

**Adriana Zierer  
Ana Livia Bomfim Vieira  
Alex Silva Costa  
(Organizadores)**

**VI Encontro Internacional de História Antiga e  
Medieval do Maranhão. Realização: Outubro  
2015. Universidade Estadual do Maranhão  
(Textos completos)**

ISBN: 978-85-8227-178-0



**São Luís  
2017**



Título: VI Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão. Realização: outubro 2015. Universidade Estadual do Maranhão (**Textos completos**).

Organizadores: Adriana Zierer, Ana Livia B. Vieira, Alex Silva Costa. São Luís: Editora UEMA, 2017.

Tipo de Suporte: Internet

ISBN: 978-85-8227-178-0

## SUMÁRIO

<b>A LENDA DE DOM SEBASTIÃO:</b> uma experiência no Ensino Básico (Adriana Ferreira) .....	2
<b>OS DESAFIOS DO ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL NO ENSINO FUNDAMENTAL:</b> relatos de professores das escolas públicas de Belém do Pará (Alan Rogério Raiol Ferreira; Athos Linnus Marinho de Siqueira) .....	13
<b>FRANCISCO DE ASSIS E O MEDIEVO:</b> pequenas considerações históricas sobre a heresia, a pobreza e os estigmas ( Alex Silva Costa) .....	23
<b>PRÁTICAS SACRIFICIAIS ROMANAS NO SÉCULO I A.C</b> (Amanda Cristina Amorim Silva Neves ) .....	36
<b>FARSA DE INÊS PEREIRA:</b> a mulher e o casamento na sociedade medieval do século XVI (Andreia Karine Duarte; Renata de Jesus Aragão Mendes ) .....	44
<b>A REVOLUÇÃO DE AVIS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL PORTUGUÊS</b> (Antonio Marcos Lemos Santos).....	52
<b>DO DRUIDISMO À FAMÍLIA:</b> a sociedade celta na Gália no século I A.C (Andreia Pereira do Nascimento) .....	68
<b>DAMAS DA POBREZA:</b> o franciscanismo no início do século XIII (Antonio Victor Ferreira Silva).....	74
<b>TEORIA HUMORAL, A TEMPERANÇA E O CUIDADO DE SI:</b> contribuições do <i>Speculum al joder</i> e da medicina árabe (Anny Barcelos Mazioli) .....	85

<b>A MENTALIDADE RELIGIOSA PORTUGUESA E A CIRCULAÇÃO DA VISÃO DE TÚNDALO NOS SÉCULOS XIV E XV</b> (Bianca Trindade Messias) .....	95
<b>GUERRA E MITO: Héracles e a identidade guerreira em Esparta no século V A.C</b> (Caio Alexandre Diniz Silva). ....	105
<b>AS REPRESENTAÇÕES DA MULHER NA OBRA A DEMANDA DO SANTO GRAAL</b> (Claudienne da Cruz Ferreira) .....	111
<b>OS SOLITÁRIOS DIÁLOGOS DE SANTO AGOSTINHO</b> (David Mendonça do Nascimento).....	119
<b>USOS DA LITERATURA PELA NOBREZA NA FRANÇA DO SÉCULO XII COMO MEIO DE DIFERENCIAÇÃO SOCIAL</b> (Elisângela Coelho Morais).....	136
<b>A MUDANÇA DE SEXO NAS METAMORFOSES: os casos de Ífis e Ceneu</b> (Flaviano Oliveira dos Santos) .....	146
<b>SANGUE, GUERRA E ESPETÁCULO: concepções de violência em diferentes temporalidades</b> (Ilma de Jesus Rabelo Santos; Peterson Passion Birino Miranda) .....	157
<b>HISTORIOGRAFIA EM DEBATE: a escrita da história judaica sob as lentes do “fazer” da história religiosa</b> (Ingrid Luane Campêlo de Oliveira) .....	168
<b>UMA ANÁLISE SOBRE A FIGURA DO DIABO CRISTÃO MEDIEVAL E A SUA REAPROPRIAÇÃO PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO SÉCULO XX</b> (Isa Prazeres Pestana) .....	188
<b>HÉCUBA, O ANFITRIÃO IMPIEDOSO E ALGUNS CADÁVERES</b> (Jacquelyne Taís Farias Queiroz) .....	198
<b>CONSIDERAÇÕES SOBRE A MAGIA NA OBRA METAMORFOSES DE APULEIO (SÉC II D.C)</b> (João Marcos Alves Marques) .....	217
<b>O ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL E O USO DE MÍDIAS</b> (Leonor Viana de Oliveira Ribeiro; Maria Aparecida Ferreira de Sousa).....	228
<b>PERCURSOS DE UMA DIVINDADE ESTRANGEIRA EM TERRITÓRIO ROMANO: Baco e a sua representação na obra <i>As metamorfoses</i></b> (Lucas José Cruz Bastos Moura) .....	240
<b>EDUCAÇÃO MEDIEVAL NA OBRA DOCTRINA PARA CRIANÇAS (1276-1278)</b> (Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus).....	250
<b>A VIDA DE UMA SANTA: gênero e representações na biografia <i>Vida de Macrina</i></b> por Gregório de Nissa (Ruben Ryan Gomes de Oliveira) .....	272

<b>DOS OBJETOS SIMBÓLICOS DAS GLÓRIAS CELESTIAIS</b> (Solange Pereira Oliveira)	281
<b>ENTRE O MEDO E A REPRESSÃO:</b> o arquétipo feminino e sua relação com a caça às feiticeiras (Talita da Costa Plum)	291
<b>O ESPAÇO MARÍTIMO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UM LUGAR:</b> análise da cerâmica ática de figuras vermelhas (Talysson Benilson Gonçalves Bastos)	300
<b>TÁTICAS, TÉCNICAS E ARMAMENTOS NA BATALHA DE HASTINGS DE 1066</b> (Lúcio Carlos Ferrarese)	309
<b>ALFONSO X E A NOBREZA REBELADA:</b> as primeiras negociações da revolta de 1272-1273 (Luiz Augusto Oliveira Ribeiro)	320
<b>A DESARTICULAÇÃO, O SUPLÍCIO E O PERDÃO DA ORDEM DO TEMPLO NO SÉCULO XIV</b> (Weksley Santos Machado)	328
<b>OPOSIÇÃO E PLURALIDADE:</b> os cristianismos primitivos em foco (William Braga Nascimento)	335

## **A LENDA DE DOM SEBASTIÃO: uma experiência no Ensino Básico**

**Adriana Ferreira**<sup>1</sup>

**Adriana Maria de Souza Zierer**<sup>2</sup>

### **INTRODUÇÃO**

Este artigo é um desdobramento do Projeto de Extensão sobre o sebastianismo no Maranhão realizado na escola Unidade Integrada Prof. José do Nascimento Moraes, intitulando “*As Permanências do Sebastianismo no Maranhão: literatura, história e ensino básico*”, desenvolvido pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Maria de Sousa Zierer, do Programa Institucional de Bolsas de Extensão (PIBEX/UEMA), que tem proporcionado o desenvolvimento de pesquisas nas questões relacionadas com a temática sobre sebastianismo, idade média, ensino, história e literatura. Esse artigo tem como objetivo apresentar os resultados que fora desenvolvido com os alunos na escola tendo com o objetivo promover a interação entre os estudantes de escolas do ensino fundamental com os estudantes de graduação do curso de História Licenciatura através das aulas, abordando, sobretudo a temática da Idade Média e a lenda de Dom Sebastião com atualidade no qual foi desenvolvido um resgate da história contida na cultura e no imaginário que estava na vivência da sociedade maranhense presente na lenda de Dom Sebastião.

Devido à demanda dos estudantes de curso de graduação em História em ter um maior contato entre a universidade e a sociedade, sobretudo nas escolas do ensino fundamental, o projeto *As Permanências do Sebastianismo no Maranhão: literatura, história e ensino básico*, fora criado para suprir essa necessidade, assim como também proporcionar um meio de integrar o aluno da graduação em licenciatura na prática escolar, obtendo dessa forma uma familiarização no cotidiano escolar.

### **O PROJETO**

A proposta do projeto foi apresentada no grupo *Mnemosyne* (Laboratório de História Antiga e Medieval) e os alunos do grupo ficaram motivados em desenvolver o projeto junto à comunidade, mais especificamente nas escolas de ensino básico. A partir

---

<sup>1</sup> Graduanda do Curso de História Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão. E-Mail: adriana22ferreira@hotmail.com

<sup>2</sup> Doutora em História. Docente de História da Graduação e do Mestrado em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). E-mail: medievalzierer@terra.com.br

daí o projeto foi desenvolvido pela bolsista com o acompanhamento da orientadora Adriana Maria de Sousa Zierer.

O objetivo principal do projeto é proporcionar a interação entre os estudantes de escolas do ensino fundamental com os estudantes de graduação do curso de História licenciatura através das aulas, abordando, sobretudo a temática da Idade Média, associando a lenda de Dom Sebastião com atualidade e buscando novas maneiras de ensino menos tradicionais que despertem o interesse dos alunos, possibilitando dessa forma a aplicação de conhecimentos da História.

Devido à carência de vários materiais didáticos na abordagem da história, sobretudo na temática da Idade Média, como conceitos que devem ser revistos, a elaboração de material didático pela bolsista também foi outro objetivo primordial para aulas se tornarem mais atrativas, ressaltando, sobretudo o que vem sendo discutido sobre Idade Média na Universidade com suas permanências na atualidade. Dessa forma o que é aprendido pelos alunos de graduação é repassado para a comunidade, possibilitando dessa forma, essa relação entre o aluno de graduação e o aluno do ensino fundamental que se constitui em uma troca muito importante para ambos.

## **A LENDA**

A lenda de Dom Sebastião possui diversos símbolos cada qual com um significado. Trata-se de um grande touro negro, com uma estrela brilhante na testa, que aparece em noites de sexta-feira, na ilha dos Lençóis no município de Cururupu no estado do Maranhão. É também conhecida na imprensa como "Ilha dos Filhos da Lua", devido à alta incidência de albinismo na população devida à frequência dos casamentos consanguíneos.

Dizem alguns que Dom Sebastião costuma aparecer principalmente em junho, durante as festas do bumba-meu-boi, e em agosto, época do aniversário da batalha de Alcácer-Quibir. Dessa forma com a presença da lenda na cultura e festividades do Bumba-me boi, poderemos mostrar para os alunos como os aspectos medievais e da lenda de Dom Sebastião estão presentes atualidade.

Esse rei segundo a lenda sempre se deixa ver na forma de um touro encantado, aguardando esperançoso que algum corajoso finalmente apareça e o liberte da maldição que o colocou naquela situação. Há também quem diga que ele mora em um palácio de cristal que se ergue no fundo do mar, próximo a ilha, mas não consegue sair de lá, por mais que tente, porque seu navio não encontra a rota correta que o leve de

volta a Portugal. A mesma versão garante, ainda, que a Ilha dos Lençóis é encantada, e que se tornou morada do rei português porque os montes de areia nela formados pelo vento se assemelham aos existentes no campo de Alcácer Quibir, onde dom Sebastião desapareceu. Como podemos observar existem várias versões e símbolos presentes nessa lenda cada qual possuindo um significado específico no contexto, como afirma Adriana Zierer em seu artigo *Iluminando a Idade Média*:

Com relação a este personagem é bom lembrar a sua forte presença no Maranhão, não apenas na religiosidade afro-brasileira como através da crença que D. Sebastião, o rei desejado, morto na batalha de Alcácer-Quibir, estaria até hoje na Ilha dos Lençóis, ligada ao município de Cururupu e distante cerca de 160 km de São Luís. O rei estaria encantado sob a forma de um touro, com uma estrela branca na testa e segundo a crença, nas noites de lua cheia D. Sebastião corre pela ilha e engravida as mulheres (ZIERER, 2009, p.21).

O couro do boi do Bumba-meu-Boi, principalmente os de sotaque de zabumba e de pandeiros de costa de mão, das regiões de Cururupu e Guimarães, costuma ter a ponta dos chifres em metal dourado e traz bordada na testa, uma estrela de ouro e joias. Afirma-se que essa estrela e os chifres com ponta dourada constituem alusão ao touro encantado e aos tesouros de Dom Sebastião na ilha dos Lençóis.

Os mais crédulos vão adiante, pois acreditam que no dia em que a testa estrelada do touro for machucada por algum cidadão desassombrado, o rei será libertado do encanto maligno que o transformou em animal e emergirá de vez das profundezas do oceano, e que os enormes vagalhões provocados pela emersão da numerosa e reluzente corte real que o acompanha, bem como dos exércitos que não o abandonam e nem deixam de protegê-lo em seu incansável vagar pelas areias das dunas da ilha dos Lençóis, farão desaparecer a cidade de São Luís do Maranhão sob a fúria das águas revoltas.

Dentro dessa perspectiva de análise o fator econômico é de grande relevância para a lenda e para os moradores da ilha dos lençóis como afirma Flavio P. Costa Júnior em seu artigo. *As lendas do el –rei touro D. Sebastião e o milagre de Guaxenduba*:

Este fator econômico é importante, pois há um anseio de uma vida melhor dos indivíduos do local que estão na extrema pobreza. E curiosamente é na Ilha dos lençóis, no momento do desencantamento de Sebastião, que emerge a corte de Queluz. Lugar este que está submerso no mar, e ao emergir tornará a região rica e prospera e a cidade de São Luís, que é a mais rica do estado e a capital irá afundar (ser destruída) A glória da Ilha dos Lençóis destruirá a glória da cidade-ilha ludovicense (COSTA JÚNIOR, 2015, p.176).

Conta-se ainda que tudo o que existe em Lençóis pertence ao Rei Sebastião e que ninguém pode se apropriar do que é seu. Quem tentar levar alguma coisa que pertence à ilha terá que devolver o quanto antes, sob pena de arriscar a própria vida e a de todos os seus companheiros. O barco pode afundar e levar todos para a morada de Dom Sebastião, identificada como o Reino ou Palácio de Queluz (embora este só tenha sido construído no século XVIII, na cidade de Sintra, muito depois de sua época).

A figura de Dom Sebastião também está presente na Festa do Divino Espírito Santo, quando algumas pessoas que participam da festa “recebem” a entidade de Dom Sebastião, sendo associando aos cultos afro-brasileiros como afirma Adriana Zierer:

No Maranhão, por exemplo, vários elementos medievais estão presentes nas festas populares, como a Festa do Divino Espírito Santo, originada da devoção da rainha Santa Isabel, no século XIII e trazida ao Brasil pelos habitantes em São Luís e em Alcântara. Enquanto em Alcântara são reforçados os aspectos católicos da festa, em São Luís a festa está associada aos cultos afro-brasileiros, inclusive com algumas pessoas “recebendo” a entidade de Sebastião (ZIERER, 2009, p.21).

Num dos cânticos do Tambor de Mina, o Rei Touro é lembrado: "Rei Sebastião, guerreiro militar. Rei Sebastião, guerreiro militar. E quem desencantar lençol, põe abaixo o Maranhão". Nesse culto, diz-se que, na praia dos Lençóis, mora toda uma família de encantados, formada apenas por reis e fidalgos. Além de Dom Sebastião, fazem parte da "família do Lençol" ou "Encantaria de Dom Sebastião", dentre outros, a princesa Ina, a princesa Jandira e Sebastiãozinho (supostos filhos de Dom Sebastião), Dom Luís, o rei de França; Dom Manuel, conhecido como o Rei dos Mestres; a Rainha Bárbara Soeira; e Dom Carlos, filho de Dom Luís. A vinda do Rei Dom Sebastião ao corpo de uma sacerdotisa é muito rara, alguns falam que ocorre de sete em sete anos.

Devemos ressaltar que a lenda de Dom Sebastião está presente também no estado de Pernambuco. Segundo Flavio José Cabral em seu artigo *Em nome de el – rei D. Sebastião: Guerras Sebásticas e mistérios encobertos no Rodeador e em Pedra Bonita*:

Uma das primeiras manifestações coletivas do sebastianismo no Brasil ocorreu no agreste pernambucano entre os anos de 1817 e 1820 ,quando as tropas reais ,temendo que os camponeses instalados no sítio demonizado Rodeador, em Bonito, distante cerca de 130 quilômetros da cidade de Recife, atual capital do Estado de Pernambuco, sublevasse ordem real com suas crenças em torno de um rei morto há mais de 300 anos, o qual ,segundo a crença ,ia fundar um reino, o do Paraíso Terreal, repleto de felicidades e fartura. Liderados pelo ex- soldado Silvestre José dos Santos, os camponeses do sítio Rodeador, atraídos pelas histórias de desencantos, passaram a morar



com suas famílias em redor de uma pedra considerada sagrada, chamada pedra do Rodeador, acreditando que dali sairia o desejado rei com seu exército (CABRAL, 2009, p.149).

Com o podemos observar nas duas lendas tanto no estado de Pernambuco como no Maranhão, existe a ideia de que a volta de Dom Sebastião iria trazer felicidade e fartura para a comunidade que aguardava a sua volta:

A lenda de Dom Sebastião tem como cerne a própria formação política e social do mundo lusófono e tem suas características próprias no que se refere ao Maranhão. Desta maneira a vinda do messias, ou melhor, de um salvador que possa melhorar as condições de vida da população local é significativa (COSTA JÚNIOR, 2015, p.175).

Com isso é possível se aprender muito por meio da lenda e mitos, pois grande parte das lendas tem sua origem em um saber popular que apresentam dessa forma vários aspectos históricos e culturais que podem ser trabalhados em sala de aula com os alunos, enfatizando sempre as suas permanências e rupturas na atualidade.

As lendas maranhenses têm suas origens no saber popular e apresentam diversos elementos históricos –culturais. De forma que uma elite letrada se apropriou do uso destas narrativas para formar uma identidade cultural maranhense, através de livros e artigos. É o caso da lenda de D. Sebastião que está ligada diretamente ao aspecto do imaginário luso-brasileiro de política da salvação, ou seja, um dia haverá um rei (ou um político) que salvará a nação de seus diversos percalços (COSTA JÚNIOR, 2015, p.178).

## **RESULTADOS E DISCUSSÃO**

A vigência do projeto teve início no segundo semestre de 2014 e a princípio fui conversar com o Diretor da escola se existia a possibilidade de realização do projeto na escola não encontrando nenhuma resistência por parte do Diretor que me indicou para conversar com coordenadora pedagógica para acertar os horários que iria se realizar o projeto. Nos primeiros seis meses do projeto trabalhei com a duas 7ª series (7 A e 7 B). A professora titular Magna Sales que é formada em pedagogia, mas que nessa intuição lecionava a disciplina de História contribui de forma muito proveitosa durante esses primeiros meses, lembrando sempre da importância do projeto e da lenda para se conhecer a cultura maranhense.

A princípio foi trabalhado com os alunos o conteúdo do projeto versando sobre a valorização do período medieval em que foi realizada uma espécie de revisão do período ressaltando as principais permanências como a concepção do cristianismo, o legado arquitetônico, as técnicas agrícolas e relações sociais, utilizando como material didático, sobretudo textos e atividades. No segundo momento foi à fase de apresentação

da lenda, onde foi contada a história do rei Dom Sebastião, onde nasceu, quem era e sua importância para Portugal e para os moradores da Ilha dos Lençóis.

Nas outras aulas fui mostrando para os alunos a relação de Dom Sebastião com o Maranhão assim como sua relação com a cultura maranhense, a festa do Divino Espírito Santo e o mito, ressaltando, sobretudo a importância do mito para a comunidade da Ilha dos Lençóis que acredita na volta de Dom Sebastião na esperança de melhoria das condições sociais.

Nos primeiros dias do projeto os alunos não ficaram muito interessados na temática, o que pode ser justificada por conta de grande parte dos alunos desconhecerem a lenda, mas a medida de que o projeto avançou com a aplicação das atividades pude perceber que os alunos se motivaram e começaram a compreender melhor a proposta do projeto.

Os alunos ficaram motivados para essa atividade conhecendo a importância do mito para a comunidade da Ilha dos Lençóis e para a cultura maranhense, desenvolveram dessa forma, habilidades como a compreensão de textos sobre a temática, trabalhos escritos, assim como apresentação de trabalhos e confecções de trabalhos com cartolinas, figura e textos do projeto que foram apresentados na forma de um seminário para a professora Magna Sales e orientadora do projeto Adriana Zierer.

Uma das dificuldades encontradas a princípio foi a concentração dos alunos que devido à idade (em média 13 anos), pois são bem agitados. Devo ressaltar também que outra dificuldade encontrada foi a questão da formação das professoras que são das áreas de Pedagogia (Magna Sales) e Letras (Marluzi Rodrigues) e que lecionaram a disciplina de História na escola Nascimento de Moraes. Entretanto devo enfatizar que as professoras contribuíram sempre com o esforço de atender as minhas necessidades no controle da turma, ressaltando a importância do projeto para a escola e para os alunos, participando das atividades que eu promovia e isso foi de suma importância para o andamento e conclusão do projeto.

No segundo momento do projeto já no primeiro semestre de 2015, as turmas formaram as 8<sup>a</sup> (8 A e 8B) optei pelo continuar com as mesmas turmas, pois essas já conheciam a lenda e isso também contribui para a continuação do projeto. Entretanto a mudança foi em relação à professora titular que foi substituída pela professora Marluzi Rodrigues (formada em Letras) que passou a ministrar as aulas de História na escola Nascimento de Moraes. Com ela os alunos fizeram uma prova com o assunto que

abordei durante o período e isso contribui também como uma forma de incentiva-los a pesquisar mais sobre o assunto.

Nesse segundo momento umas das atividades que mais motivaram os alunos foram as palavras cruzadas. Eles me relataram que esse tipo de atividade é muito melhor do que aquelas que tinham o texto e as perguntas diretas. Percebi também que durante as atividades que tinham as palavras cruzadas, eles (os alunos) ficaram muito mais concentrados e isso só reforça a ideia de que o professor deve diversificar as formas de avaliação e exercícios em sala de aula para justamente despertar o interesse dos alunos para os assuntos trabalhados. Essas atividades consistiam em procurar as palavras de acordo com o texto trabalhado na aula. Nessa atividade das palavras cruzadas, além de exercitar a leitura no momento em que estavam procurando as palavras, era também estimulada a concentração dos alunos.

Outra atividade que também fez a diferença nesse segundo momento (primeiro semestre de 2015) foi o jogo de perguntas e respostas, onde eu dividir a turma em dois grupos e cada componente do grupo era escolhido para responder uma pergunta. O grupo que respondesse mais perguntas corretas ganhava a brincadeira. No final desse período os alunos apresentaram um trabalho com uma apresentação para a orientadora do projeto Adriana Zierer e professora Marluzi Rodrigues.

Devo ressaltar que apoio da professora Magna Sales e professora Marluzi Rodrigues docentes que ministram as aulas de História durante esses dois períodos na escola Nascimento de Moraes foi fundamental para o desenvolvimento do projeto. Outras atividades como palavras cruzadas, textos com figuras de D. Sebastião, incentivo ao desenvolvimento dos trabalhos pelos próprios alunos da escola com a apresentação de trabalhos sobre a Idade Média e o mito D. Sebastião, entre outros, foram de suma importância para despertar o interesse e a concentração dos alunos pela temática.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Considero o projeto de extensão de grande importância para os alunos de graduação em licenciatura, pois esse momento é uma forma de se familiarizar com o ambiente escolar na posição de professor, dessa forma o projeto de extensão contribui de forma decisiva para a minha prática docente, sendo de grande influência na vida acadêmica, pois proporciona aos bolsistas a experiência de vivenciar o cotidiano escolar em sala de aula. Posso concluir que essa experiência do projeto de extensão foi positiva

tanto para mim, como para os alunos que chegaram até sugerir uma nova temática para outro projeto de extensão que abordasse a lenda de Ana Jansen.

Saber incentivar os alunos em relação ao aprendizado é uma tarefa dos pais e professores. A criança aprende tudo com os pais e familiares mais próximos e depois na escola reproduzem e aprendem novos comportamentos por conta da interação com os outros grupos sociais. Dessa forma, assim como existe várias formas de aprendizagem, existem também várias formas de ensinar e foi dessa forma que o Projeto *As permanências do Sebastianismo no Maranhão: literatura, história e ensino básico* foi pautando, diversificando as atividades em sala de aula, trazendo novas forma de ensinar e verificação de aprendizagem ressaltando as especificidades de cada realidade do aluno em sala de aula de forma dinâmica e criativa.

## REFERÊNCIAS

- BRAGA, Pedro. **O touro Encantado da Ilha dos Lençóis**: o sebastianismo no Maranhão. Petrópolis. Rio de Janeiro. Editora Vozes. 2001.
- CABRAL, Flavio José Gomes. Em nome do El-rei D. Sebastião: Guerras Sebásticas e mistérios encobertos no Rodeador e em Pedra Bonita. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (Orgs.). **História Antiga e Medieval**: cultura e ensino. São Luís: Ed.UEMA, 2009, v. 1, p. 147-158.
- COSTA JÚNIOR, Flávio P. As lendas do El-rei touro D. Sebastião e o milagre de Guaxenduba. In. ZIERER. Adriana. (Org.); VIEIRA. Ana Livia B. (org.); ABRANTES. Elizabeth S. (org.). **Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média**. São Luís: Ed.UEMA. 2015.
- HERMANN, Jacqueline. **No Reino do Desejado**: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras , 1998.
- PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. “Filhos do Rei Sebastião, “Filhos da Lua”: construções simbólicas sobre os nativos da Ilha dos Lençóis. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 61-74, 2005.
- ZIERER, Adriana. Iluminando a Idade Média: um breve panorama sobre a História Medieval no Brasil e a Relação História-Ensino. In: ZIERER, Adriana (org.); XIMENDES, Carlos Alberto (org.) **História Antiga e Medieval**: cultura e ensino. São Luís: Ed.UEMA, 2009, v. 1, p. 9-27.

## **OS DESAFIOS DO ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL NO ENSINO**

**FUNDAMENTAL:** relatos de professores das escolas públicas de Belém do Pará

**Alan Rogério Raiol Ferreira<sup>4</sup>**  
**Athos Linnus Marinho de Siqueira<sup>5</sup>**  
**Geraldo Magella de Menezes Neto<sup>6</sup>**

### **INTRODUÇÃO**

Os estudos sobre a chamada Idade Média<sup>7</sup> pelos pesquisadores brasileiros é fenômeno recente se comparado a outras áreas da História. Sua expansão data do final do século XX, principalmente na década de 1990, quando ao lado dos cursos de pós-graduação, os laboratórios, grupos e centros de pesquisa passaram a desempenhar papel de primeira importância na formação dos especialistas em história medieval (ALMEIDA, 2013, p. 7).

Dentre essas pesquisas em História Medieval no Brasil, algumas se voltam para a temática da Idade Média na escola. Percebemos duas tendências nessa área: a primeira refere-se à análise das representações da Idade Média nos livros didáticos; a segunda a sugestões de recursos didáticos no ensino de História Medieval. Abordaremos brevemente estas duas tendências.

Acerca das representações da Idade Média nos livros didáticos, a maioria dos pesquisadores posiciona-se de forma crítica, destacando vários equívocos, reducionismos ou estereótipos veiculados nos livros. José Rivair Macedo afirma que o que orienta a reprodução do conhecimento relativo à Idade Média europeia nos livros didáticos de ensino fundamental e médio é a “evolução das formas de governo, isto é, o governo temporal dos reinos dos reinos e do império, e o governo espiritual/temporal da Igreja”; a “configuração dos grupos sociais, com particular ênfase das relações de dominação entre senhores feudais e camponeses, ou então na formação e decadência do

---

<sup>3</sup> Os autores agradecem o apoio financeiro da Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA) para o desenvolvimento do presente trabalho e para a participação neste evento.

<sup>4</sup> (graduando em História-FIBRA/PA) e-mail: francoalan\_25@hotmail.com

<sup>5</sup> (graduando em História-FIBRA/PA) e-mail: athos\_siqueira10@hotmail.com

<sup>6</sup> (Orientador; Mestre em História-FIBRA/PA; SEMEC-Belém) e-mail: geraldoneto53@hotmail.com

<sup>7</sup> O termo “Idade Média” foi criado no século XVI. O termo expressava, segundo Hilário Franco Júnior, “um desprezo indisfarçado em relação aos séculos localizados entre a Antiguidade Clássica e o próprio século XVI.” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 11). Optamos por utilizar esse termo, mesmo sabendo do contexto de sua criação, em virtude de estar consolidado nas pesquisas históricas e no saber histórico escolar.

feudalismo e a germinação do capitalismo moderno” (MACEDO, 2011, p. 111). Já Nilton Pereira e Marcello Giacomoni, apontam que os livros didáticos ainda veiculam uma imagem da Idade Média a partir da crítica iluminista, ou seja, como uma “Idade das Trevas”, um período de fome, miséria, sem produção de conhecimento, além de generalizar o sistema feudal para todo o período de 1000 anos e em todo o espaço europeu, e de classificar a sociedade medieval segundo a teoria das “três ordens”, constituídas apenas de clero, nobreza e camponeses (PEREIRA, GIACOMONI, 2008).

Acerca das sugestões de recursos didáticos, Edlene Silva aborda o cinema, pois “um filme histórico pode ser um meio eficaz para se discutir a fidelidade ou não da época retratada, mesmo que não faça parte da intenção do diretor que ele seja uma aula de história” (SILVA, 2011, p. 4). O filme *O nome da Rosa*, por exemplo, pode ser um importante meio para o ensino de história medieval. Destaca-se que apesar dos riscos anacrônicos ou técnicos que uma produção cinematográfica pode apresentar “*O Nome da Rosa* (1986) é um filme cuja fidelidade histórica à época medieval é ressaltada por muitos estudiosos do cinema” (SILVA, 2011, p. 5). Já Johnni Langer destaca uma diversidade de opções de histórias em quadrinhos ambientadas na Idade Média, a exemplo de *Hagar, o horrível*, de Dik Browne e *Asterix*, de Goscinny e Uderzo. Geralmente utilizadas com caráter humorístico, exageros dos estereótipos de medievo difundidos a partir do renascimento são comuns neste tipo de recurso, e é exatamente este ponto que pode ser explorado nas atividades em classe sendo a análise da imagem o alvo da proposta pedagógica com quadrinhos: “O mais importante é fazer com que os alunos percebam a importância de refletir o que veem – e a partir disto, poder criar um entendimento sobre a história e suas possíveis reinterpretações” (LANGER, 2009, p. 2).

Os estudos citados acima, bem como outros que seguem a mesma linha, ora analisando livros didáticos, ora sugerindo recursos didáticos para o ensino da Idade Média, são importantes contribuições para as pesquisas sobre História Medieval no Brasil. No entanto, percebemos que tem a lacuna de não abordarem as práticas de ensino adotadas pelos professores, nem de atividades que realmente tenham sido colocadas em práticas nas escolas. Assim, tais estudos estão distantes das realidades enfrentadas por quem tem o desafio de ensinar História Medieval no ensino básico. Desse modo, consideramos essencial ouvir os professores do ensino fundamental que lecionam a temática da Idade Média.

## **A HISTÓRIA ORAL COMO METODOLOGIA**

Nesse sentido, desde abril de 2014 é desenvolvido o projeto “O ensino de História Medieval nas escolas de Belém do Pará: práticas e desafios”, coordenado pelo professor Mestre Geraldo Magella de Menezes Neto, com o apoio financeiro da Faculdade Integrada Brasil Amazônia (FIBRA). O projeto atualmente conta com três bolsistas de iniciação científica. O objetivo da pesquisa é investigar as práticas de ensino de História Medieval nas escolas públicas de Belém do Pará, focando o ensino fundamental.

Para termos uma ideia de como tem sido o ensino de História Medieval nas escolas de Belém do Pará, torna-se necessário pôr em evidência a voz daqueles que são os responsáveis em ministrar esses conteúdos junto aos alunos: os professores. As entrevistas estão sendo realizadas a partir do aporte teórico da chamada história oral. Segundo Verena Alberti, a História Oral “é uma metodologia de pesquisa e de constituição de fontes”, que consiste “na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam, acontecimentos e conjunturas do passado” (ALBERTI, 2005, p. 155).

Sônia Maria de Freitas divide a História Oral em três gêneros distintos: tradição oral, história de vida e história temática (FREITAS, 2002, p. 19). Trabalhamos com o gênero da “história temática”, que “é realizada com um grupo de pessoas, sobre um assunto específico.” Dessa maneira, os depoimentos podem ser mais numerosos, resultando “em maiores quantidades de informações, o que permite uma comparação entre eles, apontado divergências, convergências e evidências de uma memória coletiva, por exemplo” (FREITAS, 2002, pp. 21-22). Dessa maneira, a história oral pode ser um meio de entendermos as práticas de ensino de História Medieval nas escolas de Belém e os desafios que os professores encontram na hora de ministrar esse assunto.

Até o presente momento foram realizadas sete entrevistas<sup>8</sup> com professores da rede estadual de ensino do Pará, e da rede municipal de ensino de Belém. Os dados dos professores entrevistados seguem no Quadro 1. Optamos por não divulgar os nomes dos entrevistados para deixá-los com mais liberdade de relatar suas experiências, emitir suas opiniões sobre a realidade vivenciada e sobre a formação que tiveram nos cursos de graduação.

---

<sup>8</sup> A transcrição de uma entrevista ainda não foi finalizada, por isso não a citamos no presente trabalho.

**QUADRO 1:** Relação de entrevistados

ENTREVISTADOS	DATA DA ENTREVISTA	IDADE	FORMAÇÃO ACADÊMICA	TEMPO DE DOCÊNCIA	VINCULAÇÃO INSTITUCIONAL
<b>Professor A</b>	18/06/2014	30 anos	Licenciado/ Bacharel (2007) / Mestre em História Social da Amazônia (UFPA)	9 anos	Secretaria de Educação do Pará (SEDUC)
<b>Professor B</b>	11/09/2014	31 anos	Licenciado/ Bacharel (2007) / Especialização em Educação Social de Jovens (UEPA)	5 anos	Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC)
<b>Professor C</b>	16/10/2014	28 anos	Licenciado/ Bacharel (2009) / Especialização em Educação Social de Jovens (UEPA)	6 anos	Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC)
<b>Professor D</b>	12/11/2014	39 anos	Licenciado/ Bacharel (2003) / Especialização em Imagem e Sociedade (UFPA)	11 anos	Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC)
<b>Professor E</b>	19/06/2015	29 anos	Licenciado/ Bacharel (2007)/ especialização em História da Amazônia (UFPA)	7 anos	Secretaria de Educação do Pará (SEDUC)
<b>Professor F</b>	21/09/2015	29 anos	Licenciado/ Bacharel (2008) / Pós-graduando em Educação (UFPA)	7 anos	Secretaria de Educação do Pará (SEDUC)

**DEPOIMENTOS DOS PROFESSORES**

As entrevistas objetivam coletar o máximo de informações possíveis sobre o desenvolvimento da atividade docente principalmente, a partir de relatos de suas



vivências e de suas dificuldades em relação ao tema Idade Média. No que diz respeito aos conteúdos priorizados pelos professores podemos notar que há uma diversidade de assuntos abordados em sala.

Percebe-se que na sua maioria os professores procuram abranger principalmente o feudalismo e as relações de trabalho no período do feudalismo: “Economia. É... vou falar de forma geral de acordo com o conteúdo. Sociedade, as relações de trabalho e a própria política, a igreja também, como a igreja atuava dentro desse período” (PROFESSOR D. Entrevista em 12/11/2014); “eu tento discutir conceitos, como: Cavalaria Medieval, Feudalismo” (PROFESSOR A. Entrevista em 18/06/2014); “Normalmente o que eu trabalho é sobre essa questão da exploração dos servos, que eles tinham que pagar uma série de taxas, essa relação do senhor feudal com os servos” (PROFESSOR B. Entrevista em 11/09/2014). No entanto, este professor procura chamar a atenção de que o servo “não era uma máquina de trabalho”, e que “tinham alguns períodos festivos, principalmente da colheita”. Interessante neste relato é o reforço da ideia de que “havia momentos de diversão, e este é um recorte para os alunos: não era só trabalho, trabalho e trabalho, como às vezes está presente nos livros” (PROFESSOR B. Entrevista em 11/09/2014).

A questão da religiosidade é outro tema bastante abordado em sala de aula, buscando sempre assuntos que atraíam o interesse dos alunos como percebe-se na fala do professor F: “Bom, a Idade Média a gente invariavelmente acaba trabalhando a partir de três eixos temáticos né, ah...relações de trabalho, ah...de Estado e movimentos sociais e ...religião e religiosidade” (PROFESSOR F. Entrevista em 21/09/2015). Para os alunos, o ponto que acaba se transformando, no espaço mais interessante “é quando a gente invade as discussões com temáticas associadas a mentalidade... cultura e mentalidade, religião e religiosidade ao exercício de controle que as instituições... que a instituição religiosa em voga na Europa Ocidental” (PROFESSOR F. Entrevista em 21/09/2015).

No que se refere aos recursos didáticos utilizados pelo professor em sala de aula, nota-se que existe uma preocupação dos mesmos em buscar diferentes meios de atrair a atenção e o interesse dos alunos, porém, existe algumas barreiras estruturais que se encontra na rede pública que dificultam a ação dos professores em trazer para a sala de aula recursos acessíveis e atraentes para os educandos. Nesse sentido, o recurso didático mais utilizado ainda é o livro didático. No entanto, percebe-se que há uma utilização de determinadas fontes que estão contidas nos livros de História:

Imagens eu uso bastante também. Uma coisa, que por exemplo, eu uso muito, é o livro didático. Até mesmo, quando eu vejo que o livro não é bom, pelo menos as imagens ajudam né... Aí, eu posso pegar uma imagem daquelas (PROFESSOR A. Entrevista em 18/06/2014).

Normalmente os recursos que eu uso são os do livro mesmo, as imagens elas são bem exploradas, eu explico bastante o que às vezes está por trás de uma determinada imagem, às vezes a imagem ela quer passar uma ironia, ou então ela quer passar um acontecimento próprio daquele período (PROFESSOR B. Entrevista em 11/09/2014).

Os depoimentos nos apontam uma posição diferente das pesquisas que se resumem apenas em “condenar” o modo como a Idade Média é abordada nos livros didáticos de História. Tais pesquisas desconsideram que o professor pode utilizar o livro de diversas maneiras, e que mesmo que o mito da “Idade das Trevas” ainda esteja presente nos didáticos, isso não significa que ela é transmitida de forma passiva aos alunos. Mesmo com um livro que tenha problemas, o professor pode utilizá-lo de forma que auxilie os alunos na compreensão do tema Idade Média, por exemplo, analisando imagens produzidas sobre o período.

Além dos livros didáticos, os professores das escolas públicas de Belém utilizam outros recursos, sendo predominantes os audiovisuais:

Filmes, documentários, por exemplo o *History Channel* é um canal que produz muito documentário. (...) Eu passo pra eles geralmente para verificar e quebrar alguns mitos, certo ? (PROFESSOR A. Entrevista em 18/06/2014).

Por exemplo, eu gosto muito de trabalhar um episódio do Chaves da bruxa Baratuxa que acaba servindo pra fazer essa discussão que é um atrativo pras crianças e adolescente dessa faixa etária que ainda hoje veem muito o Chaves e a gente acaba utilizando muito esse recurso no sentido de chamar eles a essa reflexão, eu também uso alguns trechos de alguns filmes, referentes a questão da inquisição, um deles é “O nome da Rosa” (PROFESSOR C. Entrevista em 16/10/2014).

Filmes, são basicamente os tradicionais, “O Nome Da Rosa, “O Caçador de Bruxas” e qualquer outro dentro do período da idade media que trate assuntos da Idade Média, que ai você já pode entrar em outros assuntos como “Lutero” (PROFESSOR D. Entrevista em 12/11/2014).

Eu utilizo de recursos tecnológicos quando é disponível o Datashow, eu utilizo aulas em slides e também trabalho com filmes” (PROFESSOR E. Entrevista em 19/06/2015).

Eu já tive oportunidade de trabalhar com os meus alunos, vídeos, a BBC lançou tempos atrás uma coletânea muito bacana, eh...tinha no meio dessa coletânea uma animação muito legal que discutia a questão da Idade Média” (PROFESSOR F. Entrevista em 21/09/2015).

Apesar dos filmes serem o recurso didático preferido para se trabalhar a Idade Média no ensino fundamental, percebemos que há uma queixa geral dos professores em relação à estrutura das escolas públicas, que não permite que possam explorar mais os recursos tecnológicos. Quando a escola possui o data-show ou o DVD, há uma verdadeira “guerra” entre os professores das diversas disciplinas para utilizar esses recursos, às vezes o professor de História deve “entrar na fila” até que lhe seja disponibilizado os equipamentos. Soma-se a isso a pouca disponibilidade de computadores nas escolas públicas, que, quando os possuem, é em pequena quantidade em relação ao número de alunos nas turmas. Há de se convir que quatro ou cinco alunos por computador dificulta a atividade pedagógica.

As entrevistas também procuraram questionar os professores sobre como eles avaliam a sua formação em História Medieval na graduação em História, se ela contribuiu para as suas práticas pedagógicas.

A maioria dos professores considerou sua formação insuficiente ou deficitária na temática medieval. A maioria apontou que lecionar Idade Média no ensino fundamental, foi “mais na prática enquanto professor” do que uma preparação que tiveram nas aulas da graduação, vistas como muito distantes da realidade do ensino fundamental. Também “acusam” que não houve uma discussão sobre História Medieval e ensino, era uma discussão mais historiográfica, servindo mais para quem fosse se dedicar à pesquisa. Considerando que os professores tiveram uma formação em História na primeira década dos anos 2000, tais constatações são preocupantes e apontam que a formação superior deve ser repensada:

A abordagem no mundo acadêmico e a abordagem no ensino fundamental e médio, ainda tá muito distante né. (...) fazer essa conexão, educação básica e superior, isso na nossa geração não existia né, principalmente no mundo do qual eu vim, que é um mundo na verdade do bacharelado, não tinha essas discussões, não tinha essa preocupação em pensar como é que eu uso essa discussão acadêmica no ensino fundamental e médio (PROFESSOR A. Entrevista em 18/06/2014).

O curso em geral é um curso deficitário, um curso meio sem foco, não tinha uma unidade entre as disciplinas, uma unidade programática, eu tenho essa impressão, é um impressão minha, pois a gente terminava uma disciplina e começava outra disciplina do outro bloco e parecia que as coisas eram sem conexão nenhuma, não havia conexão, parecia que cada professor fazia de acordo com as suas ideias, que não é um problema em si, mas traz problema pra continuidade, eu acho que foi muito deficitário, eu acho que eu aprendi mais em sala de aula mesmo, no dia a dia e depois usando as ferramentas da pesquisa que eu aprendi lá, eu pude ir me subsidiando (PROFESSOR C. Entrevista em 16/10/2014).

Olha é complicado falar sobre isso, pois a minha formação em Idade Média eu considero fraquíssima, muito fraca, é eu não posso nem considerar que eu tive uma boa formação, então assim eu vejo que a minha ideia de Idade Média eu tive que trabalhar, eu trabalhando só, eu pesquisando, eu trabalhando... (...) Foi mais autodidata, do que realmente a própria universidade contribuindo pra algo nesse sentido (PROFESSOR D. Entrevista em 12/11/2014)

Entretanto observamos que a opinião de um curso deficitário e insuficiente não é total, pois um dos professores que teve sua formação no mesmo local dos entrevistados, diverge dos outros:

Olha, é um pouco complicado a gente fazer um julgamento desses sem ter um referencial, um referencial preciso, por exemplo, seria importante se eu fizesse o mesmo, o curso de Idade Média com um outro professor, em uma outra instituição, em outra situação, mas eu tive a oportunidade de pegar na época um professor, que era substituto, e que...apesar, de não ser medievalista, era um cara que tinha uma afinidade muito grande, e toda essa afinidade, se traduziu num empenho extra (...) , e despertou ainda mais um interesse ainda maior pra que nós tivéssemos a autonomia de fazer busca por novos textos, por outras leituras (PROFESSOR F. Entrevista em 21/09/2015).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS:** resultados preliminares

A partir dos depoimentos dos professores, ainda preliminares, pode-se dizer que o ensino de História Medieval nas escolas públicas de Belém do Pará apresenta-se como um desafio para os docentes. O ensino da temática da Idade Média ainda apresenta vários problemas na educação básica e são diversas as causas que geram essa conjuntura.

A pesquisa nos permite identificar uma das mais preocupantes delas: a má formação na temática da Idade Média no curso de História. A disciplina História Medieval é restrita a um semestre, geralmente no início do curso, quando os alunos ainda não tem uma maturidade nas discussões historiográficas, não sendo abordada depois ao longo da graduação. A disciplina é voltada para pesquisa, sem conexões com o ensino básico. O professor só passa a vê-la de fato na prática docente, sem um preparo adequado na graduação.

Outro aspecto que incide na qualidade do ensino sobre o medieval é a carga horária excessiva dos professores da escola pública. No intuito de aumentar o salário, os professores assumem um número excessivo de horas de trabalho o que resulta em pouco tempo para o estudo e preparo de material sobre a Idade Média. Nenhum dos entrevistados falou que tinha tempo para a elaboração desses materiais, o que faz com que o professor se baseie apenas nos conteúdos trazidos pelos livros didáticos para

lecionar não problematizando e analisando de forma consequente os principais conceitos referentes ao período em discussão.

Quanto ao interesse nesta temática é possível identificar, tomando como referência as entrevistas, que a História Medieval não é um tema de especialidade dos professores. Os cursos de História no Pará “impedem” que os alunos pesquisem História Medieval, concentrando-se na História da Amazônia. No Estado também não há programas de pós-graduação voltados para a História Medieval, de modo que o professor que queira se especializar nessa temática deve estudar em outro Estado. A Idade Média aparece mais como temática obrigatória no ensino do que uma área na qual os professores possam se dedicar à pesquisa. Desse modo, os professores acabam não se atualizando nas discussões historiográficas sobre a História Medieval.

Ressalta-se ainda, as dificuldades enfrentadas por alunos e professores no dia-a-dia em sala de aula. Os obstáculos do cotidiano do ensino são diversos: vários professores apontam que os alunos chegam ao ensino fundamental maior (5ª a 8ª série) sem o nível de leitura e da escrita condizente (alguns podem ser enquadrados nos casos de “analfabetismo funcional”), o que traz problemas de compreensão de texto. Também é constantemente citado pelos docentes as precárias condições estruturais das escolas impossibilitando a implemento de recursos didáticos mais atrativos que busquem diversificar as aulas tornando-as cansativas para os alunos. Soma-se a isso o excesso de alunos por turma e a indisciplina, o que faz com que o professor perca bastante tempo da aula. Todo esse contexto adverso influencia no momento do professor ministrar os conteúdos da temática da Idade Média. Assim, por mais que se prepare e tenha uma vasta leitura sobre o tema, a realidade encontrada na sala de aula dificulta que o professor realize uma aula que fuja do “tradicional”.

