novella, porque havia furtado o anel de Santa Mustiola em Chiusi; e alguns diziam que era o anel da Virgem Maria. Finalmente, o referido anel foi entregue ao nosso Comuno por intermédio de Luca Delle Mine [...] por essa razão, o nosso Comuno imediatamente enviou embaixadores ao papa Sisto IV.”



*che di omne passato adfanno so' contento, puoi ch'io veggio questa Sanctissima Relequia essere perpetualmente fermata nella vostra magnifica città.*

*Advisando le vostre excelse et magnifiche Signorie che io non disidero usscire de pregione per partirme de Peroscia, ma voglio continuamente vivere et morire in quella, né mai per alchuno tempo partirme, canoscendo che in niuno luoco del mondo posso stare sichuro se non in quista città, la quale da mo innanze reputo che sia mia patria et mio salvamento.*

*E perciò, com prieghi humilissimi, in ginochioni denanti da voi, magnifici et excelsi Signori Priori et magnifici Signori Consoli, Auditori et Camorlenghi, recorgo a impetrare questa singulare gratia: che a tucti piaccia renderme libertà et cavarme di questa carcere, nella quale insino ad mo, per amore de le vostre magnifiche Signorie, ò portato com patientia omne pena.*

*Recomandomi finalmente alla infinita clemença de le vostre Magnifiche Signorie, le quale l'altissimo Idio conserve in lunga felicità et salute”<sup>7</sup>*

Caracciolo, 2005:44.

Esses três testemunhos formam, em conjunto, um corpus documental singular, no qual o mesmo evento é transfigurado por diferentes regimes discursivos: o milagroso em Chiusi, o político e devocional em Perugia, e o confessional na voz do próprio frade. Essa multiplicidade de perspectivas revela como o *Santo Anello* foi um objeto de negociação simbólica, em que fé, poder e mobilidade se entrelaçam para produzir versões concorrentes de um mesmo acontecimento. Não surpreende, portanto, que alguns estudiosos, como sugere Caracciolo (2005), tenham levantado a hipótese de que o próprio processo do roubo e certos documentos relacionados possam ter sido elaborados ou moldados posteriormente, de modo a legitimar a narrativa de posse defendida por Perugia. Longe de desautorizar o valor das fontes, essa possibilidade evidencia o quanto elas participam ativamente da construção discursiva do sagrado, funcionando não apenas como registros do passado, mas como instrumentos de

<sup>7</sup> “Às Vossas Excelências e Magníficas Senhorias

Suplico humildemente e devotamente, em nome de vosso fiel servidor e perpétuo súdito, o orador frade Vinterio, da província da Langônia, que, como sabeis, já há dois meses se encontra detido com grandes sofrimentos na prisão, não por outra razão senão por ter sido ele aquele por cujas ações, com a ajuda de Deus, nesta vossa excelsa e magnífica cidade, chegou o Sacratíssimo Anel da gloriosa Virgem Maria.

Parecendo ao vosso fiel servidor e orador que sofre um grande prejuízo nesta cidade, considerando o singular e preciosíssimo dom que, por suas mãos, Deus vos enviou para possuir, ele se recomenda humildemente às vossas excelências e às magníficas senhorias dos senhores Camerlengos, pedindo que vos agrade providenciar a sua libertação desta prisão, mostrando assim vossa clemência, bondade e gratidão para comigo.

Pois, apesar de todos os sofrimentos do passado, estou satisfeito ao ver que esta Santíssima Relíquia permanecerá perpetuamente em vossa magnífica cidade.

Informo às vossas excelências e magníficas senhorias que não desejo sair da prisão para deixar Perugia, mas quero continuamente viver e morrer nela, nunca me afastando por qualquer período, sabendo que em nenhum outro lugar do mundo posso estar seguro senão nesta cidade, que há muito considero minha pátria e meu salvamento.

Por isso, com humildíssimas preces, de joelhos diante de vós, magníficos e excelsos senhores Prior e Magníficos Senhores Consoli, Auditores e Camerlengos, venho solicitar esta singular graça: que a todos agrade conceder-me liberdade e retirar-me desta prisão, na qual, até agora, por amor às vossas magníficas senhorias, tenho suportado com paciência todo sofrimento.

Finalmente, recomendo-me à infinita clemência de vossas magníficas senhorias, que Deus Altíssimo conserve em longa felicidade e saúde”.





memória e poder — uma construção que se manifesta de maneira particularmente concreta no traslado da relíquia, cuja circulação material reforça, negocia e visibiliza as complexas relações simbólicas entre devoção, autoridade e prestígio.