Podemos notar que os relatos dos professores podem ser extremamente relevantes para a diagnose da conjuntura do ensino da temática “Idade Média” nas escolas públicas de Belém revelando, a partir das suas perspectivas, as principais dificuldades desta tarefa. O conhecimento dessas elucubrações é útil para a construção de futuras políticas e metodologias de ensino que estreitem os laços entre a universidade e o que realmente se expõe em sala de aula promovendo um melhor reconhecimento, pelos alunos, dos valores desenvolvidos neste período que estão ainda hoje presentes em nossa sociedade.

## REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. “Fontes orais - Histórias dentro da História”. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.
- ALMEIDA, Néri de Barros. A História Medieval no Brasil. Revista **Signum**, 2013, vol. 14, n. 1.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Idade Média**: o nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- FREITAS, Sônia Maria de. **História oral**: possibilidades e procedimentos. São Paulo: USP/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.
- LANGER, Johnni. O ensino de História Medieval pelos quadrinhos. História, imagem e narrativas. n. 8, abril/2009.
- MACEDO, José Rivair. Repensando a Idade Média no ensino de História. In: KARNAL, Leandro. (org.). **História na sala de aula**: conceitos, práticas e propostas. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2012.
- PEREIRA, Nilton Mullet; GIACOMONI, Marcello Paniz. **Possíveis passados**: representações da Idade Média no ensino de História. Porto Alegre: Zouk, 2008.
- SILVA, Edilene. Cinema e ensino de história: a Idade Média em O Nome da Rosa de Jean-Jacques Annaud. **O Olho da História**. Salvador (BA), n. 17, dez. 2011.

## **FRANCISCO DE ASSIS E O MEDIEVO: pequenas considerações históricas sobre a heresia, a pobreza e os estigmas**

**Alex Silva Costa<sup>9</sup>**  
**Angelita Marques Visalli<sup>10</sup>**

### **INTRODUÇÃO**

No final do século XI temos de forma mais intensa ações religiosas que visavam um retorno aos primórdios da vida de Cristo e seus apóstolos, o modo de vida eremítica ganhava força e divergia-se em relação ao estilo de vida de clausura dos beneditinos. Procuravam-se outras formas de ascese espiritual em locais que não eram eremitérios, o ambiente urbano foi o escolhido em um momento de pleno desenvolvimento econômico e social. Neste sentido, o embate religioso em torno do retorno à vida cristã apostólica modificava a própria natureza da santidade, pois deixa de ser fruto de contemplação do “mistério infinito de um Deus de fato diferente do homem e quase inacessível, para se tornar uma imitação de Cristo ‘imagem visível do Deus invisível’, feita passo a passo para, um dia, se ascender à eternidade bendita” (VAUCHEZ, 1989, p.218-219). Neste aspecto, o modelo de vida adotado no século XIII por Francisco de Assis e seus companheiros, era oriundo de modelos de santidade que estavam em voga desde o século XI, mas que enfrentavam problemas de aceitação por meio da Igreja.

Para Baschet nos séculos XI e XIII, não é apenas a igreja de pedra que muda, mas também a igreja como instituição. Assim, a criação das ordens mendicantes é um dos aspectos mais marcantes dessas transformações. Para “começar, evocar-se-á a figura de São Francisco, personagem ao mesmo tempo singular e revelador das tensões de seu século” (BASCHET, 2006, p.207). Neste sentido, pode-se afirmar que a experiência humana e espiritual de Francisco de Assis estava em consonância com os conflitos sociais e religiosos da realidade de seu tempo histórico. Vários embates sociais foram vividos e sofridos por ele, enquanto isso tinha como solução para esses problemas, a prática do Evangelho. Assim, o santo ao segui-lo fielmente, testou suas dificuldades sobre-humanas.

---

<sup>9</sup> Mestre em História Social pelo Programa de Pós- Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL)- PR.

<sup>10</sup> Orientadora da pesquisa e Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (UEL)- PR.

Para Le Goff o século XIII das cidades, dos mercadores, das universidades e das literaturas vernáculas sofreu, também, a ação de religiosos de um tipo novo: as ordens mendicantes, principalmente as dos Dominicanos e dos Franciscanos. Estas ordens religiosas não eram constituídas de monges que viviam na solidão coletiva, mas de regulares que viviam em comunidades no meio das pessoas das cidades. Neste sentido, o sucesso das ordens mendicantes que se deu pela pregação e pela prática litúrgica deveu-se “a implantação de um cristianismo novo em que o interesse pelos leigos era maior e onde a preocupação de adaptar, tanto os clérigos como os leigos, ao progresso da cristandade europeia era dominante e foi de grande eficácia” (LE GOFF, 2010, p.198). Em contraposição à atuação religiosa no ambiente urbano estava o modo de vida beneditina que durante a Idade Média segundo Desbonnets não era baseado no Evangelho, mas sim na passagem dos *Atos dos apóstolos*: ‘A multidão dos fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava sua propriedade o que possuía. Tudo entre eles era comum...’. Este texto era aceito para descrever a vida da Igreja primitiva como a haviam levado os apóstolos e seus discípulos: é que se chama de *vita apostolica*. Por isso, “a grande discussão, nesta época, era saber se os cônegos regulares, cujo desenvolvimento foi rápido no século XII, têm o direito de fazer parte desta *vita apostólica*, o que acabou sendo admitido, não obstante algumas concessões” (DESBONNETS, 1987, p.29). Desta forma, elementos com o exercício da pregação e a vida itinerante, o não exercício de poder, a pobreza no sentido de falta de posses e de bens, precariedade, são os traços característicos de uma vida inspirada nas fórmulas usais de “*pauper Christi, sequi vestigia Christi, vita apostolorum*: um distintivo amplamente generalizado e difundido naqueles decênios, que, naquele contexto, porém assume uma carga forte e diretamente contestatória da realidade eclesiástica existente” (MICCOLI, 2004, p.12).

Além disso, é significativo que em textos hagiográficos, destinados a propor modelos e estilos exemplares de vida religiosa, apareça uma atitude diferente, no qual faz a “*conversatio inter pauperes*, da vida levada entre os pobres, em total assemelhação, a seu modo de ser, o terreno privilegiado para realizar integralmente a mensagem cristã” (MICCOLI, 2004, p.28). Neste caso, observamos que Francisco de Assis no fim do século XII colocou em prática uma postura religiosa na qual ele e seus companheiros “não queriam ser alçados ao topo da hierarquia como os padres e monges o eram na civilização rural, simples e calma do século XI” (DUBY, 1998, p.33). Neste sentido, foi seguindo princípios que almejavam uma *vita apostolorum* que Francisco de Assis fez



com que a sua própria prática religiosa ganhassem corpo e campo religioso, isto fez com que se consolidasse em meio a movimentos antecessores que também desejavam a si e aos outros uma *vita apostolorum*, mas que esbarravam nos entraves e nas desconfianças da Igreja.

Ao mesmo tempo a postura religiosa de Francisco de Assis não era totalmente nova, a não ser, “porque nunca havia sido assumida como tal, pela Igreja oficial. Mas podem ser encontrados precursores, como por exemplo, alguns pregadores itinerantes do século XII, ou ainda, Etienne de Muret, o fundador da Ordem de Grandmont” (DESBONNETS, 1987, p.29-30). Por isso, em relação à experiência religiosa do movimento franciscano deve-se atentar ao fato de que a Igreja o absorveu e o moldou na medida do possível, impondo-lhe com o passar dos tempos “Regras” e restrições para poder adequá-lo a ambos os interessados. Além disso, a postura religiosa adotada por Francisco de Assis e seus companheiros se diferenciava dos movimentos beneditinos religiosos justamente por estar inserida em um contexto urbano de transformação e evolução, onde as cidades cresciam economicamente e demograficamente e o fato de aplicarem sua vivência religiosa nesse ambiente fez com que obtivessem um resultado expressivo frente à clausura dos monges beneditinos. Apesar disso, “Francisco de Assis seguia uma tradição cristã e sintetizava as aspirações dos movimentos religiosos anteriores, mantendo uma fidelidade total à Igreja” (VAUCHEZ, 1995, p.142). Além disso, Francisco de Assis tinha uma mensagem acessível porque utilizava a língua vulgar já que não tinha formação de clérigo. Neste sentido, ocorreu por meio do surgimento das ordens mendicantes, em especial, a franciscana e a dominicana, uma reformulação na postura Igreja sobre a aceitação ou não de atitudes próximas as de movimentos heréticos, neste caso, as que aceitaram se moldar junto à tutela da Igreja sobreviveram sobre a proteção da cúria romana.

## FRANCISCO E A HERESIA

Antes de Francisco de Assis e seus companheiros receberem a bênção e a aprovação verbal do papa Inocêncio III em 1209, muitos grupos que assumiram posições contestatórias sobre a doutrina da Igreja, caíram no que se denominou “heresia”<sup>11</sup>. Além disso, a grande proliferação de grupos heréticos entre os séculos XII

---

<sup>11</sup> “O vocabulário da heresia [*hairesis*] provém de um verbo grego que se traduz por ‘tomar’, ‘segurar’ e, por isso, ‘escolher, eleger, se inclinar a’; os *hairesetikoí* são, pois, em primeiro lugar, os ‘adeptos’ de uma doutrina, de uma corrente de pensamento, de uma escola filosófica, médica ou jurídica; por extensão, uma

e XIII, fez com que a Igreja tomasse medidas, com o intuito de conter, o que era tido como ameaça aos dogmas defendidos pela instituição.

Em todo caso, “l’eretico veniva condannato al bando, che, nel secolo XII, aveva conseguenze ben più mas gravi e pensante di quel che oggi si protrebbe ritenere, equivalendo a quello che, in termini moderni, si direbbe una morte civile” (MANSELLI, 2004, p.19)<sup>12</sup>. Para Macedo as heresias, quer dizer, as interpretações divergentes daquilo explicitamente determinado pela Igreja coexistiram com a instituição religiosa oficial desde o princípio da Idade Média. E, além disso, expressavam a rebeldia religiosa e a dissidência, quanto certo inconformismo social e político. Assim, os movimentos heréticos que se proliferaram a partir do século XI eram compostos por leigos de ambos os sexos que identificavam na pobreza e no ascetismo a “via de contato com a experiência cristã genuína, e ao mesmo tempo criticavam a Igreja devido a seu enriquecimento material, sua corrupção e distanciamento dos princípios da vida apostólica” (MACEDO, 2002, p.48).

Além disso, Francisco e seus companheiros tiveram a capacidade de manter vivo o movimento franciscano numa atmosfera propícia à heresia e a tentação. Neste caso, “della rivolta contro le istituzioni esistenti o della fuga asociale del mondo, e s’indirizza invece a una grande opera di rinnovamento spirituale dall’interno della società laica ed ecclesiastica, a um’opera in cui i contenuti religiosi e civili sono strettamente connessi” (MENESTÒ, 2011, p.42)<sup>13</sup>. Outra situação que preocupava, era a manutenção da unidade religiosa dentro da Igreja, com a proliferação de grupos contestatórios, a ordem estava ameaçada. Para Biget no mundo feudal, a Igreja assegurava a coesão, a regulação e a unidade da sociedade. Havia um avanço considerável da cristianização e uma forte ascendência dos clérigos sobre os laicos; mutações institucionais profundas asseguram à Igreja um papel essencial na relação dos fiéis com Deus, com os santos, com os mortos; práticas e exigências desenvolvem-se, no tocante aos sacramentos, assim como o casamento ou à penitência e também ao pagamento de dízimos. Essa evolução entrou em conflito com os hábitos e suscita resistências; por outro lado, com o desenvolvimento econômico aparecem nas cidades meios instruídos e providos de

---

*hairesis* remete ao grupo de pessoas que aderem aos princípios de uma mesma doutrina. Esse sentido clássico do termo heresia é encontrado nas obras do filósofo cristão Justino” (DUBOIS, 2009, p.40-41).

<sup>12</sup> “O herege foi condenado ao banimento, no século XII, tinha consequências mais graves se pensarmos hoje, é equivalente, em termos modernos, pode-se dizer a uma morte civil” (MANSELLI, 2004, p.19). (tradução própria).

<sup>13</sup> “a revolta contra as instituições existentes ao escapar do mundo, e é dirigida, uma grande obra de renovação espiritual dentro da sociedade secular e eclesiástica, uma obra em que o conteúdo civil e religioso estão intimamente relacionados” (MENESTÒ, 2011, p.42). (tradução própria).

movimentos religiosos novos. Com o surgimento nesse contexto de grupos contestatórios que voltam contra a Igreja o Evangelho. A “unidade religiosa” da sociedade se encontra ameaçada. Para manter então a “unidade religiosa”, a Igreja a “defende por meio de afirmações doutrinárias vigorosas e de um esforço considerável para isolar os dissidentes da comunidade. O discurso dos clérigos faz, então, surgir a heresia. Ela é evocada com força no segundo concílio de Latrão, em 1139” (BIGET, 2009, p.235-236).

Por outro lado, desde o princípio do século XI, a Igreja inquietava-se com a proliferação de grupos heréticos que, com os valdenses e, sobretudo os cátaros, representarão uma das ameaças mais sérias, a qual combateu valendo-se da palavra. Perante a heresia, a norma é representada pelo dogma, pelos artigos intangíveis da fé, então, “a autoridade das Escrituras, o direito canônico, o exercício da justiça eclesiástica e secular, todas essas coisas se desenvolvendo ou se reforçando nessa época, em grande parte, justamente, para fazer frente à heresia” (SCHMITT, 2006, p.144). Para Miccoli o desenvolvimento das heresias medievais foi, por décadas, uma *crux* interpretativa. Desde o século XI, as heresias parecem desaparecer nos tumultuosos e fecundos anos “da reforma gregoriana, reaparecem, depois, na primeira metade do século XII, vigorosas e muito perigosas no fim, empenhando a Igreja numa luta duríssima e sangrenta que só no decorrer do século XIII conseguirá impor-se totalmente” (MICCOLI, 2004, p.31). Para Moore, o herege era aquele que dividia a comunidade e outorgava a si mesmo o privilégio de escolher como lhe convinha, por quais Escrituras “ele se deixaria guiar, em vez de aceitar como fundamento de sua fé que todas se constituíam em autoridade e, por consequência, deviam ser conciliadas com a ajuda e a direção dos Pais da Igreja” (MOORE, 2009, p.280).

Neste sentido, o projeto de vida Francisco de Assis ganha uma caracterização especial, que o difere de projetos que caíram na querela da heresia. Pois Francisco de Assis mostrou-se obediente a Igreja, não era seu interesse questionar diretamente os dogmas, a doutrina, os sacramentos e a autoridade da Igreja, pelo contrário, quando ele e seus companheiros foram até Inocêncio III, queriam apenas pedir permissão para poder seguir com seu modo de vida religioso, itinerante, de pregação e penitente.

Sobre a aprovação verbal dada a Francisco de Assis e seus companheiros em Roma, Grundmann afirma que a Cúria romana estava basicamente decisiva, pois apesar “le trattative prudenti e piene di reserve con Francesco, a dare la sua approvazione a questa comunità di poveri predicatori itinerante, sebbene in questo caso non si recasse

danno immediato all'eresia, né si trattasse della riconciliazione di eretici con la Chiesa” (GRUNDMANN, 1980, p.118)<sup>14</sup>.

Além disso, havia também conflitos de legitimidade entre membros de ordens mendicantes e clérigos sobre quem deveria promover o discurso evangelístico aos fiéis. Em certo nível, se fosse capturado o nível do discurso do clero aos simples fiéis, estes poderiam apresentar dificuldades de assimilação e compreensão. Neste caso, o clero paroquial “con questi a contatto più immediato non era in grado, come ci viene assicurato da più parte parti, di tenere il confronto con i missionari dell'eresia, espertissimi nella conoscenza del Nuovo Testamento ed assai abili nel servirsene ai propri fini” (MANSELLI, 2004, p.19-20)<sup>15</sup>. Por este viés, a proximidade entre os mendicantes e a grande gama de fiéis iletrados, camponeses, trabalhadores de ofício e a utilização da língua vulgar para expressar seus preceitos religiosos e o Evangelho estabeleceu um contato mais próximo às realidades sociais dessas pessoas, o que garantiu êxito as ordens mendicantes também por meio dos leigos que levaram a população em geral, doutrinas e interpretações de seus grupos.

## **FRANCISCO E A POBREZA**

Para Franco Júnior durante o medievo surgiu novas manifestações espirituais que forçaram a Igreja a rever conceitos, ambas eram produto da cultura intermediária, isto, tanto as que ficaram na ortodoxia<sup>16</sup> quanto as que caíram na querela da heresia<sup>17</sup>. Mas entre elas, havia um ponto em comum, o fato de que baseavam-se na pobreza e na penitência, “como forma de criticar o enriquecimento e a institucionalização da Igreja. No entanto, aquelas que não desejavam afastar-se da ortodoxia com o tempo viam-se influenciadas pelo mesmo enriquecimento e institucionalização” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.106). Neste sentido, a crítica à institucionalização da Igreja era reforçada pelo modo de vida mendicante, e pela defesa do trabalho manual dos integrantes das novas ordens religiosas, em especial, a dos frades franciscanos. Por isso, “incomodava o fato

---

<sup>14</sup> “das negociações cautelosas e cheia de reservas com Francisco, para dar a aprovação, a estes pobres pregadores itinerantes da comunidade, embora neste caso eles não foram dados de imediato a heresia, nem se tratava da reconciliação de hereges com a Igreja” (GRUNDMANN de 1980, p.118).( tradução própria).

<sup>15</sup> “em contato mais imediato com esses fiéis não era tão capaz, como se é assegurado por várias partes de peças, de manter o confronto contra os missionários da heresia, mais peritos no conhecimento do Novo Testamento e muito hábeis em usá-lo para seus fins próprios” (MANSELLI, 2004, p.19-20). (tradução própria).

<sup>16</sup> cistercienses, franciscanos, dominicanos

<sup>17</sup> cátaros, valdenses, fraticelli

de estarem trabalhando com suas mãos como os primeiros discípulos de Cristo, evidenciava os defeitos da Igreja institucionalizada” (DUBY, 1998, p.38). Por outro lado, se as ordens tradicionais impunham que cada monge não possuísse nada a título individual, mas aceitavam as doações feitas à instituição, as ordens mendicantes, preocupadas em dar sentido ao ideal de pobreza, recusam essa opção. Havia assim, “uma ala dos frades franciscanos moderados forjam a teoria no qual os bens recebidos por elas são propriedades do papa e que a ordem tem apenas o seu uso, o que os franciscanos espirituais não deixam de denunciar como uma ficção hipócrita” (BASCHET, 2006, p.212-213). Essa situação evidencia o conflito entre os franciscanos espirituais e conventuais, onde os primeiros reivindicavam a pobreza extrema como uma forma de vida e de se unir a Deus colocando em prática o Evangelho e o ideal pauperístico, enquanto que, os conventuais, uma ala moderada dos franciscanos, entendia a pobreza como uma virtude de elevação mística, uma forma de exegese espiritual. Por isso, o fato da pobreza extrema exigir muito do corpo, os conventuais contemplavam a pobreza em Francisco de Assis como objeto de transcendência espiritual que caracterizava sua santidade.

Para Miccoli no projeto original de Francisco de Assis, a mendicância e a esmola constituíam exclusivamente um meio de igualar-se, até o fundo, aos humildes e aos rejeitados. Por isso, toda a propaganda da Ordem dos Menores afirmará, apelando mais uma vez para os textos da espiritualidade patrística e monástica que os menores “eram considerados ‘perfeitos’, porque haviam escolhido a pobreza voluntária” (MICCOLI, 2004, p.314). Neste sentido, essa nova prática religiosa tornou-se um forte preceito cristão, pois suas bases estavam fincadas no Evangelho. Desta forma, a criação das ordens mendicantes “impressionou a sociedade medieval por ações voltadas para a prática da humildade e da pobreza, que levava seus membros a mendigar os próprios meios de subsistência, em especial, a ordem fundada por Francisco de Assis” (LE GOFF, 2010, p.198).

Mais um fator que fez a pobreza tornar-se importante para os mendicantes e para a sociedade medieval, foi o fato de que tanto para Francisco de Assis quanto para Domingos de Gusmão, “o pobre é um ser vivo, a pobreza é um fato concreto. Assim, eles não aderem a uma noção, mas desejam partilhar em gênero de vida; e essa pobreza real, foram buscá-la no lugar onde ela encontra um novo território: na cidade” (MOLLAT, 1989, p.115).

Para Le Goff a atuação nos centros urbanos medievais contribuiu para que as ordens mendicantes, em especial a ordem franciscana, ganhasse um caráter espetacular de expansão, “porque as cidades tornaram-se aos mendicantes, os centros essenciais da pregação e de suas atividades. Os franciscanos, todavia, prolongam essa atividade nos caminhos por onde passam como itinerantes e retirando-se em ermidas nas montanhas” (LE GOFF, 2010, p.200). Este fato faz os franciscanos duplicarem sua atuação, já que o caráter missionário dos frades menores faz com os seus trabalhos e preceitos religiosos ratifiquem sua prática religiosa de forma mais rápida, o que não os eximem também deste fato os tornarem mais propensos aos perigos da incompreensão por parte de opositores.

Além disso, o sucesso do movimento religioso de Francisco de Assis se deu também em virtude de suas práticas, onde o cuidado aos leprosos, e a pobreza como renúncia de bens materiais, por exemplo, eram baseados nas palavras do Evangelho. Por isso, a questão da pobreza, se tornou alvo de polêmicas entre os frades no decorrer do século XIII, pois para Francisco de Assis era uma via de conformidade com o Cristo, um modo de vida. Já para alguns frades do movimento franciscano moderado a pobreza era uma virtude, onde a recusa de bens materiais, uma vida sem posses, e acumulações, era uma vertente de entendimento, que estava em contraposição à pobreza extrema e austera como uma prática religiosa.

## **FRANCISCO E OS ESTIGMAS**

Em 1224, Francisco de Assis recebeu a aparição de um serafim alado portador de seis asas, ao vê-lo o santo teria confuso com o fato porque a sua inteligência ainda “não tinha chegado a nenhuma clareza, mas seu coração estava inteiramente dominado pela visão, quando, em suas mãos e pés começaram a aparecer, como vira pouco antes no homem crucificado, as marcas de quatro cravos” (IC, 1997, p.246). Tomás de Celano com a revelação do então novo e estupendo milagre elevou um homem a semelhança física do filho de Deus de forma milagrosa e não forjada por recursos humanos. Neste sentido, a legitimação dessa identificação com o filho de Deus, não seria somente escatológica em sua mensagem de renovação, de mudança interior e exterior, mas também corporal, por causa da impressão das chagas da crucificação de Jesus Cristo no corpo do santo. Assim, é necessário saber que ninguém antes na História tinha sido estigmatizado, e os que tentaram se autoflagelar para obter em seu corpo as chagas do Cristo crucificado foram duramente reprimidos pela Igreja. O tempo histórico

do milagre dos estigmas, em si, nos traz uma atmosfera religiosa no qual a imitação a Cristo se tornou um fator tônico em busca da conformidade.

Na época feudal, alimentou-se intensamente uma reflexão espiritual sobre a pessoa de Cristo, onde se meditou bastante a natureza humana do filho de Deus, sua encarnação, sua vida terrena, os sofrimentos de sua paixão e sua derradeira crucificação. Redentor, o Cristo, o foi pelas dores que suportou incomensurável na própria medida da sua divindade. A reflexão sobre o Evangelho e todos os exercícios espirituais, sustentados por todos os artifícios do teatro, os sermões dos grandes pregadores, que determinaram a valorização progressiva da dor na cultura europeia. Em um contexto religioso, no qual o cristão por força de uma atmosfera religiosa onde o Cristo, por ter uma posição central nesta espiritualidade, fez emergir uma reflexão onde “a imitação de Cristo lhe foi proposta. Ela o convidava a identificar-se ao Salvador, e especialmente aos seus sofrimentos corporais” (DUBY, 2011, p. 194). Neste sentido, a conexão entre o franciscanismo e o evangelismo que caracteriza os movimentos religiosos do período é evidente. Porque “o próprio Francisco foi o primeiro a receber a impressão das marcas da crucificação em seu corpo, tornando-se não somente um religioso que se inspira, mas aquele que imita e presentifica o Cristo” (VISALLI, 2013, p.86). Neste sentido, “Francisco de Assis levou ao extremo a identificação com Jesus” (LE GOFF, 2010, p. 201).

Para Vauchez, Francisco de Assis, a partir de sua conversão, esforçou-se por ‘seguir o Cristo nu’. Com ele, pela primeira vez na história do cristianismo, a vida religiosa deixa de “ser concebida como uma contemplação do mistério de Deus e passa a ser concebida antes como uma imitação de Cristo ou, melhor ainda, como a busca de uma conformidade sempre mais estreita com o seu exemplo e a sua pessoa” (VAUCHEZ, 1994, p.254). Estes fatos são importantes porque além de Francisco de Assis ser o primeiro a se identificar corporalmente com Cristo é aquele que também traz em si, segundo as hagiografias franciscanas “oficiais”, o filho de Deus em sua alma e seu coração, este duplo fato, teria elevando o santo de Assis a categoria de “segundo Cristo”, isto, se levarmos em consideração as obras de Boaventura.

Por isso, o extremo da identificação cristológica de Francisco de Assis trouxe tensões a Igreja, o fato demorou a ser reconhecido oficialmente, somente em 1237 temos o milagre reconhecido oficialmente por meio de bula papal de Gregório IX, por outro lado, o milagre da estigmatização já estava presente em hagiografias franciscanas “oficiais” que foram encomendadas pela Igreja desde a festa de canonização do santo

em 1228, a *Vita Prima (IC)* de Tomás de Celano é a primeira a descrever o relato hagiográfico dos estigmas. O fato de Francisco de Assis trazer materializado em si ‘os estigmas de Cristo’ é algo impactante para a instituição e para muitos fiéis que viam o fato como uma ousadia extrema, a existência um “novo Cristo” em pleno crescimento social e econômico medieval.

Havia em voga também fatos consternadores em Francisco de Assis porque ao mesmo tempo o santo é “portador de uma mensagem que, de um lado, corresponde às aspirações de seu tempo (a insistência sobre a Encarnação e Imitação de Cristo), mas cujo radicalismo evangélico é, em parte, inassimilável pela Igreja” (BASCHET, 2006, p.210). Por outro lado, houve um grande numero de cristãos, clérigos e leigos, que viram na vida de Francisco de Assis o sinal do advento dos “novos tempos”. Assim, aos olhos dos seus contemporâneos, o santo surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas como um reformador e até algo mais, como renovador da antiga santidade cristã. Já que o mesmo aliando-se a mensagem evangélica, dava início a uma “nova e ultima etapa na historia da salvação. Por outro lado, no interior da ordem dos Frades Menores, houve quem não hesitasse em classificar como ‘segundo Cristo’ aquele que recebeu na sua própria carne os estigmas” (VAUCHEZ, 1989, p.227). Para Miccoli, o sentido profundo da opção *pauperista* de Francisco de Assis é fundada no tema do *Christum sequi* em que a pobreza e a obediência são as notas de seu itinerário de encarnação, que se conclui com a cruz. Assim, o caminho percorrido pelo santo foi “uma nova estrada que, não por acaso, teve para ele os sofrimentos da cruz como ponto de chegada. O fato dele logo ter-se se identificado como o *homo novus*, como o *alther Christus*, é claro indício que já seus contemporâneos o haviam percebido claramente” (MICCOLI, 2004, p.41).

Para Le Goff Francisco de Assis andava pelas cidades medievais, no florescimento da civilização urbana, combinando uma nova prática da pobreza, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia. Difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã e, além disso, “foi modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre o Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval” (LE GOFF, 2007, p.9). Para Duby no primeiro quartel do século XIII, Francisco de Assis recebe os estigmas na grande época da expansão da nova devoção. Já no primeiro quartel do século XV, há a brusca difusão de duas imagens oferecidas à contemplação dos fiéis, a imagem do homem sofredor e a imagem da Pietà.



A “dor se encontrava, a partir de então, deliberadamente colocada à frente da cena. Ora, a atenção da qual o corpo sofredor de Jesus era objeto se transferiu naturalmente para outros corpos sofredores, os dos pobres, os representantes do Cristo entre os homens” (DUBY, 2011, p.194). Visalli afirma que Boespflug, estudioso das imagens de Deus, usa a data de 1224<sup>18</sup> como referência para identificar o período que se apresenta uma das principais tendências quanto à figuração divina, aquela que enfatiza o aspecto humano de Deus. No caso, Boespflug destaca dois fatores, o primeiro seria o caráter prodigioso “ou miraculoso da impressão dos estigmas, que inaugura uma imagem *acheiropoiete*<sup>19</sup> no próprio corpo do religioso. Feito inédito que posteriormente se repetirá. Segundo dados do autor, a partir de então, foram registrados 350 estigmatizados” (BOESPFLUG apud VISALLI, 2013, p. 95). As observações destes autores são importantes porque fortalecem a nosso pensamento de que a estigmatização de Francisco de Assis no século XIII foi um marco na devoção e representação dos sofrimentos humanos de Cristo para fiéis, artistas e Igreja.

Em suma, estes fatos revelam a complexidade simbólica da estigmatização, uma vez que ser tido como uma solução para os problemas religiosos e contestatórios da Igreja já é algo difícil de ser assimilado por inteiro. Somando-se a isto, temos a singularidade do milagre dos estigmas que fez de Francisco de Assis a representação mimética e corporal de Jesus Cristo. Visto de forma positiva pelo movimento franciscano, os estigmas reforçaram e legitimaram ainda mais a ordem franciscana, já que a mesma tinha como fundador um humano à imagem e semelhança de Cristo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atuação de Francisco de Assis no medievo, a gênese do seu modelo de vida, e a posição da Igreja com relação aos movimentos surgidos no período medieval, demonstram o jogo de interesses que houve por meio da Cúria romana ao incorporar em seu organismo interno o movimento franciscano. Manifestações a favor de uma conduta cristã baseada na prática do Evangelho de Cristo, não eram novas, contudo, muitas nos séculos XI, XII e XIII, foram denominadas de movimentos heréticos. Neste sentido, pretendeu-se localizar Francisco de Assis, seu modo de vida penitente e evangélico, assim como, a importância da atuação de sua ordem mendicante para a Igreja, sem

---

<sup>18</sup> “Nessa data, segundo as referências hagiográficas, Francisco de Assis recebeu seus estigmas, um fato inédito na história do cristianismo, cheio de significados e consequências” (VISALLI, 2013, p.95).

<sup>19</sup> (não feita por mão humana).

negar sua autenticidade e originalidade, sem esquecer, no entanto, o tratamento dado a sua estigmatização no Monte Alverne em 1224.

Diante do exposto ao longo do texto, analisamos que a partir do século XI a Igreja se viu pressionada a refletir seus preceitos cristãos e a atitude de seus membros, houve então, uma série de ações contestatórias que a Igreja classificou de heresia. A busca pelo ideal de Cristo e seus discípulos ocupava espaço e preocupava a Cúria romana. Em meio à atmosfera de desenvolvimento urbano, econômico e social do século XIII, surge Francisco de Assis e sua fraternidade que apesar de sofrer retaliações sociais no início e interferências eclesiásticas, fora acolhida pela Igreja e acabou se institucionalizando. Dessa forma, a Igreja saiu-se beneficiada por aceitar um estilo de vida religiosa que supria a necessidade dos críticos que reprovavam a postura cristã da maioria do clero.

Para além da Igreja, há Francisco de Assis, que mesmo se mostrando obediente, soube criticar e demonstrar por seu modo de vida o que estava distante do Evangelho, dessa forma, o exemplo de sua atuação religiosa e política é um marco na espiritualidade medieval porque soube reivindicar sem exigir. Já que teve a primazia de emitir um discurso por meio de seu modo de vida que contestava atitudes nefandas praticadas pela Igreja sem se dirigir formalmente contra a instituição.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias:

*Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*, Tradução: Frei José Carlos Pedroso. **In- Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Seleção e organização: Frei Ildefonso Silveira, O.F.M e Orlando dos Reis. 8º edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

### Obras Gerais:

BASCHET, Jèrôme. **A civilização Feudal**: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos Homens**: do amor e outros ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LE GOFF, Jacques. **As Raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2010.

### Obras Específicas:

ASSELDONK, Van Optato, O.F.M.Cap. **O Crucifixo de São Damião visto e vivido por São Francisco**. Tradução: Danilo Biasi, O.F.M.Cap. CEFEPAL: Ed. Vozes, Petrópolis, 1989.

- DALARUN, Jacques. **La Malaventure de François d'Assise**. Paris: Les Éditions Franciscaines, 2002.
- DESBONNETS, Théophile. **Da intuição à instituição**. Petrópolis, RJ: CEFEPAL, 1987.
- FRUGONI, Chiara. **Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MANSELLI, Raoul. **I primi cento anni di storia francescana**. Milano, ED. San Paolo, 2004.
- MICOLLI, Giovanni. **Francisco de Assis: realidade e memória**. Petrópolis, RJ: FFB, 2004.
- VAUCHEZ, André. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Santo*. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editora Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. S. Francisco de Assis. In: BERLIOZ, J. (Org.). **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.
- \_\_\_\_\_. Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du moyen âge. In: **Mélanges d'archéologie et d'histoire**, tome 80, p. 595-625. n°2, 1968.
- VISALLI, Angelita Marques. **O corpo no pensamento de Francisco de Assis**. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O Crucifixo de São Damião**: assim Cristo se manifesta a Francisco de Assis. Notandum, CEMOrOC-Feusp / IJI-Universidade do Porto (maio-agosto), 2013.

## PRÁTICAS SACRIFICIAIS ROMANAS NO SÉCULO I A.C

Amanda Cristina Amorim Silva Neves<sup>20</sup>

Ana Livia Bomfim Vieira<sup>21</sup>

### IMPÉRIO ROMANO, PARA ALÉM DE UM CARATÉR MILITAR POLÍTICO

Quando pensei em estudar o Império Romano e decidi que este seria o objeto de estudo da minha pesquisa busquei encontrar nas minhas leituras, alguma temática pouco explorada na historiografia atrelada a Roma. A religiosidade romana, por exemplo, é ainda é marcada por “controvérsias” e os historiadores modernos compreendem de forma anacrônica através de achados o que viria a ser uma análise de toda a sociedade romana, entendendo que religião nesse território se reduz exclusivamente ao campo político. Nesse ponto julgo que são necessários que os estudos de Roma e todo seu imenso território passem por um revisionismo, pois, basta uma pesquisa um pouco mais persistente no tema e um olhar que vá além de relativismos que é possível entenderem que por mais que Roma fosse um âmbito marcado pela política e pela guerra se nota a participação da religião com bastante força na sociedade. Partindo desse ponto pretendo me propor a pensar como essa imagem foi intencionalmente criada e como esta imagem agradava aos imperadores na busca pela legitimidade desse território como o maior de todos os impérios. Dessa forma busco me inserir em um momento da historiografia atrelada a Roma onde os historiadores buscam revisitar e, sobretudo repensar questões que por muito estão massificadas dentro do nosso campo de estudos. Um exemplo está no trecho a seguir da historiadora Claudia Beltrão da Rosa no livro *Repensando O Império Romano*:

A religião romana geralmente é apresentada nas análises modernas como uma religião altamente ritualizada, com poucas concessões a expressão religiosa. Muitos tendem a associar este caráter com o sucesso dos romanos nos aspectos práticos da vida – a guerra, a arquitetura, o planejamento das cidades, etc. – e sugerem que organizaram sua vida religiosa com o mesmo tipo de eficiência estabelecendo barganhas rudes com os deuses. Há razões,

---

<sup>20</sup> Mestranda em História pela Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN-UEMA), membro do grupo de pesquisa em História Antiga e Medieval, *Mnemosyne*, orientada pela Prof. Dr<sup>a</sup> Ana Livia Bomfim Vieira.

<sup>21</sup> Doutora em História Antiga, professora da Universidade Estadual do Maranhão e coordenadora do *Mnemosyne*. Laboratório de Pesquisa de História Antiga e Medieval do Maranhão.

porém para crermos que esta imagem não corresponde exatamente ao que foi a religião romana (ROSA, 2006, p.137).

Vale ressaltar que quando voltamos nosso olhar para o grandioso Império Romano é comum cometermos o equivoco de pensar nesse imenso território como um só povo, feito de costumes comuns dentro das diversas províncias que o formavam e é notório que fazer isso é anular descobertas e conhecimento que podemos entender dentro desse momento da história, até porque sabemos que é indubitável a troca que se realizava com o contanto entre a *Urbs* e as províncias no movimento de dominação por parte do grande império, até porque o processo de interação promovido não deixava de deixar vestígios em ambas às partes, como percebemos em achados arqueológicos que demonstram a existência de elementos da *Urbs* junto aos das províncias:

“O papel das populações nativas foi relegado, assim, à recepção passiva dos “frutos da civilização” ou à anarquia bárbara, que impediu o progresso socioeconômico por si próprias. Para a corrente historiográfica colonial, a romanização estava baseada em uma definição de oposição binária: nativos/”bárbaros”/passivos *versus* romanos/”civilizados”/ativos e se caracterizou por ser um processo de transmissão pelo qual o “não-civilizado” alcançava a “civilização” (BUSTAMANTE, 2006, p. 110).

E é importante destacar que Roma era uma cidade dentro de um conjunto de várias outras na península itálica. Convivia com vários grupos étnico-culturais que influenciaram e muito em sua religião, pois Roma aderiu a vários preceitos de religiões de sociedades que ela dominava. Mas, deixemos essa discussão para outro momento e de forma mais aprofundada, pois em primeiro passo buscaremos entender primeiro a história da religião na *Urbs* e sua real conjuntura. Buscando entender que a religião teve, sim, participação inquestionável dentro da formação do que entendemos hoje por uma identidade romana, objetivamos desenhar um cenário que nos faça compreender que a relação dos seres humanos desse território estava sim ligada a mundo divino e tinha total importância para estes:

A religião romana que conhecemos é baseada num corpo limitado de material. Este material nos mostra a escassez de intervenções divinas diretas, de grandes mitos de atividades divinas e mesmo de “profetas” (ROSA, 2006, p.137).

Dentro dessa perspectiva, analisando as leituras voltei meu olhar para um tema que por mais que aparecesse bastante nas produções me chamou a atenção por estar sempre voltado para como era feito e por que era feito, sem entender de que forma era visto pela sociedade, e esse tema é o sacrifício. Sacrifício esse que se insere num

panorama religioso, mas acaba por criar um elo entre o aspecto social e nos mostra um pouco mais dos grupos que o praticavam, nesse sentido estudar esse hábito nos faz aprender como ele era tido no contexto social em que pairamos o olhar, nesse caso será o contexto social romano. Partindo desse caminho, buscarei transitar entre a importância do ato do sacrifício enquanto parte fundamental da religiosidade romana, como canalizador da violência e ainda como unidade social do território, porém sempre percebendo o viés religioso e suas conexões, pois no meu entendimento é quase impossível falar do mundo antigo sem falar de religião, pois esta é mola propulsora desse período em diversos contextos.

## **2 O SACRIFÍCIO NO IMPÉRIO ROMANO**

O tema sacrifício dentro do cenário das pesquisas caminha sempre em solo bastante movediço, pois sua feitura acabava sendo sempre atreladas a singularidades e até mesmo excentricidades das sociedades que o praticavam, julgamento dos europeus sobre as sociedades conquistadas e, sobretudo um tema pouco explorado como a autora Barbara Ehrenreich comenta em seu livro Ritos de Sangue:

Até poucos anos, os especialistas costumavam considerar o sacrifício de seres humanos uma esquisitice antropológica ou uma fantasia de imaginações férteis. A repugnância que as pessoas hoje sentem pela prática do sacrifício impediu muitas vezes que se fizesse uma investigação objetiva. Por um lado os europeus tiveram sem dúvida uma tendência a atribuir o sacrifício humano a povos dominados, para assim desvalorizar a cultura deles (EHRENREICH, 2000, p.67).

Mas em uma observação mais atenciosa dos rituais sacrificiais notamos o quanto é perceptível à formação de relações sociais ainda que estas mantenham a hierarquia muito presente nessa sociedade. Unidades sociais previamente selecionadas tinham seus lugares e suas funções no comprimento do dever que seria o ritual sacrificial para com os deuses. Esses rituais no império romano poderiam ser vistos em funerais, casamentos, coroações e outros. Os romanos acreditavam na obrigação de se fazer sacrifícios e os rituais poderiam ser feitos de forma pública, destinado ao império e seus interesses ou privada que poderiam ser destinados aos seus antepassados, deuses domésticos e interesses pessoais:

O programa dos rituais era complexo e muito articulado, e podemos inferir alguns dos princípios pelo quais eram realizados. Dois pontos são claros: primeiro, que o sacrifício era feito estritamente segundo regras e tradições, que necessariamente tinham de ser respeitadas; segundo, que a habilidade dos sacrificantes permitia a comunicação entre homens e deuses (ROSA, 2006, p.141).

Com base nessa habilidade que o sacrificante deve ter, se observa que o ritual dependia da perfeição da realização desse sacrifício e se fosse cometido algum erro, por menor que seja toda a cerimônia deveria ser repetida. Em sacrifícios feitos de forma pública, a forma que se insere na problemática que essa pesquisa se propõe a discutir, pois esse tipo ritualístico dependia de setores sociais e sua interação provocando assim a unidade social que buscamos entender, por exemplo, o animal tinha de ser livre de qualquer tipo de defeito. Em alguns trechos retirados e traduzidos do livro “Antiguidades Romanas” de Dionísio de Halicarnasso, ele descreve aspectos do ritual sacrificial e como esse deveria ser feito na sociedade, tal como o boi ou os bois deveriam ser lavados e decorados com fitas e flores e em seguida levados em procissão no altar onde seriam aspergidos, ou seja, borrifados por mola salsa que vem a ser uma farinha de trigo torrada com sal, outro aspecto desse ritual que deveria ser seguido era que a preparação dessa solução deveria ser feita pelas sacerdotisas de Vesta, que também são chamadas *vestais* e são servas da deusa Vesta, esta que é filha de Saturno e Cibele, a ligação de Vesta com os ritos se dá também pelo fato desta ser a deusa dos laços familiares e em Roma ela era simbolizada pelo fogo da lareira, fogo usado nos rituais. A partir da procissão em que o animal era transportado, este era morto por *victmarius* que além de vender também era responsável por matar o animal, um *haruspex* que é um sacerdote de uma classe menor que geralmente era responsável por praticar adivinhação especialmente em entranhas de animais mortos em sacrifício, inspecionava as entranhas, especialmente o fígado que passava por uma “análise”, caso este estivesse em perfeito estado o sacrifício havia sido aceito pelo deus a quem foi oferecido, se estivesse em mal estado era sinal de que deveria ser repetido. O ritual que era feito de forma extremamente perfeccionista tinha um sacerdote que realizava orações durante toda a sua realização, as entranhas dos animais são destinadas aos deuses no altar e o resto é reservado para ser servida aos participantes do ritual, geralmente polvilhadas com farinha e sal, essa dinâmica não ocorre quando o ritual é feito para deuses da água, por exemplo, pois nesse tipo de ritual se joga a oferenda na água. Nesse ponto já percebemos algum tipo de interação por mais que comedida entre algumas camadas da sociedade que trabalhavam em prol da realização do sacrifício.

Para Durkheim, por exemplo, no livro “As Formas Elementares da Vida Religiosa”, Os rituais coletivos incutem compulsões partilhadas e ele ainda diz que: Cooperamos por pensarmos de forma semelhante, pensamos semelhante graças ao

ritual, ou seja, para Durkheim o cerne da questão estaria no fato de que no ritual são partilhadas ideias, obrigações e comportamento comuns criando assim um sentido de sincronia ainda que só naquele momento, até porque em se tratando do objeto de estudo desse artigo sabemos o quanto a sociedade romana era hierarquizada.

Partindo para análise de outro tipo de sacrifício, se observa o aspecto particular dos rituais e em se tratando do privado, estes eram feitos em casa em um objeto chamado *Lararium*, esse objeto era um altar e era o local sagrado da casa, sendo que nele eram feitas oferendas e orações aos deuses. Existiam várias formas de esses rituais serem praticados, inclusive com sacrifícios pessoais e podemos dizer que até mesmo bastante simbólicos, nesse caso os próprios romanos buscavam se sacrificar em função de um objetivo, tal como quando em algumas ocasiões cônsules romanos ofereciam suas vidas a fim de ganharem uma batalha, já que seus nomes atravessariam o tempo como àqueles que ganharam determinada batalha, dessa forma ele não estaria apenas perdendo sua vida, mas dedicando sua morte em sacrifício ao Império, mas isso é o menos observado, o mais comum é em tais situações é prometer construir um novo templo, entre outros. Já o sacrifício de sangue humano não se mostra tão comum, apesar de que observamos achados arqueológicos recentes onde foram encontrados ossos humanos usados em rituais de sacrifício, assim como em Cartago que é famosa pela quantidade de ossos de crianças encontradas em suas ruínas e é amplamente discutida e pesquisada pelo professor Fabricio de Moura<sup>22</sup>.

Em Roma, a questão do sacrifício humano é bem mais complicada de se encontrar e o que se tem são trechos onde os famosos Livros Sibilinos que consistiam em uma compilação de escritos de oráculos que fora comprado de Sibila de Cumas, que originou o nome dos livros por Tarquínio, O Soberbo. Os livros eram três volumes, escritos em grego e ficavam em uma arca posta em uma cripta de pedra no templo de Júpiter Capitolino, em Roma. Há relatos de que esses livros eram muito consultados para se conduzir a vida e as atitudes que o império tomara ao longo do tempo e em alguns escritos observa-se que eles teriam sido consultados e de acordo com a interpretação dos sacerdotes que faziam a leitura dos textos era indicado que se fosse realizado um sacrifício humano em prol de bonanças ou para evitar maus presságios para aquele território.