Nas transladações, culto e procissões, esses ritos de legitimação são, como argumenta Caroline Walker Bynum (2011), “formas materiais de pensamento teológico”: maneiras pelas quais o sagrado se encarna nas tensões sociais e políticas. A relíquia não circula apenas no espaço físico, mas também entre regimes de autoridade, economias simbólicas e afetos comunitários. A cada novo deslocamento, o rito reorganiza as fronteiras entre o permitido e o profano, entre o centro e a periferia da fé. Assim, o movimento das relíquias não é mero transporte: é um processo cultural de negociação que brota do conflito e do dissenso de sentidos.

Tomando por base a discussão de Nascimento (2020) sobre o corpo santo e a espacialidade do sagrado, é possível compreender essa passagem entre o texto e o rito. A autora propõe que as relíquias instauram uma verdadeira geografia da graça, em que o espaço urbano e o espaço litúrgico se tornam extensões do corpo venerado. A transladação, o culto e a exposição pública de uma relíquia, portanto, não são apenas práticas devocionais, mas rituais de territorialização do sagrado ou sacralização do espaço. Aplicada ao caso do *Santo Anello*, essa perspectiva permite ver como a disputa entre Chiusi e Perúgia ultrapassa a questão da posse do objeto e se converte em disputa pela autoridade do espaço, sobre qual cidade detém, em sua materialidade e em sua liturgia, o verdadeiro centro da memória da relíquia em disputa.

Fernandes (2014), ao examinar os ritos públicos tardo-medievais, também reconhece essa ambiguidade. Para o autor, os símbolos religiosos e políticos são “fenômenos culturais dinâmicos, desenvolvidos em redes de interação”, capazes de articular disputas em gestos cerimoniais que simultaneamente ordenam e questionam a hierarquia. Aplicada ao caso do *Santo Anello*, essa perspectiva revela que o culto não nasce do consenso, mas da complexa dialética entre conflito, narrativa e ritualização. O anel é, portanto, não apenas um vestígio do passado sagrado, mas a materialização de uma história disputada, continuamente reencenada em sua circulação, nas palavras e nas formas do rito.

### Conclusão

A análise conjunta das fontes textuais, visuais e rituais permite compreender o *Santo Anello* não como objeto isolado, mas como um nó de relações históricas. Em torno dele se organizam narrativas de fé, representações de poder e práticas rituais que atravessam séculos. A relíquia, ao ser narrada e disputada, revela a vitalidade das trocas simbólicas que sustentam o cristianismo ocidental, e a permanência do sagrado como força social em movimento. Paul Ricoeur (2011) lembra que narrar é também uma forma de configurar o tempo: toda narrativa histórica organiza o passado em uma trama de sentido. Ao reconstruir a trajetória do *Santo Anello*, o historiador participa dessa configuração, reinscrevendo o tempo do milagre na temporalidade do relato. A história da relíquia, portanto, não é apenas objeto da memória, mas memória em ato, em constante reinterpretação, um elo entre o acontecimento e sua rememoração, entre o fato e sua refiguração simbólica.

Fernandes, F. e Romualdo, W. S.

A TRANSLATIO DO SAGRADO ENTRE CHIUSI E PERUGIA: O SANTO ANELLO E SUAS  
MOBILIDADES NOS SÉCULOS XV E XVI



Desse modo, o estudo do *Santo Anello* contribui para ampliar o campo das análises sobre as relíquias cristãs, mostrando que elas não são apenas objetos de culto, mas também agentes históricos de conexão e transformação. Entre Jerusalém e Perúgia, entre a dádiva e o furto, entre o casamento de Maria e a devoção dos fiéis modernos, o anel permanece como elo entre mundos, tempos e linguagens, uma metáfora viva da própria circulação do sagrado na história. Mais do que uma relíquia estática, o *Santo Anello* deve ser compreendido como um objeto em movimento, cuja história é a própria história das relações que o sustentaram, entre judeus e cristãos, entre monges e prelados, entre fiéis e autoridades, entre o passado da fé e sua contínua reatualização.

O estudo do *Santo Anello* permite compreender como um único objeto pode concentrar e irradiar sentidos múltiplos: entre fé e poder, gesto e palavra, presença e ausência. Sua trajetória, marcada por deslocamentos físicos e simbólicos, revela a força das relíquias como agentes de produção de memória e espaço, e como instrumentos de negociação entre comunidades e instituições. Ao articular circulação, narrativa e rito, esta pesquisa não busca oferecer uma resposta definitiva, mas abrir caminhos para futuras discussões sobre a vitalidade dos objetos sagrados na história cristã. O anel, signo da aliança e da mediação, permanece, assim, metáfora do próprio historiador diante do sagrado: entre a fidelidade ao texto e o desejo de compreender o invisível que o move.