---

<sup>22</sup> Professor Mestre de História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão-Campus de Imperatriz



## **SACRIFÍCIO, UMA FORMA DE SE CANALIZAR A VIOLÊNCIA DA SOCIEDADE**

Nesse ponto, cabe aqui comentarmos outra questão que intencionamos começar a discutir no que se refere ao sacrifício como canalizador da violência, nos apoiando no ponto de vista do autor René Girard que elabora um panorama bem estruturado para tentar decifrar como a violência age nas sociedades e como a violência nesse período se torna sagrada, através de diversos pontos simbólicos e até mesmo da etimologia da palavra sacrifício que quer dizer “fazer sagrado”, ou seja, Girard tenta mostrar como o processo sacrificial é simbólico na construção de uma violência benéfica. Vamos usar esse conceito para dar sentido a essa discussão: “A violência seria um componente natural das sociedades humanas a ser incessantemente exorcizada pelo sacrifício de vítimas expiatórias” (GIRARD,1998). Nesse trecho retirado da obra de Girard, discordamos do autor quando este naturaliza o processo de construção do sacrifício em meio a esses grupos sociais que o praticavam. O autor nos remete a um ponto onde o rito sacrificial se dá de maneira natural, onde os romanos que são nosso foco já iniciam sua vida convivendo com essas práticas, sem um questionamento, o que acreditamos ser passível de uma observação mais profunda, pois acaba por se desenrolar em outro objetivo dessa pesquisa, que busca entender também com palavras de Girard como se dá o ato de canalizar a violência dentro dos cidadãos que participavam ou não desses rituais. Girard comenta em seu livro “A Violência e o Sagrado”, que a função do sacrifício seria, assim, apaziguar a violência. Nessa perspectiva, buscamos entender como o mecanismo do sacrifício, que é um tipo de, pode conter ela mesma. Girard busca, por exemplo, explicar o fenômeno de transformar a violência em sagrado provocando, assim, uma espécie de mecanismo para controlar a violência das sociedades que o praticam a partir de suas pesquisas.

O sacrifício para o autor está em uma situação de método, de focar a violência em uma pessoa, ou seja, uma vítima dessa forma criando um subterfúgio ou até mesmo poder chamar de “bode expiatório” utilizando esse indivíduo escolhido para canalizar a violência. Dessa forma cabe observar que Girard mostra que a violência sendo usada com cunho religioso e com a denominação de sagrado se resulta na própria violência combatendo ela mesmo, ou seja, para “acalmar” os sentimentos inatos que os indivíduos da sociedade romana ou qualquer outra sociedade que pratique o sacrifício se focam a

violência em um animal ou humano que será o “bode expiatório” e trará a harmonia àquela sociedade:

O religioso primitivo domestica a violência, regulando-a, ordenando-a e canalizando-a para utiliza-la contra qualquer forma de violência propriamente intolerável, em um ambiente geral de não-violência e apaziguamento. Ele define uma estranha combinação de violência e não-violência (GIRARD, 1998, p.33-34).

Nesse ponto a sociedade compreende e usa de certa rotina de sacrifícios como permanente instaurador da paz dentro da comunidade. Nesse ponto podemos observar que é preferível que a vítima do sacrifício não tenha ligação com os sacrificantes, pois uma ligação, por menor que seja, pode provocar “protestos” por parte destes. Para ilustrar isso, podemos observar relatos de passagens não muito comuns em Roma, mas que podem ser observados em trechos que relatam a vida de Augustos, fundador do império romano, quando este, ao consultar os Livros Sibílinos, é levado a concluir que era necessário um sacrifício humano para evitar perigos. Nesses momentos há relatos de que os romanos enterrariam humanos vivos, sendo esses humanos sempre estrangeiros, daí o distanciamento do sacrificante com o sacrificado. O sagrado nada mais é que um mecanismo de limitação da violência dentro das sociedades primitivas, pois o que é sacralizado não pode ser considerado violência gratuita, portanto a violência passa a ser um ato de purificação, equilíbrio e harmonia. Se fabricando assim um conceito de violência legítima e ilegítima, chegando ao ponto do sacrifício não ser mais considerado um ato de violência e sim um ato sagrado e isso pode ser observado como parâmetro de todas as sociedades. Observamos então que além de criar um objetivo e uma razão para os atos sacrificiais, se constrói também o que aqui iremos chamar de expurgo dentro das sociedades, onde a violência inata dos seres humanos é canalizada para o sagrado através dos ritos religiosos, dessa forma não se generalizando pela sociedade e provocando o caos tão evitado, ou seja, o dever do sacrifício em se tratando de ritual é purificar a violência, levando a diminuição das tensões dentro de uma sociedade. Cabe aqui ilustrar essa afirmação com o trecho do livro Ritos de Sangue: “O sacrifício ritual é a forma mais evidente de violência transformada em ato sagrado” (EHRENREICH, 2000, p.31). A violência que antes ameaçava acabar com a convivência e o bem-estar de toda uma comunidade é voltada para um bode expiatório que irá assumir a responsabilidade de ser o mal e o bem, pois em um instante ele está sobrecarregado com toda a maldade da sociedade e em outro ele é sacrificado e se torna a ferramenta de libertação de todos.

Nesse sentido a violência do

sacrifício e é sempre será a restauradora da pacificidade, contribuindo para o sagrado e sacralizado a violência. Entendemos que os ritos religiosos, portanto são muito mais que a interação com os deuses, sobretudo a manutenção do bem-estar social e bem-estar religioso. Portanto, nesse artigo busquei compreender de forma bem inicial como de fato a religião romana participava do dia-a-dia e do cotidiano dos romanos e para tanto usei o rito sacrificial que é um dos pilares da religião romana antes do cristianismo ser considerado religião oficial, busquei ainda iniciar uma discussão sobre o viés canalizador que Girard discute e sua obra e entender como esse mecanismo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. **Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade.** In Repensando o Império Romano; perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad editora-EDUFES, 2006.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália.** Tradução. Pereira Neto; revisão José Joaquim. – São Paulo; Ed.. Paulinas, 1989.
- EHRENREICH, B. **Ritos de Sangue.** Rio de Janeiro: Record, 2000.
- GIRARD, René. **A violência e o sagrado.** São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998 .
- KUNG, Hans. **Religiões no mundo: em busca dos pontos comuns.** São Paulo: Verus Editora, 2004.
- ROSA, Claudia Beltrão da. **A religião na Urbs in** Repensando o Império Romano; perspectivas socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad editora-EDUFES, 2006 .
- SCARPI, Paolo. **Politéismos: as religiões no mundo antigo.** São Paulo: Hedra, 2004.

**FARSA DE INÊS PEREIRA: a mulher e o casamento na sociedade medieval do  
século XVI**

**Andreia Karine Duarte<sup>23</sup> (BIC/FAPEMA/UEMA)**  
**Renata de Jesus Aragão Mendes (BIC/CNPq/UEMA)**  
**Adriana Maria de Souza Zierer<sup>24</sup> (UEMA)**

## **INTRODUÇÃO**

Gil Vicente foi além de tudo poeta e dramaturgo de grande importância para a literatura portuguesa. Nasceu em meados do século XV, em Portugal, não se sabe exatamente quando nem onde. Estima-se que seu nascimento tenha se dado aproximadamente em 1465 (talvez em Guimarães), e tenha falecido em 1537. Viveu grande parte de sua vida em Lisboa, o centro cultural e artístico do país. É considerado o criador do teatro literário ibérico e um dos maiores expoentes da literatura de Portugal.

De 1502 a 1536, Gil Vicente escreveu, dirigiu e representou peças. Deslocou-se com a corte de D. Manuel I e D. João III por diversas partes do país pelas quais fazia apresentações de suas peças, sempre gozando de considerações entre os reis e membros da corte. Na infância, viveu sob o reinado de D. Afonso V (1432-1481). No reinado de D. João II (1455-1485), testemunhou a chegada às Índias por Vasco da Gama.

De certa forma Gil Vicente fez toda a sua carreira como personagem oficial da corte, na roda imediata da rainha dona Leonor, D. Manuel I e D. João III gozando sempre dos privilégios que este contato podia lhe oferecer.

Começou a trabalhar na corte sob D. Manuel (1469-1521), período de glória e fausto, no qual se descobriu o Brasil. Foi também nesse período que sucederam as perseguições aos cristãos-novos. Viveu os primeiros quinze anos do reinado de D. João III (1502-1557), presenciando o declínio do poderio português; foi por essa época que se deu a divisão do Brasil em capitanias hereditárias, dando-se início ao processo de colonização; foi também aí que se instalou a Inquisição, havendo indícios de que o autor tenha sido perseguido e censurado.

O autor, desse modo, é contemporâneo da passagem do mundo medieval para a modernidade mercantil, assistindo à chegada dos novos valores do Renascimento, de

---

<sup>23</sup> Graduandas do curso de História da Universidade Estadual do Maranhão, vinculadas ao grupo de pesquisa *Mnemosyne* (Laboratório de estudos de História Antiga e Medieval), sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Adriana Zierer.

<sup>24</sup> Doutora em História Medieval (UFF). Docente do Departamento de História e Geografia da UEMA e Docente Permanente do Mestrado em História, Ensino e Narrativas da UEMA.

resto, uma tensão que se reflete em sua obra: de um lado apresenta uma posição conservador, medievalista, profundamente religiosa, buscando a reconstrução de um mundo puramente cristão; e de outro, aproxima-se das ideias do humanista holandês Erasmo de Roterdã, crítico da nobreza corrompida e de certas práticas da Igreja da época.

Na sua linguagem, Gil Vicente é mais arcaico que moderno, usa vocabulário rico, apropriado aos personagens; usa também o latim eclesiástico e o baixo-latim deformado pelo povo, (teatro popular). Suas peças dividem-se em obras de devoção, comédias, tragicomédias, farsas e obras miúdas, como monólogos, e paráfrases de salmos.

#### **A OBRA:** Farsa Inês Pereira (1523 ou 1526)

As farsas elaboradas por Gil Vicente preservam a estrutura de uma caricatura contra os maus costumes, apresentando uma crítica ao social contundente, carregada de alusões pessoais. A Farsa de Inês Pereira é um dos melhores exemplos disso, pois não se trata de pura alegoria, observando-se também a apresentação de tipos sociais como um esboço da mentalidade dos personagens e, além disso, possibilitam “esclarecer um maior número de elementos a existência e a revelação de uma possível mentalidade feminina da época” (BRITO, 2001, p.292).

A obra parte da interpretação da legenda: «mais quero asno que me leve, que cavalo que me derrube». Entre o «asno» e o «cavalo» do mote inicial, Inês Pereira é a personagem principal, jovem casadoira, mas exigente. O “asno” é Pero Marques, o seu primeiro pretendente, que lhe é trazido por Leonor Vaz, alcoviteira típica do tempo.

Na farsa Pero Marques é representado como um lavrador inculto que é recusado por Inês, pois ela pretende alguém que demonstre alguma urbanidade que, à boa maneira da Corte, saiba combater, fazer versos e cantar, assim como Brás da Mata, o seu segundo pretendente, trazido pelos Judeus Casamenteiros, menos sinceros e bem-intencionados.

Mas, Brás da Mata representa apenas o triunfo das aparências, da elegância, boa educação e bem-estar social. Incapaz de ver para além das aparências, Inês escolhe-o como marido, assim definindo o seu carácter ao longo das diversas situações da peça: solteira ingênua, mas cheia de ambições de ascensão social; casada com o escudeiro e desencantada, viúva, e finalmente, esposa leviana e adúltera de Pero Marques, o «asno» que literalmente a leva às costas para o encontro com o seu amante. "Trata-se, portanto,

de uma sátira aos costumes da vida doméstica, onde o autor trata a imagem feminina como personificação da ignorância e da malícia" (GARCIA, 2009, p. 10).

## **ASSOCIAÇÃO ENTRE MULHER E CASAMENTO**

Na farsa, Gil Vicente representa através da figura de Inês, a mulher do século XVI como um símbolo da esperteza e da ambição, que é capaz de fazer de tudo para chegar a uma situação que melhor lhe convém e que não necessariamente se comportou em toda a Idade Média de forma pacífica. Inês é representada como uma moça da vila, humilde, condicionada a vida árdua do ambiente doméstico, que não aguentava mais o ato rotineiro e cansativo de bordar:

INÊS-Renego deste lavar / e do primeiro que o usou! / Ao Diabo que eu o dou, / que tão mal é de aturar! / Oh Jesus, que enfadamento / e que raiva, e que tormento, / que cegueira e que canseira! / Eu hei de buscar maneira / de algum outro aviamento / Coitada! Assim hei-de estar / encerrada nesta casa / como panela sem asa, / que sempre está num lugar? / E assim hão-de ser logrados / dois dias amargurados / que eu posso durar vida? / E assim hei-de estar cativa / em poder de desafiados? (VICENTE, 1996, p.74).

A mulher em geral durante toda a Idade Média esteve constantemente destinada à condição de inferior ao homem, apesar das exceções. A Inferioridade da mulher segundo Macedo (2002) ocorre a partir do momento em que a Igreja tenta impor na sociedade que por Eva ter surgido das costelas de Adão e por ter seduzido e levado este a cometer o pecado, ela se torna automaticamente inferior, estando logo condicionada aos afazeres domésticos, a ser pacífica e submissa ao homem. Porém, as exceções existem, pois como destaca ainda Macedo (2002) existiram vários tipos de mulheres e algumas delas conseguiram fugir da submissão que lhes era reservada.

Seguindo este mesmo raciocínio Klaspisch-Zuper (1989, p.208) destaca que a subordinação das mulheres não se deu de forma pacífica. Estas duas visões se adequam bem a personagem Inês representada na farsa de Gil Vicente, pois ele mostra uma mulher, que provavelmente não era a única, que não se encaixa ao tipo ideal exigido pela Igreja, exatamente pela sua independência de pensamento e por sua não aceitação a condição em que vivia. Por isso, Inês via o casamento como uma "solução para a situação de clausura, de aprisionamento dos afazeres do lar" (BRITO, 2001, p.293).

Desse modo, segundo Gil Vicente (1996), Inês apressava-se para casar-se, porém a mesma desejava um homem discreto e com características palacianas: um homem culto, músico, corajoso e que soubesse se expressar bem: "INÊS-Porém não hei-

de casar / senão com homem avisado/Ainda que pobre e pelado, / seja discreto em falar: que assim o tenho assentado" (VICENTE, 1996, p.80).

O casamento que segundo Franco Júnior (2006, p.128) já era obrigatório desde o século XVI, pelo Concílio de Trento, já não possuía como destaca Gil Vicente tanta rigidez no que diz respeito à escolha do marido por parte da mulher, já que apesar da mãe de Inês dizer a ela "não é tempo de escolher" (VICENTE, 1996, p. 82), mesmo assim o autor mostra que ela teve o poder de escolha, pois rejeitou o seu primeiro pretendente, Pero Marques, e foi em busca de outro que possuísse as características do homem que desejava.

O desprezo de Inês em relação a Pero Marques se dava pelo fato deste ser "[...] camponês, rústico" (BRITO, 2006, p. 293), já que não possuía as características que procurava e por isso ria e zombava da falta de conhecimento deste, até mesmo por apesar de ter condição humilde, ser letrada, o que mostra que nem todas as mulheres daquela sociedade estavam proibidas de aprender. "MÃE- Hui! E ela sabe latim / E gramática e alfaqui, / E tudo quanto ela quer" (VICENTE, 2006, p. 80).

Há ainda o desprezo de Inês por Pero Marques porque a sua linguagem segundo Gil Vicente (1996, p.94) era provinciana, assim considerado rude e digno de risos por parte de Inês, apesar de querê-la sem o dote, que era dado naquela época pela família da mulher, já que de acordo com Klapisch-Zuber, desde o século XII "o dote levado pela mulher aumenta e adquire um pouco mais de consistência em relação ao dote ou as doações e contribuições do marido[...]" (1989, p. 196).

Inês apesar de ser de classe baixa desejava um homem que não pertencesse à mesma classe social que ela. A ambição de Inês fez com que ela rejeitasse o primeiro pretendente, que mesmo sendo camponês tinha condições de possibilitar a moça uma vida diferente da qual ela levava. "LEANOR- Eu vos trago um bom marido,/ Rico, honrado, conhecido./Diz que sem camisa vos quer" (VICENTE, 1996, p.80).

A possibilidade de se escolher com quem casar foi uma tentativa da Igreja, pois para ela "a fundação de uma nova família apenas se pode verificar no respeito pela liberdade dos nubentes, que não são as linhagens, mas os futuros cônjuges" (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p.198). Segundo a mesma autora, as mulheres principalmente, deviam consentir o casamento (1989, p.199).

A obra vicentina ainda mostra através da fala da mãe de Inês que a mulher daquela sociedade devia casar tendo conhecimentos de todos os afazeres domésticos, já que normalmente como é mostrada na farsa a personagem era condicionada aos

trabalhos da casa, porém Inês pouco se importava com estas regras. "MÃE- Olha lá o mau pesar! / Como queres tu casar / com fama de preguiçosa? / INÊS- Mas eu mãe sou aguçosa / e vós dai-vos devagar" (VICENTE, 1996, p. 75).

Segundo Macedo (2002, p.20) mesmo depois de casada a própria igreja tentou impor que a mulher fosse submissa, passiva e obediente ao homem, mesmo quando solteiras eram também dependentes do sexo masculino, pai, irmão ou tutor, "calando as suas íntimas aspirações para aceitar o homem que escolheram para ela" (KLAPISCH-ZUBER, 1989, p.197). Porém, Gil Vicente mostra Inês como uma mulher que fugia as regras e que não aceitava ser submissa e que fazia de tudo para conseguir o que desejava por mais que não saísse tudo de acordo com seus planos.

Segundo o poeta, Inês ao rejeitar o seu primeiro pretendente acaba iludida por seus próprios desejos, pois dois judeus casamenteiros, Vidal e Latão a procuram e trazem como pretendente um escudeiro chamado Brás de Mata e inventam qualidades que ele não possui, estas qualidades se encaixam exatamente nas procuradas por Inês no homem ideal. "VIDAL- [...] Soubemos de um escudeiro, / De feição de moleiro, / [...] Que fala e como fala! Estrugirá esta sala... / E tange- e como ora tange! / [...], E se preza de ter gala" (VICENTE, 1996, p. 91).

O escudeiro sabendo das aspirações da moça sobre o tipo de marido que desejava a engana com a voz, cantando e expressando-se de forma culta, já que apesar de não ter posses ao contrário do primeiro pretendente, ele tinha uma linguagem palaciana, tão almejada por Inês. "ESCUDEIRO-Sei bem ler / E muito bem escrever, / e bom jogador de bola; / E, quanto a tanger viola, / Logo me ouvirdes tanger" (VICENTE, 1996, p.94).

Percebe-se como mostra o autor da obra que o casamento no século XVI como é representado no auto não acontece necessariamente na Igreja, mas se dá quando os casais dão as mãos um ao outro. "ESCUDEIRO- Dai-me essa mão, senhora. / INÊS- De muito boa mente. / Por palavras de presente / Vos recebo desde agora" (VICENTE, 1996, p.98).

O dramaturgo mostra na obra que a mulher deste período deveria permanecer virgem até o casamento. Sendo que segundo Macedo (2002, p.23) "a virgindade deveria ser mantida até as núpcias", fato este que se tornara por incentivo da Igreja requisito fundamental desde o século XII.

Ainda segundo Franco Júnior "a virgindade se tornou um grande valor, seguindo os modelos de Cristo e de sua mãe", visto que a Igreja criou o ideal de mulher, que



estava centrado na figura da Virgem Maria, como a redentora e protetora dos pecadores em contraposição a figura de Eva (MACEDO, 2002). De acordo Duby (1997, p. 147) no século XII esta instituição classificava a mulher em três categorias cuja "referência estava no grau de pureza sexual: virgindade, viuvez e conjugalidade".

Desse modo, Gil Vicente mostra na obra que a mãe de Inês faz questão de deixar claro ao escudeiro a virgindade de sua filha. "MÃE- [...] E, pois que, desde que nasceu, / A outrem não conheceu, / Senão a vós, por senhor, / Que lhe tenhais muito amor, / que amado sejais no céu" (VICENTE, 1996, p.101).

Casando-se com o escudeiro por acreditar que era galante, músico e discreto, percebe depois de casada que tudo não passava de um engano e que o escudeiro nem mesmo posses tinha. Se antes quando solteira não tinha liberdade, casada muito menos, já que segundo Brito (2001, p. 294) o escudeiro a prende dentro de casa, não podendo sair, cantar e nem mesmo chegar à janela.

ESCUDEIRO- Vós não haveis de falar/ Com homem nem mulher que seja;/Nem somente ir a Igreja/ não vos quero eu deixar./ Já vos preguei as janelas/ Para que vos não ponhais nelas;/ Estareis aqui encerrada, / Nesta casa tão fechada, Como freira de Oliveiras."(VICENTE, 1996, p. 102).

Em relação ao tratamento opressivo que Inês recebeu, sendo obrigada a ficar em casa e se fechar para o mundo, representa apenas um retrato da condição feminina da época. Sendo que segundo Silveira, as mulheres durante o período medieval estavam incluídas na categoria dos "desprezados", elas faziam parte de um grupo de pessoas que até certo ponto estavam integradas na sociedade, mas, porém eram mal aceitas ou vítimas dos preconceitos. (SILVEIRA, 2014, p. 396).

Com a morte do escudeiro na guerra, Inês casa-se novamente com o seu primeiro pretendente, pouco se importando com o período de luto. "INÊS - Se eu por ele ponho dó, / O Diabo me arrebente!" (VICENTE, 1996, p.107). A partir deste momento torna-se senhora da situação, passando de submissa a dominadora.

A farsa termina mostrando que Inês acaba conseguindo seus desejos e tendo em mãos o domínio sobre seu novo marido, que por rusticidade não percebe que é traído, já que Inês o usa como um "veículo" para encontrar seu antigo namorado, Ermitão. "Canta Inês Pereira: INÊS- Marido cuco me levades / E mais duas lousas / [...] Sempre fostes destinado para gamo / [...] Sempre fostes destinado para servo" (VICENTE, 1996, p. 115).

## CONCLUSÃO

A partir da obra trabalhada por Gil Vicente percebe-se que Inês mesmo sendo ambiciosa, preguiçosa e audaciosa conseguiu alcançar seu maior objetivo, casar-se com um homem que lhe possibilitasse total liberdade, que a mesma não encontrara vivendo com a mãe e nem mesmo com o primeiro marido. Dessa forma, Gil Vicente procurou mostrar com esta obra, através da personagem Inês Pereira, que a mulher do século XVI tentava buscar autonomia, mesmo que fosse ainda difícil consegui-la naquela sociedade e que às vezes como Inês tentava fugir do que lhe era imposto, não se importando necessariamente em cumprir regras. Enfim, Gil Vicente representou no auto, que havia mulheres naquela sociedade que possuíam o mesmo ideal da personagem principal, que sonhavam em ser livres, tentando viver de acordo com as suas vontades.

## REFERÊNCIAS

### Fonte primária

VICENTE, Gil. **Farsa de Inês Pereira**. In: Auto da Barca da Índia, Auto da Barca do inferno e a Farsa de Inês Pereira. Apresentação e notas de Benjamin Abdala Júnior. São Paulo: SENAC, 1996, p. 71-115.

### Fontes secundárias

BRITO, Maria Cristina Souza. O discurso Popular feminino na Farsa de Inês Pereira. In: MALEVAL, Maria do Amparo T. (org.). III Encontro Internacional de Estudos da ABREM. **Atas**. Rio de Janeiro: Ágon da Ilha, 2001, p.291-299.

DUBY, Georges. **Damas do século XII: a lembrança das ancestrais**. Tradução Maria Lúcia Machado. - São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GARCIA, Rosilene de Fátima: **O professor PDE e os desafios da Escola Pública paranaense**. Paraná, 2009. Disponível em: <[http://www.academia.edu/8776827/O\\_PROFESSOR\\_PDE\\_E\\_OS\\_DESAFIOS\\_DA\\_ESCOLA\\_P%C3%9ABLICA\\_PARANAENSE\\_2009\\_Produ%C3%A7%C3%A3o\\_Did%C3%A1tico-Pedag%C3%B3gica](http://www.academia.edu/8776827/O_PROFESSOR_PDE_E_OS_DESAFIOS_DA_ESCOLA_P%C3%9ABLICA_PARANAENSE_2009_Produ%C3%A7%C3%A3o_Did%C3%A1tico-Pedag%C3%B3gica)>. Acesso em: 7de nov. 2014.

KLAPISCH- ZUBER, Christiane. A mulher e a família. In: LE GOFF, Jacques (dir.). **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 193-208.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5ª ed. - revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2002. - (Repensando a História).

SILVEIRA, Rosário de Maria Carvalho. A mulher na sociedade medieval e sua imagem vinculada ao pecado e ao diabo. In: ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Lúvia; ABRANTES, Elizabeth. **Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média**. São Luís: UEMA, 2014, p. 395-398.

TEYSSIER, Paul. **Gil Vicente- o autor e a obra**. Tradução de Álvaro Salema. Lisboa: Biblioteca Breve, Vol. 67, 1982. 173p.

VICENTE, Gil. **Farsa de Inês Pereira, Auto da Barca do Inferno e Auto da Alma**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

## A REVOLUÇÃO DE AVIS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL PORTUGUÊS

Antonio Marcos Lemos Santos<sup>25</sup>

Fabrício Nascimento de Moura<sup>26</sup>

Branislaw Baczko conceitua imaginário social como algo que se trata de aspectos da vida social, da atividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade do seu produto (BACZKO, 1985, p. 309). Para o autor, tal termo, “imaginário,” está marcado por significados múltiplos. Os imaginários sociais constituem vários elementos de referências em um sistema simbólico que é comum a qualquer grupo social e, que por meio do qual cada grupo se percepção, divide e elabora seus objetivos. É por meio dos seus imaginários sociais que um grupo designa sua identidade, elabora certa imagem de si mesmo, estabelece a distribuição de funções e das posições sociais. É por meio dessas representações que se manifestam todo o agir global do grupo, que comunica e impõe crenças comuns, constrói normas de bom comportamento através de modelos formados, como: o do *chefe*, o *bom súdito*, o *guerreiro corajoso*, com o objetivo de formar uma representação global e totalizante da sociedade. Branislaw Baczko entende que o imaginário social é uma força reguladora da vida coletiva, pois as referências simbólicas que são criadas pelo grupo não se limitam apenas em apontar que indivíduos fazem parte do mesmo grupo social, mas indicam também quais são suas relações com a sociedade, as divisões internas e as instituições sociais (BACZKO, 1985, p. 309-10).

Dessa forma, analisaremos a sociedade portuguesa medieval a partir da perspectiva religiosa, elemento que nos interessa aqui abordar para compreender o relato do Cronista Fernão Lopes, que descreve o movimento em estudo e objetiva criar no imaginário coletivo português uma imagem positiva do grupo que emerge vitorioso da crise de 1383-1385, onde se insere o movimento de Avis. A nova dinastia subiu ao trono e necessitava se legitimar como representante legal da sociedade, e teve a problemática da autenticidade para dar coesão às ações dos monarcas oriundos da

---

<sup>25</sup> \*Graduado em História (UEMASUL), Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/UEMASUL) E-mail: [antonio-marcos-14@hotmail.com](mailto:antonio-marcos-14@hotmail.com).

<sup>26</sup> \*\*Mestre em História Comparada (UFRJ).

Dinastia de Avis, haja vista que qualquer sociedade precisa imaginar e forjar a validade que atribui ao poder (BACZKO, 1985, p. 310).

Adriana Maria de Souza Zierer informa que o movimento avisino, narrado pelo cronista Fernão Lopes, tem ideais que estão amparados na Bíblia. Para a autora, a narrativa do cronista objetiva a legitimação política da Dinastia de Avis por meio de concepções que tiveram por base a religiosidade (ZIERER, 2004, p. 13). Por isso é interessante atentar para os aspectos religiosos desta sociedade.

Segundo Jacques Le Goff, em um contexto geral no que se refere ao imaginário religioso, para o homem da Idade Média, a eternidade estava próxima. E mesmo que cada vez menos esses homens acreditassem em um fim escatológico, este não era descartado pela sociedade do medievo. De acordo com o autor, na Idade Média o além<sup>27</sup> (a vida no pós-morte, no céu, no purgatório ou no inferno) estava por todas as partes. O inferno ou o paraíso poderiam ser um futuro muito próximo, e nos séculos XII e XIII, existiam pelo menos cinco lugares<sup>28</sup> que representavam o além no imaginário social medieval (LE GOFF, 1989, p. 26).

Marc Bloch, ao analisar a mentalidade religiosa na Idade Média europeia, classifica os europeus como *povo de crentes*, pois esta era uma característica latente desta sociedade. Segundo o autor, para caracterizar a atitude religiosa da Europa feudal seria interessante dizer que toda concepção de mundo da qual estivesse excluído o sobrenatural era impenetrável para seus espíritos. Uma vez que toda sua vida estava pautada neste aspecto, os destinos do homem e do mundo estavam escritos quase que em sua totalidade no destino traçado pela teologia e pela escatologia cristã (BLOCH, 2010, p. 104).

Hilário Franco Junior acrescenta que, para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era o sagrado, fenômeno psicossocial típico de sociedades agrárias, muito dependentes da natureza e, portanto, à mercê de forças desconhecidas e não controláveis. Este contexto gerava um sentimento generalizado de insegurança.

---

<sup>27</sup> De acordo com Jacques Le Goff, a crença no Além confere aos cristãos medievais características peculiares. A vida terrena é um combate pela salvação, por uma vida eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem disputa com o Diabo, ou seja, em realidade, consigo mesmo, pois o herdeiro do Pecado Original, o homem, está arriscado a se deixar tentar, a cometer o mal e a se danar. (LE GOFF, 2002, p. 22).

<sup>28</sup> Para Jacques Le Goff, São Bernardo e Santo Tomás de Aquino são os responsáveis por fixar uma nova cartografia do Além em meados do século XIII. Aos três lugares fundamentais: Paraíso, Purgatório e Inferno acrescentaram-se mais dois limbos. Limbo dos patriarcas, antiga residência dos justos antes da encarnação do Cristo e da instituição do batismo, esvaziado por Jesus quando de sua descida aos Infernos, de onde fez seus habitantes subirem ao Céu e o Limbo das crianças, residência das crianças mortas antes de terem recebido o batismo. (LE GOFF, 2002, p. 32).

Desamparado diante de uma natureza hostil, o homem encontrava as origens, e as possíveis escapatórias, no mundo do Além. O autor afirma que, aquela era uma “sociedade habituada a viver sob o signo do sobrenatural” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 191-192).

A proximidade do homem com o sobrenatural era tão latente que André Vauchez, ao analisar a espiritualidade na Idade Média Ocidental, afirma que a Bíblia era para o homem medieval uma realidade viva, da qual ele estava “*profundamente impregnado*”, mas que, em todos os casos, alimentava a sua vida espiritual, fornecendo-lhe matéria para reflexão e indicações para a ação. Reminiscências e citações se acumulavam em grande número nos textos dos clérigos e muitas vezes era difícil distinguir o que provinha de suas percepções e o que pertencia ao texto sagrado. Este era ao mesmo tempo interiorizado e atualizado, a ponto de integrar-se na experiência pessoal (VAUCHEZ, 1995, p. 171).

O homem medieval, segundo Jacques Le Goff, viveu cercado de símbolos. O homem medieval se percebia por sinais. O livro essencial desse período, que tinha grande maioria de analfabetos até o século XIII, era a Bíblia, obra que tinha uma estrutura essencialmente simbólica. A simbologia comandava a arte, em especial, a arquitetura, para a qual a Igreja era acima de tudo uma entidade de estrutura simbólica. Impunha-se na política, onde o valor das cerimônias simbólicas, como a sagração dos reis, era considerável e onde as bandeiras, os brasões e as insígnias desempenhavam um papel fundamental (LE GOFF, 1989, p. 27).

Hilário Franco Júnior revela que a sociedade medieval viveu sob o símbolo da *hierofania*, palavra que significa “manifestação do sagrado”. Ou seja, era o sobrenatural se mostrando no natural fenômeno este comum a todas as religiões, mas especialmente no Cristianismo (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 192).

A sociedade medieval portuguesa não se diferenciava do contexto europeu. Em “A Sociedade Medieval Portuguesa (1978),” Oliveira Marques traça um perfil comportamental dos portugueses quanto ao plano religioso. De acordo com o autor, a religião desempenhava na maneira de viver um papel relevante. Toda a vida diária, desde o nascimento ao túmulo estava intimamente vinculada às questões religiosas. O autor informa que logo que nasciam, sendo pobres ou nobres, oito dias após o parto se determinava o batismo das crianças, que representava a iniciação na vida cristã (MARQUES, 1978, p. 151).

Ainda Oliveira Marques, destaca que o homem medieval estava muito mais sujeito aos perigos da morte, e a Igreja representava um ponto sensível entre o homem e Deus, e conseqüentemente sua salvação. Por isso, a religiosidade do Português medieval refletia-se na assistência às missas e outras cerimônias da Igreja. Ouvir missas era uma das práticas mais comuns do homem na Idade Média em Portugal. Segundo o autor, reis e grandes senhores ouviam a missas diariamente e eram raros aqueles populares que se restringiam a participarem apenas das missas dominicais (MARQUES, 1978, p. 155).

Segundo Rafaela Caroline Azevedo Ferreira de Sousa, o panorama político entre a segunda metade do século XIV e a primeira do século XV foi conturbado em Portugal. A subida de uma nova dinastia ao trono e, considerando-se que esta dinastia ascendeu após um movimento com grande participação popular e cujo fundador era um filho ilegítimo, trouxeram novas preocupações para seus primeiros reis, no que se refere ao poder e à legitimidade, para além de adversidades comumente enfrentadas pelos monarcas (SOUSA, 2013, p. 12).

Tendo em vista as características constituintes do campo religioso do homem europeu e português e o contexto histórico vivido por Portugal em 1383-1385, compreende-se que, Fernão Lopes, historiador a serviço de um grupo de governantes, se utilizou da religião com o objetivo de dar vigor no campo simbólico, a D. João I, (ZIERER, 2004, p. 18). Pois os atores políticos em especial aqueles que são protagonistas, não são julgados apenas por serem competentes, mas também pela imaginação política e social que lhe é atribuída ou recusada (BACZKO, 1985, p. 296).

Esse discurso legitimador tinha por objetivo instituir um novo ritual, dar legitimidade ao novo grupo impregnando no imaginário coletivo, a imagem de bom rei, bom cristão do emergente monarca de Avis, pois é por meio dos seus imaginários sociais, que um grupo e seus agentes designam sua identidade. E é por meio dessas representações que se manifestam todo o agir global do grupo, fomentando assim a coesão social necessária (BACZKO, 1985, 309).

Adriana Maria de Souza Zierer acrescenta que a ascensão da Dinastia de Avis necessitava de uma justificação. Assim, o cronista Fernão Lopes alicerçou sua escrita usando analogias, como comparando D. João I e o primeiro monarca português, Afonso Henriques. Relações de semelhanças propositais que objetivavam dar uma origem *sobrenatural* à monarquia portuguesa oferecendo legitimidade a ascensão da dinastia avisina (ZIERER, 2004, p. 148-149).

Pode-se perceber que cronista Fernão Lopes se apropriou da conjuntura vivida por toda a Europa no século XIV. Segundo Bruno Gianeze, a ascensão do Mestre de Avis, representou um conjunto maior de um definir na ordem política que arruinou toda a Península Ibérica nesse período. Assim, as problemáticas do reinado de D. Fernando I, transcorrem a regência de D. Leonor Teles, e culminam nas aspirações castelhanas de incorporar o trono português. Fernão Lopes tentou mostrar que a ascensão de D. João representou o retorno a uma política governativa e de aplicação de justiça distributiva. Desta forma, a nova Dinastia ancorou suas bases de legitimação em uma política de poder ascendente e de traços de um messianismo vivo no imaginário coletivo do homem da Idade Média (GIANEZ, 2009, p. 99).

Para Miriam Cabral Coser, o discurso desenvolvido pela nova dinastia, para além da afirmação de sua legitimidade, objetivava promover o rei a um soberano efetivo no trono português. E este monarca, como verdadeiro soberano, seria o rei capaz de unir todos os segmentos sociais, justamente por sobrepor-se a eles, formando uma unidade reconhecível por todos, que viria a constituir a nação portuguesa (COSER, 2007, p. 708).

Adriana Maria de Souza Zierer revela que a narrativa do cronista Fernão Lopes, foi alicerçada no que a historiadora Vânia Leite Fróes classifica como discurso do paço<sup>29</sup>. Para a autora, a Dinastia de Avis elaborou um discurso, o chamado discurso do paço, constituído a partir de uma série de escritos produzidos pelo grupo dirigente, que não apenas legitimaram o primeiro monarca avisino, como também sugeriram regras de comportamento da “nova nobreza” e da “nova monarquia”, garantindo assim a unidade simbólica da Dinastia de Avis (ZIERER, 2006, p. 125).

Katiuscia Quirino Barbosa informa que com o surgimento da Casa de Avis houve um aumento da produção de livros na corte portuguesa. D. João I e os príncipes da nova Dinastia inovaram a literatura e a prosa do período com a produção de manuais que ditavam normas doutrinárias e moralistas. Tais escritos abordavam temas *religiosos, políticos e normas de conduta*. Outra novidade que deve ser observada foi a criação do posto de cronista-mor do reino, aspecto que está intrinsecamente ligado à necessidade de legitimação da Casa de Avis. Segundo a autora, estas ações revelavam

---

<sup>29</sup> De acordo com Katiuscia Quirino Barbosa, o paço é um discurso que se tornou o centro irradiador do poder monárquico estruturado, sobretudo, a partir de um propagador que atua como sustentáculo ideológico da dinastia servindo como propagador do projeto político avisino. Segundo a autora, o paço, de acordo com Vânia Leite Fróes, é uma espécie de eixo ordenador, referência de certo padrão de conduta e de uma cosmologia determinada. A distância e a proximidade do “paço” definem uma hierarquia de termos, lugares e pessoas. (BARBOSA, 2010, p. 101-102).



a preocupação da nova Dinastia com a questão da memória e, consequentemente, da identidade. Dessa forma, a leitura desses escritos constituiu o principal mecanismo disseminador dos ideais que, a partir desse novo momento, obtiveram seus fundamentos na nova acepção do conceito de cavalaria, cruzada e missão (BARBOSA, 2010, p. 50).

Foi por meio desses textos de normas doutrinárias, em especial a obra do cronista Fernão Lopes, a Crônica de D. João I, que se construiu a ideia de uma nobreza ideal, cuja ligação essencial seria com o reino e com o monarca. O cronista personificou a figura de Nuno Álvares Pereira, como *bom súdito* em oposição à nobreza tradicional (ZIERER, 2006, p. 125). Oliveira Marques descreve Nuno Álvares como modelo de cristão que costumava jejuar três vezes por semana (MARQUES, 1978, p. 157). Foi por meio destas personificações e analogias que o cronista constituiu, no imaginário da sociedade portuguesa, a ideia de como definir sua identidade, e elaborar certa imagem de si, estabelecendo assim distribuição de atribuições e posições dentro do grupo. Assim, o cronista difundiu uma espécie de norma de boa conduta, por meio de modelos formados como: do bom *chefe*, do *bom súdito*, e do *guerreiro corajoso*, com o objetivo de formar uma representação coletiva e integral da comunidade (BACZKO, 1985, p. 309).

São estes modelos de agentes referenciais de um todo, que foram construídos na crônica de Fernão Lopes, em Nuno Álvares Pereira (como bom súdito e guerreiro corajoso) e em D. João I, (como o chefe) nesse caso como rei e salvador, como o messias de Lisboa, o eleito de Deus para assegurar a legitimidade do monarca e do partido que o apoiou (ZIERER, 2006, p. 125).

Josena Nascimento Lima Ribeiro reforça que a propaganda empreendida por D. João I, primeiro monarca da Dinastia e por seus sucessores garantiu a sucessão ao trono de seus herdeiros. Assim D. João I e seu filho D. Duarte, que encomendou as crônicas a Fernão Lopes, apoiaram-se na celebração da memória dos grandes feitos da nova Dinastia (RIBEIRO, 2014, p. 237).

Ainda segundo Josena Nascimento Lima Ribeiro, o filho e herdeiro de D. João I, D. Duarte, escreveu dois tratados morais. O primeiro da *Ensinança do Bem Cavalgar* e o segundo, de maior relevância, o *Leal Conselheiro*, onde o monarca ensinava razão, lealdade, disciplina e moralidade, no qual demonstra a prática das virtudes e a condenação dos pecados, caso a moralidade e os “ensinamentos cristãos” não fossem postos em prática (RIBEIRO, 2014, p. 241).

Podemos perceber que as questões ligadas à religião, estão impregnadas no agir social do português no medievo e este fator foi a amalgama da escrita legitimadora de Fernão Lopes. De acordo com Adriana Maria de Souza Zierer, a ideia de combate entre energias do bem e do mal, representadas por Deus e pelo Diabo, era frequente na Idade Média, pois esse período foi marcado por forte preocupação com os anseios dos homens, e as transgressões, as quais teriam como consequência castigos provisórios no Purgatório ou para todo o sempre no Inferno. Para a autora, o messianismo em Portugal não pode ser dissociado de um pensamento acerca da religiosidade medieval e do desejo de salvação (ZIERER, 2004, p. 14).

Para Miriam Cabral Coser, quando o herdeiro do trono perdeu a influência do poder, no caso, Leonor Teles e sua filha, D. Beatriz, coube definir uma personalidade que iria recebê-lo. Entra-se dessa forma no plano adequado da narrativa de Fernão Lopes, pois a escolha necessita de um aval divino. Segundo a autora, quando a empatia de sangue sofre perda, maior prestígio assume o carisma de poder, daí a importância do messianismo na narrativa do cronista. Para a autora, isso revela o porquê de, no texto de Fernão Lopes, existirem passagens em que o D. João I é equiparado a Jesus Cristo e a nova casa real com a Sétima Idade, que seria o início de um novo momento em Portugal (COSER, 2007, p. 721). Como afirma Fernão Lopes no capítulo 163 da crônica de D. João I:

algũs disserão que assi como Deos criara o mũdo por espaço de seis dias & no septimo folgara, que assi a folgança das espirituais almas, ~q no Paraíso averião, seria a septima idade... mas nos com ouzança de falar, como quem já agora, por comparação, fazemos aqui a septima idade, na qual parece se levantou outro mundo novo, & nova geraçam de gentes, porque filhos de homens de baixa condiçam, que nam comore dizer, por seu bom serviço, & trabalho, neste tempo foram feitos cavaleiros chamados logo de novas linhag~es. (CDJ, I, cap. CLXIII, p. 341).

Ana Carolina Delgado Vieira acrescenta que Fernão Lopes, como empregado da Nova Dinastia, sabia que os receptores de sua mensagem teriam em mente a dificuldade de respeitar o novo rei e o grupo que emergira com ele. Assim, segundo a autora, o discurso de Fernão Lopes se configura em um logo discurso histórico e político que se estende em uma sucessão de fatos que tem por objetivo obter coerência (VIEIRA, 2011, p. 24) A autora informa ainda que esse discurso tenta sempre obter da tutela divina aprovação e, por conseguinte, do reino. O cronista buscou a maior difusão da teoria de origem divina do poder do monarca, fazendo com que a figura do rei fosse objeto de *respeito* e reverência. Ana Carolina Delgado Vieira destaca que esta

propaganda foi utilizada em larga escala durante os séculos XIV e XV, vinculando o poder real ao divino, como por exemplo, nos documentos desse período que revelam que é o divino quem agracia o homem com o poder (VIEIRA, 2011, p. 45).

Dom Pedro pella graça de Deus Rey de Portugal e do Algarve, Dom Fernando pella graça de Deus Rey de Portugal e do Alguarue e Dom Joham pella graça de deus filho muj nobre Rey dom Pedro meestre da caualaria da ordem d aujs Regedor e defensor dos regnos de Portugal e do algarue. (VIEIRA, 2011, p. 45-46).

Segundo Josena Nascimento Lima Ribeiro, o cronista apelou para apresentar a legitimidade do poder do Mestre de Avis no plano simbólico com o acumular de sinais prodigiosos e um discurso profético e messiânico que o apontava como rei, tanto pela graça de Deus, como pelo carisma e aprovação popular (RIBEIRO, 2014, p. 237).

Para Adriana Maria de Souza Zierer é importante atentar que o contexto da ascensão do Mestre ao trono de Portugal foi marcado pelo Cisma do Ocidente (1378-1417), época de dúvidas onde se tem dois papas tentando presidir a cristandade, um em Roma e outro em Avignon, e, um terceiro papa em Pisa. Segundo a autora, essa foi também época onde se teve uma disseminação de crenças Joaquinistas<sup>30</sup>, que pregava a proximidade do fim do mundo e a esperança na vinda de um novo tempo (ZIERER, 2006, p. 125-126). Ainda segundo Adriana Maria de Souza Zierer, Fernão Lopes se apropriou dessas ideias e apresentou D. João como aquele que iria iniciar um novo tempo de felicidade em Portugal (ZIERER, 2006, p. 126). Por isso, a ideia mais presente na Crônica de D. João I é a da disputa entre dois partidos: o de D. João, mestre da Ordem de Avis, que para o cronista representava a verdadeira fé, já que o Mestre apoiou o papa de Roma, e o de D. João de Castela, que segundo o relato de Fernão Lopes era herético e cismático, pois os castelhanos apoiaram o papa de Avignon, o antipapa (ZIERER, 2004, p. 30).

---

<sup>30</sup> Segundo Adriana Maria de Souza Zierer, Joaquim de Fiore, foi um monge calabrês do século XII, que dividia o mundo em três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Para ele, a última era estaria próxima e seria implantada, então, a idade dos monges, com a reunificação da Igreja, depois de um período de perseguições. Após a sua morte, os escritos de Joaquim de Fiore foram condenados, mas, mesmo assim, secretamente admirados, o que acabou por dar origem a crenças milenaristas. As idéias joaquinitas em Portugal eram aceitas por alguns grupos, como os beguinos e franciscanos espirituais, que acreditavam na possível chegada de um rei salvador, o Rei dos Últimos Dias. Este seria aquele que combateria o Anticristo e iniciaria um novo tempo de felicidade na terra, antes do derradeiro fim, o Juízo Final, quando Cristo retornasse para julgar os bons e os maus e o Paraíso fosse reestabelecido. (ZIERER, 2006, p. 126).

Segundo Hilário Franco, Júnior nas batalhas medievais, Deus, ou algum representante seu (*anjo, santo*), sempre participava e definia o resultado. A providência divina não resolvia a pendência sem o combate, para dar oportunidade aos homens de melhor expressarem seu comprometimento com Ele. Para o autor, a concretude da religiosidade medieval decorria dessa interpretação de mundo que via o sagrado, divino ou demoníaco por toda parte (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 193).

Adriana Maria de Souza Zierer informa que a característica básica do messianismo, é a existência de *enviados, mensageiros celestes* ou de “*homens escolhidos*”, que podem estar associados a alguns monarcas como Afonso Henriques, pelo seu papel na Batalha de Ourique, D. Sebastião, tido como Príncipe Perfeito, o Desejado e *D. João de Avis*, apresentado por Fernão Lopes em sua narrativa como o *mexias de Lisboa* (ZIERER, 2004, p. 37).

O primeiro sinal de que Deus estava do lado da causa do Mestre foi revelado, segundo o cronista, por um “mensageiro de Deus”, um frei, que estava na Terra Santa e teve um sonho com um *anjo* que o mandava ir a Portugal anunciar que D. João Mestre de Avis, havia de ser rei:

a vinda de Frey Ioham, a que depois chamaraõ da Barroca, disto não avemos mais conhecimento, falou quanto achamos escrito, que contaõ delle algũas historias dizendo: que ante por tempo que o Mestre matasse o Conde, vivia um bom homem devoto, em Ierusalem, era vida empardeado, & era Castellão. *A este veio em revelaçam, que se viesse ao portp de Jaffa, & que alli acharia hũa não prestes, que vinha pera Portugal a Cidade de Lisboa, & que entrasse em elal, & aportaria alli.* O homem bom se sahio da cella, onde vivia, & encaminhou a Deus sua viagem de guisa, que chegaraõ a aquella Cidade, onde *elle nuca fora.* (CDJ, I, cap. XXIV, p. 43, grifo nosso).

Para Adriana Maria de Souza Zierer, o momento da chegada do Frei da Barroca é decisivo porque o Mestre pensava em ir para a Inglaterra. D. João visitou o frei e pediu-lhe conselho, uma vez que a população da cidade pedia que ele ficasse em Portugal, e ele não sabia como ganhar a guerra contra Castela. O conselho do frei mostra a primeira demonstração de messianismo na crônica (ZIERER, 2004, p. 161). Com a revelação que ele faz, o Mestre decidiu ficar, como se observa no relato do cronista:

E pella grande nomeada, que pella Cidade avia deste Frey Iohão da Barroca, assi de sua honesta vida, como de boõs conselhos, que dava a algũs, que o haviaõ visitar, foi o mestre falar com elle, & esta fala dizem algũs que foy a requerimento deo homem boõ, com o qual falara Alvoro Paez, fazendolhe queixumes, como se o Mestre queria ir, & que elle lhe disse que todavia conselhasse ao Mestre, que não partisse, *ca Deos prazeria de elle ser*

*Regedor desta terra, & Senhor della. O Mestre foy a elle, & contoulhe toda sua fazenda, o Mestre folgou muito com sua resposta poendolhe grande esforço em elles, dizendolhe todavia, que se não se fosse do Reyno, & começasse a seguir seu feito com ardileza de coração, & a Deus prazia de elle ser Rey, & Senhor delle, & seus filhos depois de sua morte. (CDJ, I, cap. XXV, p. 44, grifo nosso).*

De acordo Adriana Maria de Souza Zierer, é interessante observar que a revelação essencial na narrativa, eleição do Mestre de Avis como o escolhido de Deus para ser rei de Portugal, vem de um homem com pureza espiritual. A autora ressalta que é pertinente comparar a estrutura da viagem do Frei da barroca até Lisboa com a viagem em “O conto do Amaro”, do mesmo período, onde um homem bom também recebe uma mensagem de Deus para partir numa missão, que no caso era a busca do paraíso terrestre (ZIERER, 2004, p. 159).

Bruno Gianez, ao falar sobre milagre nesse período, revela que este, para além da função específica de sacralização de um espaço, desempenhava o papel articulador entre dois planos que se entrecruzam: o temporal representado pelo rei, e o espiritual pela Igreja (GIANEZ, 2009, p. 61-62). No caso da crônica de Fernão Lopes, a escolha do religioso Frei da Barroca (escolha pelo Mestre de Avis), foi capaz de mudar todo o destino do reino, pois graças a esta interferência do divino, o escolhido para garantir a prosperidade de Portugal. D. João I resolveu ficar e lutar conta os invasores (ZIERER, 2004, 159-160).

O anuncio do Frei da Barroca de que o Mestre seria rei e defensor de Portugal, de imediato surtiu efeito, e outro fator a ser levado em consideração foi o apoio da população da cidade em torno do Mestre de Avis, que logo julgaram serem verdadeiros portugueses aqueles que estavam lutando em favor da causa de D. João de Avis, conforme revela o relato do cronista:

*Vamos ao Mestre, & peçamolhe affincadamente que seja sua mercê em toda sua guisa tomar carrego desta Cidade, & Reynos, & nos o serviremos com os corpos, & averes, & lhe daremos todo quanto temos, **E assim fararaõ todos os outros do Reyno, que verdadeiros Portuguezes forem.** (CDJ, I, cap. XXVII, p. 47-48, grifo nosso).*

Além da revelação feita pelo religioso Frei da Barroca, segundo Adriana Maria de Souza Zierer, uma sequência de milagres foram postas na narrativa de Fernão Lopes para atestar a escolha de Deus por D. João. No cerco de Lisboa em 1384, segundo Fernão Lopes, cristãos e não cristãos teriam visto homens vestidos de roupas brancas que, supostamente, segundo o cronista, “*anjos*”. Adriana Maria de Souza Zierer

acrescenta que além desta suposta manifestação do divino, os moradores de Lisboa também viram, por cerca de uma hora, luzes acesas em pontas de lanças e também uma chuva de cera que caiu sobre os castelhanos que estavam acampados em volta da cidade (ZIERER, 2006, p. 135).

Christãos e Mouros que vellavom o muro da parte de Sam Vic~ete de Fora, acerca domde he feita uma h~ua capela que chamam dos Mártires (...), que aa meã noite, vellamdo alg~us, virom vinte home~es vesem vestiduras alvas assi como sacerdotes; e quatro delles tragiam nas mãos quatro cirios acesos, e hiam e viinham em procçissõ emtrando demtro na egreja, e fallavõ muito baixo amtressi, como sse rrezassem algu~umas horas. Os do muro quando virom aquesto, ficarõ muito espantados, e começaram de chamar os outros que oolhassem tã grande milagre, e supitamente desapareçerom. (CDJ, I, cap. CXI *Apud* ZIERER, 2004, p. 163).

Ana Carolina Delgado Vieira revela que as crônicas produzidas por Fernão Lopes são documentos monumentos, ou seja, eles registram grandes feitos e acontecimentos grandiosos que são considerados dignos de serem escritos na memória dos homens, e essa seleção de fatos e acontecimentos ficaram a cargo do cronista. Segundo a autora, Fernão Lopes selecionou as “estórias” e assim se tornou o ordenador das memórias, não sendo responsável apenas por uma ordem dos fatos, mas destinando a elas (as memórias) um espaço específico daquilo que deveria ser rememorado (VIEIRA, 2011, p. 30).

Em suma, a narrativa lopeana, composta por três crônicas (**Crônica de D. Pedro I, Crônica de D. Fernando e a Crônica de D. João I**) que dialogam entre si, tiveram por finalidade conferir coesão à nova Dinastia. D. João I foi descrito pelo cronista com características messiânicas, como um rei esperado pelo povo de Portugal para realizar um feito há muito desejado e teve a seu favor a eleição divina. Elementos sobrenaturais estão ligados à sua figura, como as profecias e os sonhos. Neste sentido, um exemplo foi o sonho do rei D. Pedro, pai de D. João I (ZIERER, 2006, p. 127). Narrativa que pode ser observada na Crônica de D. Pedro I:

Porque eu sonhava huma noite o mais estranho sonho, que eu vi; *porque via todo Portugal arder em fogo, de sorte que todo o Reyno parecia uma fogueira, e estando assim espantado vendo tal cousa, vinha este meu filho João com uma vara na mão, e com ela apagava logo aquele fogo todo*; eu contei isto a algumas pessoas, que razão tem de entender em taes cousas, e disserão-me que não podia se, salvo *que alguns grandes feitos havião de sahir dantre as mãos. (Isto he que certamente se havia de vir assinalar em alguma obra façanhosa.)*. (CDP, cap. XLV, p. 387, grifo nosso).

Assim, a trilogia narrada por Fernão Lopes configura a construção de uma propaganda legitimadora, com o propósito de fazer com que aqueles que não

participaram do movimento se sentissem participantes dele, (tendo em vista que tais escritos são posteriores ao movimento de Avis). Tal tentativa de cristalização da memória pelo cronista incide no que Michael Pollak conceituou como *acontecimentos vividos por tabela*, que são acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade a qual a pessoa se sente pertencente. Em tais acontecimentos a pessoa nem sempre participou, porém no *imaginário*, tomaram tamanha importância que, no fim, é quase impossível dizer se ela participou ou não (POLLAK, 1992, p. 201).

Peter Burke acrescenta que, são os grupos sociais que determinam o que é memorável, ou seja o que deve ser lembrado, e também *como será lembrado*. Pois os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos de seu grupo. *Lembram muito do que não viveram diretamente* (BURKE, 2000, p. 68). Michael Pollak acrescenta ainda que é perfeitamente possível, que por meio de socialização política ou da socialização histórica, ocorra uma projeção ou identificação com determinado passado, tão forte, que se pode falar em uma memória herdada (POLLAK, 1992, p. 201). E esse é o objetivo do grupo de dirigentes que encomendaram as crônicas a Fernão Lopes, de gerar um sentimento de pertencimento a um grupo pois segundo Jacques Le Goff, “tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, e dos indivíduos que dominam e dominaram sociedades históricas” (LE GOFF, 1990, 426).

Ana Carolina Delgado Vieira destaca que toda a escrita do cronista teve como meta primordial legitimar a origem da dinastia de Avis, a quem oficialmente Fernão Lopes prestava serviços. Os escritos lopeanos, onde eram protagonistas D. Pedro I (1357-1367), D. Fernando (1367-1383) e D. João I (1385-1433), conferiu destaque à figura deste último monarca enquanto o rei de “Boa Memória”, aquele que viria para inaugurar um novo período de felicidade em Portugal (VIEIRA, 2011, p. 17).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que por meio dos seus imaginários sociais, que um grupo expressa suas características, forma imagem de si mesmo, estabelece a distribuição de funções e das posições sociais, como a imagens de amigos e inimigos, rivais e aliados. Também é por meio dessas representações que se manifestam todo o agir global do grupo, que comunica e impõe convicções comuns, construindo uma modelo de norma

de bom comportamento através de modelos formados ou imaginados (BACZKO, 1984, p. 309).

Percebe-se em Avis a tentativa de se forjar na memória coletiva, a perpetuação dos acontecimentos ocorridos no movimento seja por meio de exposição oral ou escrita, pois antes da publicação das crônicas seus textos eram recitados em ambientes públicos, com o objetivo de construir uma lembrança honrosa de dias gloriosos de um povo, em um âmbito coletivo, como uma conquista de um grupo.

Ao constatar em Bronislaw Baczko que o poder controla os processos que guiam a imaginação coletiva, e que esta está vinculada diretamente com os critérios do que é ou não memorável pelo grupo, fica evidente a proposta *de impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer a sua legitimidade*, sendo o poder exercido pela nova Dinastia, o agente que tenta “*institucionalizar um simbolismo e um ritual novo*” (BACZKO, 1984, p. 302, grifo nosso).

Por fim, podemos inferir que a sociedade portuguesa da Idade Média foi solo fértil para as ideias pregadas por Fernão Lopes. Esses rituais são *reencenações* do passado, atos de memória, mas também tentativas de impor interpretações do passado, formar a memória e assim construir a identidade social (BURKE, 2000, p. 75).

## REFERÊNCIAS

### 1 - Documentação Textual:

LOPES, Fernão. **Chronica DelRei Dom Ioham de Boa Memória, o primeiro deste nome e de Portugal o décimo**. Vol. I, cap. I. Fernão Lopes, Lisboa, 1644.

\_\_\_\_\_. **Chronica Del Rey D. Pedro I deste nome, e dos Reys de Portugal o oitavo**. Lisboa Occidental. Officina de Manuel Fernandes da Costa. (Copiada fielmente do seu original antigo) Anno de M. DCXXXV.

### 2 - Obras de Orientação Historiográfica:

BLOCH, Marc. **A Sociedade Medieval**. São Paulo: Edições 70, 2010.

BURKE, Peter. **História como Memória Social**. In; Variedades de História Cultural. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização, 2000.

COSER, Mirian Cabral. A dinastia de Avis e a construção da memória do português: uma análise das crônicas oficiais. Cadernos de Ciências Humanas. **Especiaria**. v. 10 . p. 703-727, 2007.



FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2ª Ed. rev. e ampl.. São Paulo: Editora Brasileira, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Editora da UNICAMP. Tradução Bernardo Leitão.[et al.] - Campinas, SP, 1990.

\_\_\_\_\_. **O Homem Medieval**. ed. Presença. 1ª Edição. Lisboa, 1989.

MARQUES, A.H Oliveira. **História da Portugal: das origens às revoluções liberais**. 7ª Edição. Palas Editores. Lisboa, 1978.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida quotidiana**. Livraria Sá da Costa editora. Lisboa, 1974.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro. Vol. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.

RIBEIRO, Josenia Nascimento Lima. Arraial! Arraial” Pelo Mestre D’ Avis, Regedor e defensor dos reinos de Portugal: Memória e identidade na *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes. In: **Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média**. Editora UEMA. p. 237-243. São Luis-Ma, 2014.

VAUCHEZ, André. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII**. Tradução Lucy Magalhães. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1995.

ZIERER, Adriana. Conflitos Bélicos com Castela na Legitimação Simbólica do “Mexias de Lisboa” (1383-1385). ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina, **Anais ...**, 2005.

\_\_\_\_\_. O Messianismo na Legitimação Simbólica de D. João I (1383-85/1233). In: **Politéia**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2006, v. 6, n. 1, p. 123-148.

### **3 - Obras de Orientação Teórico-Metodológicas:**

BACZKO, Bronislaw. **A imaginação social** In: LEACH, Edmund et Al. *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

### **4- Dissertações:**

BARBOSA, Katiuscia Quirino. **A imagem do cavaleiro ideal em Avis à época de D. Duarte e D. Afonso V (1433-1481)**. Dissertação. Niterói – RJ: Universidade Federal Fluminense, 2010.

GIANEZ, Bruno. **Fernão Lopes (c.1380 - 1459†): Crônica e História em Portugal (Séc. XIV e XV)**. Dissertação. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2009.

SOUSA, Rafaela Caroline Azevedo Ferreira de. **O rei, os poderes e a literatura:** virtudes e pecados na prosa civilizadora de D. Duarte (Portugal – Séculos XIV e XV). Dissertação. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2013.

VIEIRA, Ana Carolina Delgado. **Como He doce coisa reinar:** A construção de uma dinastia sob a ótica de Fernão Lopes. Dissertação. São Paulo – SP: Universidade de São Paulo, 2011.

**5- Teses:**

ZIERER, Adriana. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à Época de D. João I (1383-1385/1433).** Tese. Niterói - RJ: Universidade Federal Fluminense, 2004.

**6- Dicionários:**

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** vol. 1. São Paulo. Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2002.

## DO DRUIDISMO À FAMÍLIA: a sociedade celta na Gália no século I A.C

Andreia Pereira do Nascimento<sup>31</sup>

Fabício Nascimento de Moura<sup>32</sup>

### INTRODUÇÃO

Os celtas não são classificados pela historiografia como uma civilidade homogênea devido à divisão de tribos (*tuath*) nas quais, cada uma redigia suas leis e tinham seus respectivos líderes, acarretando assim em constantes disputas por territórios entre elas. Entretanto, o que designa a sociedade Celta como uma civilidade seria o fato do intercâmbio religioso e cultural compartilhado entre essas tribos guerreiras.

De acordo com Rodrigo Freitas Palma, sempre se procurou estabelecer uma distinção efetiva entre os celtas e as diversas tribos germânicas com as quais eles coexistiram. Aliás, escritores como Platão, Éforus, Políbio, entre tantos outros que poderiam ser nomeados, fizeram referência direta aos celtas, considerando-os, genericamente, como um conjunto de tribos aparentadas que partilhavam um sentimento cultural comum. Os principais elementos unificadores desta cultura foram os costumes, a religião e uma infinidade de dialetos pertencentes ao mesmo tronco linguístico (PALMA, 2012, p. 1).

Conforme a documentação textual<sup>33</sup>, os celtas eram classificados por uma grande variedade de nomes. A designação “os celtas” foi inicialmente usada pelos gregos, expressão que deriva da palavra *Keltoi* como forma de generalizar esses grupos tribais (LARA, 2010, p.14).

Consoante a Eugênio Lara, a sociedade celta era formada basicamente por clãs e tribos, nas quais o núcleo estava inserido nas *fine*, ou seja, nas famílias. As comunidades se caracterizavam por sua quase anarquia devido à falta de um governo centralizado (LARA, 2010, p. 16).

O ditador romano Júlio César teceu considerações acerca da organização da sociedade celta, dividindo-a em três grupos. Os Druidas (*druidum*) eram aqueles que

---

<sup>31</sup> Graduanda do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL) e membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval - NEMHAM/UEMA

<sup>32</sup> Professor Assistente de História Antiga e Medieval – UEMASUL e Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval - NEMHAM/UEMASUL

<sup>33</sup> Ver HERODÓTO. História. 440 a. C.

ficavam responsáveis pela religião, pelo ensino, sacrifícios, cerimônias públicas e particulares e o repasse das doutrinas religiosas aos mais jovens.

Aqueles entendem das coisas sagradas, curam dos sacrifícios públicos e particulares, e explicam as doutrinas e cerimônias da religião: a eles acode grande número de adolescentes com o fim de instruir-se, e esses são tidos em muita estimação (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

A Nobreza Guerreira (*equites*) eram os cavaleiros que participavam das guerras quando lhes eram solicitados e conseguiam seu prestígio devido ao seu desempenho em batalha.

Estes, quando é necessário, e ocorre alguma guerra (o que antes da chegada de Cesar quase todos os anos costumava a suceder, ou para empreenderem correrias, ou para repelirem as dos vizinhos), vão todos à guerra, e como cada um mais sobressai em nobreza e haveres, tanto mais guarda-costas e clientes têm em torno de si. Nisto fazem consistir todo seu crédito e poder (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

A Plebe (*plebes*) era a parte menos abastada da sociedade e não tinha nenhum direito civil. Quando estavam endividados forneciam serviços tal como um escravo à nobreza.

Dois são em toda a Gália os gêneros de homens, que são tidos em alguma conta e estimação (druidas e cavaleiros). Pois a plebe, que nada ousa por si, e a nenhum concelho é admitida, quase é tida no lugar de escravos. Os mais dela, quando se vêm oprimidos, ou por dívida, ou pela grandeza dos tributos, ou pela prepotência dos poderosos, escravizam-se aos nobres, que exercem sobre eles os mesmos direitos, que os senhores sobre os escravos (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

Além dessa organização descrita por Júlio César, observa-se em sua obra referências indiretas a outras camadas sociais da Gália, como a clientela que de acordo com as descrições se refere a um grupo de subordinados dos *equites*, os servindo em batalhas. Quanto maior a quantidade de clientes maior era o poder o prestígio do nobre.

Filippo Lourenço Olivieri destaca que a quantidade desses clientes seria tanto maior quanto maior fosse a estirpe (*genere*) do nobre ou suas riquezas (*coppisque amplissimus*). Quando um nobre se fazia acompanhar por um grande número desses homens, maior seria o sinal de credibilidade (*gratiam*) e poder (*potentiamque*) que os celtas conheciam. (OLIVIERI, 2008, p. 32).

## A RELIGIÃO E A ARTE

A religião celta se baseava no druidismo, que consiste em uma ordem religiosa onde seus sacerdotes, os druidas, além de serem responsáveis pelos assuntos religiosos, também lhes cabiam a atuação na Educação, Medicina, Direito, Astronomia/Astrologia e Música.

D'Arbois de Jubainville afirma que o druidismo teve início na Bretanha entre os celtas bretões. De acordo com o autor, a apropriação do druidismo se deu por conta da dominação gaulesa belga sobre os galaicos no século III a. C. Os gauleses belgas introduziram sua autoridade política e seu idioma. Entretanto o povo vencido impôs-lhes sua dominação no aspecto religioso (JUBAINVILLE, 2003, p. 26).

Em “Os comentários à Guerra das Gálias”, Júlio César escreveu que o druidismo surgiu na Bretanha e aqueles que desejassem se aprofundar nos ensinamentos druídicos deveriam ir para aquela região.

Supõe-se haver sido esta doutrina deparada na Bretanha, e dali transmitida à Gália; e ainda agora os que desejam estudá-la fundamentalmente, lá vão às mais das vezes aprendê-la (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

Os druidas de todas as regiões da Gália tinham o hábito de se reunirem anualmente na floresta de Carnutes com o objetivo de compartilhar ensinamentos entre si. Era hábito de que entre os druidas, houvesse aquele que exercesse a autoridade sobre os demais, presidindo assim as reuniões em que todos estavam presentes. Estes tinham por preferência escolher locais para cultos e rituais em que houvesse contato com a natureza, pois eles consideravam a natureza e seus elementos como uma própria divindade.

Um aspecto que chama a atenção dos historiadores<sup>34</sup> em relação à religião seriam os rituais de sacrifícios humanos praticados pelos celtas, nos quais somente deveriam ser presididos pelos druidas.

Júlio César descreve os sacrifícios de vítimas imoladas pelo fogo presas em uma gaiola feita com vime. Esse ritual era conhecido como o “Homem de vime”.

Toda a nação dos Gauleses é mui dada a superstições e por isso os que são acometidos de enfermidades graves, andam nas batalhas, e correm perigo, ou imolam vítimas humanas, ou prometem imolá-las; pois, a não se dar vida de homem por vida de homem, não julgam placável o poder dos deuses imortais; e estatuem sacrifícios públicos deste gênero. Alguns há que formam simulacros de descomunal grandeza, cujos membros tecidos com vime enchem de homens vivos, e aos quais lançados ao fogo, expiram homens abrasados pelas chamas (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

Segundo Marcel Mauss e Henri Hubert a palavra sacrifício refere-se à percepção de sacralização, isto é, com o objetivo de tornar-se sagrado. No rito do sacrifício a oferta passa do domínio público ao domínio religioso (MAUSS & HUBERT, 2005, p. 12).

---

<sup>34</sup>Ver OLIVIERI, Filippo Lourenço. **Os druidas e a religiosidade celta**: os sacrifícios humanos na Gália pré-romana. São Luís. Brathair. 2007.

Conforme René Girard, o rito do sacrifício pode ser descrito por duas perspectivas o legítimo e o ilegítimo, na qual o sentido de ambivalência é evidente. É delituoso matar a vítima, pois ela é sacra, porém a vítima não seria sagrada se não fosse assassinada (GIRARD, 2008, p. 11).

Observa-se que René Girard, apresenta o assassinato e o sagrado como aspectos inerentes um ao outro, pois a violência e a raiva desempenham uma função determinante para o sacrifício ritual. A raiva não aplacada sempre procura uma alternativa para saciar a violência por meio de uma vítima alternativa e que seja mais vulnerável do que aquele que provocou a fúria do violento” (GIRARD, 2008, p. 25). O autor questiona sobre os sinais que sugerem que o sacrifício ritual pode ser uma substituição da violência, apesar de ser em sentidos inversos: “Podemos pensar, por exemplo, que a imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa” (GIRARD, 2008, p. 18).

De acordo com os relatos de Júlio César, as vítimas preferíveis para os rituais eram aquelas que não tinham vínculo com a comunidade, ou seja, no caso da Gália, aquelas que estão abaixo da sociedade, como criminosos, crianças e prisioneiros de guerra.

Reputam mais agradáveis à divindade os sacrifícios dos que são surpreendidos em furto, roubo, ou algum delito, mas, na falta destes, descem também aos sacrifícios dos inocentes (CÉSAR, Guerra das Gálias, I).

Outra doutrina dentro dos saberes druídicos era a crença em relação à imortalidade da alma. Eles acreditavam que quando uma pessoa morria a sua alma voltaria para a vida terrestre no corpo de outra pessoa, com objetivo de evoluir em sabedoria e espírito.

Fazem, sobretudo, acreditar que as almas não perecem, mas passam, depois da morte, de uns para outros corpos, e com isso julgam incitar-se principalmente ao valor, desprezando o medo da morte (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

Além da crença na reencarnação, os celtas confiavam que a alma se depositava na cabeça. Adriana Zierer afirma que o cérebro simbolizava uma força vital capaz de dar origem aos seus descendentes e até proteger uma aldeia, confirmando assim o seu papel mágico-religioso para combater os inimigos, curar doenças, garantir a descendência e transmigrar a alma para outros corpos (ZIERER, 2013, p. 347).

A Arte Celta, outra característica social relevante, não pode ser generalizada, uma vez que cada região habitada por essa civilidade teve seus próprios métodos criativos.

De acordo com Mircea Eliade, a arte celta teve seu apogeu durante a segunda metade da Idade do Ferro, conhecido pelo nome de La Tène, considerada como uma glória do “mundo bárbaro” de grande contribuição para a cultura europeia (ELIADE, 1999, p. 90).

## **O DIREITO E A ECONOMIA**

Cabia aos druidas exercer o monopólio da interpretação da lei (PALMA, 2012, p. 2). Este procedimento acontecia devido ao fato deles serem considerados os únicos habilitados a se manifestar sobre os costumes herdados pelos antepassados.

Conforme Rodrigo Freitas Palma descreve, os ensinamentos poderiam ser transmitidos mediante juramentos feitos por aqueles que tinham interesse em conhecer os segredos drúidicos. Em decorrência disso, seus ensinamentos eram sempre secretos (PALMA, 2012, p. 3).

Os celtas também exerciam o comércio exportando seus produtos como metais e escravos para outros lugares, principalmente aqueles do Mediterrâneo, como Roma. Fillipo Lourenço Olivieri destaca que os celtas importavam muitos produtos de Roma, como o vinho, onde o pagamento poderia ser efetuado por meio do escambo, no qual eram negociados escravos, gado, trigo e metais (OLIVIERI, 2008, p. 150).

## **A FAMÍLIA E A MULHER**

De acordo com Júlio César, a sociedade gaulesa era patriarcal, onde os homens tinham plenos poderes sobre sua família. Aos filhos, até atingirem a maioridade, não era permitido se expor ao público em companhia do pai em virtude do hábito dos gauleses considerarem tal ato desrespeitoso.

Os homens têm na qualidade de maridos, direito de vida e morte sobre suas mulheres, assim como na de pais, sobre seus filhos (...). Nos mais usos da vida quase que só diferem dos outros povos em não consentir que seus filhos se aproximem deles em público, senão quando têm crescido a ponto de poder suportar o encargo da milícia, pois reputam indecoroso que o filho de idade pueril esteja em público na presença do pai (CÉSAR, Guerra das Gálias, VI).

Entretanto Estrabão relatou que havia tratamento igualitário entre gêneros, sem distinção na divisão dos trabalhos:

Considerando os costumes relativos a homens e mulheres, as tarefas que cada sexo desempenha são trocadas, de maneira que é o oposto do que é achado

em nossa sociedade, mas isso é comum entre os povos bárbaros (ESTRABÃO, Geografia, I).

A mulher, como um membro ativo da sociedade, poderia até lutar em batalhas, serem druidisas e médicas. Amiano Marcelino, historiador e militar de alta patente do exército romano, descreve como as mulheres gaulesas poderiam ser destemidas devido à sua força e à sua importância perante o campo de batalha:

Praticamente todos os gauleses são altos, belos e com as feições avermelhadas, possuem olhos claros, adoram arrumar brigas e são incrivelmente insolentes. Se um deles, em batalha, chama a ajuda de sua esposa, a qual com seus olhos penetrantes é bem mais forte que ele, nem mesmo uma tropa toda de estrangeiros pode enfrentá-los. Isso é especialmente verdade quando, inchando seu pescoço, ela começa a golpeá-los com seus enormes braços brancos e misturando chutes ferozes com suas rajadas, acerta os inimigos com a força de uma catapulta. (AMIANO MARCELINO, História, III)

De acordo com Pedro Vieira da Silva Peixoto, Júlio César não descreveu a situação da mulher gaulesa com exatidão por causa do seu objetivo, que era a dominação da Gália. Não ficaria bem para um romano que estava em campanhas militares contar aos seus que os inimigos em campo de batalha eram mulheres. Era mais cômodo retratar as mulheres como submissas e não como guerreiras. (PEIXOTO, 2009, p. 7).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os celtas, que eram denominados como *Keltoi* pelos gregos como forma de universalizar esses grupos tribais que dominaram uma grande parte da Europa, era uma sociedade basicamente formada por clãs inseridos dentro de um governo descentralizado.

Em “Os comentários à Guerra das Gálias”, Júlio César tece algumas interpretações a respeito da sociedade celta, como se dava a hierarquização dos grupos sociais e a religião configurada pelo druidismo, onde os sacerdotes detinham o controle moral e jurídico sobre a mesma.

Observamos a importância da mulher nesta sociedade e, ao contrário do que relata Júlio César, esta não era um componente social obsoleto. Sua relevância na religião e no campo de batalha fez com que as mesmas tivessem tratamento igualitário perante os demais integrantes da sociedade.

Por decorrência da rivalidade bélica que existia entre os celtas e os greco-romanos, os documentos disponíveis narram e descrevem os celtas e sua sociedade como bárbaras. Todavia, podemos ressaltar de forma bem menos pessimista os aspectos



sociais da civilidade gaulesa pré-romana, chegando a classificá-la como sofisticada e de fator parcialmente determinante para a formação da cultura ocidental.

## REFERÊNCIAS

### 1-Documentação Textual

CÉSAR, Caio Júlio. **Comentários à guerra da Gália**. São Paulo. EBooksBrasil. 1941.

ESTRABÃO. **The Geography of Strabo**. Londres. The Loeb Classical Library. 1932.

MARCELINO, Amiano. **Historie**. Paris. Les Belles Lettres. 1978.

### 2-Obras de Orientação Teórico- Metodológicas

GIRARD, René. **A Violência e o Sagrado**. São Paulo. Paz e Terra. 2008.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**. Rio de Janeiro. Cosac Naify. 2005.

### 3-Obras de Orientação Historiográfica

ELIADE, Mircea. **Historia de las creencias y las ideas religiosas**: de Gautama Buda al triunfo del cristianismo. Barcelona. Paidós. 1999.

JUBAINVILLE, H. D'arbois de. **Os druidas, os deuses celtas em forma de animais**. São Paulo. Madras. 2003.

LARA, Eugênio. **Os celtas e o espiritismo**. Santos. Pense. 2010.

OLIVIERI, Filippo Lourenço. **O papel dos druidas na sociedade céltica na Gália nos séculos II e I a. C**. Niterói. Universidade Federal Fluminense . 2008.

OLIVIERI, Filippo Lourenço. **Os druidas e a religiosidade celta**: os sacrifícios humanos na Gália pré-romana. São Luís. Brathair. 2007.

PALMA, Rodrigo Freitas. **O direito celta e a formação do sistema jurídico da Brehon Law**. Brasília. Centro Universitário Euro- Americano, 2012.

PEIXOTO, Pedro Vieira da Silva. A relação entre Roma e os celtas: um estudo inicial a partir dos relatos antigos sobre as mulheres celtas. **Revista eletrônica de Antiguidade**. 2009. Disponível em [www.uea.br](http://www.uea.br).

ZIERER, Adriana. **Da ilha dos bem-aventurados à busca do santo Graal**: outra viagem pela Idade Média. São Luís. Editora Uema. 2013.

**Antonio Victor Ferreira Silva<sup>35</sup>**

**Prof. MSc. José de Moraes Sousa<sup>36</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

O movimento franciscano foi sem dúvida um dos segmentos mais importantes na história da cristandade na idade média. Os valores abraçados por Francisco e Clara de Assis questionaram poderes, a sociedade de seu tempo e a própria igreja. Hoje o franciscanismo se apresenta como uma preciosa fonte de beatitude, que não se esgota.

Há mais de oito séculos a espiritualidade do *Poverello de Assis*<sup>37</sup> desperta um interesse em sua compreensão que vai desde pessoas simples a renomados pesquisadores. A profundidade com que os signos da pobreza e da humildade franciscana integraram o modo de vida dos primeiros penitentes de Assis levou muitos homens e mulheres à santidade, tanto no âmbito conventual quanto secular e não cessa de atrair novos simpatizantes.

As Damas da Pobreza de São Damião apontam para um segmento feminino do franciscanismo de igual teor em radicalidade. O grupo das *damianitas* como ficou conhecido, encontrou em Clara de Assis seu maior expoente, na luta pela conquista de que sua identidade perante a igreja.

O período de Clara de Assis é de grandes mudanças, que surgem e vão se impondo em meio a lutas armadas e conflitos de toda sorte, ásperas polêmicas e dolorosas manifestações de intolerância (BRUNELLI, 2011 p.13). Nesse contexto, a abadessa de São Damião procura superar por suas virtudes a misoginia de seu tempo, foi a primeira mulher na história da igreja a escrever uma normativa de vida.

Sendo assim, esse artigo expressa uma pesquisa de cunho bibliográfico que tem por finalidade contribuir para o estudo da representação feminina no carisma franciscano no início do século XIII. O artigo se apresenta uma configuração com a

---

<sup>35</sup> Autor: (Universidade Federal do Pará – UFPA/Campus Universitário de Bragança; Membro da Ordem Franciscana e Aluno do Curso de Licenciatura Plena em Pedagogia; [victor.ufpa@hotmail.com](mailto:victor.ufpa@hotmail.com)).

<sup>36</sup> Orientador: (Universidade Federal do Pará/Campus Universitário de Bragança /Centro Pedagógico de Apoio ao Desenvolvimento Científico-CPADC; Mestre em Educação em Ciências e Matemática; [msjunho@yahoo.com.br](mailto:msjunho@yahoo.com.br)).

<sup>37</sup> Expressão que faz referência a São Francisco de Assis.

seguinte estrutura: pensamento introdutório; mulher e identidade no cenário medieval no início do século XIII; a contribuição feminina no movimento franciscano e considerações finais.

## **MULHER E IDENTIDADE NO CENÁRIO MEDIEVAL NO INÍCIO DO SÉCULO XIII**

Um dos pontos fundamentais para compreendermos o movimento de Clara em São Damião está na compreensão da estrutura da sociedade medieval no século XIII. Neste período as cidades encontraram um surto de expansão considerável, um movimento de afirmação daquilo que viria a ser chamado de identidade europeia havia se iniciado desde o século XII (Le GOFF, 2007, p.143), configurando um momento privilegiado para as artes, para a cultura e para a religião.

A cristandade assume um papel privilegiado na dinâmica social da *urbes*, uma centralização das decisões na figura da igreja se faz perceber, Tomás de Aquino já havia apontado um pouco antes que entre o poder estatal e a igreja poderia haver certo equilíbrio. Mas o cenário que enseja essa supremacia da igreja fundamenta-se principalmente numa rejeição ao laicismo e às heresias daquele tempo. O quarto Concílio de Latrão de 1215 buscou definir substancialmente o papel da igreja e as atribuições do Estado, buscando rejeitar qualquer influência do cesaropapismo de bizâncio. A piedade surgia como uma manifestação de fé marcada pelo princípio do cultivo das virtudes em oposição ao pecado do século.

Essa separação entre século e vida divina configura-se como a base de sustentação da espiritualidade daquele tempo, onde as coisas do mundo eram evangelicamente vistas como vis e passageiras, o virtuoso é aquele que segue em direção oposta, vive no mundo, mas não pertence a ele. A devoção à cruz de Cristo é antes de tudo um culto ao triunfo do que ao sofrimento propriamente dito, essa vertente está profundamente enraizada na experiência de Francisco e Clara de Assis, trata-se de um reflexo da época que viveram.

A visão de homem e de mulher encontra na história de Adão e Eva fortes representações. Nesse contexto de nítida separação entre pecado e graça, a narrativa do primeiro livro da bíblia é usada para legitimar a misoginia no século XIII: a mulher é responsável pela entrada do pecado ao mundo, na literatura cristã pecado é o mesmo

que morte. Ao mesmo tempo que ela é culpada pelo pecado original, era também a virgem Maria aquela que trouxera o redentor dos pecados dos homens (PRATAS, 2009 p.118).

Numa sociedade dominada por homens a voz das mulheres raramente se faz ouvir. Há no século XIII duas formas de entender a mulher no contexto das relações sociais daquele tempo: A mulher comum, esposa ou viúva e a mulher virgem.

A mulher, muito jovem, casa com um homem que se aproxima dos trinta anos e o casal é separado por uma dezena de anos. A mulher é um ventre, vítima de uma elevada fecundidade que a faz passar grávida metade da sua vida, antes dos quarenta anos. O poder que lhe é concedido manter sobre a casa, em cujo centro se situa o quarto do casal, é uma fraca compensação. Senhora do espaço doméstico é a ecónoma da família. Sujeita aos seus deveres de esposa, obrigada a ser fiel ao marido e à sua autoridade, só encontra compensações — limitadas — no amor pelos filhos, que, na maioria dos casos, são entregues a amas (LE GOFF, 1989 p.22).

A visão perfeita de mulher residia na figura da Mãe de Jesus, por isso a mulher viúva ou desposada devia ser bastante piedosa e praticar as obras de misericórdia, mas o privilégio mesmo era conferido àquelas que consagravam sua virgindade a Deus, estas eram tidas como o modelo mais perfeito das santas virtudes, que brilhavam em meio às trevas do mundo. Guardavam-se da corrupção da carne através da figura do belíssimo esposo do *Cântico dos Cânticos*.

A figura de Clara de Assis, um dos pilares da espiritualidade *franciscariana* se insere nesta conjuntura. Para conhecer uma pessoa do passado, suas atuações, influências e obras, não há outro meio a não ser a partir da compreensão da atmosfera histórica e social em que se viveu esta personagem que brilhou neste cenário repleto de contradições acerca da imagem feminina. A santidade não pode ser tomada como objeto de estudo sem estar relacionada a um contexto histórico – cultural, no qual se insere como crença que responde a dadas práticas sociais (DUARTE e SANTOS, 2010).

## **A CONTRIBUIÇÃO FEMININA NO MOVIMENTO FRANCISCANO**

Dentre os movimentos religiosos presentes no início do século XIII certamente o fundado por Francisco merece uma atenção especial, exatamente por sua originalidade no processo de constituição de sua identidade.

A igreja do tempo de Francisco e Clara mantinha certa temeridade quanto ao surgimento de novos grupos religiosos, isso se deu em decorrência do fantasma da heresia que ameaçava a unidade doutrinária e a coesão social. A Igreja sofreu grandes derrotas diante dos movimentos heréticos como os cátaros e valdenses, tão hábeis em usurpar aquele que era o monopólio dos clérigos: a pregação – foi isso que irritou a Igreja contra eles (LE GOFF, 2001 p.80).

Assim, o *franciscanismo* buscou agregar em suas estruturas um profundo respeito para com a igreja e suas respectivas autoridades eclesiásticas tendo na figura da hierarquia a manifestação autêntica do *querigma* da igreja primitiva, a vontade de Deus se manifesta nas autoridades hierárquicas do cristianismo medieval. Basta tomarmos como exemplo a *Primeira Regra* de São Francisco para seus frades, ela expressa a essência daquilo que ele queria que fosse observado, esse documento também é conhecido por *Regra Não Bulada*, está muito próximo do Evangelho, contendo poucas alterações configurando um tipo de paráfrase do mesmo. A *Primeira Regra* servirá de inspiração para Clara mais tarde.

A vida de pobreza, o paradigma da mendicância, a proibição aos estudos e o amor incondicional para com o Cristo do evangelho são elementos fortes para Francisco e Clara. Essa radicalidade autêntica logrou aos dois jovens de Assis a proteção da igreja, que viu na espiritualidade *franciscariana* a solução para a dicotomia experimentada pela estrutura religiosa daquele tempo. É esse o mundo de Francisco; e em parte seu sucesso corresponde à sua resposta que seus contemporâneos esperavam, tanto com relação ao que aceitavam como ao que rejeitavam. Francisco transita entre o apostolado urbano e a vida eremítica e solitária (LE GOFF, 2001 p. 114).

Outra novidade foi a presença feminina em sua espiritualidade, Francisco dá uma diferente atenção à mulher (Santa Clara) (LE GOFF, 2001 p.77) por quem nutria uma admirável afeição por suas virtudes. Não são raras as vezes que Francisco externa isso, costumava cantar poemas em francês o que para alguns estudiosos do franciscanismo figuraria como uma alusão a sua mãe, dona Picar, natural da França. Jacoba de Setesoli também aparece na hagiografia franciscana como uma amiga muito próxima do irmão de Assis, ela costumava vestir-se de frade para ir até o convento entregar bolinhos que o santo muito apreciava. Francisco encontra na mulher a ternura

de Maria Santíssima, ele as enxerga com os olhos do espírito, mas não deixa de advertir aos seus Frades quanto ao contato com aquelas que induzem ao erro (2C, 2004, p.360).

Clara de Assis, uma jovem moça da casa dos *favarones*, nasceu na cidade de Assis em 1194. O pai era militar, e a família, de cavaleiros, dos dois lados. Conforme relatos, sua mãe Hortolana era mulher de grandes virtudes, muito dedicada às obrigações do matrimônio e devotada ao serviço de Deus e a intensas práticas de piedade (LCL, 2004, p.1382).

Durante uma oração diante do Cristo crucificado, enquanto estava grávida, sua mãe recebeu uma mensagem divina que dizia: “Não temas, mulher, porque, salva, vais dar ao mundo uma luz que vai deixar a própria luz mais clara” (LCL, 2004 p.1383). Dessa forma, no divino afã de fazer cumprir o oráculo divino Hortolana, no dia do santo batismo de sua filha, predita iluminada, escolhe por nome Clara, na esperança de que os sagrados desígnios se cumprissem.

A vida da menina Clara na casa paterna foi marcada por muita luz, recebera de sua mãe a instrução religiosa, os primeiros sinais de uma alma virtuosa já eram perceptíveis naquela vocacionada a iluminar as trevas do século:

Apenas dada à luz, a pequena Clara começou a brilhar com luminosidade muito precoce nas sombras do século e a resplandecer na tenra infância pelos bons costumes. De coração dócil, recebeu primeiro dos lábios da mãe os rudimentos da fé e, inspirando-a e formando-a interiormente o espírito, esse vaso, em verdade puríssimo, revelou-se vaso de graças. Estendia a mão com prazer para os pobres (cfr. Pr 31,20) e, da abundância de sua casa, supria a indigência (cfr. 2Cor 8,14) de muitos. Para que o sacrifício fosse mais grato a Deus, privava seu próprio corpezinho dos alimentos mais delicados e, enviando-os às ocultas por intermediários, reanimava o estômago de seus protegidos. Assim cresceu a misericórdia com ela desde a infância (cfr. Jó 31,18) e tinha um coração compassivo, movido pela miséria dos infelizes (LCL, 2004 p.1383).

Essa característica amorosa e sensível para com o próximo parece ter sido uma marca que Clara carregou por toda a vida. Não são raros os relatos presentes tanto na Legenda como no Processo de Canonização de suas ações benevolentes. A figura da boa mulher deixa transparecer um modo muito peculiar da personalidade feminina daquele tempo. Entretanto, no caso de Clara isso parece estar muito mais além do gênero, alcança os limiares celestiais, acrescida do toque divino de Deus. A Clara do século não parece muito diferente da Clara do mosteiro a não ser na própria escalada da perfeição na segunda forma.

Os pais de Clara queriam que ela casasse na nobreza, entretanto, ao sentir os primeiros estímulos do santo amor, instruída pela união do Espírito, achou que devia desprezar a instável e falsa flor da mundanidade, relativizando as coisas que valem menos. Clara fugiu de casa junto com sua prima Pacífica de Guelfúcio e foi encontrar com Francisco e seus frades onde recebeu um hábito rústico e assumiu a vida evangélica, sendo conduzida imediatamente ao mosteiro das beneditinas de São Paulo e depois ao mosteiro de Sant'Angelo dos Paços na encosta do monte Subásio.

Enfrentou uma forte resistência de seus familiares que tentaram impedi-la sem sucesso de seguir as aspirações de sua alma. Uma jovem dama da nobreza não poderia se submeter a uma vida aviltante como aquela abraçada por Francisco. A irmã menor de Clara juntou-se a elas e logo elas foram transferidas para a Igreja de São Damião por Francisco em 1213.

No *Processo de Canonização* encontramos uma preciosa coletânea de relatos sobre as particularidades de sua vida. Os depoimentos da irmã Pacífica Guelfúcio, monja no mosteiro de São Damião, trazem um aporte fidedigno sobre Clara. Disse que Santa Clara, por exortação de São Francisco, começou a Ordem das Damas Pobres de São Damião e que ela entrou virgem e virgem permaneceu para sempre (PCCL, 2004 p.1421). A mãe de Clara, mais tarde também veio a ingressar no mosteiro. A fraternidade feminina cresceu rapidamente. Os primeiros tempos foram duros e vivenciavam a pobreza evangélica na prática através dos trabalhos manuais [...] (AGUIAR, 2012 p.3).

Clara assumiu o governo das Damas Pobres de São Damião, a pedido de Francisco, após três anos de haver entrado na religião, a mesma não queria, mas como devia um profundo respeito por seu diretor espiritual recebeu o sagrado encargo com liberdade de coração. Irmã Pacífica Guelfúcio acrescenta, ao ser inquirida pelo postulador

[...] que era tão severa nos alimentos que as Irmãs se admiravam de como o seu corpo vivia. Também afirmou que a referida bem-aventurada Clara, durante muito tempo, ficou três dias da semana sem comer coisa alguma, nas segundas, quartas e sextas. E disse que nos outros dias fazia tanta abstinência que caiu em certa enfermidade, pelo que São Francisco, de acordo com o Bispo de Assis, mandou-lhe que naqueles três dias comesse pelo menos meio pãozinho por dia, o que pode dar mais ou menos uma onça e meia (PCCL, 2004 p.1423).