### Referências

- Algazi, G., Groebner, V., & Jussen, B. (Eds.). (2003). *Negotiating the gift: Pre-modern figurations of exchange*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Appadurai, A. (1986). *The social life of things: Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press.
- Belting, H. (1990). *Likeness and presence: A history of the image before the era of art*. University of Chicago Press.
- Biblioteca Apostolica Vaticana. (n.d.). *Barb. lat. 4032* [Codex Vaticanus Barberinianus Latinus 4032]. Recuperado el 6 de octubre de 2025.
- Brown, P. (1981). *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*. University of Chicago Press.
- Bynum, C. W. (2011). *Christian materiality: An essay on religion in late medieval Europe*. Zone Books.
- Caracciolo, R. (2008). *Iacopo Vagnucci: Vescovo e committente d'arte nel secondo Quattrocento*. Provincia di Perugia. Recuperado el 21 de octubre de 2025.
- Caracciolo, R. (2005). *Il Santo Anello: Legenda, storia, arte, devozione*. Comune di Perugia.



Certeau, M. de. (2011). *A escrita da história*. Forense Universitária.

Emmerich, A. K. (1852). *La vita della Madonna: Visioni della Beata Anna Caterina Emmerich* (C. Brentano, Trad.). Tipografia Salviucci. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Fernandes, F. (2014). Insurreições urbanas e ritos públicos em fins do século XIV. *Anos 90*, 21(40), 333–361.

Freedberg, D. (1989). *The power of images: Studies in the history and theory of response*. University of Chicago Press.

Geary, P. J. (1986). *Furta sacra: Thefts of relics in the central Middle Ages*. Princeton University Press.

Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Clarendon Press.

Guibert de Nogent. (1853). *De pigneribus sanctorum*. In *Patrologia Latina* (Vol. 156). Migne.

Jones, C. (2023). *Alle thyng hath tyme: Time and medieval life*. Oxford University Press.

Le Goff, J. (1979). *Para um novo conceito de Idade Média*. Editorial Estampa.

Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas (P. Neves, Trad.). In M. Mauss, *Sociologia e antropologia*. Cosac Naify.

Nascimento, R. C. de S. (2018). As relíquias cristãs e a apropriação simbólica do território. *Opsis*, 18(1), 142–153.

Nascimento, R. C. de S. (2014). As santas relíquias: Tesouros espirituais e políticos. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 1(6), 56–67.

Pellini, P. (1664). *Historia di Perugia* (Vol. 2). Costantini. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Richard, J. (1996). Les récits de voyages et de pèlerinages. In *Typologie des sources du Moyen Âge occidental* (Vol. 38). Brepols.

Ricœur, P. (2011). *Tempo e narrativa* (Vol. 1: A intriga e a narrativa histórica). WMF Martins Fontes.

Rossi, A. (1857). *L'anello sponsalizio di Maria Vergine che si venera nella Cattedrale di Perugia*. Tipografia Vagnini Diretta da Giuseppe Ricci.

Stopani, R. (1988). *La Via Francigena: Una strada europea nell'Italia del Medioevo*. Le Lettere.



Tatsch, F. G., & Nascimento, R. C. de S. (2022). Relíquias e relicários na Idade Média: Arte e história. *Revista Mosaico – Revista de História*, 15(2), 57–66.

Trombelli, C. (1765). *Mariae sanctissimae vita ac gesta ex antiquissimis monumentis collecta*. Typis Laelii a Vulpe. Recuperado el 9 de octubre de 2025.

Vigueur, J.-C. M. (1994). Religione e politica nella propaganda pontificia (Italia comunale, prima metà del XIII secolo). In *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento* (pp. 65–83). École Française de Rome. (Publications de l'École française de Rome, 201).



**Fabiano Fernandes**

Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2005) e Pós-Doutor pela USP (2016). Mestrado em História pela Universidade Federal Fluminense (1999), Estágio de Doutorado na Universidade do Porto (2004). Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996). Professor de História Medieval da Universidade Federal de São Paulo. Membro do LEME-UNIFESP (Laboratório de Estudos Medievais). Coordenador do Laemeb (Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos). Pesquisador Associado do Projeto Temático Uma História Conectada da Idade Média. Comunicação e Circulação a partir do Mediterrâneo. Pesquisador da Relicário - Rede de Pesquisa Sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas.





**Wemerson dos Santos Romualdo**

Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás). Participante do Projeto e Grupo de Estudos "Sacralidades Medievais". Participante do "OUTREMER" (Grupo de Estudos sobre Cruzadas e Ordens Militares). Estudante/Pesquisador da "Rede Relicário" - Rede de Pesquisa sobre Arte e História das Relíquias Cristãs Ibéricas. Participante do "Laboratório de Estudos Mediterrânicos e Bizantinos" (LAEMEB - UNIFESP). Membro pesquisador iniciante (early-career researchers) da Society for the Study of the Crusades and the Latin East (SSCLE). Membro da 'Associação Brasileira de Estudos Medievais' - ABREM.