A necessidade de uma normativa é uma das questões mais controvertidas do ramo franciscano das *clarissas*. Há um dissenso entre aquilo que Clara desejava viver a partir de Francisco de Assis e o protecionismo da igreja que estava exigindo que as irmãs do mosteiro de São Damião obedecessem a uma regra oficialmente aprovada pela igreja, garantindo assim a legitimidade jurídica da forma de vida.

Ora, naquele tempo, devido ao Concílio de Latrão – como citado anteriormente – estavam as novas comunidades religiosas impedidas de criarem novas regras tendo, pois que se assumirem a uma regra existente. No caso da religião de Clara, elas foram aconselhadas a abraçarem a normativa de São Bento. A regra de São Bento era bastante antiga na igreja, remonta aos tempos da patrística, sendo esta norma responsável pela santificação de muitas pessoas que a ela prestaram obediência. A regra beneditina era uma só, tanto para homens quanto para mulheres. Clara terá que conjugar projeto contemplativo e monástico, porém sem que isso significasse abraçar o caminho beneditino, cisterciense ou o das *mulieres reclusae* (LAINATI, 2004, p.28).

Em relação à pobreza, o cardeal Hugolino de Óstia durante o pontificado de Honório III (1216-1227) procurou orientar as comunidades femininas no sentido tradicional monástico de interpretação da pobreza, segundo ele, as religiosas poderiam ser individualmente pobres, mas os mosteiros deveriam possuir suas terras e receber heranças. Clara recebe uma forma de vida que era contemplativa e enclausurada, fraterna e monástica, pobre e franciscana [...] Clara desejava viver em estrita obediência a Deus e à sua igreja [...] (LAINATI, 2004, p.29).

A pobreza é a base do movimento Damianita. A ideia de viver com as próprias mãos e na renúncia a toda propriedade mantinha-se como o eixo de identidade de Clara e Francisco. O “Privilegio da Pobreza” foi uma garantia de que o convento de São Damião não possuiria bens, mesmo com a Regra de São Bento imposta pelo papa, mais adiante, Gregório IX redigiu uma bula intitulada “Sicut manifestum est” de 1229 na qual desenvolveu a ideia do Privilegium Paupertatis para renovar o que o papa anterior havia prometido (AGUIAR, 2012 p. 5).

As damas da pobreza trabalham para ofertarem aos outros o fruto do labor e esmolam para sobreviver. A pobreza para ela é um privilégio, é uma mulher firme e autêntica em suas resoluções, deseja pelo santo trabalho santificar o corpo, livrando-o da ociosidade.



Por ser letrada e profundamente conhecedora das sagradas escrituras Clara empenha-se na elaboração de uma regra própria de vida, onde foi buscar na fonte da Regra de São Bento, nas Constituições do Papa Hugolino e principalmente na Regra Primeira dos Frades Menores (*Regra Não Bulada – RnB*) sua inspiração. Ela descreve em doze capítulo – alusão aos doze apóstolos, fundamentos da fé da igreja – a *Forma Vitae* das irmãs de São Damião. É de sua autoria também outros escritos como o *Testamento*, a *bênção* e as *Cartas* das quais quatro foram endereçadas a sua alma gêmea Inês de Praga, também chamada Inês da Boêmia, Clarissa e abadessa do mosteiro daquela cidade e a quinta carta à Ermertrudes de Bruges, Clarissa, abadessa do Mosteiro de Flanderes na França. O texto latino das quatro Cartas à Santa Inês encontra-se integralmente, ou em partes, em diversos manuscritos medievais<sup>38</sup>.

Clara foi a primeira mulher a escrever uma Regra religiosa na história da igreja. Inicia sua *Forma Vitae* em nome do Senhor, essa expressão significa que a instrumentalidade é sua, mas a inspiração é Divina, um carisma nunca é propriedade do fundador, mas algo que comunica, impele outros a assumirem um *propositum vitae*.

Forma vitae Ordinis Sororum Pauperum, quam beatus Franciscus instituit, haec est: Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare, vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate. Clara, indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci, promittit obedientiam et reverentiam domino papae Innocentio et successoribus eius canonice intransitibus et Ecclesiae Romanae. Et sicut in principio conversionis suae una cum sororibus suis promisit obedientiam beato Francisco, ita eandem promittit inviolabiliter servare successoribus suis. Et aliae sorores teneantur semper successoribus beati Francisci et sorori Clarae et aliis abbatissis canonice electis ei succedentibus obedire (Regulae sancta Clarae 1, 1-5).

A observância ao santo evangelho, como solicitado acima por Clara é o princípio de toda a vida cristã, o evangelho é a medula da regra *franciscariana*, as palavras de Cristo devem impetrar na vida espiritual das irmãs o ardor de identificar-se com o Cristo, sem nunca perder de vista o ponto de partida. Clara promete obediência à igreja e ao seu mentor espiritual, Francisco de Assis (do qual se intitula como *plantinha*) e aos seus sucessores, exortando que *in pertua memórian* se guarde estas santas palavras.

No capítulo segundo da Regra de Santa Clara encontram-se as orientações acerca das que quiserem aceitar a vida das Damas Pobres de São Damião e de como

---

<sup>38</sup> *Fontes Franciscani*, Op. Cit. pág. 2228

*devem ser recebidas na religião.* O capítulo terceiro fala sobre o *Ofício Divino e o jejum, a confissão e a comunhão*: percebemos, neste trecho, uma notável influência da regra beneditina, pois era costume entre os monges e monjas rezar a oração oficial da igreja chamada de Ofício Divino, aqui ela acrescenta os doze *pai nossos* para aquelas que não sabiam ler, fazendo, portanto, uma nítida adaptação com a regra dos frades.

O capítulo quarto fala sobre *a eleição da abadessa* – o termo utilizado para a função correspondente também é eminentemente beneditino; Francisco procurou um termo mais consoante com a espiritualidade da pobreza e da humildade, distante da hierarquização das funções, já que todos eram irmãos, trata-se da figura do guardião ou do ministro. O capítulo quinto discorre acerca *do silêncio do locutório e da grade*; as orientações de Clara às suas irmãs sobre este aspecto está pautada pela observância do aspecto sagrado da discrição, às irmãs não são permitidas muitas palavras nem saídas da clausura, no recolhimento e na oração deve-se deixar o coração livre para ouvir o amado esposo que não cessa de comunicar suas doçuras na alma da virgem desposada, trata-se aqui da espiritualidade dos esposais, muito cara para Clara de Assis.

O capítulo sexto e oitavo são sobre *a vida de pobreza e a não propriedade*. Aqui a redação é estritamente franciscana, Clara cita diversas vezes a pessoa de Francisco de Assis e sua forma de fazer penitência, vivendo sem nada de próprio e livremente entregue à providência divina. “Como peregrinas e forasteiras (cfr. Sl 38,13; 1Pd 2,11) neste mundo, servindo ao Senhor na pobreza e na humildade, mandem pedir esmola confiadamente, e não precisam ficar com vergonha, porque o Senhor se fez (cfr. 2Cor 8,9) pobre por nós neste mundo” (RCL, 2004 p.1345).

O Capítulo sétimo é sobre *a forma de trabalhar*, aqui o princípio beneditino da oração e do trabalho como forma de expulsar o ócio e afastar a tibieza é adotado por Clara na redação da normativa. Os capítulos nove, que trata da *penitência a impor-se às irmãs que pecam e às que servem fora do mosteiro*; onze sobre *a observância da clausura* e doze sobre *o visitador, o capelão e o cardeal protetor* são redações inspiradas nas constituições de Hugolino de Óstia.

A *Forma Vitae* foi aprovada pelo cardeal protetor Reinaldo, aos 16 de setembro de 1252, com a carta *Quia vos*. Um ano depois, aos 9 de agosto de 1253, foi confirmada por Inocêncio IV, com a autoridade apostólica, por meio da bula *Solet*

*anuere*. Três dias depois de receber a aprovação da *Regra*, no dia 11 de agosto de 1253, Clara de Assis morre santamente no mosteiro de São Damião.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, Clara e suas irmãs participaram ativamente do movimento franciscano nos primórdios de sua fundação. As *Damas da Pobreza* constituíram em um movimento religioso de afirmação não somente do caráter eminente e esponsal da pobreza, mas também da fortaleza da mulher medieval, uma vez que levavam uma vida muito dura, bastante distinta das outras formas de vida religiosa. A elas se achegaram virgens e viúvas que trilharam um precioso caminho de santidade.

A abadessa de São Damião representou um marco para a sociedade medieval do início do século XIII, não somente por ter sido autora de uma normativa, mas principalmente por ter superado as dificuldades deste trabalho. Clara foi extraordinária ao compor o seu texto jurídico fazendo uma síntese das demais regras impostas ao seu convento, tomando as palavras que lhe pareciam úteis para a sua comunidade. Uma boa regra religiosa em suma é uma síntese daquela experiência profunda experimentada por quem escreveu e compartilhada generosamente com pessoas que desejam beber desta fonte.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, V. A. S. . **Clara de Assis**: reflexões sobre o debate historiográfico e a dinâmica da sua normativa. In: XI Jornada de Estudos Antigos e Medievais & IX Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do Paraná e Santa Catarina. Imagens, Cultura e Religiosidade na Educação, 2012, Maringá. Caderno de Resumos da Jornada de Estudos Antigos e Medievais. Maringá: Massoni, 2012. p. 30-30.

BRUNELLI, D. **Clara de Assis e de hoje**: Caminho de unidade. Família Franciscana do Brasil. Goiânia: Scala Editora, 2011.

FASSINI, D.F (org.). **Fontes Franciscanas**, nova edição. Escritos e biografias de São Francisco de Assis. Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Escritos e biografias de Santa Clara de Assis. Testos normativos da Ordem Franciscana Secular. Santo André: Editora “O Mensageiro de Santo Antônio”, 2004.

LAINATI, C.A. **Santa Clara de Asís**. Valencia: Ediciones Encuentro, 2004.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

\_\_\_\_\_. **As raízes medievais da Europa**. Tradução de Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

PRATAS, G. **O feminino na arte medieval**. MANDRÁGORA, São Paulo, volume 15, número 15, 2009, p. 117-124. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/688/689> Acesso em 06 de agosto de 2015.

Regulae sancta Clarae. In: MENESTÒ, Enrico & BRUFANI, Stefano (org.). **Fontes Franciscani**. Assis: Edizioni Porziuncola, 1995, pp. 2291-2307.

VAUCHEZ, A. **A mulher, o artista e o marginal**. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **O Homem Medieval**. Lisboa: Editora Presença, 1989.

## TEORIA HUMORAL, A TEMPERANÇA E O CUIDADO DE SI: contribuições do *Speculum al joder* e da medicina árabe

Anny Barcelos Mazioli<sup>39</sup>

### INTRODUÇÃO

Este artigo pretende apresentar a forma como o tratado médico medieval *Speculum al joder* usa a teoria humoral ao aconselhar métodos e apresentar receitas que possibilitem a prática sexual aliada a um corpo saudável. Ao elaborar essa apresentação, inicia-se com um histórico resumido da teoria humoral; apresenta-se suas fundamentações básicas; a forma como essa teoria médica se desenvolveu no mundo árabe, até chegar na produção da fonte aqui utilizada: o *Speculum al joder* e seus conselhos sexuais.

O *Speculum al joder* é um tratado médico produzido no Reino de Aragão por um autor desconhecido. O livro se denomina um tratado de receitas e conselhos sobre o coito e foi traduzido do árabe ao catalão no fim do século XIV. A obra é destinada ao sexo masculino e compreende, em sua primeira parte, uma série de conselhos terapêuticos, profiláticos e higiênicos para o cuidado com o órgão sexual masculino e considerações para possibilitar a prática do sexo com saúde pelos homens. Além disso, no restante da obra trata-se também do feminino, da saúde dos amantes e há uma compilação de conselhos sobre posições para o coito.

Ao longo da análise elaborada neste artigo, serão apresentados vários trechos do tratado médico com o intuito de mostrar como a teoria humoral se insere na explicação e na forma de pensamento do autor. O exemplar do *Speculum al joder* ao qual tem-se acesso está em língua espanhola, e a tradução dos trechos que aqui se encontram é livre.

### HISTÓRICO DA TEORIA HUMORAL: a medicina hipocrática e galênica

A medicina hipocrática floresceu na Grécia em meados do séc. IV e V a.C., e seu principal representante foi Hipócrates, a quem se atribui os textos do chamado Corpus Hippocraticum. Contudo, é improvável que todos os textos do Corpus tenham sido produzidos por uma só pessoa. Uma problemática historiográfica se insere nesse ponto, pois apesar da consciência de que os textos não poderiam ter sido escritos apenas por

---

<sup>39</sup> Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. Contato: [anny.mazioli@hotmail.com](mailto:anny.mazioli@hotmail.com)

Hipócrates, não há meios de se descobrir com certeza quais seriam os autores e as datas dos textos constituintes da coletânea. Superando essas questões, mantém-se indiscutível que Hipócrates foi um dos mestres mais importantes da chamada escola de Cós, como deixam claro os textos de Platão e Aristóteles. O Corpus Hippocraticum continua sendo de extrema importância na história da medicina.

Essa importância associa-se ao caráter inovador que se atribui à medicina preconizada por Hipócrates e à teoria humoral, visto que pela primeira vez rompem com as explicações mágicas e constroem um tipo de racionalidade médica. Essa racionalidade se deve à metodologia da medicina hipocrática buscar a produção racional de leis que abrangessem um número significativo de casos individuais e que fossem acompanhadas de princípios e métodos de investigação.

A teoria humoral, por sua vez, é o desdobramento da doutrina de Empédocles<sup>40</sup> que estabelece uma explicação acerca da origem do universo a partir dos quatro elementos. Para Empédocles, há quatro raízes para todas as coisas: Zeus, fogo; Hera, ar; Néstis, água; e Edoneu, terra. Essa ideia está na base da teoria humoral, pois defende que o corpo humano é constituído por uma junção desses quatro elementos, da mesma forma que a natureza.

A natureza, também chamada de *physis*, era entendida pela filosofia jônica como uma totalidade. Esse sentido de totalidade acarretava na crença de que tudo estaria integrado e organizado de maneira interrelacional. O sistema teórico da teoria humoral se tornou um ponto de encontro entre diversas tradições médicas e filosóficas, consagrando a conexão entre humores, estações e os quatro elementos componentes do universo. Está em voga uma visão unitária de mundo que também não abre mão da interrelação entre cada parte e fragmento que compõem esse todo unitário.

Um dos maiores comentadores do Corpus Hippocraticum foi Galeno de Pérgamo: segundo Regina Rebollo, o enorme trabalho de exegese desempenhado por ele foi fundamental para a transmissão e a difusão do legado de Hipócrates no mundo ocidental e oriental (2006, p. 72). A vasta obra de Galeno foi, posteriormente, interpretada por sírios e árabes contribuindo para a formação da tradição médica muçulmana. Essa tradição muçulmana trouxe os escritos do médico de Pérgamo para a Europa medieval e a partir da tradução desses escritos para o latim passou-se a utilizá-los nas primeiras

---

<sup>40</sup> Empédocles de Agrigento (484 - 421 a.C.) foi um político, filósofo, médico, místico e poeta grego pertencente ao período pré-socrático que pensou a interpretação das raízes das coisas como um resultado da mistura dos quatro elementos: água, fogo, ar e terra.

escolas de medicina da Europa: Salerno (Itália) e Montpellier (França) (REBOLLO, 2006).

O sistema de explicação proposto pela teoria humoral fez-se tão eloquente e eficaz que perpetuou-se e transmitiu-se numa longa duração temporal: Idade Média, Idade Moderna e algumas teorias do século XIX.

## CONCEITOS BÁSICOS DA TEORIA HUMORAL

O corpo humano de acordo com a teoria humoral possui quatro humores relacionados, respectivamente, aos quatro elementos: bÍlis amarela, sangue, fleuma e bÍlis negra. A saúde seria o estado de equilíbrio entre esses quatro humores dentro do corpo: “a boa saúde resultava do fato de os humores estarem misturados em boa proporção. Se um ou outro estava em excesso, o doente sofria da perturbação correspondente” (LE GOFF, 1991, p. 62).

A predominância de algum dos humores prejudicaria não só o físico do paciente, como alteraria sua personalidade e seu comportamento. Por exemplo, se a bÍlis negra fosse preponderante no organismo, o sujeito apresentaria um estado de melancolia e desânimo:

Humor	Características	Elemento associado	Órgão produtor	Temperamento e comportamento
BÍlis amarela	Quente e seco	Fogo	Fígado	Colérico Irritação, agressividade, coragem
Sangue	Quente e úmido	Ar	Coração	Sanguíneo Alegria, valentia esperança
Fleuma	Fria e úmida	Água	Pulmão ou cérebro	Fleumático Moderação, frieza, diplomacia
BÍlis Negra	Fria e seca	Terra	Baço	Bilioso Melancolia, frieza, diplomacia

(tabela retirada de: <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-regimen-sanitatis-1308-de-arnau-de-vilanova-c1238-1311-e-sua-prescricao-da-boa-dieta>)

As prescrições médicas, portanto, objetivavam a “temperança” dos humores, e para a obtenção desse equilíbrio a alimentação ocupava um papel fundamental. A

manutenção da compleição física estava intrinsecamente ligada ao consumo de alimentos que amenizassem a ação de algum dos temperamentos e que estimulassem a ação de outros, bem como fundamenta Le Goff:

os médicos árabes achavam que o essencial do seu trabalho, consistia em ajudar o corpo humano a reencontrar o equilíbrio alterado num momento. Donde a importância dada à dietética: uma alimentação cuidada contribui para a manutenção e o restabelecimento da constituição original. Donde ainda, o desenvolvimento da farmacologia, uma droga judiciosamente escolhida em função da natureza da doença e do temperamento do paciente permite ao corpo reencontrar a saúde (1991, p. 74).

## **MEDICINA ÁRABE<sup>41</sup>**

A partir do século VIII, os primeiros califas começaram a estimular o conhecimento de “textos existentes”<sup>42</sup> a partir do financiamento de traduções. Segundo Soraya Smaili, Al Mansur foi o primeiro a financiar traduções de obras científicas de indianos e filósofos gregos vividos na Idade Antiga (2008). Outros califas posteriores continuaram e aprofundaram a prática. Entre os manuscritos traduzidos para o árabe, estavam textos desaparecidos de autorias diversas como Ptolomeu, Euclides, Galeno e muitos outros.

De acordo com Marta de Carvalho Silveira, “o pouco que se conhecia [...] sobre anatomia humana baseava-se em um saber fragmentário traduzido da antiguidade como o da obra do médico e filósofo Galeno de Pérgamo (129-217 d.C.)” (2012, p. 43) que aprofundou os estudos de Hipócrates (460-370 a.C.).

O reconhecimento de Galeno no mundo islâmico teve início no século IX com as traduções de manuscritos gregos recolhidos por Ḥunayn ibn Ishāq (c. 808-873) – um eminente tradutor da época dos califas da dinastia abássida. Integrada ao pensamento médico islâmico daquele tempo, a teoria dos humores e dos temperamentos foi adotada tal qual havia sido esquematizada, no século II d.C, pelo médico greco-romano.

Graças a essas traduções dos textos antigos para o árabe, tornou-se possível a utilização dessa herança (principalmente os tratados de Hipócrates e Galeno) para a formação de uma medicina de alto nível dentro dos grandes centros de língua árabe. Smaili nos explicita também que graças a esses centros, os árabes desenvolveram o conceito de hospital, um lugar destinado à reunião de especialistas e ao tratamento de

---

<sup>41</sup> De acordo com Jacques Le Goff, dizemos medicina árabe não por ter sido obra dos árabes, visto que muitos dos grandes nomes eram de origem persa, como Avicena e Rhazes, mas pela difusão do conhecimento médico e a produção desses autores estarem em língua árabe. (1991, p. 60).

<sup>42</sup> Expressão usada por: Soraya S. Smaili em *Os Árabes e Suas Contribuições para a Medicina*, ao abordar os textos gregos remanescentes ao alcance dos árabes.



doentes. A autora diz que muitos desenvolvimentos na área médica foram obtidos nessa época e doenças como “a varíola, a asma e a alergia foram descritas e tratadas” (2008).

Um dos nomes importantes da medicina árabe é Avicena (Ibn Sina), que, baseando-se nos escritos antigos e na prática da medicina, escreveu o “Cânone de medicina”. Nota-se ao longo do cânone que Avicena era, possivelmente, um leitor assíduo das obras de Galeno, pois o cita em muitas passagens de seu texto. O *Cânone da medicina* é considerado uma obra monumental, por conter a descrição e o tratamento de diversas patologias.

A importância da obra de Avicena, é atestada no fato de ter merecido a atenção dos tradutores de Toledo, ainda no século XII, e ter sido traduzido para o latim por Gerardo de Cremona (PEREIRA, 2007). Segundo Rosalie Pereira, houve uma rápida difusão do cânone pelas escolas de medicina do continente europeu, endossando a importância da medicina árabe na formação da medicina europeia.

Os médicos formados nesse período, principalmente os árabes, tinham a noção de que a saúde do corpo estava ligada ao bem-estar emocional e moral do indivíduo, bem como pensavam os antigos Hipócrates e Galeno. A medicina medieval, a partir dessa influência do cânone de Avicena, teve contato com a medicina nos moldes dos antigos e, por conseguinte, refletia a teoria hipocrática dos humores:

[...] esta ciência médica repousa largamente sobre as concepções antigas herdadas de Hipócrates, segundo as quais todas as substâncias terrestres

derivam de quatro elementos essenciais (a terra, o ar, o fogo e a água), que ora estão aliados (água e terra, por exemplo), ora estão em oposição (água e fogo, por exemplo). Cada um desses elementos é composto por um conjunto de qualidades primárias: o quente e o frio, o úmido ou o seco (LE GOFF, 1991, p. 61).

A partir das qualidades primárias, atribui-se importância à alimentação, seguindo esses preceitos encontram-se no *Speculum al Joder* muitas receitas que trazem uma dieta característica a cada tipo de complexão física, de acordo com a teoria humoral: “A aqueles que tem a complexão fria e seca, umedeça-os e procura que não lhes acenda a febre. Isto o conseguirá com comidas úmidas, como hortaliças, frutas, peixe fresco, ovos [...], leite fresco, e lave-se com água muito fria.”<sup>43</sup> (ANONYMUS, 2001, p. 22).

---

<sup>43</sup> A aquellos que tienen la complexión fría e seca, humedecedlos y procurad que no les encienda la calentura. Esto lo conseguiréis con manjares húmedos, como hortalizas, frutas, pescado fresco, huevos, tuétano, leche fresca, y lávese con agua muy fría (ANONYMUS, 2001, p. 22).

No que concerne à sexualidade, a medicina árabe traz a dieta necessária para que se possa obter plenas condições físicas de estabelecer o coito e se manter com saúde ao praticá-lo. Há vários conselhos no *Speculum al joder* sobre como manter a sua compleição física em equilíbrio, como por exemplo, receitando descanso após ter praticado em demasia as relações sexuais.

## O USO DA TEORIA HUMORAL NO “SPECULUM AL JODER”

O *Speculum al joder* busca dar uma vida sexual plena e saudável aos homens que o lerem e para isso seu receituário conta com categorizações de compleições físicas e as respectivas receitas adequadas aos pertencentes a cada tipo de humor. Ao início da obra o autor começa discorrendo acerca daqueles que correm perigo ao praticar a atividade sexual em demasia:

[...] os que correm mais perigo são os que tem a compleição seca e os corpos magros, pois estes podem chegar a tísicos, especialmente os que tem as veias estreitas – já que alguns são de pouca carne e tem as veias largas e com muito sangue, de maneira que a estes não lhes prejudica tanto a atividade sexual e podem resistir melhor – E quanto mais grossos e úmidos são os corpos, menos perigo há da “tísis<sup>44</sup>” e da falta de umidade, senão que estão mais expostos à dor dos nervos porque seus humores são frios. [...] Por isso é necessário que coma beba e durma mais, que faça pouco movimento e use os ungüentos, segundo veja os sintomas, de acordo com a compleição [...] (ANONYMUS, 2001, p. 18-19)<sup>45</sup>.

Compreende-se como a medicina humoral, aliada à concepção do *cuidado de si*<sup>46</sup>, propõe uma rotina diferenciada àqueles que possuem corpos mais frágeis para que possam passar a ter uma vida sexual ativa com saúde e sem perigo de serem acometidos de doenças. Percebe-se também no trecho acima que a atividade sexual é benéfica a uns e perigosa a outros de acordo com a compleição, essa categorização tem suas bases nos

<sup>44</sup> Palavra de origem grega usada antigamente para denominar a doença que hoje conhecemos como tuberculose.

<sup>45</sup> [...] los que corren más peligro son los que tienen la complexión seca y los cuerpos delgados, pues estos pueden llegar a tísicos, especialmente los que tienen las venas estrechas – ya que algunos son de poca carne y tienen las venas anchas y con mucha sangre, de manera que a éstos no les perjudica tanto el joder y lo pueden resistir mejor -. Y cuanto más gruesos y húmedos son los cuerpos, menos peligro hay de la tisis y sequedad, sino que están más expuestos al dolor de los nervios porque sus humores son fríos. [...] Por eso es necesario que coma, beba y duerma más, que haga poco movimiento y use los ungüentos, según vea que le aumentan los accidentes, de acuerdo con la manera de cada complexión, tal como se dirá más adelante en este libro. p. 18-19.

<sup>46</sup> O cuidado de si é um conceito pertencente à cultura grega, que começa a ser difundido por Sócrates. Foucault define essa expressão quando trabalha a sexualidade na Idade Antiga: “Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo o caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber” (FOUCAULT, 1985, p. 50)

escritos de Hipócrates e Galeno, mostrando como o *Speculum al joder* pertence à essa escola e usa a metodologia da teoria humoral para pensar o corpo humano e a atividade sexual, como explícito no excerto abaixo onde o autor cita as enfermidades da fleuma:

Além disso, disse Galeno no livro da arte prática, que a atividade sexual beneficia muito aos homens jovens, pois alivia o peso, seca o corpo, esclarece o entendimento, libera os pensamentos e acalma as iras. Por isso é muito bom para os melancólicos e os loucos, e é um bom remédio para as enfermidades da fleuma; a muitos homens fleumáticos lhes favorece (ANONYMUS, 2001, p. 29)<sup>47</sup>.

Além disso, as estações do ano podem gerar conseqüentes males a determinados tipos de compleição se certos cuidados não forem observados: “Vá com cuidado o de compleição quente, especialmente no verão e no outono; abstenha-se completamente no tempo em que o ar está carregado e quando haja enfermidades ‘pestilentes’” (ANONYMUS, 2001, p. 26)<sup>48</sup> Esse excerto espelha uma outra característica da teoria humoral: a relação entre o corpo, a natureza, o meio em que se vive e as estações do ano, assim como Hipócrates e Galeno defendiam.

Percebe-se também que há uma preocupação com a temperança e o equilíbrio dos humores: “Se quiser deve praticá-lo (*o sexo*)<sup>49</sup>, para conservar a saúde, deve fazê-lo quando tenha grande desejo e sinta peso no corpo e nos testículos. E quando se faz assim, os homens encontram prazer e saúde” (ANONYMUS, 2001, p. 27)<sup>50</sup> Ou seja, não há proibição e sim uma regulamentação do sexo de acordo com a teoria médica vigente na época: se o sexo é benéfico para determinado tipo de corpo e quando o organismo está demasiado cheio de esperma, o equilíbrio físico natural depende da expulsão daquilo que está para além da quantidade adequada. E o autor prossegue:

Alguns disseram que em nenhum tempo era bom praticar o sexo. Os que tal disseram, disseram grande mentira, se não, que vejam o que disseram os sábios Hipócrates e Galeno: Galeno disse na sexta prática de seu livro que os membros compostos, que os homens jovens que tem muito esperma, se tardam muito em desempenhar suas funções sexuais, lhes pesa a cabeça, se

---

<sup>47</sup> Además dijo Galeno en el libro *Del Arte Práctica*, que el *joder* beneficia mucho a los hombres jóvenes, pues aligera la pesadez, seca el cuerpo, esclarece el entendimiento, quita pensamientos y calma las iras. Por ello es muy bueno para los melancólicos y los locos, y es buena medicina para las enfermedades de la flema; a muchos hombres flemáticos les favorece. p. 29.

<sup>48</sup> Vaya con cuidado el de compleción caliente, especialmente en verano y otoño; absténgase completamente en el tiempo en que el aire está cargado y cuando hay enfermedades pestilentes. p. 26.

<sup>49</sup> Complementação nossa.

<sup>50</sup> Si quiere debe praticarlo, para conservar la salud, debe hacerlo cuando tenga gran deseo y sienta pesadez en el cuerpo y en los cojones. Y cuando se hace así, los hombres encuentran placer y salud (ANONYMUS, 2001, p. 27).

esquentam e perdem a fome, e, por conseguinte, morrem (ANONYMUS, 2001, p. 28)<sup>51</sup>.

A questão da “medida certa” reaparece em vários outros trechos do tratado e marca bem como os seguidores da teoria humoral pensavam a respeito do funcionamento do corpo e da função medicinal ou prejudicial que a atividade sexual poderia desempenhar:

O corpo não fica satisfeito se não expele o sêmen tal como necessita, já que a natureza não fez nada inutilmente, pois pôs cada coisa no seu lugar e em seu corpo, para proveito daqueles que querem conservar a saúde [...] praticar da atividade sexual temperadamente, quando não tenha, demasiada ânsia, pois aquele que o fizer neste caso, pode adoecer (ANONYMUS, 2001, p. 28)<sup>52</sup>.

Compreende-se, portanto, que a atividade sexual é importante para atingir o equilíbrio do corpo, e funciona como solução para alguns sintomas advindos desse desequilíbrio, como a baixa temperatura ou a falta de umidade<sup>53</sup>. A sentença extrema da morte advoga que a prática do sexo em alguns casos é uma necessidade. Quando, no excerto acima, o autor cita diretamente Hipócrates e Galeno deixa claro que a base de seus conhecimentos advém dos conhecimentos desses dois grandes nomes da medicina antiga e que eles também sustentam a necessidade da prática sexual para manter-se saudável:

Disse Galeno que aquele que está habituado a fazer sexo e o deixa, que se lhe forma apostema no membro, com grande dor que lhe pode provocar espasmo. Em outro livro disse que o sexo, quando se está forte, é benéfico para os humores, pois expulsa a umidade demasiado quente, que se fabrica no corpo e outros males (ANONYMUS, 2001, p. 28)<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> *Algunos dijeron que en ningún tiempo era bueno joder. Los que tal dijeron, dijeron gran mentira, si no, que vean lo que dijeron los sabios Hipócrates y Galeno: Galeno dijo en la sexta práctica de su libro de los miembros compuestos, que los hombres jóvenes que tienen mucha esperma, si tardan mucho en joder les pesa la cabeza, se calientan y pierden el hambre, y, por consiguiente, mueren* (ANONYMUS, 2001, p. 28).

<sup>52</sup> *El cuerpo no queda satisfecho si no expele el semen tal como necesita, ya que la naturaleza no hizo nada en balde, pues puso cada cosa en su lugar y en su cuerpo, para provecho de aquéllos que quieren conservar la salud [...] practicar del joder temperadamente, cuando no tenga demasiado afán, pues el que lo hiciera en este caso, puede enfermar* (ANONYMUS, 2001, p. 28).

<sup>53</sup> *El que tiene disminución Del joder por escasez de humedad, recupera La fuerza cuando está harto de viandas y de vino. La temperatura natural ha de ser fuerte, ya que la temperatura y la humedad han de ser en esto del joder más o menos iguales* (ANONYMUS, 2001, p. 33).

<sup>54</sup> *Dijo Galeno que el que está habituado a joder y lo deja, que se le forma apostema en el miembro, con gran dolor que le puede provocar espasmo. En otro libro dijo que joder cuando se está fuerte es beneficioso para los humores, pues expulsa la humedad demasiado caliente, que se engendra en el cuerpo por fiebre y otros males* (ANONYMUS, 2001, p. 28).

## CONCLUSÃO

Pode-se pensar que o *Speculum al joder* seja uma obra apologética ao prazer, no entanto, ao nos deparar com os conselhos encontrados no livro e com o uso feito da teoria humoral pelo autor percebe-se que é um tratado sobre o valor da temperança e sobre a saúde do corpo alcançada pelo equilíbrio. Conclui-se desse modo que o conceito chave do livro ao trabalhar com a teoria humoral: é o equilíbrio.

Partindo dessa concepção, dá-se receitas pertinentes à alimentação, ao uso de unguentos, banhos, e descanso visando o equilíbrio da temperatura, dos líquidos corporais, do esforço do corpo, entre outros. Observa-se também a tentativa de compensar o quadro de um humor corporal através da adoção de uma técnica ou uma forma de vida que garanta o equilíbrio, como os que tem compleição seca e corpos magros que devem tomar cuidados específicos.

Não somente se propõe o equilíbrio interno do corpo, como também o equilíbrio do corpo para com elementos externos pertencentes à natureza: há uma conexão entre os humores, as estações e os quatro elementos do universo.

Ao longo do texto, defende-se que a atividade sexual é benéfica a uns e perigosa a outros, de acordo com a compleição, isso nos leva a crer que não existe proibição ou condenação total do sexo, mas uma categorização de corpos e a indicação de cuidados para que todos possam exercer a sexualidade aliada à manutenção da saúde. Em alguns trechos o autor refuta os que disseram que em nenhum momento deve-se praticar o sexo, portanto, depreende-se que o sexo não é visto com os olhos do cristianismo, mas realmente a partir de pressupostos médicos marcados pelos postulados da teoria humoral.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANONIMUS. *Speculum al joder*. Ed. VINCES, Teresa; Barcelona: José J. de Olañeta, 2000.

COSTA, Ricardo da.; SILVA, Matheus Corassa da. O 'Regimen sanitatis' (1308) de Arnau de Vilanova (c.1238-1311) e sua prescrição da boa dieta. 2013. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/o-regimen-sanitatis-1308-de-arnau-de-vilanova-c1238-1311-e-sua-prescricao-da-boa-dieta> Acesso em: 18 de julho de 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

LE GOFF, Jacques (org). **As doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1991.

PEREIRA, R. H. S. A arte médica de Avicena e a teoria hipocrática dos humores. In: Rosalie Helena de Souza Pereira. (Org.). **O Islã Clássico**. Itinerários de uma Cultura. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007, v. 1, p. 379-410.

REBOLLO, Regina Andrés. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. **Scientiae studia**: Revista Latino-americana de filosofia e história da ciência. (Online) v.4, n. 1, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11067> Acesso em: 31 de março de 2015

SILVEIRA, Marta de Carvalho. **As penalidades corporais e o processo de consolidação do poder monárquico afonsino (1254-1284)**. Tese (doutorado). Rio de Janeiro, 2012.

SMAILI, Soraya S. **Os Árabes e Suas Contribuições para a Medicina**. *Chams Business*, São Paulo, p. 64 - 65, 01 dez. 2008. Disponível em: <http://www.icarabe.org/artigos/os-arabes-e-suas-contribuicoes-para-a-ciencia-e-medicina>. Acesso em: 18 de julho de 2014

# **A MENTALIDADE RELIGIOSA PORTUGUESA E A CIRCULAÇÃO DA VISÃO DE TÚNDALO NOS SÉCULOS XIV E XV**

**Bianca Trindade Messias<sup>55</sup>**

**Orientadora: Adriana Zierer (UEMA)**

## **INTRODUÇÃO**

O período denominado de Baixa Idade Média foi consagrado na historiografia como um momento de crises, terror e epidemias o que ocasionou o pânico nos homens que viveram esse tempo histórico e o interpretaram como o fim do mundo. A mentalidade religiosa estava mergulhada nesses elementos em que os medievos se preocupavam com a morte e com as práticas devocionais para obterem a salvação.

Philippe Wolf (1988) estabeleceu três palavras chaves para a compreensão dessa nova conjuntura na Europa que são “a fome, a epidemia e a guerra” (WOLF, 1988, p. 13). Devido aos problemas climáticos houve a queda das produções alimentares e a fome foi sentida em diversas regiões europeias. As epidemias se alastraram por meio das trocas comerciais e dos contatos humanos, sendo a peste negra a principal doença. As guerras eram declaradas entre os reinos que buscavam a expansão territorial e as novas relações de poder para o fortalecimento da imagem real.

Para Wolf esses elementos interpretados como negativos foram necessários para o nascimento de uma nova era na história, assim o autor estabeleceu um quarto aspecto para esse período em que a crise “foi em parte da necessidade de coordenar o esforço de guerra que nasceram- pelo menos numa parte da Europa- ou se fortaleceram os Estados Modernos” (WOLF, 1988, p. 13).

Compreendemos que Wolf deu uma nova abordagem historiográfica a esse período, pois os obstáculos atribuídos a esse momento estimulou os homens a buscarem novas estratégias para driblar os problemas por qual passavam, conduzindo os progressivamente a uma nova era, a Idade Moderna.

Para Oliveira Marques, a crise da Baixa Idade Média desenvolveu-se de forma heterogênea, segundo o autor, “a crise não foi uma entenda-se. Subdividiu-se em crises várias, parcelares, quer no tempo quer no espaço” (MARQUES, 1987, p. 11). Múltiplos efeitos foram desencadeados em diferentes partes da Europa, destacamos Portugal que

---

<sup>55</sup> Mestre pelo Programa em História Ensino e Narrativas (PPGHEN/UEMA) (2014-2016), com bolsa da Fapema.

também estava inserido nesse contexto e estabeleceu-se uma nova estrutura no campo político, social, econômico e religioso.

Portugal também sofreu com os efeitos da fome, guerra e epidemias, tanto no campo como na cidade, mas como explica Marques em proporções diferentes do resto da Europa. Houve a queda da produção de cereais, aumento do número de mortes, diminuição da mão de obra e os conflitos senhoriais. Entretanto, verificamos a introdução de novas técnicas de produção na economia, o crescimento das cidades, com Lisboa, Porto e Évora e a centralização política na Dinastia de Avis em torno do monarca D. João I (1383-1385/1433).

No campo religioso o medo da morte intensificou-se devido a proliferação das epidemias, como a peste negra, e cabia aos religiosos dar explicações acerca da realidade atual em associação com os aspectos espirituais. A mentalidade religiosa portuguesa girava em torno da devoção aos santos para que intercedessem pelos cristãos para obterem a cura das doenças e salvação.

Além disso, os fiéis preocupavam-se com o destino do além-túmulo e os clérigos ensinava que a morte era apenas uma passagem para o Outro Mundo e era nas pregações que se utilizava os relatos de viagens imaginárias, como por exemplo, a *Visão de Túndalo*. As histórias de viagens imaginárias contam com homens que foram agraciados por Deus em conhecer os espaços do pós-morte que são: Inferno, Purgatório e Paraíso, e depois retornaram para contar sobre as coisas vistas e sentidas no Além Medieval.

A *Visão de Túndalo* foi escrita no século XII em latim ou gaélico por um monge chamado Marcus do qual temos poucas informações sobre ele, e foi traduzida para o português entre os séculos XIV e XV no mosteiro de Alcobaça. Existem duas versões portuguesas: o códice 244, traduzido por frei Zacharias de Payopélle, localizado na Biblioteca Nacional de Lisboa e o códice 266, depositado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo e traduzido por frei Hilario de Lourinhã.

A história do cavaleiro Túndalo narra a viagem do nobre guerreiro Túndalo, esse proveniente de boa linhagem, porém pecador por não cumprir os mandamentos da Igreja foi escolhido para conhecer os três reinos eternos: Inferno, Purgatório e Paraíso. A sua viagem tinha como finalidade o conhecimento das espacialidades para onde as almas eram destinadas, para que pudesse se arrepender de seus maus feitos e converter-se a religião cristã. Após o retorno da alma ao corpo o guerreiro Túndalo praticou boas



ações, contou a sua história para clérigos e leigos e a sua narrativa se espalhou pela Europa e traduzida para diversos idiomas.

A partir do manuscrito *Visão de Túndalo* pretendemos compreender a mentalidade religiosa portuguesa em associação com a morte, a utilização da *Visão de Túndalo* pelos clérigos da qual indicava para onde as almas eram destinadas após a morte, e por meio de seus discursos atraíam os cristãos para sua órbita de dominação ao demonstrar o Cristianismo como a religião de salvação.

## **A VISÃO DO PÓS-MORTE NA *VISÃO DE TÚNDALO***

Para os medievos a morte era onipresente na vida cotidiana e representava a passagem para o Outro Mundo. Entretanto, na Baixa Idade Média “a morte foi deixando de ser uma amiga que o encaminhava para a eternidade para se transformar numa inimiga que o afastava de tudo que conseguira ou pensava vir a conseguir neste mundo” (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 137).

Com a proliferação da peste e de outras doenças houve o elevado número de mortes e a epidemia significava o terror, pois os filhos morriam antes dos pais, muitos cristãos temiam em morrer sem receber os rituais fúnebres e sem saber sobre o seu destino no pós-morte.

Michel Vovelle (1996) ao explicar sobre a História da Morte estabeleceu três modalidades para compreender os atos simbólicos que giraram em torno dela que são: “a morte sofrida, a morte vivida e os discursos sobre a morte” (VOVELLE, 1996, p. 13). A morte sofrida são os dados concretos das taxas de mortalidade. Em Portugal as documentações dos dados demográficos no período da Baixa Idade Média são escassas, mas conforme Marques foram altos os índices de mortandade pela peste tanto na cidade como no campo.

A morte vivida “é muito simplesmente um complexo de gestos e ritos que acompanham o percurso da última doença à agonia, ao túmulo e ao além” (VOVELLE, 1996, p. 13). Os rituais e os gestos expressavam os signos da mentalidade cristã, para os medievos era importante a participação dos rituais de passagem para o Outro Mundo que eram vivenciados pelos vivos para o encaminhamento das almas para a vida eterna no Além.

Os discursos da morte, como os rituais fúnebres são retratados de forma consciente e inconsciente na coletividade. Para Vovelle e na longa duração que

identificamos a representação da morte para os homens e a organização dos discursos sobre ela.

A *Visão de Túndalo* é uma forma de expressão da morte vivida e do discurso sobre ela. Circulou em Portugal entre os séculos XIV e XV, existem duas versões portuguesas provenientes do mosteiro de Alcobaça traduzida por monges cistercienses, o que demonstra a preocupação dos religiosos em informar sobre os espaços do Além e alertar que nesse momento da Baixa Idade Média a morte estava presente e indicava como os cristãos deveriam se comportar para alcançar o Paraíso a partir da História do Cavaleiro Túndalo.

Apesar de existirem duas versões portuguesas do relato *Visão de Túndalo*, códice 244 e 266, os manuscritos tinham o objetivo em comum de apresentar as características da Geografia do Além Medieval, descrever as punições e sofrimentos dos pecadores no Inferno e Purgatório e as boas glórias dos virtuosos no Paraíso.

O códice 244 enfatiza com mais precisão a viagem realizada pelo cavaleiro Túndalo ao informar que o guerreiro era proveniente da Irlanda, a viagem ao Além durou três dias e a alma retornou no sábado, em que se faz uma associação simbólica com a ressurreição de Cristo. Essas informações não aparecem no códice 266, sendo assim mais resumida.

Assim, conforme o códice 244 a viagem realizada por Túndalo foram “mostradas uisibimente e non per outra reuelaçon todas as penas do inferno e do purgatório. E outrosi todos os bens e glorias que ha no sancto parayso” (V.T, 1895, p. 101). Inferno, Purgatório e Paraíso foram os espaços percorridos pelo cavaleiro Túndalo, no códice 266 o termo Purgatório é ausente, uma das explicações para isso era o impasse da construção desse terceiro lugar que ainda estava sendo discutido pela Igreja.

A *Visão de Túndalo* foi produzida no século XII e conforme Jacques Le Goff (1995), “até o fim do século XII a palavra purgatório não existe como substantivo. O Purgatório não existe” (LE GOFF, 1995, p. 17). Entretanto, observamos que a *Visão de Túndalo* tenta enquadrar na narrativa esse terceiro lugar, porém, apesar do códice 244 expressar o termo Purgatório, tanto nele como na versão 266, esse espaço não aparece de forma muito bem delimitada, pois ao narrar sobre o Inferno, esse pode ser dividido em Inferno Superior e Inferior. Essa divisão ocorre, pois, no Inferno Superior existe a presença de almas purgando por seus pecados, enquanto que no Inferno Inferior encontram-se almas já condenadas do qual não poderão sair.

Antes de chegar ao Paraíso propriamente dito, alguns estudiosos denominam um local que antecede ao Reino Celeste, como por exemplo, o Pré-Paraíso, marcado pela presença de elementos paradisíacos como a fonte da água viva, árvores frutíferas, entretanto com almas tristes que sofrem por um determinado tempo de fome, sede, vento frio e até mesmo com o fogo, sendo almas que estão purgando por seus pecados e esperam a ascensão para o Paraíso.

Assim, essa nova Geografia do Além era visto como um local destinado para as almas que arrependeram de seus pecados veniais no mundo terreno, mas não cumpriram com a penitência e era no Purgatório que seriam regenerados no fogo purificador para depois obterem a salvação e o repouso no Paraíso.

Acompanhado por um anjo guia que tinha como função de orientar a alma pelo Além, ensinar as boas ações e aconselhar sobre o que fazer para alcançar a salvação, Túndalo foi o escolhido para que “ouuesse de **correger** e **enmendar** dos seos peccados e de suas maldades” (V. T<sup>56</sup>, 1895, p. 101) (Grifos Nossos).

Corrigir e emendar são a finalidade da *Visão de Túndalo* em que o cavaleiro foi escolhido, pois era considerado como pecador por não ir à Igreja, não fazer orações e doações. A partir da viagem ao Além o cavaleiro refletiria sobre os seus pecados, passaria a ter consciência deles para quando a alma retornasse ao corpo pudesse ter uma transformação comportamental, como praticar boas ações para obter a salvação.

O primeiro espaço percorrido por Túndalo foi o Inferno a descrição desse ambiente ocupa a maior parte da narrativa e são enfatizados os elementos da escuridão, o fogo que queima espiritualmente as almas, o cenário é desenhado por trevas, maus cheiros que saiam dos lagos e mares, os sons de gritos e gemidos das almas sendo torturados pelos demônios.

Observamos que as percepções sensoriais constroem o relato de Túndalo, essa narrativa era transmitida pela oralidade e os sons presentes nela tornavam a história mais real para quem ouvia e incitava o público a produzirem as imagens mentais desse local, temendo de após a morte serem destinados para o Inferno.

Nesse espaço as almas eram punidas por seus pecados, como por exemplo, os soberbos em que os diabos os atormentava com instrumentos de ferro e eram jogados no lago de neve; os gulosos e fornicadores passam por uma espécie de forno gigante, onde as almas eram queimadas após terem sido espedaçadas e esfoladas, entre outras. O

---

<sup>56</sup> As citações referentes ao manuscrito *Visão de Túndalo* serão abreviadas ao longo do texto de V.T.

próprio cavaleiro como pecador foi punido por suas más ações, como o dos ladrões, em que a pena consistia em passar por uma ponte cheia de cravos agudos carregando o objeto furtado.

Logo em seguida o manuscrito 244 faz uma transição entre os espaços e indica que Túndalo após ver o Inferno e o Purgatório viria os bens do Paraíso. Como já explicado o Purgatório não aparece muito bem delimitado. Assim, depois dos tormentos houve a claridade, luz, e calmaria no Paraíso.

Na *Visão de Túndalo* o reino celeste era hierarquizado dividido em três muros em que os eleitos eram destinados para cada espacialidade de acordo com as suas virtudes desempenhadas no mundo terreno, assim temos: Muro de Prata destinado para os bens casados, o muro de Ouro para os homens e mulheres construtores da Igreja e o muro de Pedras Preciosas para os anjos, arcanjos, santos esses estavam mais próximos de Deus.

No terceiro dia a alma do cavaleiro retornou ao corpo e após ver os males e as alegrias do Além contou com detalhes para clérigos e leigos que estavam ao seu redor sobre a sua viagem, depois arrependeu-se de seus pecados e praticou boas ações, como por exemplo, a caridade.

A *Visão de Túndalo* era ensinada durante as pregações por trazer uma lição salutar e aproximava-se da realidade da sociedade quatrocentista portuguesa, pois as pessoas preocupavam-se com o pós-morte. Os medievos que ouviam a história do cavaleiro Túndalo passariam a ter consciência de seus pecados e buscariam a Igreja como o caminho para a salvação.

## **A DEVOÇÃO AOS SANTOS E A PREGAÇÃO DA VISÃO DE TÚNDALO NA SOCIEDADE QUATROCENTISTA PORTUGUESA**

A mentalidade dos medievos estava associada com os aspectos da religiosidade e inseridos no cotidiano. No momento da morte era comum a realização dos rituais fúnebres, que começa na hora de aflição do agonizante. A *Visão de Túndalo* era inserida durante as pregações, pois era vista como um instrumento de evangelização para os medievos por trazer um testemunho do Além.

Uma das passagens importantes da *Visão de Túndalo* é quando a alma se desprende do corpo e assim começa a viagem ao Além

*Ora começemos as cousas a recontar como lhe acontecerom. En aquela hora que a alma deste caualeyro foy fora do corpo começou de auer gram medo ca se sentia muy peccador e non sabia que fizesse e auia a alma sabor de*

*tornar ao corpo e non podia entrar en el. E non sabia aqual fosse assy soo deseparado de todo ben saluo da mão de deus e el stando assi gemendo e chorando e reguardandosse dos maaes muytos que auia feytos. Viu uyr muy gran companha de demoas e non tan solamente a casa hu iazia o seu corpo mais todas as ruas e plaças eran cheas deles (V. T, 1895, p. 102)*

Nessa explicação observamos que a alma de Túndalo ao sair do corpo começou a sentir medo, ficou chorando e gemendo e foi cercada pela companhia dos demônios que desejam possuí-lo ao lembrar de seus pecados que pesavam mais do que as virtudes. O cavaleiro não foi julgado, pois estava passando por um processo de reflexão de sua conduta realizada no mundo terreno para poder se redimir dele e se converter a religião cristã.

Philippe Ariès (2012) observou a agonia dos moribundos na hora de bem morrer, o ritual litúrgico começa no momento de aflição do agonizante realizado pelos clérigos, esse fazia o sinal da cruz, a aspersão da água benta e a entrega do Corpo de Cristo, alimentando o moribundo pelo Espírito Santo. O ritual religioso tem como objetivo a encomendação da alma para o Juízo Final, esse que irá decidir se alma irá para o Inferno ou o Paraíso.

A relação com o Além estava interligada com as práticas devocionais realizadas na vida terrena, como a devoção aos santos, pois acreditava-se que “por intermédio do milagre, a ordem do mundo, perturbada pelo pecado, será restabelecida” (VAUCHEZ, 1989, p. 225). Na Baixa Idade Média os santos faziam parte do cotidiano dos medievos, eram glorificados para interceder nos momentos de agonia e eram invocados, principalmente aqueles que morrerem em contato com a peste, ou ajudando os leprosos, como por exemplo, São Roque e São Sebastião, e acreditou-se nos poderes sobrenaturais que carregavam espiritualmente para a realização do milagre da cura.

Na *Visão de Túndalo* os santos ocupam o muro de Pedras Preciosas nesse ambiente Túndalo viu São Patrício, “arcebispo que foy de ybernia con gram conpnha de bispos autre os quaaes uio quatro que conhocia. s. O arcebispo artinalteno. E malaquaaes que foy arcebispo despos elle que de Innocencio papa veo de Roma per mandado del por delegado e por arcebispo de toda a ybernia” (V.T, 1895, p. 119).

Os santos foram homens que na vida terrena se dedicaram a devoção a Deus, mantendo-se na castidade, realizando boas obras, e praticando boas virtudes. O Códice 244 da *Visão de Túndalo* explica que o cavaleiro viu São Patrício juntamente com mais quatro bispos, Malaquias e o Arcebispo que substituiu Patrício. Destacamos São

Patrício que foi um santo importante para a região da Irlanda, pois através de suas ações foi realizado o processo de cristianização da região.

Assim, os santos fazem parte da vida do homem medieval e da mentalidade religiosa. Em Portugal manifestou-se o culto a Nossa Senhora “esse era sem dúvida antiquíssimo. Festejava-se em especial a Maternidade, em 25 de março. Mas o surto da devoção mariana nota-se facilmente após o século XIII, e sobretudo nos séculos XIV e XV” (MARQUES, 1981, p. 161). A invocação da imagem de Nossa Senhora representa a figura materna que ela assume por ser mãe de Cristo, o que demonstra o seu caráter afetuoso com o filho e intercessora pelos fieis nos momentos de agonia.

Além do culto de Nossa Senhora, os séculos finais da Idade Média testemunharam uma devoção crescente a Jesus Cristo, à Eucaristia e ao Espírito Santo (MARQUES, 1987, p. 373). A partir desses rituais e devoção aos santos cristalizou-se a imagem de um Cristo que foi tentado pelo Diabo, sofredor e que ressuscitou dos mortos, essa representação ia ao encontro da agonia dos medievos.

## CONCLUSÃO

A mentalidade religiosa estava inserida na longa duração em que identificamos “importantes aspectos dos modos de sentir e pensar da sociedade estudada” (VAINFAS, 2011, p. 127). A *Visão de Túndalo* circulou em Portugal no momento em que o medo da morte estava presente e os clérigos a utilizavam como um instrumento de explicação da realidade atual, revelando o que acontecia com as almas após a morte, os espaços que os esperavam e confortando os cristãos das angustias.

A partir da imagem do cavaleiro Túndalo construiu-se o modelo de comportamento e salvação para a sociedade medieval, pois Túndalo como pecador conheceu o Além Medieval, arrependeu-se de seus pecados e converteu-se ao Cristianismo, praticando boas virtudes que o levariam para o Paraíso após a morte.

A sociedade portuguesa no final da Idade Média recorria as devoções religiosas, aos santos, aos rituais litúrgicos e fúnebres para que pudessem se preparar para a boa morte, preocupados em desempenhar um bom comportamento no mundo terreno para obtenção das boas glórias do além-túmulo. A história do cavaleiro Túndalo era um exemplo a ser seguido que demonstra o processo de arrependimento e conversão de um pecador para a religião cristã.

Portanto, a *Visão de Túndalo* é uma representação da mentalidade religiosa portuguesa e do momento em que circulou em Portugal, em que os medievos estavam

preocupados com os rituais fúnebres e a passagem da alma para o Outro Mundo. Através dessa narrativa os clérigos demonstravam que a Igreja era uma instituição viva e presente para a sociedade, e quem a seguissem obteriam a salvação, sendo assim um mecanismo de controle social diante das transformações que estavam ocorrendo, a partir do mundo religioso.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120.  
Visão de Túndalo. Ed. de Patrícia Villaverde. **Revista Lusitana**, n. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.

### OBRAS TEÓRICAS

DUBY, Georges. História Social e Ideologia das Sociedades. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Orgs.). **História: Novos Problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.  
GEARY, Patrick. Memória. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. II. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p.167- 181.  
LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.  
\_\_\_\_\_. **História e memória**. Campinas, SP: Unicamp, 2013.  
VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org). **Domínios da História**. Ensaio de teoria e metodologia. 2 ed. Rio de Janeiro, 2011, p. 117-151.

### OBRAS GERAIS

ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012  
BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal**. São Paulo: Globo, 2006.  
FLORI, Jean. **A cavalaria. A origem dos nobres guerreiros da Idade Média**, São Paulo: Madras, 2005.  
FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.  
WOLFF, Philippe. **Outono da Idade Média ou primavera de tempos novos?**. Lisboa: Ed. 70, 1988.  
VOVELLE, Michel. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman. VERBEKE, Werner. (eds.) **A morte na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1996.

### OBRAS ESPECÍFICAS

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p.21-33.  
MARQUES, de A.H de Oliveira. **Portugal na crise dos séculos XIV e XV**. Lisboa: Presença, 1987.  
\_\_\_\_\_. **A sociedade Medieval Portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

POLO DE BEAULIEU, Marie- Anne. Pregação. In : LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. II. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, p.367-377.

VAUCHEZ, André. O santo. In: LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 211-230.

ZIERER, Adriana. **Paraíso, Escatologia e Messianismo em Portugal à época de D. João I (1383-85/1433)**. Tese de Doutorado em História, Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Da ilha dos bem- aventurados à busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. São Luís: Ed. UEMA, 2013.



**Caio Alexandre Diniz Silva<sup>57</sup>**

**Ana Livia Bomfim Vieira<sup>58</sup>**

O presente artigo consiste em uma pesquisa que visa refletir sobre a relação entre Guerra e Mitologia em Esparta no século V a.C. O interesse por essa temática se deu por intermédio de várias inquietações que me levaram a fazer e elaborar a seguinte pergunta: onde e como a mitologia grega poderia se encaixar na sociedade de espartana?

Para compreender e chegar a uma possível resposta, trabalho nesse artigo algumas questões consideradas primordiais, dentre elas está a questão da identidade guerreira em Esparta, ou seja, o que realmente significava ser espartano naquela sociedade.

Para dar mais embasamento ao discurso construído e à resposta que busco, faço um estudo de caso da figura de Héracles, um herói grego descendente direto de Zeus, traçando sua relação com o passado mítico de Esparta e sua “incorporação” por parte dos espartanos, levando em consideração algumas de suas características como sua coragem, força, bravura, ou seja, do caráter guerreiro de Héracles.

## **UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA IDENTIDADE GUERREIRA EM ESPARTA NO SÉCULO V**

Nesse ponto venho fazer uma breve contextualização do que de fato significava “ser espartano” no século V na sociedade de Esparta. Para isso, tomo como base para análise o discurso de três filósofos gregos que trabalham um pouco dessa dita identidade espartana quanto a sua formação social, organização e outros fatores.

No que se refere à educação dos jovens em Esparta, pode-se afirmar que os discursos feitos por Platão e Aristóteles tiveram maior destaque no que se refere a imagem que se construiu dos **lacedemônios**<sup>59</sup> no decorrer de toda a modernidade. Mesmo afirmando que alguns dos elementos da formação do cidadão espartano sejam

---

<sup>57</sup> Caio Alexandre Diniz Silva, Graduando do Curso de História Licenciatura na instituição de ensino Universidade Estadual do Maranhão- UEMA e membro do *Mnemosyne*.

<sup>58</sup> Profª Drª em História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão, Coordenadora do *Mnemosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão.

<sup>59</sup> Habitante da Lacedemônia, Lacônia ou Esparta.

dignos de menção, alguns outros desses elementos fizeram com que os homens da Lacedemônia fossem vistos enquanto indivíduos rústicos.

Platão em determinado ponto de sua obra as “Leis”, tomando como base os argumentos do espartano Megillus, coloca que os lacedemônios recebiam um duro treinamento, onde o objetivo principal era torna-los fortes o suficiente para suportarem todo o tipo de dor e sofrimento (LEIS, I, 633 b-c).

Megillus continua seu discurso dizendo que, o treinamento que era passado aos espartanos consistia em furtar alimentos, dormir sem nenhum tipo de objeto que fosse capaz de lhes fazer suportar o frio, andar descalço, entre outros aspectos (LEIS, I, 633 b-d). Com base nos dados colhidos, podemos perceber que os comentários do espartano causavam uma espécie de estranheza e desconforto nos demais indivíduos, em especial nos homens de Atenas onde a política de formação do cidadão era muito diferente da empregada na sociedade espartana.

Aristóteles em “Política” nos afirma que, a Lacedemônia, região onde era localizada a sociedade de Esparta, era um território onde as instituições tinham sua atenção direcionada estritamente ao processo de formação dos jovens enquanto cidadãos, entretanto, por conta dos exercícios penosos aplicados a esses jovens, os mesmos acabavam por adquirir um determinado tipo de caráter que os tornavam para muitos em homens rústicos (POLÍTICA, VIII, 1338 b).

Assim, percebe-se que os filósofos Platão e Aristóteles apontam a “educação” como um dos principais elementos onde o indivíduo tem a capacidade de compreender e incorporar os valores sociais daquele grupo a qual o mesmo pertence. Tratando nesse caso da sociedade de Esparta, Platão e Aristóteles enxergam nas práticas educacionais da sociedade espartana os aspectos pelos quais os indivíduos adquirem suas especificidades.

Estabelecendo uma análise desses apontamentos, pode-se identificar que os discursos de Platão e Aristóteles são inclinados sobre o modelo de educação que a aristocracia ateniense, entre os séculos V e IV a.C., viria a colocar como referência, no qual, alguns dos valores espartanos poderiam ser ressaltados pelo aparente tradicionalismo de suas instituições político-sociais, onde seus principais aspectos eram em relação aos interesses dos segmentos sociais hegemônicos.

Xenofonte, diferentemente de Platão e Aristóteles, desenvolve um tratado onde tece elogios às medidas tomadas pelo mítico legislador espartano Licurgo com o intuito de pôr ordem a conduta dos cidadãos de Esparta em meio a sociedade. Dessa forma

Xenofonte buscou construir uma imagem da sociedade espartana, como modelo de conduta político-social a ser seguido.

George Cawkwell<sup>60</sup>, afirma que Xenofonte, entre os anos de 402 e 401 a.C., deixa de lado o contexto social de uma Atenas democrática para juntar-se ao exército de Ciro, o jovem, com o fim de adquirir novos conhecimentos e fortuna (CAWKWELL, 1979: 11). Tal postura adotada por Xenofonte nos permite pensar que essa proximidade do mesmo com os lacedemônios pode ser considerado um dos possíveis motivos que desembocaram no seu exílio de Atenas, assim como a sua atuação ao lado dos espartanos na batalha de Coronea, tendo como adversários os próprios atenienses, em 394 a.C. Alguns dos principais fatores que poderiam ter levado Xenofonte a escrever um tratado ressaltando os valores sociais de conduta dos lacedemônios seriam a sua postura em relação as tendências políticas, o contexto histórico no qual a sociedade estava inserida e o seu lugar social de fala.

Estabelecendo uma análise do discurso de Xenofonte, é possível levantarmos a hipótese de que o autor, quando aborda os elementos principais que se referem ao processo de formação dos jovens em Esparta, estaria desenvolvendo uma crítica à sociedade de Atenas do IV século a.C.

Xenofonte em um de seus escritos intitulado *A constituição dos Lacedemônios* ou *A República dos Lacedemônios* admira-se com a população espartana pelo fato de mesmo sendo uma população menor em número em relação as demais *Póleis* existentes naquele período, se tornou uma das *Póleis* mais poderosas e renomadas levando-o a questionar-se de como isso seria possível. Também vai tratar da questão da mulher espartana como um elemento essencial dentro da escala reprodutiva, incumbida de gerar filhos fortes e robustos, para tal, passavam por uma espécie de treinamento assim como os homens, tal treinamento envolvia exercícios físicos, competições onde as mulheres competiam umas com as outras e mostravam sua força, coragem e valentia, sem deixar de mencionar algumas lutas entre as competidoras pois acreditava-se que se a mãe fosse forte, valente e destemida os meninos nasceriam tão fortes e robustos quanto.

Xenofonte também reconhece que por intermédio da educação os jovens eram moldados de acordo com os valores de sua sociedade. Porém, não podemos compreender a *Paidéia*<sup>61</sup> existente entre os helenos como um ideal estático, para isso

---

<sup>60</sup> George Cawkwell é um estudioso clássico especialista em história antiga da Grécia, no século IV a.C.

<sup>61</sup> *Paidéia* era o "processo de educação em sua forma verdadeira, a forma natural e genuinamente humana" na Grécia antiga.

basta observar as *Póleis* de Atenas e Esparta, onde a formação dos seus indivíduos era totalmente desenvolvida para que correspondessem aos ideais e aos interesses particulares de cada uma destas sociedades. Logo, o conceito de *Paidéia* pode se adaptar de acordo com a especificidade cultural de cada território, fazendo assim com que os indivíduos se reconheçam enquanto membros de um corpo social, e de acordo com o discurso de Xenofonte, a *Paidéia* espartana era detentora de proeminência entre os helenos pelo fato de almejar a formação de indivíduos virtuosos através de um processo de formação comum para os cidadãos.

### **HÉRACLES E SUA “INCORPORAÇÃO” POR PARTE DOS ESPARTANOS**

Segundo a mitologia grega, Héracles, filho de Zeus, chefe dos deuses do Olimpo, e da ninfa Alcmena, era um herói dotado de grande força e coragem. Os romanos antigos o chamavam de Hércules<sup>62</sup>. Hera, a mulher de Zeus, ardia em ciúmes por todas as mulheres que Zeus amava. O amor que Zeus sentia por Alcmena fazia com que Hera acabasse por não gostar de Héracles.

Como forma de vingança, Hera provocou um acesso de loucura a Héracles, levando-o assim a matar sua esposa e seu filho. Já em juízo perfeito, Héracles horrorizou-se e ficou deprimido com o que tinha sido levado a fazer. Em busca de alguma forma de tentar se redimir e conseguir o perdão por tal feito, consultou uma sacerdotisa, onde a mesma o aconselhou a procurar o rei Eristeu<sup>63</sup> e fazer o que ele lhe ordenasse. Héracles seguiu o conselho e foi designado pelo rei a cumprir doze missões ou trabalhos que aparentemente eram impossíveis.

Entre os doze trabalhos estavam a captura e morte de monstros perigosos, dentre eles, o de uma serpente de nove cabeças e o cão de três cabeças que tinha como missão guardar os portões do mundo subterrâneo. Entre os trabalhos também estava o de apanhar frutos de ouro que, segundo a lenda, garantiam vida eterna às pessoas além de ter de limpar umas estrebarias que acumularam sujeira por trinta anos.

Dentre suas características, destacava-se pela sua força e determinação, em alguns momentos, revelava também sua inteligência e esperteza, como por exemplo, no momento em que teve de remover o esterco das estrebarias, onde desviou o curso dos

---

<sup>62</sup> É o nome em latim dado pelos antigos romanos ao herói da mitologia grega Héracles, filho de Zeus e da mortal Alcmena.

<sup>63</sup> Na mitologia grega, Eristeu foi um rei de Tirinto e de Micenas, filho de Estênelo e Nicipe encarregado pelo Oráculo de Delfos de exigir de Héracles doze trabalhos como expiação pelo assassinato de sua esposa e seu filho.

rios. Dessa forma, em um só dia, as águas carregaram a sujeira para longe. Assim, ele cumpriu com sucesso os doze trabalhos.

Além da guerra, a religião em Esparta era de grande importância. Havia um grande número de templos e santuários espalhados por Esparta destinados a divindades e heróis, várias estátuas de deuses e altares, sem esquecer os monumentos funerários que em algumas ocasiões também funcionavam como locais de culto.

As divindades femininas tinham lugar relevante para a sociedade espartana, dentre elas, a deusa Atena era a mais adorada. Apesar poucos tempos serem destinados ao deus Apolo, nas festas espartanas, o monumento mais importante era o trono de Apolo em Amyclai. Havia também o culto aos heróis de Tróia. Segundo Anaxágoras<sup>64</sup>, Aquiles era adorado como um deus em Esparta, além de Aquiles, Agamêmnon, Cassandra, Clitemnestra, Menelau e Helena também eram homenageados.

Héracles era visto pelos espartanos como uma espécie de “herói nacional”. A tradição afirma que Héracles teria ajudado Tíndaro a reconquistar o seu trono. O tema dos “Doze Trabalhos” foi largamente explorado pela iconografia espartana. Os espartanos tinham Héracles como um modelo de bravura, força e honra. Buscavam sempre de alguma forma incorporar o seu caráter nos treinamentos e principalmente nas batalhas e guerras.

Eurípides ao escrever a tragédia *o Héracles*, que se organiza em dois episódios centrais, apresenta Héracles como um herói praticamente imbatível, vigoroso e generoso, mostrando sua fibra ao rejeitar o universo olímpico e incorporar o valor humano da amizade. Em um diálogo entre Héracles e Teseu, o herói não só deixa evidente sua repulsa para com os deuses olímpicos como também, desdenha da representação antropomórfica da mitologia grega.

## CONCLUSÃO

Com base nos dados apresentados, podemos concluir que de certa forma, a identidade guerreira dos espartanos, ou seja, o que de fato significa ser espartano, além de estar atrelado a questão da educação social, também pode estar atrelada a sua religião a partir da “apropriação” e “incorporação” do caráter de seus deuses, heróis e divindades. É de suma importância também não esquecer de considerar a atribuição dos papéis de suas divindades à sociedade esteja ela em guerra ou não.

---

<sup>64</sup> Filósofo grego, considerado um dos pré-socráticos.

## REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Politics*. Trad.: H. Rackham. London: William Heinemann Ltd., 1944.
- EURÍPIDES. *Héracles*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira; ensaio de William Arrowsmith – São Paulo: Editora 34, 2014 (1ª Edição).
- PLATO. *Laws*. Trad.: R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press/ The Loeb Classical Library, 1968.
- XENOPHON. *Spartan Constitution: Introduction, Text, Comentary*. Trans. Michael Lipka. Berlin; New York: de Gruyter, 2002.
- ASSUMPCÃO, Luis Felipe Bantim de. Discurso, representação e imaginário social na “constituição dos lacedemônios” de Xenofonte (Séc. V e IV a.C.). [Editorial]. *Revista História e Cultura*, Franca-SP, v.2, n.3 (Especial), p.57-78, 2013.
- ASSUMPCÃO, Luis Filipe Bantim de. O discurso de Xenofonte e o processo de formação na esparta clássica. In: *Nearco: revista eletrônica de antiguidade*. - Vol. 1, Ano VI, n.2 (2013) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2013 - v.12 : il.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofonte; In: *PHOÏNIX*. Laboratório de História Antiga / UFRJ Ano VIII – 2002. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.
- CAWKWELL, George. Introduction. In: XENOPHON. *A History of my Times (Hellenica)*. Trad: Rex Warner. London: Penguin Books, 1979.
- FINLEY, Mosses I., 1912- *Economia e Sociedade a Grécia Antiga*/ M. I. Finley; (Tradução: Marylene Pinto Michael). – São Paulo: Martins Fontes, 1989. – (Coleção o Homem e a História).
- ROMEO, Isabel Sant'Ana Martins. Uma discussão sobre a Lacedemônia; In: *PHOÏNIX*. Laboratório de História Antiga / UFRJ Ano 15, v.15, n.2 – Rio de Janeiro: Mauad X, 2009.
- SILVA, Cleyton Tavares da Silveira. Esparta como Vontade e como Representação: uma introdução à escrita de Xenofonte na construção da Lacedemônia; In: *Revista Alethéia de Estudos sobre Antiguidade e Medievo* – Volume 2/2, Agosto a Dezembro de 2010.

# AS REPRESENTAÇÕES DA MULHER NA OBRA *A DEMANDA DO SANTO GRAAL*

Claudienne da Cruz Ferreira<sup>65</sup>

## INTRODUÇÃO

*A Demanda do Santo Graal* é uma novela de cavalaria anônima produzida e traduzida do francês para o português no século XIII, inscrita no códice vienense n° 2594, compondo a Matéria da Bretanha, um extenso complicado de textos em verso e em prosa centralizados na figura de Artur e de seus cavaleiros. Pertencente ao que se denomina de Post- Vulgata, passagem do texto em verso para o texto em prosa. Conta a aventura destes cavaleiros na busca pelo Graal, cálice sagrado usado por Cristo na Última Ceia e no qual José de Arimatéia recolheu o Sangue de Cristo vertido na cruz, que na narrativa teria a função de restituir o reino de Logres assolado pelo pecado da corte.

No contexto das mudanças que ocorreram no século XIII na Europa Ocidental, podemos destacar a melhoria alimentar que proporcionou o aumento nos anos de vida e a diminuição das mortes em partos. O culto a Virgem Maria que como advogada da humanidade intercede junto a Deus pela remissão dos pecados. Le Goff (2007) chega a afirmar que o status da Virgem é tão grande que a considera uma “quarta pessoa da Trindade”.

Outra figura bíblica feminina que passa a ser cultuada na transição do século XII para o XIII é a figura de Santa Maria Madalena, que passa a representar um novo conceito em relação ao feminino. Visto que, estas enquanto pecadoras assim como Maria Madalena, poderiam arrepender-se e buscar viver de acordo com os preceitos cristãos. E importante destacar também que no século XIII houve a reemergência das cidades durante este século e o nascimento das Universidades.

Verificando o discurso clerical sobre o feminino presente na obra *A Demanda do Santo Graal* possibilita-nos lançar um olhar sobre o imaginário feminino no século XIII. Fruto das transformações que estavam ocorrendo, o discurso sobre elas na presente obra as divide em três modelos: o Mariano, o de Eva e o da mulher Ambígua.

---

<sup>65</sup> Acadêmica do curso de História da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) sob a orientação da professora Dr<sup>a</sup> Adriana Zierer. Bolsista PIBIC/UEMA entre 2015-2017 e bolsista FAPEMA 2017-2018.

Inicialmente na narrativa o feminino é apresentado enquanto entrave a realização da Demanda. Porém, durante o desenrolar da narrativa podemos identificar a participação feminina, como no caso da irmã de Persival. Deste modo podemos perceber que a recomendação de Nascimento, o ermitão, se referia a recriminação às aventuras amorosas que desviariam os cavaleiros do cumprimento do serviço de Deus.

As personagens com conotação positiva dentro da narrativa por serem virgens as personagens aparecem figurando a luta da pureza contra as tentações carnis. Como a virgindade e a castidade são noções defendidas pelo discurso clerical para modelar o comportamento sexual tanto de homens quanto de mulheres.

A vida sexual ideal passou a ser inexistente. A virgindade tornou-se a um grande valor, seguindo os modelos de Cristo e de sua mãe. Vinha depois a castidade: quem já havia pecado podia em parte compensar essa falta abstendo-se do sexo pelo restante da sua vida (FRANCO JR, 2004, p.127).

A imagem sobre o feminino no Medievo é fortemente marcada pelos medos e incertezas que estas causam no masculino. Buscando na figura bíblica feminina de Eva a legitimação para uma mentalidade medieval dos perigos de confiar nas mulheres os clérigos associaram a sua imagem ao pecado e defendem a sua inferioridade em relação ao homem. Como podemos observar o:

[...] texto do Gênese vem também reforçar a convicção [...] de que a mulher, auxiliar, foi colocada junto do homem apenas para ser “conhecida”, tornar-se dama e, sobretudo mãe, um receptáculo, uma matriz preparada para a germinação da semente masculina, de que não tem nenhuma outra função que não a de ser fecundada, de que sem esse papel o mundo teria passado muito bem sem ela (DUBY, 2013, p. 209)

Dessa forma era a maternidade que regenerava a mulher do pecado da carne que a marcava. A procriação é, portanto, o cerne da existência feminina. Pois, como afirma o bispo de Hipona se fosse somente para ter com quem conversar Deus teria criado outro homem para fazerem-se companhia, visto que, como iguais seus pensamentos também se igualam. Mas, Deus queria que a humanidade crescesse e multiplicasse e, portanto fez a mulher.

Então, se Deus não tirou um macho da costela, é por que queria que a humanidade crescesse e se multiplicasse. A única razão pela qual a mulher foi “criada como auxiliar” é, portanto, a procriação (DUBY, 2013, p.287)

Entre as imagens positivas na narrativa está a da irmã de Percival. Esta que parece representar uma versão feminina de Galaaz (cavaleiro perfeito que dá cabo a Demanda do Santo Graal) ao mesmo tempo em que esta associada ao imaginário



Mariano. Intercessora de uma donzela doente perante Galaaz é esta que o encaminha para restituir a saúde a esta donzela que estava leprosa há dez anos.

E em outra passagem a donzela doa a própria vida para curar a dona de um castelo que obriga a todas as donzelas que por ali passassem a doar sangue na tentativa de restituir sua própria saúde como havia sido indicado por um homem velho e sisudo. Porém, a irmã de Persival não doa o sangue por que fora obrigada, visto que os três cavaleiros lutaram e continuariam a lutar com todos do castelo para protegê-la, ela o faz pela bondade em doar-se em misericórdia, sendo assim agente de milagre. E é esta postura benevolente da donzela que a equipara a Ave Maria, advogada dos homens.

A Virgem é um elemento essencial da encarnação e desempenha um papel cada vez maior entre homens e Cristo. Torna-se a advogada quase exclusiva dos homens junto ao seu filho divino. Ao passo que a maioria dos santos são especializados na cura de certas doenças ou têm uma função social determinada, a Virgem é uma generalista do milagre. Ela é competente em todos os problemas dos homens e das mulheres e, melhor ainda, eficaz (LE GOFF, 2007, p.112).

A irmã de Persival por possuir valores cristãos, representa o modelo que se buscava impor para as mulheres, principalmente as de alta linhagem. A bondade e a abnegação da donzela irmã de Persival estão associados ao modelo mariano de conduta. A irmã de Persival cortou seu cabelo para ornar a cinta da espada de Galaaz e em outra passagem abriu mão da própria vida para ajudar outra pessoa, são elementos de associação representativa do ideal feminino pregado pela pedagogia clerical.

Quanto a este aspecto da abdicação da vaidade no século XIII os religiosos viam os cuidados excessivos das mulheres com a aparência e com prazeres físicos como “defeitos morais graves. Não por acaso, a vaidade e a luxúria apareciam nas representações alegóricas na lista dos vícios e defeitos a serem evitados” (MACEDO, 1998, p.01)

Outra donzela associada ao modelo Mariano é a filha de rei Nascor que é apresentada como uma donzela de grande beleza física, bondade e de ações que agradavam a Deus. Porém, o demônio enganando seu irmão ao convencê-lo de que era o verdadeiro pai dela e que a rainha havia tomado sua filha. Convencendo assim o jovem a entregar a donzela a seu suposto pai. Quando chegam o local da entrega o coração do jovem é tomado de desejo por esta donzela da qual crê não possuir nenhum vínculo e que nunca mais veria após entregá-la. Assim, tenta abusar da donzela que recorre ao único que poderia lhe socorrer, Cristo, do qual faz com que o jovem caia morto. Conservando assim o corpo e a alma da boa donzela. Ou como a voz disse para a

donzela: “Donzela boa e prezada, isto te fez o demo por te tirar a coroa das virgens, se o pudesse fazer” (DSG, 2003, p.100).

Porém, este discurso sobre o feminino não é o único. Entre Ave e Eva que na mulher habita coexiste outro modelo. E o modelo deste entremeio é o da mulher ambígua, que segundo Zierer e Abrantes (2014) esta é a representação mais próxima de uma imagem de mulher, nem santa como Maria e nem por isso maléfica como Eva. A ambigüidade feminina é exemplificada na figura de Guinevere e Morgana.

Temerosos dos perigos advindos das mulheres o discurso clerical pregava que: “Por elas, o pecado corre risco de propagar-se. Além do mais, as desordens que seus desvios provocam têm conseqüências mais graves. Das damas ‘brotam os ódios’, elas são ‘sementes de guerra’” (DUBY, 2013, p.258).

Guinevere e Isolda são as protagonistas do amor cortês dentro da narrativa, assim, esposas de reis porem adúlteras. O amor cortês foi fortemente utilizado nas obras literárias do século XII, em que o cavaleiro tinha total devoção por uma dama casada. Cabendo, pois a esta ajudá-lo a alcançar seu alto controle. Porém, Guinevere e Isolda, vivem de forma mais intensa este amor, provocando a inimizade entre linhagens. E exemplificam bem esse discurso das inimizades que por elas seus maridos ou responsáveis enfrentariam.

E neste sentido a moral cristã pregada na DSG recrimina o amor cortês que no século anterior havia tido presença marcante nas produções e na vida da sociedade. Buscando, pois controlar e manter a ordem social que este modelo poderia abalar, a narrativa propõe para os cavaleiros o modelo de cavaleiro cristão e para as mulheres o modelo Mariano.

Quando rei Artur descobriu a traição de sua esposa com seu cavaleiro mais querido, tenta vingar-se de ambos, porém, Lancelot consegue escapar. A rainha fica e cabe sobre ela e punição de ser queimada. Passagem esta muito interessante, pois, mesmo sendo adúltera o povo em grande pranto recrimina a ação de rei Artur.

Ai! Boa senhora e de boa aparência e mais cortês e educada que outra mulher, em quem acharão depois os mais pobres conselhos e piedade?

Ai! Rei Artur, que fazes por lealdade e bravura matar, pesar ainda te sobrevenha e seja por isto destituído do reino, e os traidores que te sobrevenham e seja por isso destituído do reino, e os traidores que te levaram a fazer ainda morram de má sorte! (DSG, 1989, p.479)

Assim o modelo que paira sobre a rainha Guinevere é o do entremeio. Entre a Ave e Eva, a mulher ambígua. Guinevere primeiramente apresentada como adúltera e depois exclamada pelos seus súditos que a vêem como possuidora de grande virtude

como “conselhos e piedade”. Na passagem dos sonhos de Lancelot em que no inferno ele vê Guinevere, em grande sofrimento lamenta-se da recompensa que recebera por causa de seu amor.

E no meio daquele fogo havia uma cadeira em que sentava a rainha Genevra toda nua e suas mãos diante do peito, e estava descabelada e tinha a língua puxada fora da boca, e queimava-lhe tão claramente como se fosse uma vela grossa, e tinha na cabeça uma coroa de espinhos que ardia a grande maravilha e ela mesma queimava em todo o corpo ali onde sentava. Mas ela fazia um pranto tão grande e dava gritos tão grandes e tão doloridos, que bem pareceria a quem a ouvisse que por todo o mundo era ouvida (DSG, p. 171, 1989).

Revelando a Lancelot que seu destino seria pior que o dela e que isto a causava grande dor. Assim a imagem de Guinevere apresentasse ambígua, pois, adultera tem como destino o inferno. Porém, quando receberia a punição pela sua atitude o povo a conclama com grande dor, atribuindo-lhe qualidades e recriminando o rei e seus conselheiros.

Morgana é vista como bruxa e envolvida com a magia, este elemento negativo que em *A Demanda do Santo Graal* é apresentada estando destinada ao inferno. Lancelot vê “Morgana, irmã de rei Artur, muito feia e muito espantosa, tanto que bem lhe parecia que então saíra do inferno” (DSG, 1989, p. 170). E que acompanhada e atormentada por demônios é guiada a um vale muito escuro e fundo.

Porém, em outra passagem esta personagem é apresentada como fada quando trata da Morte de rei Artur. Que em companhia de outras mulheres leva o rei Artur para a ilha de Avalon para ser curado. Mesmo que depois Gilflet encontra um tumulto com o nome do rei Artur, porém, ao ser aberto não está ocupado por ninguém, apenas o elmo do rei encontra-se ali, provocando o imaginário do rei que retornaria.

O modelo de Eva representa o que não deve ser seguido, sendo assim recriminada dentro da narrativa. Associada ao pecado da luxúria, a filha de rei Hipômenes representa bem o medo que os clérigos tinham em relação às mulheres. Detentora de conhecimentos de necromancia e amando de um amor canal o próprio irmão, este sim modelo virginal e obediente a Deus. Ao revelar para ele seus sentimentos a donzela é rechaçada e proibida de voltar a dizer-lhe novamente isso. Assim desolada a princesa afastasse para dar cabo a própria vida quando neste momento é interrompida por um homem de boa aparência que revela saber sobre seu amor pelo irmão. Espantada ao ouvir este revelar seu segredo que somente ela e o irmão conhecem. Prometendo ajudá-la a conseguir o amor do irmão caso aceitasse o pacto que lhe propunha.

-Ora vos peço que me deis vosso amor em penhor de terdes o que tanto desejais.  
-Ai, disse a donzela, como faria isso? Já bem sabeis que amo meu irmão tanto, que morro por ele.  
-Não pode ser de outro modo, disse o demo; ou fareis o que eu vos digo ou jamais o tereis (DSG, 1989, p.458).

A donzela aceita o penhor que o demônio lhe propôs, representando o imaginário que pairava sobre os temores do feminino, a cópula com o demônio. Diferente do pacto caracterizado pela assinatura de um contrato, neste ele é efetivado através da copula carnal. O que junta dois elementos, “o apetite sexual exagerado do Demônio e a tendência feminina para pecar, numa aproximação mulher/Eva, relacionada às tentações, aos instintos e a fraqueza, motivo pelo qual segundo vários teólogos medievais a mulher deveria ser controlada e vigiada pelos homens” (ZIERER, 2010, P.90-91)

Outra donzela luxuriosa é a filha de rei Brutos, uma donzela de quinze anos que se apaixona loucamente por Galaaz desde quando o vê pela primeira vez. Galaaz em companhia de Boorz albergam no castelo de rei Brutos. A donzela consciente de sua beleza começa a travar em si a luta entre a consciência do que lhe ocorreria se seu pai descobrisse seu intento e o desejo de possuir aquele belo jovem. E interessante observar que em nenhum momento entre as inquietações da jovem ela cogitou que a atitude do cavaleiro seria igual a que Galaaz tomou. Mesmo aconselhada por sua ama a abandonar esta loucura a donzela entra no quarto de Galaaz durante a noite acreditando que este quando percebesse sua presença faria sua vontade. Porém, este que é casto e somente almeja fazer a vontade de Deus, rechaça-a. Buscando ainda argumentar, todavia sem êxito a donzela retira a própria vida antes mesmo do nobre cavaleiro, em virtude de sua moral cristã, consentir em fazer sua vontade.

Outro pecado que paira sobre as representantes de Eva é a inveja. Detentoras de todos os vícios estas ardilosas tentam sempre prejudicar aos cavaleiros e outras damas das quais tenham inveja. E é sobre isto que trata a passagem da donzela aleivosa que pede a cabeça da irmã de Erec em pagamento de um dom que lhe devia. Desta forma, Erec ficou dividido quanto ao que deveria fazer, visto que, ao pagar estaria sendo desleal por tirar a vida de uma donzela tão boa traindo um dos códigos da cavalaria de proteger as donzelas. Ao não fazê-lo estaria sendo perjuro e perderia seu título de cavaleiro que nunca mente.

Desta forma o pagamento do dom pedido representa que “ao se concentrar na impossibilidade de um cavaleiro mentir, se preocupou mais com a sua “honra”, isto é manter a palavra dada, do que conservar a vida de um ser humano inocente, o que era ainda agravado pelo fato de a jovem a ser eliminada ser do seu próprio sangue” (ZIERER, 2011, p. 223-234).

Esta escolha feita por Erec lhe retirou do encontro do Graal e assim a narrativa provou que as atitudes das damas e donzelas desviariam os cavaleiros de seu propósito inicial.

Perceval também teve que passar por uma prova envolvendo a figura feminina. A donzela que dormia na tenda quando de sua chegada. Esta que era muito bela, visto que, lhe pareceu que todas as belezas terrenas se encontravam nesta mulher, o que de tanto olhá-la passou a sentir um forte desejo. Propondo a esta ser sua amiga, o que ela recusa. “[...] ainda assim tanto insistiu com ela que lhe veio a outorgar tudo que lhe pedisse, contando que fizesse o que lhe prometera” (DSG, 2003, p.86).

Quando um ruído como um trovão, o fez estremecer e ouvir que de tal alegria lhe viria grande tristeza. “Ai, Persival, como há aqui tão mau conselho! Deixas toda alegria por toda tristeza, donde te virá todo pesar e toda má ventura!” (DSG, 2003, p.86). Quando cai desmaiado e a donzela transfigura-se em demônio, soltando risos diabólicos. Assim, a intercessão divina evitou que Persival caísse em tentação.

A descrição e classificação dos comportamentos femininos seguiam critérios religiosos ou morais. Assim, perfilam-se imagens de uma mulher luxuriosa e pecadora, de uma mulher essencialmente casta e virtuosa, que personificaria a salvação, de uma dama e de uma ardilosa por natureza, sempre disposta a trapacear o homem (MACEDO, 2002, p.65).

As representações sobre o feminino carregam em si os sistemas de valores da época e códigos de discurso do pensamento masculino, que tratam de propor modelos de conduta e de recriminação. Logo as múltiplas faces femininas dentro da narrativa representam a diversidade de conceitos que a Idade Média Central tinha sobre elas.

## CONCLUSÃO

A *Demanda do Santo Graal* carrega em si uma grande carga doutrinária de castidade e ascetismo. Regulado por valores da moral cristã o imaginário representativo sobre as mulheres oscila entre Ave, modelo ideal representada na narrativa pela irmã de Persival, irmã de Erec e a filha de rei Nascor; e Eva, anti modelo representando entrave a ascese espiritual dos cavaleiros, através da filha de rei Hipômenes, a filha de

rei Brutos e a donzela aleivosa. Outro modelo que representa, pois o entremeio é o da mulher ambígua, oscilando entre seus pecados e uma imagem positiva, como Guinevere e Morgana. Portanto, a presente obra é importante para se compreender o multifacetado mundo feminino que transcende o discurso clerical presente na obra. Sendo assim, fruto das mudanças que estavam ocorrendo na sociedade ocidental com relação ao imaginário que se tinha sobre as mulheres.

## REFERÊNCIAS

### Fontes

A DEMANDA DO SANTO GRAAL. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T.A Queiroz/ Edusp, 1989.

A DEMANDA DO SANTO GRAAL. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: Ateliê Editorial, 2

### Bibliografia

DUBY, Georges. **Damas do século XII**. Tradução: Paulo Neves e Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FRANCO JR., Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MACEDO, José Rivair. **A Mulher na Idade Média**. São Paulo: Contexto, 2002.

MACEDO, José Rivair. **As faces de Eva- os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII**. Revista *História* (Universidade Estadual Paulista- UNESP), vol. 17-18, 1998-1999, pp. 293-314. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/gtestudosmedievais/artigos/ornatus.pdf>. Acesso em: 16/07/2015 às 09h36min.

ZIERER, Adriana. **A visão do diabo n' A Demanda do Santo Graal**. In: CAMPOS, Luciana de.; LANGER, Johnni (orgs.). *A religiosidade dos celtas e germanos: anais do IV Simpósio Nacional e III Internacional de Estudos Celtas e Germânicos*. São Luís: UFMA/Gráfica Santa Clara, 2010, p.88-100.

ZIERER, Adriana. **ENTRE AVE E MARIA: A ambigüidade das imagens femininas n'A Demanda do Santo Graal**. In: ZIERER, Adriana; BOMFIM, Ana Lúcia; ABRANTES, Elisabeth Sousa (orgs.). **Nas trilhas na Antiguidade e Idade Média**. São Luís: Editora UEMA, 2014.

ZIERER, Adriana. **Eleitos versus Pecadores: o ideal cavaleiresco n' A Demanda do Santo Graal**. **Revista Crítica Histórica**. Ano IV, nº 7, julho/2013. Disponível em: [http://www.academia.edu/14658767/ELEITOS\\_VERSUS\\_PECADORES\\_O\\_IDEAL\\_CAVALEIRESCO\\_N\\_A\\_DEMANDA\\_DO\\_SANTO\\_GRAAL](http://www.academia.edu/14658767/ELEITOS_VERSUS_PECADORES_O_IDEAL_CAVALEIRESCO_N_A_DEMANDA_DO_SANTO_GRAAL). Acesso em: 23/06/2014 às 15h23min.

## OS SOLITÁRIOS DIÁLOGOS DE SANTO AGOSTINHO<sup>66</sup>

David Mendonça do Nascimento<sup>67</sup>  
José Henrique de Paula Borralho<sup>68</sup>

### INTRODUÇÃO

Agostinho foi um filósofo-teólogo que viveu na viração do século IV para o século V, no norte da África. Alguns o consideram uma fronteira entre o pensamento antigo e o medieval. Seu pensamento teve grande influência durante a Idade Média, foi marcado por ideias neoplatônicas, sobre a dualidade do bem e do mal, a busca pela perfeição moral, o conflito interno entre o querer e o não-querer. Suas obras mais conhecidas são *Cidade de Deus* e *Confissões*. Em sua época a Igreja se ocupava em elaborar um sistema de fé mais sólido, capaz de organizar um pensamento teológico unificado.

O império estava se fragmentando, os bárbaros forçavam as fronteiras, as guerras de conquista acabaram e os escravos advindos dessa prática foram se reduzindo. A diminuição da mão-de-obra escrava, base da economia do império, levou a uma crise de alimentícios nas cidades começando assim um processo de ruralização em todo território do império. O alto clero goza grande prestígio social, em muitos lugares os líderes espirituais detinham poderes civis. A corrupção estava instalada. Diante disso a melhor opção para quem quisesse ter uma vida incorruptível seria se retirar do cenário tumultuoso e buscar a solidão, pois é na solidão que se ouve a voz de Deus. A liberdade em Agostinho é um desligamento da vida política e uma experiência desfrutada dentro de si mesmo. O Solilóquios será a maior expressão dessa ideia.

O livro Solilóquios é uma aglutinação de duas palavras latinas: “soli” (sozinho, a sós) + “loquium” (conversa, diálogo), resultando na ideia de um “diálogo a sós”, um “diálogo sozinho”, de uma conversa interior consigo mesmo, com sua própria razão. Sua razão aqui é vista como outra personagem que responde suas dúvidas e questionamentos das mais diversas, qual seria a diferença entre o falso e o verdadeiro? O que é a verdade? O que é a falsidade? É possível conhecer a Deus e a Alma? Os sentidos são confiáveis na busca do conhecimento científico? Qual o valor da dialética

---

<sup>66</sup> Artigo entregue à disciplina História Medieval para obtenção da 3º nota do segundo período, dezembro de 2014, Prof. Dra. Adriana Zierer.

<sup>67</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. E-mail: [davidvilapalmeira@gmail.com](mailto:davidvilapalmeira@gmail.com)

<sup>68</sup> Prof. Dr. do DHG da UEMA e orientador.

nessa busca? Enfim, essa obra é de cunho espiritual-religioso, porém, sem dúvida alguma, o método de investigação é baseado no “conheça-te a ti mesmo” de perspectiva neoplatônica, pois por meio de uma reflexão interior Deus se faz conhecer na Alma e somente por meio dela é possível conhecê-lo.

## **SOBRE AGOSTINHO**

*Santo Agostinho*, Aurelius Augustinus, nasceu a 13 de novembro de 354 d.C., numa cidade africana, Tagasta, na antiga Numídia (Souk-Ahras, na atual Argélia). Começa seus estudos em sua cidade natal, depois continua em Madaura e conclui em Cartago, graças a ajuda de Romaniano, amigo de seu pai (SUFFERT 2001, p. 85). Foi um pensador cristão, um filósofo-teólogo, viveu no período da transição do Mundo Antigo para o Mundo Medieval, na “Primeira Idade Média” (FRANCO JR., 2006, p. 15). Passou a ser bispo na cidade de Hipona em 395. Morreu em 420 supostamente em 28 de agosto durante uma invasão dos vândalos em África. É considerado por muitos teólogos um dos últimos pais da Igreja, portanto um ícone da Patrística. Deixou profundas marcas no pensamento Medieval do Ocidente. Sua forma de ver o mundo, de pensar a alma e de se relacionar com o divino influenciou a mentalidade religiosa que se seguiu. “Para ele as verdades da fé não podem ser demonstráveis pela razão, mas esta pode confirmar aquelas: ‘compreender para crer, crer para compreender’” (FRANCO JR., 2006, p. 106).

Agostinho conhecia o sistema de pensamento plotiniano que marcou o último pensamento filosófico pagão. Foi professor de retórica. Seu pai era um oficial romano do baixo escalão, pagão. Sua mãe, Mônica, era cristã. Em sua época falava-se latim. Ele não tinha muito gosto pelo grego (AGOSTINHO, 2007, p. 42-44) <sup>69</sup>.

Depois de se envolver em sua juventude com o maniqueísmo e com o neoplatonismo, se converteu aos trinta e dois anos de idade ao cristianismo ao ouvir um sermão de Santo Ambrósio. Conhecia os clássicos da literatura latina e grega, porém depois de convertido passou a ler as Sagradas Escrituras. Escreveu várias obras, dentre as quais a mais conhecida são as *Confissões* onde desenvolve em forma de oração sua autobiografia. Aqui ele descreve e narra suas experiências de vida levando o leitor a se impressionar com a ação de Deus na história humana, leva-nos a refletir sobre as ações humanas e suas consequências, sobre a ética, as questões do bem e o mal. Segundo

---

<sup>69</sup> *Confissões*, Livro I, capítulos XIII-XIV.



Agostinho Deus é soberano, entretanto confere aos homens o livre-arbítrio (título de outro livro seu) para ter a capacidade de escolher entre fazer o bem ou fazer o mal. A verdadeira liberdade só pode ser desfrutada dentro do Bem. O mal é não-ser, viver longe do Criador é não-vida, é estar morto. Dentro da moral agostiniana percebemos uma lógica dualista muito forte, tal visão – alguns diriam que é derivada de um maniqueísmo tardio – é perpassada em suas meditações expostas em *Solilóquios*.

A ideia de uma dualidade na natureza do ser do homem se configura, em *Solilóquios*, nas falas da *ratio*, sua razão, e da do homem Aurelius Augustinus (Agostinho). Há em nós um homem interior e um homem exterior – existe uma expressão semelhante em São Paulo<sup>70</sup>. Alguns podem subentender a noção de *alter ego* (MINGHETTI, p. 9).

## A IGREJA NA ÉPOCA DE AGOSTINHO

A Igreja, na época de Agostinho, desfrutava de paz, cessara as perseguições aos cristãos. As últimas foram as deflagradas pelo imperador Diocleciano. O cristianismo agora é religião oficial desde Constantino (315 d.C). Investidos de dignidade, os líderes agora tinham outro desafio a enfrentar: as heresias. As grandes heresias fabricaram a fé (SUFFERT 2001, p. 71). A maior de todas as heresias era o arianismo, ainda um perigo iminente. Essa heresia havia levado os bispos a se reunirem em um grande concílio ecumênico na cidade de Nicéia em 325 d.C., e mais tarde em Constantinopla em 381. A questão sobre a Trindade e a Divindade de Cristo era o grande problema dos debates.

Eles deveriam agora elaborar um sistema de ensinamentos (dogma) mais sólido, mais firme do que o deixado pelos Pais Apostólicos. Um sistema que pudesse dar uma base racional que justificasse seus pressupostos. Os grandes debates teológicos abalaram toda a cristandade do Oriente Médio, Ásia e África, isso prepararia a divisão entre Ocidente e Oriente (SUFFERT 2001, p. 71). Agostinho decide criar “uma pequena comunidade no campo e tenta manter-se fora dos conflitos que agitam os cristãos de

---

<sup>70</sup> Ver: Romanos 7: 22; Efésios 3: 16. Na antropologia teológica paulina o homem cristão é entendido como tendo duas naturezas conflitantes dentro de si: uma que o leva ao pecado e outra que o impulsiona a obediência a Deus. Esse conflito se dá quando o homem se converte ao evangelho. A mente iluminada pela lei de Deus dá uma orientação de uma vida moral perfeita, mas suas vontades e desejos próprios da carne pecaminosa o inclinam para a desobediência e o mal. Assim o ser humano não pode por si mesmo vencer suas concupiscências, precisará da intervenção divina. O Espírito Santo, que seria a presença de Cristo e de Deus, lhe é concedido como uma força interior capaz de subjugar seus desejos pecaminosos, o mal que está dentro dele (Romanos 7: 21; 8: 3-16). Desse pensamento Agostinho irá se apropriar de certos elementos.

Cartago” (SUFFERT 2001, p. 87). Ele se refugia para meditar e orar e começa a demonstrar os frutos de suas meditações para esse debate: *De Trinitate* – um alentado volume que defende o dogma da Santíssima Trindade, o maior já conhecido na teologia Ocidental.

## O CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO

Ele viveu em uma época de desagregação do império. Os bárbaros começam a forçar os limites. “O Império estava demasiado enfraquecido, e os povos oprimidos não os viam como conquistadores, mas sim como libertadores. As revoltas das massas laboriosas coincidiam frequentemente com as invasões bárbaras” (ABRAMSON, 1978, p. 57). Existe uma retração nas estruturas demográficas, as cidades começam a se esvaziar. “Com a crescente desorganização do aparelho estatal romano, foram rareando as importações de gêneros alimentícios que tinham por séculos permitido uma grande população urbana” (FRANCO JR., 2006, p. 19). Um dos motivos da decadência do Império e, apontado por alguns como a causa principal, seria o próprio sistema escravista. A existência de uma contradição inerente ao próprio sistema. Os proprietários de escravos não incentivavam o lado proativo dos escravos.

Temerosos de que, adquirindo personalidade, os escravos se tornassem menos dóceis. Segundo Paládio, escritor romano do século IV, um escravo preguiçoso, lento e estúpido, era sempre preferível a um escravo ativo, enérgico e empreendedor, porque estas qualidades o incitavam a praticar o mal, ao passo que a preguiça é irmã da bonomia (ABRAMSON, 1978, p. 22).

A base da economia do Império era a mão-de-obra servil. A agricultura que desse sistema dependia já não podia mais fornecer suporte necessário ao exército. “As guerras contra os povos vizinhos já não forneciam um número suficiente de prisioneiros” (ABRAMSON, 1978, p. 24). Isso gerou um efeito cíclico. As disputas internas entre os diversos generais pelo trono do Império colaboravam mais ainda para a descentralização. A concentração de poder na mão do clero era mais uma realidade.

O alto clero cristão, cerca do ano 300, torna-se um corpo opulento e influente. Uma grande identidade de interesses políticos e de classe mantinha-o ligado aos donos de escravos e aos grandes proprietários de terras. Foi nesta conjuntura que o governo romano pode renunciar à perseguição dos cristãos. A reconciliação de Constantino com a Igreja colocou esta ao serviço do poder imperial. Há muito que o cristianismo deixara de ser religião dos escravos e oprimidos. A classe dirigente já podia utilizar a doutrina da expiação no além e da resignação durante a vida terrena, com único objetivo de submeter às classes laboriosas (ABRAMSON, 1978, p.30).

Talvez o único sistema capaz de proporcionar certa uniformidade nesse estado de coisas fosse a Igreja. Nesse tempo ela usufrui de grande influência sobre as mentes. Os bispos além de líderes espirituais eram também notáveis autoridades civis, nessa relação entre poder temporal e poder espiritual surgem várias corrupções. A igreja começava a perder seu verdadeiro foco. Os prestígios mundanos, as riquezas terrenas, tudo isso irá levar o filho de Mônica a entrar em um profundo estado de meditação. Antes de olhar para o mundo e sua atuação política nele olhará para si mesmo, para seu interior. Sua vida inteira será perpassada por está atitude e se refletirá em suas obras. Solilóquios seria apenas um resquício de todo esse fervilhar intelectual, uma gota que ele deixou escapular da taça de reflexões. Antes de se pensar no mundo é preciso pensar em Deus e na Alma humana.

## **A QUESTÃO DA LIBERDADE EM AGOSTINHO**

Hannah Arendt destaca que a tradição filosófica nesse primeiro medievo distorceu a ideia original de liberdade, tal como ela era dada na compreensão política da polis grega. Mudou para um entendimento de liberdade no domínio interno do ser humano, o domínio da vontade. Uma das justificativas que desloca para essa distorção é o fato de que o problema da liberdade foi uma das últimas grandes questões metafísicas tradicionais a figurar como investigação filosófica. Durante toda a filosofia antiga, desde os pioneiros até Plotino, não houve uma preocupação enfática com a liberdade, esta só começou a ser tratada em Santo Agostinho que retoma a experiência cristã paulina do eu-querer-mas-não-devo.

Agostinho, o grande pensador cristão do quarto século, elabora suas explicações da liberdade sob a ótica de um conflito interno existente dentro da faculdade da vontade, dentro da alma humana. Seu conceito de liberdade é pressuposição de uma experiência de resignação do mundo externo, uma liberdade experimentada internamente com o próprio eu, em um *liberum arbitrium*. É uma tentativa de divorciar a liberdade da política, “de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre” (ARENDT, 2003, p. 193). A liberdade começa quando se abandona o âmbito da vida política para experimentá-la em um âmbito interior, em um relacionamento com o próprio eu. Em Agostinho isso se verificará como um conflito dentro de si mesmo, entre o querer e o não-querer, não é um conflito entre a razão e a paixão (duas faculdades da alma), mas

dentro da própria faculdade da vontade, a presença desse eu-querer e não-querer deriva do fenômeno do querer e não fazer, de um eu-querer-e-não-posso. A experiência de liberdade é experimentada em completa solidão.

Foi em meio a essas reflexões que Agostinho elaborou sua obra chamada Solilóquios onde ele dialoga com sua própria alma buscando nela as razões e os motivos de seu problema com liberdade.

Citando um filósofo estoico chamado Epicteto, Hannah Arendt diz que ele:

Transpõe essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interno onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo (ARENDT, 2003, p. 194).

Assim ela põe em uma relação de semelhança o estoicismo e o cristianismo quando aproxima a filosofia de Agostinho com a filosofia de Epicteto.

A Antiguidade clássica de modo algum era alheia ao fenômeno da solidão; ela sabia suficientemente bem que o homem solitário não é mais um, e sim dois em um, e que tem início um relacionamento entre mim e mim mesmo no momento em que, por algum motivo, se interrompeu o relacionamento entre mim e meu próximo (ARENDT, 2003, p. 2005).

Ou seja, a liberdade só passou a ser uma categoria filosófica a partir do momento em que o agir humano passou a ser afetado, quando o homem deixou de ter liberdade para ação política.

## SOLILÓQUIOS

Solilóquios seria uma busca interior de várias questões existenciais que inquietam a alma do Santo de Hipona: “... o bem que devo buscar e os males que devo evitar”<sup>71</sup> (AGOSTINHO, 1998, p. 15). Aqui vemos claramente que se trata de uma busca ético-moral, o padrão correto a se seguir. No segundo livro ele mesmo nos dá uma explicação do nome “solilóquios”:

Por serem conversações a sós entre nós, quero denominá-las e dar-lhes o título de SOLILÓQUIOS, certamente um título novo e, talvez, seco, mas bastante adequado para indicar o nosso estilo. Pois uma vez que não há melhor método pelo qual a verdade possa ser investigada do que perguntando e respondendo, raramente se encontra alguém que não se envergonhe ao ser convencido em discussão (AGOSTINHO, 1998, p. 73).

---

<sup>71</sup> Versão do Prof. Antonio A. Minghetti da editora Escala.

Numa discussão entre duas pessoas geralmente acontece constrangimentos em uma das partes do debate, isso pela intransigência dos contendores do diálogo, que movidos por interesses pessoais causa danos ao companheiro. Nos solilóquios essas coisas são evitadas uma vez que a conversa é interior, consigo mesmo, com a própria alma, não há espaço e motivo para os medos e temores do erro e da vergonha. Errar é uma possibilidade humana. Se houver vitoriosos será dele sobre ele mesmo. O livro é escrito no método pedagógico próprio da época, em forma de diálogo, perguntas e respostas. É composto por 2 livros. O livro I tem 15 capítulos e o livro II tem 20.

Ele nos deixa um mistério logo ao iniciar seu escrito, escuta uma voz e não sabe de onde vem: se de dentro dele ou se exterior a ele. Que voz seria essa? A voz de Deus ou seria a sua própria voz? Seus próprios pensamentos em sua razão? No desenrolar da leitura isso ficará claro, seu interlocutor é sua *ratio* (razão), alguns interpretam e traduzem como sendo seu *alter ego*, porém é uma noção tardia e moderna. No entanto, Agostinho entende que sua razão é a expressão fiel da sua consciência, justamente a parte que sustenta o equilíbrio do ser. A verdade é buscada na solidão e Deus fala dentro do homem por meio de sua consciência, sua razão, dentro de sua alma, e somente por meio da alma, Deus se faz conhecer. Somente a alma é capaz de conhecer a Deus. O bispo de Hipona acredita que a inteligência é iluminada por Deus, contudo, sem eliminar a participação humana. A meditação levaria o homem ao conhecimento interior por meio da razão, mas essa razão não seria totalmente autônoma. Portanto, a apreensão da verdade é uma ação conjunta do homem com a divindade.

## TEORIA DO CONHECIMENTO EM AGOSTINHO

Ele expressa seus dois únicos objetos que deseja: conhecer a Deus e a alma. (AGOSTINHO, 1998, p. 21). Ele quer conhecer a Deus, numa espécie de conhecimento que o satisfaça. No entanto, ele não sabe como alcançar isso e nem sabe se isso é possível. Mas crê, tem fé. Entretanto, é bom deixar claro: o que se busca é “o saber e não a fé”. Ele rejeita o conhecimento empírico, entende que o saber que se adquire pelos sentidos é de pouco valor, então deseja o conhecimento que se adquire pelo entendimento puro. A alma só pode ser conhecida dessa forma e não pelos sentidos (AGOSTINHO, 1998, p. 23).

Admite que Platão e Plotino disseram coisas verdadeiras sobre Deus, porém eles falaram de coisas que não tinham conhecimento, pois é fácil “trazer à luz conceitos sem compreendê-los, recolhidos aqui e ali, depositá-los na memória e depois

harmonizá-los com a fé. Mas o saber é outra coisa”<sup>72</sup> (AGOSTINHO, s.d., p. 35). Agostinho entende que o conhecimento deve ser algo totalmente consciente, elaborado e provado em seu intelecto de modo rigoroso. Para que uma informação seja de fato considerada “conhecimento” deve ser dito com plena compreensão do que se diz, com total certeza, com argumentos consistentes que justifiquem de forma lógica.

Citando os estoicos, “segundo os quais só seriam sábios os que possuíssem a ciência”, Agostinho irá deixar claro que crê que é possível o homem conhecer. Sua teoria do conhecimento irá se distanciar um pouco do pensamento platônico-socrático, que entende que o saber é inato e reminescente. Em Agostinho os sentidos têm sua importância, eles captam informações sensíveis, imagens, e, depois, tais informações são analisadas e processadas pelo pensamento, pelo intelecto, pela *ratio*. A epistemologia agostiniana nos ensina que o conhecimento empírico por mais insuficiente que possa ser na realidade é o começo para todo conhecimento, um conhecimento que amadurece com o uso da razão.

Sua *ratio* o questiona se Deus pode ser conhecido tal como se pode conhecer uma esfera geométrica, ou seja, com um conhecimento sensível, certo e seguro (AGOSTINHO, 1998, p. 26). Em sua resposta explica que se a ciência geométrica fosse capaz de disponibilizar elementos pelos quais o mesmo conhecimento pudesse ser do mesmo grau do conhecimento de Deus, então teria prazer, conhecendo essas coisas, igual ao prazer que suponha conhecer a Deus (AGOSTINHO, 1998, p. 28).

Sua *ratio* seria os olhos de sua mente, de sua alma. Existem dois tipos de visão: a visão dos olhos físicos e a visão dos olhos da alma. Os olhos físicos são recheados de manifestações corpóreas, corruptas, os da alma são livres dessas manifestações, é uma visão pura, abstrata. Os olhos físicos são apenas suportes para a mente elaborar ideias.

Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver [...] A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece (AGOSTINHO, 1998, p. 30-31).

A contemplação de Deus é o fim último da religião cristã, o amor é cada vez mais fortalecido e aumentado à proporção que essa prática evolui. Deus é o Sumo

---

<sup>72</sup> Versão do Prof. Antonio A. Minghetti, editora Escala.

Bem<sup>73</sup> de Agostinho, é a ele que sua mente e seu amor se dirigem em ato de contemplação (AGOSTINHO, 1998, p. 32).

O conhecimento sobre Deus precisa a princípio de analogias. Tal conhecimento joga luz sobre outros conhecimentos, portanto, o conhecimento de Deus é o conhecimento por excelência, o fundamento. Sua razão pretende lhe proporcionar noções íntegras de Deus e da Alma (AGOSTINHO, 1998, p. 32-33).

Como vemos, é justamente nesse diálogo com sua razão que Agostinho irá desenrolar sua teoria do conhecimento, vai progressivamente eliminando as imperfeições de suas formulações e se corrigindo.

### A AFEIÇÃO NATURAL PELAS COISAS

Descobre que ama outras coisas além do conhecimento da alma e de Deus: a vida de seus amigos, pois tem medo de perdê-los; a boa saúde, pois teme a dor e a morte da vida do corpo temporal. Estabelece a ideia de que aquilo que amamos é justamente aquilo que tememos perder, *pois o amor nos faz apegar-nos a elas* (AGOSTINHO, 1998, p. 35-36) – uma ideia helênica que possivelmente ainda permeava a mentalidade da sociedade greco-romana da época de Agostinho.<sup>74</sup> A desordem na alma vem da perda das coisas que nos apegamos com amor.

Em sua análise o Santo de Hipona é levado a entender que sua alegria e satisfação em ter sempre seus objetos de amor seriam uma armadilha e uma condescendência com certas paixões e enfermidades da alma que, segundo seu ser interior, impedi-lhe de alcançar o que tanto almeja que é o conhecimento de Deus e da alma. Pois alguns corpos saudáveis se ofuscam e retrocedem ao contemplar o sol, vindo com isso buscar a escuridão para sua proteção. Da mesma forma é com o Sumo Bem.

No capítulo X ele passa a investigar em si mesmo sobre os desejos pela riqueza, honrarias, mulheres, comidas e outras coisas pertencentes aos prazeres dos sentidos do corpo. Ele exercita o domínio e o desapego por estas coisas. Descobre que

---

<sup>73</sup> Para usar uma expressão de Aristóteles em que a Felicidade seria o Sumo Bem dos homens em uma sociedade. Todos os homens querem ser felizes, por isso suas ações refletem esse ideal, tudo que os homens fazem em última análise seria nessa busca, portanto a política seria a doutrina mais importante de todas as ciências, pois se preocupa em manter ou proporcionar essa busca individual-coletiva de modo que o equilíbrio ético entre os membros possa ser fator fundamental. Nesse discurso entra a moral, o direito e a justiça (ver o livro *Ética a Nicômaco*)

<sup>74</sup> Ver em O Banquete, o Discurso de Agáton:

“Sócrates – Então, retém o que dissesse e responde-me somente a isto: Eros deseja ou não o objeto que ama?”

“Agáton – Sem dúvidas que deseja.”

quanto mais se afasta delas menos sente suas necessidades. Quanto mais deseja contemplar a perfeição incorruptível tanto mais ele se volta para ela. Entretanto, sua *ratio* deseja mostrar-lhe que apesar de ter progredido no domínio e na renúncia dos prazeres do corpo, ele ainda é impedido por outras afeições ligadas ao seu desejo nobre. Usa o princípio de remexer o que está escondido para que venha à tona (AGOSTINHO, 1998, p. 39-40). Não nega, entretanto, todos os desejos e paixões da alma, mas diz que devem ser dirigidos ao Sumo Bem. O motivo de querer sempre seus amigos vivos e por perto deve ter o motivo de que eles são apenas meios pelos quais alcançar as verdades de Deus, se, entretanto, a convivência com eles influencia a se desviar dessa meta, sendo com isso destrutiva, então serão dispensáveis. Ou seja, ele ama suas vidas à medida que suas companhias são benéficas à sua busca do Sumo Bem (AGOSTINHO, 1998, p. 41-43), de maneira que Agostinho estabelece uma ética que tende sempre a consolidar sua busca.

## O CONHECIMENTO DE DEUS E A VERDADE

Sobre o conhecimento de Deus sua *ratio* nos informa que só pode ser alcançado por graus, portanto, progressivo. Para explicar sobre esse processo sempre utiliza a analogia da luz do sol sobre os olhos.

Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação. Para eles é suficiente crer, esperar, amar. Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas, não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer. A eles é perigoso querer mostrar o que ainda não têm possibilidade de completar, ainda que já possam ser considerados como sãos. Portanto, eles devem antes ser exercitados e o seu amor por fim adiado e alimentado. Primeiramente, devem ser-lhes demonstradas certas coisas que não brilhem por si mesmas, mas que possam ser vistas mediante a luz, como as vestes ou a parede, ou coisas semelhantes. Depois, aquilo que na realidade não brilha por si, mas adquire um fulgor mais belo através da luz, como o ouro, a prata e objetos semelhantes, mas não com tanta radiação ao ponto de ofuscar-lhes os olhos. Em seguida, talvez, aos poucos pode ser-lhes mostrado o fogo terreno, depois os astros, a lua, o fulgor da aurora e o esplendor do amanhecer. Assim cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer (AGOSTINHO, 1998, p. 45).

Talvez essa seja a parte central do Livro I, pois aqui se delineia sua crença na possibilidade de conhecer a Deus, embora sendo este um ser infinito. Por meio da alma humana pode-se conhecer o infinito, necessariamente devido a sua própria natureza que também é infinita. Os olhos sadios são aqueles que podem contemplar sem



impedimentos o esplendor perfeito da glória de Deus. Para tanto é preciso se livrar das influências do corpo, pois este é detentor de prazeres, está preso às coisas sensíveis, à matéria. Somente se vendo livre dessa condição é que poderá contemplar a Deus. Por isso as carícias femininas e o abraço conjugal é execrável, impuro e horrível (AGOSTINHO, 1998, p. 47-48).

“As ideias têm consequências” (GEISLER, 2006, p. 59). Tais ideias foram determinantes, contribuindo para o desenvolvimento de uma mentalidade que colocava a mulher com uma imagem negativa durante toda a Idade Média, uma mentalidade teológica demonizadora. Outra influência foi o legado de uma moral acética que ensina o controle rígido e inflexível dos impulsos e desejos, inclusive aqueles de necessidades funcionais, tais como a fome e o sexo.

“O que é a verdade” – uma pergunta que se apresenta necessária no percurso da investigação, pois o conhecimento da verdade é que nos leva ao conhecimento das outras coisas. Isso o leva a questionar também “o que seria o verdadeiro” e qual a diferença entre a verdade e o verdadeiro. “Se for uma árvore falsa, não é árvore; mas se for uma árvore, necessariamente é verdadeira” (AGOSTINHO, 1998, p. 51). A verdade e o verdadeiro são coisas diferentes. Também a verdade não está em nenhum lugar, pois não ocupa espaço, não é matéria. Ela não está nas coisas temporais e não depende de nada pra existir porque o que está em um sujeito não pode existir se não subsistir ao próprio sujeito. Assim ele conclui a noção que a verdade independe do sujeito verdadeiro e que o sujeito verdadeiro só é verdadeiro, e, só existe como tal, pela verdade. A verdade faz o verdadeiro e não o verdadeiro a verdade. Agostinho aqui se apropria das ideias platônicas. Funde a noção de mundo greco-romana com a visão judaico-cristã, a ideia do mundo material e do mundo essencial, mundo corruptível e mundo incorruptível. Esse ponto de seu discurso é muito importante por que demonstra a capacidade simbiótica de mesclar visões diferentes em contextos diferentes, o que vemos é o ponto de transformação de uma mentalidade no próprio fazer filosófico e teológico.

## **A VERDADE E A FALSIDADE, O VERDADEIRO E O FALSO**

Aqui no Livro II Agostinho irá discutir sobre a verdade e a falsidade em relação aos sentidos da alma e a *ratio*. Será levado a tentativas de definição ontológicas mais estritas. No capítulo I ele antecipa Descartes mostrando que ter consciência do pensamento é ter uma verdade autoevidente, uma prova da própria existência, uma

primeira verdade segura (AGOSTINHO, 1998, p. 55-57). A verdade é eterna e não pode deixar de ser (AGOSTINHO, 1998, 58-59). As faculdades do sentir e do entender pertencem a alma. O que é o falso? Aquilo que é diferente do que parece. A falsidade não está nas coisas em si, mas nos sentidos, logo a pessoa se deixa enganar pela aparência das coisas (AGOSTINHO, 1998, p. 60-62).

Nesse capítulo ele tenta provar que a alma é imortal. Seguindo um raciocínio silogístico: 1. Não pode haver falsidade sem os sentidos. 2. Sempre haverá falsidade. 3. Logo, sempre haverá sentidos. Não pode haver sentidos sem uma alma, pois os sentidos são faculdades da alma. Portanto, a alma é imortal, pois não poderá sentir sem estar viva. Esse argumento meio obscuro será esclarecido em alguns capítulos seguintes de sua obra.

A falsidade é uma coisa diversa do que parece. A verdade é exatamente aquilo que parece ser. A falsidade ou a verdade das coisas é uma condição da alma, pois por ela se percebe o que é e o que não é. Sem a alma não há falsidade ou verdade, pois são definições que surgem por meio dela. Logo a alma é inseparável da natureza das coisas (AGOSTINHO, 1998, p. 63-65). O que percebemos a princípio nessas suas investigações é que ele considera a possibilidade dos sentidos captarem informações que processadas pela alma se demonstram axiomas.

Mas a definição de que a verdade é aquilo que aparece exatamente como é tornar-se-á absurda diante do fato de que nem tudo aquilo que é oculto é inexistente. Não é pelo fato de não podermos ver aquilo que está oculto que tal coisa oculta não exista. Logo sua definição de verdade, em sua opinião, ainda precisa ser reformulada (AGOSTINHO, 1998, p. 66-67).

A verdade é o que é. Essa será sua nova definição. Com isto quer dizer que ela é independente do sujeito que a percebe. Independentemente de como ela se apresenta aos sentidos a coisa é o que é. Isso significa que ela pode se apresentar de outra maneira aos sentidos, entretanto ela possui identidade própria e independente do sujeito que a percebe. Portanto, tudo o que existe é verdadeiro (AGOSTINHO, 1998, p. 67).

Agostinho será levado também a investigar a natureza dos objetos. Por mais que exista verossimilhança entre certas coisas do mesmo gênero, de maneira que são tão idênticas que se torna impossível distingui-las (a exemplo: o aroma de um lírio em relação a outro; o sabor de um mel de uma espécie de flor produzido por um enxame Y para o mel produzido por outro enxame da mesma espécie e da mesma flor) as coisas

possuem sua identidade própria. Cada coisa é um ente singular na existência (AGOSTINHO, 1998, p. 68-71).

Entretanto, a definição de que falsidade é a ilusão da semelhança será concertada e se perceberá que a semelhança é a mãe da verdade, pois aquilo que é semelhante também possui sua existência e, portanto, tudo o que existe é verdadeiro, porque verdade é o que é (AGOSTINHO, 1998, p. 70-71).

A essa altura Agostinho se vê em um problema de lógica da linguagem. Se afirmar que a verdade é aquilo que parece, resultará no fato de que nada pode ser verdade, pois sem um sujeito conhecedor a verdade não poderia ser captada. Mas se afirmar que a verdade é o que é resultará na conclusão de que o falso não estará em nenhum lugar, pois até mesmo o que supostamente se pensa como falso possui existência pelo simples fato de ser semelhante. Então o que seria o falso realmente? (AGOSTINHO, 1998, p. 74-75). A sua *ratio* será levada a explicar que existem dois gêneros de falso: 1) o que finge o que não é; 2) o que tende a ser e não ser ao mesmo tempo. Definirá, então, a diferença entre o falso, o ardiloso e o mentiroso. O falso se utiliza da razão e da natureza. Da razão nos animais racionais (os homens) e na natureza nos animais irracionais (a raposa). O ardiloso tudo o que ele quer é enganar. Quanto ao mentiroso, nem todos os que mentem querem de fato enganar, exemplo disso seria as sátiras, as comédias, os poemas, etc., essa atitude nem sequer deveria ser nomeada assim, pois sua intenção seria outra (AGOSTINHO, 1998, p. 76-77).

## UM PROBLEMA DE LÓGICA DA LINGUAGEM

Isso irá levá-lo a uma conclusão surpreendente: algumas coisas são verdadeiras à medida que são falsas. Exemplo disso: Róscio apresentou perfeitamente o papel de Hércuba, nisso estava sendo falso, pois toda representação teatral é imitação do verdadeiro. Entretanto, foi considerado um verdadeiro ator trágico, pois ele era um homem verdadeiramente, embora fazendo o papel de uma mulher. Outro exemplo, a imagem de uma pessoa no espelho é uma imagem verdadeira do homem, embora sendo seu reflexo. Assim Agostinho demonstra “como algumas coisas são verdadeiras ao mesmo tempo em que são falsas”<sup>75</sup> (AGOSTINHO, s.d., p. 93). A fábula é verdadeira à medida que mostra verdadeiramente a falsidade de sua narrativa. Tal percepção é apenas uma questão de lógica da linguagem e demonstram os limites da linguagem

---

<sup>75</sup> Título do capítulo X do segundo livro na versão do Prof. Antonio A. Minghetti, editora Escala.

humana para expressar certas realidades inalcançáveis. Essas definições só são possíveis pela dialética – que seria para Agostinho a arte de argumentar –, portanto “toda ciência é verdadeira”, é uma definição que deve abarcar a ideia de que podemos achar verdades em mentiras, como no caso nas fábulas. Então, a gramática e a dialética são ciências equivalentes (AGOSTINHO, 1998, p. 80-83).

Toda essa problemática da linguagem é mais uma prova de que as coisas estão interconectadas, então ele passa a mostrar como “certas coisas estão dentro de outras” de duas maneiras: 1) uma de modo que possa se separar e está em outro lugar: a madeira em um lugar; 2) outra de modo que não se possa separar: a forma e a aparência de uma coisa. Aquilo que está de tal modo inseparável no sujeito não poderá subsistir se o mesmo sujeito não permanecer (AGOSTINHO, 1998, p. 84).

## **A IMORTALIDADE DA ALMA E A CIÊNCIA**

Dada essa demonstração ele passa a deduzir a imortalidade da alma pelo seguinte raciocínio:

Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma como sujeito. E se a ciência permanece sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é verdade, e a verdade, como a razão o demonstrou no início deste livro, permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido (AGOSTINHO, 1998, p. 87).

Segui-se daí o seguinte silogismo: 1. Toda ciência está na alma como sujeito, inerente a ela. 2. O que é próprio do sujeito só deixa de existir quando a coisa a que é inerente deixa de existir. 3. Ora, toda ciência é verdade e toda verdade permanece para sempre. 4. Logo, a alma permanece para sempre porque tem posse inseparável da verdade.

Em seguida Agostinho amplia esse silogismo com a seguinte contestação:

Não vejo como a ciência sempre permanece na alma, principalmente a dialética, quando tão poucos têm conhecimento dela e quem a conhece ficou sem saber durante tanto tempo na infância. Pois não podemos dizer que a alma dos ignorantes não seja alma ou que existe na sua alma uma ciência que eles desconhecem. Se isto é muito absurdo, resta então que ou a verdade não está sempre na alma, ou aquela ciência não é verdade (AGOSTINHO, 1998, p. 89).

Tentando ainda demonstrar a natureza do falso e do verdadeiro diz que só pode existir o falso se houver o verdadeiro, pois o falso imita o verdadeiro. No entanto,

algumas coisas não são nem falsas nem verdadeiras, simplesmente por demonstrarem coisas que não existem, como por exemplo, personagens fabulosos: serpentes aladas, cavalos alados, etc.. Tais contos fabulosos não pretendem imitar a realidade e, portanto não podem ser classificadas como falsas. “Pois se é falso, existe. Se não existe, não é falso” (AGOSTINHO, 1998, p. 93). Nessa tentativa de definir as coisas falsas, podemos chamar coisas melhores com nomes de outras piores, de menor valor (AGOSTINHO, 1998, p. 95). Por isso é abominável os homens que se vestem de mulher podendo ser chamados falsas mulheres ou falsos homens, e incorreto dizer de uma pedra: “falso chumbo”. São realidades extremamente dessemelhantes não podendo ser assemelhadas. Então, no capítulo XVII do segundo livro ele vem perguntando: Será se existem coisas totalmente falsas e/ou coisas totalmente verdadeiras? A resposta de sua *ratio* é imediata:

Por exemplo, as ciências não abrangem o estudo desta pedra. No entanto, para ser verdadeira pedra ela não imita algo pelo qual se diga que ela seja falsa. Citando este exemplo, percebes que basta refletir para ocorrerem inumeráveis outros (AGOSTINHO, 1998, 97).

Mas nesse diálogo surgem outras questões, como por exemplo, o vácuo é alguma coisa ou é apenas a ausência de algo? O vácuo é verdadeiro ou apenas o que possui corpo é verdadeiro? Então, a verdade seria um corpo ou a verdade necessariamente só se faz presente no corpo dos objetos, que ocupam lugar no espaço? A noção é que o vácuo não é nada e por não ser nada carece da verdade, pois verdade é aquilo que é. “Por isso, como pode ser verdadeiro o que não existe, ou como pode existir o que é totalmente nada?” (AGOSTINHO, 1998, p. 98). Tudo isso levará a outra questão: “acaso o corpo é verdadeiro?” (título do capítulo XVIII). “Se o corpo não é realmente verdadeiro, isto é, se a verdade não está nele, mas se é como certa imagem da verdade” (AGOSTINHO, 1998, p. 99). As ciências possuem verdades construídas pelo método dialético, porém os corpos são verdadeiros não por esse método. O corpo é limitado por formas e espécies sem as quais não seria corpo. As verdades da geometria só podem ser vistas pela existência dos corpos. A verdade está contida nas formas geométricas. E as ciências que estudam essas verdades geométricas estão contidas na alma, por isso a verdade só pode ser captada plenamente pela alma e nunca pelos sentidos.

O capítulo XIX será uma repetição sobre o argumento da imortalidade da alma. A verdade está na alma como sujeito inerente a ela, a verdade é aquilo que é e nunca pode deixar de ser, logo a alma é imortal, pois se a verdade não perece, a alma também não pode perecer, visto conter a verdade. O último capítulo (XX) é apenas um

resumo de tudo o que já foi falado e na tradução de Adaury Florotti, da editora Paulus, tem o seguinte título: “cremos em algumas coisas; recordamos outras; outras não se percebem”. Ao terminar esta parte do livro deixa subentendido que continuaria a obra em outro volume (livro). O livro ficou inacabado.

Estas coisas serão discutidas com mais cuidado e maior sutileza quando começarmos a tratar da inteligência, que é uma parte que nos propusemos, quando, na medida de nossa possibilidade, estiver esclarecido e discutido tudo o que agita a respeito da vida da alma. Pois não creio que seja pequeno o seu medo de que a morte humana, ainda que não mate a alma, traga, contudo o esquecimento de todas as coisas e da própria verdade que tenhamos descoberto (AGOSTINHO, 1998, p. 105-106).

Como vemos nessa sentença ele intencionava investigar assuntos como a inteligência e a memória, visto que a sua preocupação girava em torno da vida na eternidade.

## CONCLUSÃO

O livro de Agostinho foi uma obra de filosofia e de teologia, escrito em uma época em que a liberdade não era mais assunto da dimensão política, ou seja, uma questão da cidade. Ele viveu em uma época de fragmentação orgânica do império, e a igreja estava elaborando suas investigações com maior profundidade, pois as condições sociais favoreceram sua paz. Agostinho localiza-se em um período de transição entre a idade antiga e a idade média, um momento em que as reflexões elaboradas em meio à solidão religiosa das comunidades desérticas legaram à posteridade uma mentalidade carregada de senso religioso, da presença do sagrado e das questões da alma.

Em sua abordagem o santo de Hipona se propôs investigar as inquietações da alma que se relacionam à verdade e à falsidade, as relações entre sujeito e objeto, sobre como se dá o conhecimento no interior do homem, para isso entra em um diálogo profundo com sua razão, sua consciência interior, na tentativa de achar respostas verdadeiras. Dois objetos são o fundamento de sua investigação: Deus e a alma. É possível conhecer a Deus? A alma é imortal? Suas respostas irão levá-lo na seguinte conclusão: As verdades das ciências só podem ser conhecidas por meio da razão que está na alma, pois são de mesma natureza. Deus é verdade, logo pode ser conhecido pela alma.

Entretanto, como vimos sua obra parece ter ficado inacabada, visto que ele demonstra seu intento de investigar posteriormente na sequência sobre a inteligência e a memória.

## REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; Vida feliz**. São Paulo: Paulus, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Confissões**. São Paulo, SP: Martin Claret, 2007.
- ABRAMSON, M. et al (Dir.). **História da idade média: A alta idade média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.
- ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- FRANCO JR., Hilário. **A idade média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GEISLER, Norman L.; TUREK, Frank. **Não tenho fé suficiente para ser ateu**. São Paulo: Vida, 2006.
- MINGHTII, Antonio A. Apresentação. In: AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios**. São Paulo, SP: Escala.
- SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos**. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- PLATÃO. **O banquete**. São Paulo: Rideel, 2005.

## **USOS DA LITERATURA PELA NOBREZA NA FRANÇA DO SÉCULO XII COMO MEIO DE DIFERENCIAÇÃO SOCIAL**

**Elisângela Coelho Morais<sup>76</sup>**

### **A SOCIEDADE EM TRANSFORMAÇÃO**

Entre os séculos XI e XIII, a França passa por mudanças que a levariam a uma evolução no processo de produção e de realizações sócio- econômicas, isso se refletiu em vários campos da sociedade inclusive em sua produção literária.

As primeiras narrativas históricas, eram inicialmente feitas em latim, contudo a partir do século XI, começam a ser feitas em língua vernácula e se mantiveram no modelo das gestas e escritas em prosa (epopeias), com certa carga de ficção, elas irão se prender aos fatos somente nas primeiras décadas do século XIII, quando surgirão os primeiros relatos de menestréis e clérigos, com certa carga de ficção, elas só irão se prender aos fatos somente nas primeiras décadas do século XIII, quando irão surgir os primeiros relatos de menestréis e clérigos, a epopeia tomava na memória coletiva o papel de história (BLOCH, 1981, p.130), ou seja, até essa data, história e literatura se mesclavam sendo vistas como uma mesma representação.

É nas cidades que a literatura vai se expandir, deixando de ser somente feita pela Igreja, e novas formas de literatura se destacam como um meio de expressão e de diferenciação de classes. Sobretudo a classe cavaleiresca que deixa de ser somente uma categoria profissional e se impõe como hierarquia. A literatura laica é uma reação ao monopólio cultural dominado pela Igreja, isso gerava a bipartição em cultura erudita (representada geralmente pela Igreja), e cultura folclórica (correspondente ao laicado). Mais tarde, a cultura laica e a clerical se fundem, e até mesmo utilizam elementos umas das outras, num processo simbiótico.

Com a Idade Média central, assistiu-se a uma inversão da tendência que prevalecia até então, a da cultura clerical se impor à cultura laica. Tal fenômeno é conhecido por “Reação Folclórica”, a recém-formada camada dos cavaleiros buscando sua identidade coletiva recorreu às tradições folclóricas [...]. Assim como nos séculos

---

<sup>76</sup> Mestrado em andamento na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) (2016-2018), sob a orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer, com bolsa da CAPES. Contato: [elishst@hotmail.com](mailto:elishst@hotmail.com)



anteriores, ocorrera a clericalização de muitos elementos folclóricos, agora se dava a folclorização de elementos cristãos (FRANCO, 2001, p. 126).

O renascimento das cidades trouxe de volta a valorização da cultura local, assim como um maior destaque para a literatura, nas cortes citadinas que tinham além da nobreza que vinha do campo, a emergente burguesia comercial que era abundante e de grande importância para a economia dessas localidades.

A cidade medieval também tinha uma nobreza oriunda da urbe, pelo menos nos séculos XII e XIII, sobretudo no sul. Não podemos pensar que só por que a cidade sobrepuja o campo, com ele vão todas as suas estruturas (LE GOFF, 1992, p.227).

## **NORTE E SUL**

Dentro da configuração política e cultural do território que se tornaria a França, há variações linguísticas e sociais onde cada província tem seus dialetos característicos, mas dentre eles, haviam dois grandes grupos destacados por suas divergências fonéticas (SPINA, 1996, p.22), formando uma polarização territorial em Norte e Sul.

As cidades do Norte e Sul da França, sempre apresentaram diferenças culturais e artísticas, no primeiro caso a épica teve maior destaque, já no sul a lírica foi mais forte, e do favorável ambiente do Sul, mais livre e com maior independência da Igreja, surge uma literatura laica forte e com temática mais sensual inspirada no prazer grego de *Eros*. O Norte achou a nova literatura com desconfiança e até mesmo temor das novas idéias herdadas dessa nova forma de expressão (HERR, 1981, p.164)

Apesar de diferenças sociais e culturais, norte e sul se aproximam pelo romance, mas sua inspiração também as distingue, o sul é bem mais ligado à temática romanesca, relação o cavaleiro e a dama, o norte busca relatar as grandes batalhas, pode-se creditar essa diferença temática às distintas realidades de ambas as regiões.

A organização do Norte é mais concordante, firme, e por isso no início do século XIII, domina o Sul.

Norte e Sul franceses são os focos de desenvolvimento da cultura e literatura cortesã. Ela surge na Aquitânia, em reuniões da nobreza, freqüentadas por damas da classe nobre, onde são recitados poemas em dialeto d'oc, composta por senhores no qual o tema principal é a relação amorosa, no norte, o público principal era de cavaleiros e sua temática era mais guerreira, com destaque à epopéia militar, e as virtudes da cavalaria era escrito na língua d'oïl.

A lírica dos *troubadours* do sul e a épica dos *trouvères* do norte, já nascem com estilos próprios e característicos e vão buscar no romance e na língua local manifestações do verbo épico e lírico.

Com o retorno às cidades, a nobreza vê-se envolta numa nova configuração social, onde para se destacar, eram necessários outros artifícios além das armas, ela precisava se resignificar, para as outras classes e dentro da própria nobreza, um grupo hierarquizado com complexas estruturas, regras e normas. Elas se tornaram mais visíveis nas cortes formadas a partir de então.

A corte era o ponto de ligação entre o senhor e os vassalos, nela o senhor unia seus súditos e mantinha assim as rédeas de comando, ele divertia e os fechava numa rede de obrigações e de serviços (D'HAUCOURT, 1994, p.89).

As obras que são produzidas a partir do surgimento das primeiras cortes, evoluem em seu conteúdo; a arte vai prevalecer sobre a inspiração, a análise psicológica ganha importância, além de apresentarem certa influência da literatura árabe, graças às expedições guerreiras ao Oriente, que trouxe outras perspectivas de mundo, alargando as fronteiras do homem medieval.

É através desse novo pensamento, dessa vontade da nobreza em adquirir cultura, que a literatura ganha mais destaque e seus produtores oportunidades de, a partir do que é produzido conseguirem espaço, mas essa possibilidade é condicionada à sua produção, já outros preferiam a vida errante a manterem-se sob a proteção de um senhor.

Ao analisar as obras mais apresentadas nas cortes, vê-se que elas apresentam como eixo temático a cavalaria e tentam, através de um modelo construído, representar elementos morais e sociais de uma classe, e por meio dessa literatura expressar um ponto de vista que agrade aos leitores e os inspire a seguir as normas que segundo a nobreza eram os ideais de perfeição.

A cavalaria como um meio de comportamento, foi uma classe social política e econômica que existiu na Idade Média e teve seu ápice entre os séculos XI e XIII e que serviu de parâmetro para a nobreza feudal.

Alias, foi a própria nobreza que deu esse novo sentido, ela deixa de ser somente sinônimo de ordem militar para se tornar uma forma de comportamento, como um meio de auto identificação, e distinção entre as demais esferas sociais (servos e principalmente o clero).

Inicialmente, a classe dos cavaleiros era aberta a qualquer senhor que possuísse renda suficiente para se armar e ter um cavalo, com o passar dos tempos a classe passou

a ser hereditária, uma consequência da concentração de riqueza nas mãos de poucas famílias, e onde o sangue vale mais do que a fortuna. Então só os filhos de cavaleiros poderiam ao sair da adolescência, receber preparação para entrarem nas fileiras da cavalaria.

A cavalaria é um reflexo da militarização em que a sociedade medieval passou, os primeiros membros vieram das falanges internas da aristocracia e se desenvolveu graças à falta de um forte poder central, para impor à sociedade vigente normas e regras para a manutenção da ordem, além da cobrança de taxas e tributos (BLOCH, 2012, p.380).

O ideal de cavalaria estava instalado na mentalidade medieval e ultrapassou o campo das ideias, e passou para a prática social como um estilo de vida, todo o seu sistema de ideias estava vinculado ao campo da simulação onde a cavalaria governava o mundo (HUZINGA, 1978 p.133).

O clero a princípio não aprovou a cavalaria, por causa de suas ações violentas e extravagantes e por muito tempo tenta impedir o crescimento e a ação desses cavaleiros, com o decorrer dos anos, ela percebe a inviabilidade de seus intentos e passa a “enquadrar” a cavalaria e seus membros num espaço onde eles serviriam como um mecanismo de defesa da Igreja e da religião (SPINA, 1996, p.23).

Uma camada social que sofreu transformações, mas que continuou até sua extinção firme e ligada a uma tradição por ela mesma criada e mantida, uma classe social que se uniu por meio da cavalaria e que se via através dela.

A cortesia no início foi combatida pela Igreja, além de ter enfrentado certa resistência no Norte, já que se opunha aos hábitos mais rudes da sociedade local, ela só foi aceita por ter sido realizada por uma nobreza poderosa e ascendente, e por moralizar uma classe social ociosa com os períodos de paz, que precisava se basear em valores éticos na relação entre suserano e vassalo (SPINA, 1996, p.23).

A literatura laica do século XII, terá uma função disciplinadora, onde tentará barrar o tom de agressividade vigente na sociedade. A ideia de civilidade parte da nobreza, que ao utilizar o conceito de civilizado, o coloca como um meio de fundar uma autoconsciência aristocrática, que fabrica para si uma auto-imagem baseada na ideia de um modo de proceder socialmente aceitável, iniciado num estrato elevado da elite cavalheresca, que buscava se distinguir, tanto para os outros, como para seu próprios olhos uma imagem baseada num código de leis próprio e exclusivo.

## **CORTESIA: “Docilização da nobreza”**

Os participantes desse movimento eram membros da nobreza, que se descreviam como renascidos, novos, que tinham a capacidade de enfrentar os desafios que a cavalaria exigia. Apesar de surgir na França a essência da cortesia tem bases inglesas sobretudo célticas e anglo saxônicas (HERR, 1981, p.176).

Avaliando as diversas camadas em que se dividia a classe senhorial, as relações hierarquizadas que imbuem essa ordem - organizam, mantêm e sistematizam esse grupo social através de uma estrutura pré – estabelecida - foram construídas para os indivíduos se enquadrem. E por ser algo ancestral, os novos membros não questionam por que essa estrutura não é somente política, mas social, e por já estar formado, o “esqueleto” funciona de forma orgânica, simbiótica e de mutação lenta, que pode se modificar, mas não de forma imediata.

As obras nos permitem observar como eram representadas as relações de apropriação do imaginário cavaleiresco, que se metamorfoseia num mecanismo de poder dentro da literatura laica na idade média central, atenta as bases de sua formação e sua contextualização dentro da dinâmica social do período, onde a sociedade era compartimentada e cada classe tinha seu papel, sendo que a de maior destaque era a classe nobre, detentora da maioria dos mecanismos de controle e poder.

Esse poder representado pela instituição da cavalaria concebe um símbolo da ordem feudal, traduzindo todo um conjunto de ideais de perfeição, honra e bravura, idealizados e pré-concebidos no imaginário do homem medieval, um meio de transmitir respeito ou receio, sendo almejada pela nobreza, respeitada pela Igreja e temida pelo povo, alcançando assim não só sua esfera social, mas as dos demais grupos. Pois mesmo sendo descentralizado, o poder do rei ainda tem relevância, mesmo que sendo em áreas próximas ou periféricas de sua moradia.

Esse alcance, também pode ser percebido na exigência de uma fidelidade (quase absoluta) que engloba as relações sociais e políticas, que substituem as relações base do Estado, cuja realidade só é praticada na corte real, dentro do domínio pessoal do rei.

O novo homem feito aos moldes cortesês tem como características: ser amigo dos torneios, das danças e dos jogos; ser bom esgrimista, saber ler e cantar, conhecedor das artes liberais, para poder abrir uma escola em qualquer lugar. Bem diferente do homem movido por impulsos, o homem cortês é levado pelas idéias (HAUCOURT, 1994, p.89).

A cortesia no início foi combatida pela Igreja, além de ter enfrentado certa resistência no Norte, já que se opunha aos hábitos mais rudes da sociedade local, ela só foi aceita por ter sido realizada por uma nobreza poderosa e ascendente, e por moralizar uma classe social ociosa com os períodos de paz, que precisava se basear em valores éticos na relação entre suserano e vassalo.

E pelo fato da sociedade europeia viver no clima de constante instabilidade e por ter sempre presente o espírito bélico das Cruzadas, a cortesia vem complementar a realidade da nobreza sempre voltada para a batalha.

[...] A pilhagem, a guerra, a caça de homens e animais – todas estas eram necessidades vitais, que devido à estrutura da sociedade, ficavam à vista de todos. E assim, para os fortes e os poderosos, formavam parte dos prazeres da vida [...] (ELIAS, 1994, p.191).

Por isso a gesta e a epopeia faziam o papel de disciplinadoras, pois era o meio mais eficaz de se chegar a uma população que não tinha grande apreço pelos livros, sobretudo, os escritos em latim.

[...] A epopeia, onde pôde desenvolver-se, exercia sobre as imaginações, uma ação tanto mais forte quanto um lugar de, como o livro, se dirigir exclusivamente aos olhos, beneficiava de todo o calor da palavra humana e desta espécie de insistência intelectual que deriva da repetição, pela voz dos mesmos temas por vezes das mesmas canções [...] (BLOCH, 1981, p.125).

As obras da literatura cortesã expressavam o ponto de vista da classe a que era dirigida: a nobreza, e refletiam sua auto imagem, além de resgatarem fatos do passado.

[...] Todavia, essa visão de um mundo governado pela cavalaria, por mais superficial e errada que pudesse ser, era a melhor explicação de que dispunham para os problemas de ordem política. Servia-lhes como uma fórmula de compreenderem a espantosa complexidade de marcha do mundo [...] (HUIZINGA, 1978, p.75).

Nesse universo restrito e fechado, as elites fundamentaram uma identidade singular, onde seu objetivo era manter os privilégios adquiridos, a fortificação dos laços de servidão no dia a dia, de fidelidade nas guerras e nos tempos de paz com as alianças forjadas com matrimônios e sagrações de cavaleiros.

Um rico exemplo a cerca do uso de uma obra literária para a fundação de um modelo comportamental é *A Canção, Rolando*, que representa como maior motivação, o laço de vassalagem entre ele e seu tio Carlos Magno, do que o fervor religioso

propriamente dito, essa vontade de ser um bom vassalo e defender seu ideal é tão forte que ele mostra até mesmo um certo desprezo pela morte.

A atitude de desprendimento à vida, é característica do código de honra da cavalaria, e vem da concepção de honra ligada à coragem, onde a reputação é em parte individual, e parte coletiva, a honra assim como a desonra não é somente particular e sim de toda a linhagem, e era essencial que toda a parentela devesse zelar pela manutenção de seu nome e de sua família. Pois ela garantiria alianças futuras.

O cenário da épica é o campo de batalha, onde bem e mal se encontram personificados e definidos, de um lado os cavaleiros da “doce” França contra os pagãos (TUROLD, 1940, vers.16;56).

Uma obra destinada a um público bem variado, uma mistura de vassalos, viajantes, citadinos e pessoas de classes diversas, apesar de camadas diferentes, esse público tinha um interesse em comum, o gosto por aventuras e batalhas. E por suas características textuais e importância literária apresenta um rico painel de investigação das configurações de modelo educativo e moral para a nobreza francesa entre os séculos XI-XIII.

## **CRISTALIZAÇÃO DA IMAGEM CAVALHEIRESCA**

A cavalaria nas obras produzidas no período aparece como um modo de vida, uma diretriz a ser adotada, algo inerente e inato, não se pode fugir de suas obrigações, deve-se segui-la e cumprir o que ela determina aceitar valores como honra lealdade, e coragem, ter ojeriza por tudo contrário a ela, e punir a quem está contra ela, seja no sentido religioso, seja no sentido moral.

O cavaleiro na *Canção* preza a batalha e seus pares, valoriza a amizade e os seus, é valorizado por sua força no combate e por como era visto por seu senhor, o cavaleiro do conto priorizava a manutenção de sua honra, estimava a cortesia e a beleza, visava às boas graças de seu senhor e de sua dama.

As obras serviram como veículos eficientes de transmissão de ideias e de moralização, elas tiveram grande alcance popular e conseguiram chegar a um grande número de pessoas, seja pelo modo em que eram transmitidas (através de recitação e acompanhadas por melodia, o que era de grande importância para uma população formada por uma ampla porcentagem de analfabetos), pela profundidade de seus personagens, pela destreza em que foram conduzidas por seus autores, ou até mesmo pela grandeza das narrativas, o que se sabe é que elas foram de importância para a

construção de uma mentalidade a cerca da cavalaria, seus hábitos,e valores por ela defendidos.

Esse processo de moralização teve o apoio da Igreja, que via a cavalaria como uma classe que precisava de ajustes, pois, suas práticas eram consideradas inadequadas pelo clero, e como ela havia falhado sensivelmente em escrever para essa classe, viu que as gestas inicialmente, serviam para seus propósitos de mostrar exemplos de conduta, não só a Igreja como também os senhores feudais, a obediência e submissão de Rolando serão passados de pai para filho.

E esse exemplo será cristalizado na mentalidade da nobreza medieval, no caso da literatura cortes, essa possuía dois lados, de um ponto ela reduzia o ímpeto belicoso e as praticas agressivas dos cavaleiros, que se refinaram e se transformaram em cavaleiros, modelos de cortesia. Nesse viés ainda se acrescenta devido as pressões da Igreja, como norma da cavalaria, a defesa dos fracos e da fé.

Para manter seu status, e construir novos parâmetros de identificação social, a nobreza feudal recorre ao uso das obras literárias como meios de transmissão e divulgação de sua privilegiada posição na sociedade.

[...] A vida das aristocracias quando são ainda fortes, mesmo que de pouca utilidade, tende a tornar-se um jogo de salão. A fim de esquecerem a dolorosa imperfeição da realidade, os nobres dão voltas à contínua ilusão de uma vida heróica e elevada. Põem a mascara de Lancelote e Tristão. É uma tremenda auto-ilusão (HEERS, 1981, p.190).

Ela usará esse artifício num momento de profundas transformações políticas e sociais, onde seu imagem teve que ser reinventada para assim permanecer no ápice da cadeia tripartida em que se dividia a sociedade medieval.

Com o retorno às cidades e nelas a formação das cortes ,a elite vê aí uma oportunidade de por meio da literatura, aparecer renovada e evoluída, mais independente da classe dos *oratores*, mostrando através de suas manifestações culturais elementos únicos de seu meio, além de mostrar-se com características relacionadas à boa índole e a moral.

A ideia de civilidade parte da nobreza, que ao utilizar o conceito de civilizado, o coloca como um meio de fundar uma autoconsciência aristocrática, que fabrica para si uma autoimagem baseada na ideia de um modo de proceder socialmente aceitável, iniciado num estrato elevado da elite cavalheresca, que buscava se distinguir, tanto para os outros, como para seu próprios olhos uma imagem baseada num código de leis próprio e exclusivo.

A nobreza usava a literatura como um veículo de legitimação de seu poder e fortalecimento desse ideário, forjando mitos e criando modos de expressão próprios e convivência social, divulgando novas formas de sociabilidade, de modelos estéticos, conduta de vida nobre, uma forma de “ditar” moda “captando” a essência de pessoas reais e transportando-a para um mundo onde todas as coisas são possíveis, as pessoas boas são reconhecidas pela honra e as más punidas por seus atos.

A classe nobre manipula os seus e, além dela, o clero e os servos absorvem as obras, gerando efeitos na sociedade como um todo, dentro da nobreza, essa ideologia se traduz em códigos e costumes, entre os clérigos vem aceitação, ou críticas que a repudiam, já entre os servos, pode-se concluir que a visão deles é de uma realidade imutável, onde nada se pode fazer, só com o advento da burguesia que essas ideias serão contestadas gerando com o tempo algumas mudanças político-sociais.

Essas obras da literatura funcionarão como um local de projeção de atitudes coletivas e padrões de sensibilidade, a partir de um microcosmo que expressa a percepção de um elemento da mentalidade coletiva do homem medieval.

## REFERÊNCIAS

- CORDIER, André. **La Chanson de Roland**. Chanson de Geste (extraits). Paris: Librairie Larousse, 1935.
- BLOCH, Marc. **A sociedade Feudal**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Ed. Difel, 2002.
- D’HAUCOURT, Geneviève. **A vida na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DUBY, Georges. **As três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. 2ª Ed. Lisboa. Ed. Estampa, 1994.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. v.2. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1994.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- FERNANDES, Ceres Costa. **Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião**. São Luis: Ed. AML, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem Do Discurso**. São Paulo: Ed Loyola, 2010.
- HEERS, Jacques. **A História Medieval**. 3ª Ed. São Paulo SP DIFEL 1981.
- HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. São Paulo: Editora Verbo EDUSP. 1978.
- LE GOFF, Jacques. **O Homem Medieval**. Lisboa: Ed. Presença, 1989.
- LLULL, Ramon; COSTA, Ricardo da (trad). **O Livro da Ordem da Cavalaria**. São Paulo: Ed. Giordano, 2000.
- SPINA, Segismundo. **A lírica trovadoresca**, São Paulo: ed. Edusp, 1996.



TROYES, Chretien; RIQUER, Martin (trad). **O Conto do Graal "Texte littéraires français"**, Genève-Lille, 1959.

TUROLD; BÉDIER, Joseph. **The song of Roland**. On line Medieval and Classical Library Release # 12. Disponível em: <<http://omacl.org/Roland/>>. Acesso em: 08/09/2015.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz. A "Literatura" Medieval**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1993.

## **A MUDANÇA DE SEXO NAS METAMORFOSES: os casos de Ífis e Ceneu**

**Flaviano Oliveira dos Santos<sup>77</sup>**

**Silvia Márcia Alves Siqueira<sup>78</sup>**

### **O DEBATE DE GÊNERO NA ANTIGUIDADE: novos sentidos**

As discussões referentes às questões de gênero e sexualidade fazem parte de uma das abordagens que mais tem interessado pesquisadores de várias áreas das Ciências Humanas, e entre estas áreas do conhecimento, a História ocupa papel importante no tocante à preocupação com uma história revista que destaque em seu processo constitutivo tanto o masculino quanto o feminino como agentes formadores no tempo. Indo de encontro ao modo de escrever a história que privilegiava o homem como agente principal dos acontecimentos e do processo temporal, onde a fala e ação das mulheres eram secundárias e consideradas implícitas nas falas dos homens, é que desde a segunda metade do século XX os estudos sobre as mulheres e seus papéis durante a história vêm ganhando força e demonstrando que os lugares sociais femininos variam em decorrência de suas especificidades temporais, sociais e espaciais, evidenciando a importância dos dois sexos na construção histórica.

Incluído no lançamento de novas perspectivas de análise dos debates historiográficos, ocasionando uma reflexão ontológica do campo de saber, encontramos o campo referente à História Antiga, que muito tem desenvolvido suas reflexões, ocasionando o aprofundamento de novas formas de ver o passado e possibilitando a busca de novos olhares e atribuições de sentidos para homens e mulheres no decorrer da Antiguidade. Feitosa ressalta este processo de ressignificação que vem ocorrendo:

Dentre essas abordagens e debates, buscaram-se novas referências para se entender os significados atribuídos à feminilidade e à masculinidade e rejeita-se a noção de que as motivações sexuais humanas sejam “instintivas” ou “naturais”, embora essas idéias ainda estejam arraigadas no senso comum, como se as concepções e valores morais sobre a sexualidade fossem e sempre tivessem sido os mesmos (FEITOSA, 2008, p. 124).

Aprofundando e pontuando a importância de reflexões que buscam dar voz às mulheres percebendo-as em meio ao discurso quase que predominantemente masculino

---

<sup>77</sup> Graduando em História na Universidade Estadual do Ceará (UECE); integrante do Grupo de Pesquisa em Cultura Escrita na Antiguidade e na Medievalidade (ARCHEA); contato: [flavianoliveira100@hotmail.com](mailto:flavianoliveira100@hotmail.com).

<sup>78</sup> Doutora em História Antiga, professora adjunta do curso de História e do Mestrado Acadêmico em História (MAHIS), da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e coordenadora do Grupo de Pesquisa em Cultura Escrita na Antiguidade e na Medievalidade (ARCHEA).

que é encontrado na Antiguidade e especificamente falando sobre a sociedade romana, a autora ainda nos fala sobre a validade de tais estudos dizendo que

Sobre a História Antiga Romana, esses estudos têm possibilitado rever as áreas de atuação tradicionalmente atribuídas às mulheres, bem como repensar conceitos como “*público*” e “*privado*”, formas de atuação política e os fundamentos, composição e participação dos grupos sociais nas diversas esferas da organização social (Idem, 2012, p.204).

Acompanhando o mesmo raciocínio exposto por Feitosa é que o presente trabalho apresenta-se com o objetivo de contribuir com as novas abordagens sobre o Mundo Antigo, mais especificamente sobre a sociedade romana do período de transição do século I a. C. para I d. C., ao apresentar algumas considerações sobre dois mitos, o de Ceneu e o de Ífis, contidos no poema *Metamorfoses* do poeta latino Ovídio, onde refletiremos sobre as formas como o poeta nos apresenta o masculino e o feminino através de sua leitura dos mitos. Antes de adentrarmos na discussão dos mitos, falemos um pouco do poeta, afinal, o leitor pode estar se perguntando: Quem foi Ovídio?

## O POETA E SUAS METAMORFOSES

Preceptor do Amor, este é o sentido dado por Ovídio ao se descrever no início de seu manual de conquista do mundo galante que é a Roma do início do Império, intitulado Arte de Amar (*Ars Amatoria*, início do séc. I d. C.), e é também a denominação pela qual melhor identificamos o poeta: aquele que fala sobre amor, um amor mais identificado com o mundo galante por ele expresso em Roma. Ovídio foi um poeta latino de grande destaque do início do Império Romano, nascido em Sulmona no ano 43 a. C., um ano depois da morte de Júlio César, e falecido em Tomos no ano de 17 d. C., longe da “rainha das cidades”, para nos utilizarmos da expressão de Grimal (2009), a Roma tão estimada pelo poeta que tanto lutou para revê-la (PIMENTEL, RODRIGUES, 2010). Caracterizado por ser um poeta com extrema facilidade de produção e de versatilidade em sua escrita, Ovídio tem sua produção dividida em alguns momentos onde seus poemas diferem tanto no que diz respeito à métrica como no que diz à temática abordada.

Apropriando-nos das diferentes formas de separação da produção de Ovídio<sup>79</sup>, optamos por considerar a divisão da produção do poeta em quatro momentos: o primeiro momento é composto pelos poemas elegíacos, produzidos em Roma, onde podemos identificar como temática principal o amor, dos quais fazem parte a já citada

---

<sup>79</sup> Tais posições podem ser constatadas, por exemplo, em Cardoso (2011), Martins (2009) e em Pimentel e Rodrigues (2010).

“Arte de Amar” juntamente com “Amores” (*Amores*) e “Heróides” (*Heroidum epistolae*), escritos entre 20 e 15 a. C., “Os Remédios do Amor” (*Remedia Amoris*) e “Produtos de Beleza para o rosto da mulher” (*De medicamine faciei deminai*) escritos no período de transição entre os séculos I a. C. e I d. C.; o segundo momento é quando o autor modifica o seu modo métrico de escrita e concebe o poema épico “Metamorfoses” (*Metamorphoseon libre*, escrito no início do séc. I d. C), que aprofundaremos adiante; o terceiro é representado por um poema de cunho religioso-político que por conta do exílio do poeta imposto por Augusto em 8 d. C., ficou incompleto, “Os Fastos” (*Fasti*); e por último, os poemas produzidos durante o exílio do poeta até o momento de sua morte, que tomam como temática o objetivo expresso de despertar o sentimento de perdão de Augusto para que aquele poeta retornasse para Roma, além de uma carga melancólica expressiva em seus versos. São eles: Cantos “Tristes” (*Tristia*) e as “Cartas Pônticas” (*Epistolae ex Ponto*), além de um pequeno poema intitulado *Íbis* e de um texto sobre pesca chamado *Haliêutica* (a autoria de Ovídio em relação a estes dois últimos poemas é incerta).

Em meio a muitas definições atribuídas a um poeta tão singular quanto é Ovídio, preferimos concordar com o posicionamento de Zélia de Almeida Cardoso (2011, p. 80) que o caracteriza como o mais versátil em meio à lírica latina do período de Augusto.

### **METAMORFOSES**

Para além de sua versatilidade, outra característica do poeta, que é uma constante em seus poemas, além da temática do amor, é o fato de os mesmos estarem relacionados, ou melhor colocando, entrelaçados intimamente com o mundo mitológico de deuses e heróis, uma aproximação harmoniosa que Ovídio efetua como poucos. Perguntar-se se o poeta acreditava em seus deuses é como fazer a pergunta imposta por Paul Veyne<sup>80</sup> (2014), a qual Carvalho (2010) faz e que somos atraídos a acompanhar, não somente por querermos desenvolver uma teia de pensamentos, mas por sermos atraídos pelas reflexões desenvolvidas pelo autor sobre os modos de crenças e pela forma como Ovídio escreve seus versos. Desta forma, a provocação de tal perspectiva de análise, partindo do debate sobre verdade levantado, faz-nos refletir sobre o modo como atuavam as crenças, já que o importante é perceber sob quais formas a verdade se expressa durante o contexto social analisado, quais as suas modalidades de crenças e

---

<sup>80</sup> Cf. O principal argumento do livro “Os gregos acreditavam em seus mitos?”.

seus programas de verdades. Portanto, podemos sim dizer que Ovídio ao escrever sobre os deuses acreditava naquilo que eternizava em palavras, porém, sua crença estava subordinada a uma modalidade e ao programa de verdade criado pelo poeta; a sua crença encontrava-se enquadrada nos limites de sua imaginação e subordinada aos seus interesses.

Veyne (1985) em outro livro, que trata sobre a elegia erótica romana, fala que os poetas do período, a maioria elegíacos, criam seus mundos fictícios através de fragmentos da realidade “[...] flashes, e por flashes pouco coerentes;...” (1985, p. 17), que dão base para os espaços sociais de uma Roma fictícia aproximada do real em seus cantos. Sendo Ovídio um destes poetas elegíacos, podemos considerar que tal característica também se encontra no poema *Metamorfoses*, que difere do estilo elegíaco por caracterizar-se como um poema épico, segundo os seus versos em hexâmetros<sup>81</sup>, mas que não deixa de demonstrar melancolia durante suas linhas, fato constatado no decorrer do poema. O poema carrega ainda uma característica de ser a mescla de todos os gêneros anteriormente praticados por Ovídio (CARVALHO, 2011, p. 74).

Constituído de mais de 12.000 versos e dividido em 15 livros, ou cantos, *Metamorfoses* é um poema épico que trata das transformações dos seres no decorrer do tempo. O poema se inicia com a formação do mundo e a transformação que formou o orbe, o mundo conhecido, e culmina até a última transformação: a de César em uma estrela. Desta maneira, Ovídio reúne em seu poema toda uma carga cultural existente em seu tempo no que se refere aos mitos, aglutinando em sua narrativa a tradição oral e escrita mitológica existente com o seu tempo.

### **MITOS:** uma forma de representar o mundo

Antes de iniciarmos a análise dos mitos selecionados, cabe primeiro saber a maneira como se dará tal análise. O modo como trataremos o mito está fundamentado nas proposições de análise apresentadas por Marcel Detienne.

Refletindo sobre os modos de abordagem dos mitos, o autor traz uma importante contribuição para o nosso trabalho ao nos indicar o caminho de análise que aqui tentaremos realizar, mas não de forma tão aprofundada, assim como o autor faz em seus trabalhos. A abordagem exposta por Detienne é devota do método estruturalista

---

<sup>81</sup> O hexâmetro é o verso característico do estilo épico, sendo constituído de seis pés, unidades rítmicas, onde o quinto é necessariamente um dátilo, palavra composta de uma sílaba longa e duas breves. (THAMOS, 2011, p. 205)

desenvolvido por Levi-Strauss, e busca considerar que a atitude do historiador frente ao mito

Doravante não se trata mais de extrair de uma narrativa mítica uma instituição ou uma prática social como uma noz de sua casca esmagada. É todo o pensamento de uma sociedade que se descobre no seu discurso mítico, porque a análise estrutural, sabe-se, não pode progredir senão a partir de um conhecimento exaustivo do contexto etnográfico de cada mito e de cada grupos de mitos. Práticas rituais, técnicas econômicas, modalidades de casamento, instituições jurídicas, classificações de animais, representações de espécies vegetais, são outros tantos aspectos de uma sociedade que a mitologia deve inventariar para definir a pertinência de cada termo numa sequência e de cada sequência numa narrativa; que seus diferentes códigos ou planos de significação permitirão situar no seio de um conjunto mítico de maior ou menor importância (DETIENNE, 1995, p. 65).

Apontando a necessidade do contexto etnográfico para o desenvolvimento de interpretações do mito ao ponto de aprofundar a análise sob cada palavra e situação expressa nos mitos, o autor deixa clara a necessidade de se inventariar o discurso mítico, desenvolvendo reflexões no sentido vertical, em detrimento da formação de um campo de significados, e ao mesmo tempo, uma abordagem no sentido horizontal ao correlacionar um mito com outros e com formas de discursos racionais pertencentes a determinadas sociedades. A herança que temos dos mitos está condicionada a um sistema de narrativas que incluem o mito numa cultura escrita, em preceitos impostos pelos modos de escrever, e também pelos modos de recepção dessa leitura. Assim, o autor também pontua a necessidade da integração entre o espaço semântico dos mitos e os sistemas estruturais linguísticos dos mitos (Idem, Ibidem).

Amarrado o método que utilizaremos, vale pontuar, antes de iniciarmos a abordagem dos mitos, que aqui intercalaremos a descrição do mito com algumas considerações sobre a sociedade romana.

## ÍFIS

Iniciaremos pelo mito de Ífis que está localizado no livro IX do poema e é inserido no processo das transformações por Ovídio logo após de este narrar o amor proibido de BÍBLIS pelo irmão, que ao não corresponder tal sentimento, faz com que a irmã enlouqueça sem a sua presença. O mito de Ífis liga-se ao de BÍBLIS por ser considerado pelo poeta como um relato que impediu a difusão em Creta da história do amor da irmã pelo irmão, já que a transformação acontecida com Ífis foi tão surpreendente quanto à transformação de BÍBLIS, transformada em uma fonte. Agora nos cabe responder que transformação surpreendente foi esta.

O milagre mais próximo do povo de Creta que o poeta anuncia é a transformação da filha de Ligdo e de Teletusa. Para conhecermos os principais participantes do mito, comecemos por apresentar o pai de Ífis, que é descrito por Ovídio como um homem de boa reputação, plebeu de origem livre, enquanto que a mãe apresentada pelo poeta é um personagem igualmente de origem simples e de atitudes que determinam diretamente o desenvolvimento da trama.

A narrativa gira ao redor do nascimento de uma criança, pois Teletusa encontra-se grávida e antes mesmo de findar-se o período de gestação, a mulher recebe uma advertência do marido que se dirige a ela informando o desejo do nascimento de um homem, pois caso a criança que viesse a nascer fosse uma menina, a mãe tratasse de se contentar com a morte de sua filha, pois a criação de uma mulher seria muito prejudicial para a vida do casal, sendo muito onerosa, a criança teria que morrer. Aqui podemos pontuar uma primeira separação entre homem e mulher, que aqui está ligada ao nascimento, onde a criação de uma criança do sexo feminino é considerada prejudicial por ser mais onerosa do que a de uma do sexo masculino.

Ciente da advertência do marido e já sentindo o peso da criança que viria ao mundo, a gestante se preocupa com o futuro do pequeno ser, que caso fosse do sexo feminino, teria que ver morrer. Pensando na possibilidade de ter uma menina, no meio da noite Teletusa tem um encontro com a deusa Ísis, no que ela pensa ser um sonho. Apresentada em toda sua imponentia com a lua crescente de ouro na cabeça e o emblema real, Ísis é acompanhada por outros deuses que ajudam a sustentar o lugar de destaque que a deusa assume no mito. Desta forma, a deusa aconselha sua seguidora a desobedecer aos mandos do marido ao manter a vida da criança que estava em seu ventre, mesmo que esta nascesse do sexo feminino, fato que acaba acontecendo.

O fato da ajuda, ou conselho, provir de uma divindade originalmente exterior aos muros de Roma, faz com que percebamos a força do culto de mistérios de Ísis, que naquele momento adquiri relativa significação para Ovídio ao ponto de colocar a divindade no centro das atenções, pois seja qual for o sentido que a aparição de Ísis ganha, o invariável é que a existência de práticas religiosas exteriores, como o culto de Ísis, já se encontram firmadas em Roma. Deste modo, aconselhada pela deusa, Teletusa oculta o sexo da criança, e seu pai a nomeia Ífis, que segundo Carvalho, era um nome identificado com ambos os sexos (2009, p. 79). Ífis é criada como se fosse homem, e mesmo sendo informada de sua pertença ao sexo feminino, assume características delegadas aos homens, não sofrendo com desconfiças em relação ao seu status, um

fato que nos faz refletir sobre a caracterização dos sexos na Antiguidade. A verdade sobre o sexo de Ífis mantém-se segura até o momento em que a moça, levada pelo papel que assumia como homem, recebe a promessa de casamento com Iante, que nem imagina que está sendo prometida a uma pessoa do mesmo sexo.

É importante pontuarmos a representação que o poeta faz em Ífis do papel social do masculino, deixando clara a ideia de que a aceitação social de um homem a priori, não provém de seu sexo, já que Ífis é mulher, mas é aceita como homem. Torna-se interessante também, para além de uma análise social, uma abordagem no nível das sensibilidades, atentando para o fato do sentimento de Ífis por Iante, que mesmo sendo mulher, assume em todos os aspectos o modo de agir masculino e que conscientemente, ou não, mantém um sentimento homossexual por assumir o papel de um homem.

Vendo-se numa encruzilhada em relação ao casamento da filha, pois se Ífis casa-se com Iante o seu segredo estaria revelado, assim, mãe e filha procuram pela ajuda da deusa que lhe prometera auxílio, e ao “clamarem” por sua ajuda, veem seu pedido atendido no momento em que Ífis sai do local de culto da deusa e é transformada em homem por completo, podendo assumir o papel que antes o seu sexo impedia de desempenhar com plenitude, casando-se com Iante.

O caso de Ífis tem identificação na literatura com o mito de Galatéia encontrado em Antoninus Liberalis, indicado por Grimal (1993, p. 180). Igualmente a Teletusa, Galatéia é uma cretense que estando grávida, também recebe a advertência de seu marido para o fato do nascimento de uma menina não ser o ideal para o casal, e assim como no caso de Teletusa, a criança nasce do sexo feminino, porém, Galateia é aconselhada por adivinhos e cria sua filha como menino até o momento em que o disfarce não tem mais como ser sustentado. A mãe desesperada pede ajuda a uma deusa, porém, não a uma deusa estrangeira, como Ísis, mas a uma romana, Leto, que compadecesse de seu caso e muda o sexo de sua filha para o masculino. Ambas histórias apresentam a religião como agente decisivo na ação das mulheres e o fim idealizado do masculino, tanto para a sociedade, quanto para as personagens.

## **CENEU**

Igualmente ao mito de Ífis, o de Ceneu também demonstra em sua narrativa a transformação de sexo. A história da transformação de Ceneu, encontrada no livro XII do poema é contada em uma subnarrativa por Nestor, um ancião grego que acompanhava a expedição dos gregos contra os troianos, logo após o confronto de



Aquiles contra Cícno, guerreiro invulnerável filho de Netuno, que é transformado em cisne no momento em que seria derrotado completamente por Aquiles. Para equiparar o fato da vulnerabilidade de Cícno, Nestor conta que já existira um herói com tais habilidades, e que sua história tornava-se mais interessante do que a daquele pelo fato de antes de ser temido como grande guerreiro invulnerável, ele era mulher.

Nestor conta que na Tessália a filha de Elato, Cenide, uma mulher muito atraente, certo dia, ao caminhar pela praia, foi avistada pelo deus do mar e por ele violentada. Nunca tendo compartilhado um leito com um homem, Cenide sente-se ultrajada enquanto que o deus vangloriado de sua conquista e do resultado, concede à mulher um pedido, como forma de compensação, não fazendo restrições ao teor do mesmo. A máxima do deus foi mantida e não importava realmente o fim do pedido, assim como o que foi concedido à Sêmele, ele seria atendido.

Frente à vontade do deus, Cenide não titubeia em sua resposta e o ancião continua o relato dizendo que a moça se posicionou da seguinte forma: “‘Quero muita coisa, pois muito grande foi a afronta que me fizeste’, disse Cenide. ‘Quero não poder jamais sofrer igual violência. Faze com que eu deixe de ser mulher e ter-me-ás dado tudo’” (*Metamorfoses, Livro XII*, 1983, p. 222).

O pedido de Cenide traz a tona dois pontos que merecem menção: o primeiro é a questão do defloramento, que traz para a mulher uma grande afronta; e o segundo é a solução encontrada no mito para o fim desta afronta, ou para evitar que a mesma ocorra novamente: a mudança da condição de mulher para homem, que no mito é expressamente identificada como um ganho de imunidade em relação a violações tais como a moça sofreu. Dito isto, concluímos que a transformação em homem representa a elevação de um patamar em meio à sociedade, expressa no mito pelo poder de não ser mais violentada.

Atendendo ao pedido de sua conquista, Netuno vai além do que foi pedido e amplia a proteção do agora Ceneu, pois além de ter mudado sua forma feminina para masculina, o deus concede-lhe mais uma “invulnerabilidade”, sendo esta mais literal no sentido da palavra: o deus concede-lhe as mesmas habilidades de Cícno. Agora Ceneu não poderia ser ferido por armas, podendo ser morto somente por ação do tempo ou por calamidades de saúde. Aqui presenciamos mais uma elevação em meio ao mito, que é a relação da condição de ser homem para a qualificação de ser guerreiro, pois a invulnerabilidade concede a possibilidade de Ceneu não ser somente homem, mas um que demonstra toda sua virilidade através da guerra.

Após relatar especificamente como Cenide se tornou Ceneu, Nestor continua seus relatos na noite que sucedeu a uma vitória grega em campo de batalha, falando sobre a celebração de Pirítoo e Hipodâmia, melhor identificado como Centauromaquia, onde acontece a batalha entre homens e centauros. A disputa, que de forma simples, acontece por conta da inflamação dos ânimos dos centauros em meio à celebração do casal, ao ponto da tentativa de rapto das mulheres presentes, envolve grandes guerreiros que para a cerimônia foram convidados, e entre os quais encontra-se Ceneu. O guerreiro batalha contra os centauros valendo-se amplamente de sua habilidade para sair vitorioso das disputas, porém o fim de Ceneu não é o que garante a sua invulnerabilidade: o guerreiro, segundo o ancião (que também encontrava-se no evento) é subjugado pela falta de ar e pelo peso que fazem as várias árvores arremessadas por centauros sobre ele.

Ovídio em sua versão do mito diz que o fim de Ceneu é incerto, porém apresenta duas versões: a primeira seria que sob o peso das árvores, Ceneu teria decidido diretamente para o Tártaro, sem mais ser visto; a outra seria que o mesmo, antes de morrer pela falta de ar, teria sido transformado numa ave de asas fulvas, no caso, o flamingo. Tomando como base as informações apresentadas por Grimal (1993, p. 82) sobre Ceneu, este apresenta uma versão para a morte do herói que reforça a temática da troca de sexo e as implicações de tais trocas: o autor diz que entre as versões do mito de Ceneu, uma delas relata que no momento da morte Ceneu não teria sido transformado em ave, ou ido para o Tártaro, mas sim, teria sofrido ao ser transformado novamente em mulher, retornando a sua condição original. A transformação em mulher e a presença de um status inferior da mulher em relação aos homens guerreiros podem ser evidenciadas em meio à disputa dos centauros em alguns momentos; o primeiro é quando Latreu, um dos centauros mais fortes desafia o guerreiro dizendo:

‘E tu, Ceneu, tolerar-te-ei? Para mim, tu serás sempre mulher, para mim serás Cenide. Esqueceste teu nascimento e tua origem, o que te aconteceu, o que pagaste por tua falsa aparência de varão? Lembra-te de como nasceste, ou lembra do que passaste, e vai pegar a alcofa e o novelo de lã e tratar de passar o fio por teu polegar. Deixa a guerra para os homens’ (*Metamorfoses*, Livro XII, 1983, p. 227).

ou quando, após derrotar o mesmo Latreu que fala sobre sua antiga posição e o seu lugar expresso de inferioridade, Monico, outro centauro, mostrando sua indignação pelo fato de tantos centauros serem derrotados por um único homem, pronuncia-se da seguinte forma: “‘Que enorme vergonha!’ [...] ‘Nós, um povo, somos superados por um só, e um que quase não é homem! Mas, não! É mesmo um homem. Nós, por nossa

pusilanimidade, é que somos o que ele foi. [...]” (*Metamorfoses*, Livro XII, 1983, p. 228).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletindo sobre as duas histórias apresentadas por Ovídio, podemos inferir uma relação entre os dois mitos no que toca ao tema da transformação dos sexos, onde o masculino é o objetivo a ser alcançado, seja por razões de completude, como no caso de Ífis, que precisa ser um homem completo, não bastando apenas ser reconhecida como um, para efetivar sua função social ao contrair matrimônio e constituir herdeiros, fazendo aqui uma ligação, que Roma precisava; ou no mito de Ceneu, por conta de papéis atribuídos em meio ao social, caso que fica expresso na temática da violação, onde a transformação em homem vem para suplantar a sua vulnerabilidade, submissão aos mandos e desmandos de um ser poderoso, que no mito é representado por Netuno.

O mito como forma de ver o momento em que ele é escrito auxilia-nos no entendimento do contexto do qual provém, ajuda-nos a pensar, neste caso, sobre as posições e os lugares sociais de homens e mulheres no mundo romano do qual o poeta fez parte, contribuindo também para reflexões que nos auxiliam a definir o sentido de ser homem e de ser mulher em Roma, e mais importante ainda, ajudam-nos na árdua e intensa tarefa da busca pelo acontecido.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Documentais:

OVIDIO, Públio. **As Metamorfoses**. Trad. David Jardim Júnior. Ediouro, 1983.

### Bibliográficas:

CARDOSO, Zelia de Almeida. **A literatura latina**. – 3ª ed. rev. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

CARVALHO, R. N. B. **Metamorfoses em tradução**. 2010. (Relatório de pesquisa).

\_\_\_\_\_. **Trocando de sexo**: uma reflexão sobre gênero nas Metamorfoses de Ovídio. In: Leni Ribeiro Leite; Gilvan Ventura; Raimundo Carvalho. (Org.). *Gênero, Religião e Poder na Antiguidade*. 1ed. Vitória: GM Editora, 2012, v. 1, p. 58-70.

DETIENNE, Marcel. O mito. in.: LE GOFF, Jacques. **História**: Novos objetos./ direção de Jacques Le Goff e Pierre Nora. Rio de Janeiro: F. Alves, 1995, p. 52-67.

FEITOSA, Lourdes Conde. Gênero e Sexualidade no mundo romano: a antiguidade em nossos dias. **História; Questões & Debates**. Curitiba, no. 48/49, p. 119-135, 2008. Editora UFPR.

\_\_\_\_\_. Masculino e feminino na sociedade romana: os desafios de uma análise de gênero. in: CANDIDO, Maria Regina [org.] **Mulheres na Antiguidade**:

- Novas Perspectivas e Abordagens.** Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora- DG ltda, 2012, p. 203-218.
- GRIMAL, Pierre. **A civilização romana.** Lisboa: Edições 70, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana.** Lisboa: Difel, 1993.
- \_\_\_\_\_. **O Século de Augusto.** Lisboa: Edições 70, 2008.
- MARTINS, P. **Literatura Latina.** 1. ed. Curitiba: IESDE Brasil S.A., 2009.
- PIMENTEL, Maria Cristina de Souza; RODRIGUES, Nuno Simões. *Parve, Sine Me, Liber, Ibis in Vrbem...* In: \_\_\_\_\_ (org.). **Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio.** Coimbra: Centro de Estudos Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.
- THAMOS, M. Do Hexâmetro ao decassílabo: equivalência estilística baseada na materialidade da expressão. **Scientia Traditionis**, v. 10, p. 201-213, 2011.
- VEYNE, Paul. **A elegia erótica romana.** São Paulo: Brasiliense, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Os gregos acreditavam em seus mitos?:** ensaio sobre a imaginação constituinte./ tradução Mariana Echalar – 1ª ed. – São Paulo: Editora Unespe, 2014.

## SANGUE, GUERRA E ESPETÁCULO: concepções de violência em diferentes temporalidades

Ilma de Jesus Rabelo Santos<sup>82</sup>  
Peterson Passion Birino Miranda<sup>83</sup>

### INTRODUÇÃO

Os desafios do ensino de História nos últimos anos têm posto em relevo diversos esforços no sentido de refletir sobre múltiplas propostas para tornar as aulas desta disciplina mais atraentes e motivadoras. Tais esforços têm se concentrado, por exemplo, no estudo e problematização dos usos de diferentes recursos didáticos nas aulas de história, como filmes, fotografias, músicas, obras literárias, entre outros (ABUD; SILVA; ALVES, 2010).

No entanto, de que forma a utilização desses recursos têm produzido aprendizado significativo para os discentes? Em outras palavras, como tais procedimentos metodológicos têm contribuído para a formação de uma “consciência histórica” nos alunos?

As reflexões sobre os procedimentos do ensino de história perpassam pela proposição de estratégias que superem a ideia de transmissão de conteúdos apenas para “decorar”, uma memorização passageira vinculada a avaliações supérfluas, que não promovem uma aprendizagem significativa.

Deste modo, a adoção de procedimentos didáticos que possibilitem a mediação dos saberes históricos é condição *sine qua non* para a produção do conhecimento histórico em sala de aula, como por exemplo, aulas expositivas, apresentações em grupo, debates, dramatizações, pesquisas, projetos, entre outros (CARLINI, 2006).

O presente trabalho possui como escopo apresentar uma proposta de projeto pedagógico que ponha em relevo a diversidade de representações sobre a violência em diferentes momentos históricos, de modo a promover no espaço escolar, ampla discussão acerca desta questão social relevante na atualidade, partindo do pressuposto de que o *presente* não pode ser visto com apartado do *passado*: disto resulta que o

---

<sup>82</sup> Mestre em História, Ensino e Narrativas pela Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN/UEMA), [ilmajrs@hotmail.com](mailto:ilmajrs@hotmail.com)

<sup>83</sup> Mestre em História, Ensino e Narrativas pela Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN/UEMA), [peter\\_son99@hotmail.com](mailto:peter_son99@hotmail.com)

ensino história deve estar pautado na formação de uma *consciência histórica* que por sua vez “cobre todas as formas de pensamento histórico; através dela se experiencia o passado e se o interpreta como história” (RÜSEN, 2006, p.14).

Direcionar um olhar aguçado para a compreensão dos processos de construção e mudanças pelos quais as sociedades humanas estiveram imersos ao longo do tempo nos permite, segundo o apregoado nos PCN’s para o ensino médio, relativizar o tempo presente, “[...] evitando que se caia na ‘presentificação’ absoluta, que gera tanto o descompromisso com os processos sociais, quanto a desesperança diante do que nos foge ao controle” (BRASIL, 2000, p.13).

Alvitramos, neste sentido, a partir das proposições da pesquisadora Alda Carlini (2006), um projeto pedagógico a ser aplicado com discentes do ensino médio matriculados em escolas públicas situadas em bairros considerados periféricos da cidade de São Luís do Maranhão.

Segundo Carlini, o ensino por projetos como um instrumento de reflexão e compreensão dos problemas vivenciados no cotidiano escolar, entendido não somente como o espaço físico da escola, mas também envolvendo a comunidade que a cerca, “organiza-se com base em um problema concreto, presente na realidade do aluno, que pede a busca de soluções práticas” (CARLINI, 2006, p.52).

Nas linhas que se seguem, apresentaremos a estrutura da proposta de projeto pedagógico pensado a partir da constatação de um problema concreto que abala o cotidiano das escolas, e de um modo particular, os espaços escolares situados nas periferias das grandes cidades: a violência.

## **A PROPOSTA DE PROJETO PEDAGÓGICO**

### **JUSTIFICATIVA:** violência real e representada

Atualmente, o suposto aumento da violência, em especial da criminalidade violenta, tem provocado uma sensação de constante insegurança e terror na população, a qual é potencializada pela proliferação incessante dos casos de crimes pela imprensa e pelas mídias sociais.

A experiência traumática da violência provoca uma reorganização das nossas práticas sociais: por onde andar, a que horas chegar, por onde não passar, que objetos devemos carregar, etc. Estaríamos portanto vivendo uma “era da violência” (ALMEIDA, 2005)? A violência é fenômeno exclusivo de nosso tempo? E mais, por que as periferias são representadas como espaços quase exclusivos da criminalidade?

Neste sentido, os pesquisadores de diversas áreas do conhecimento têm promovido importantes estudos sobre o fenômeno da violência no intuito estabelecer referenciais de compreensão que possam dar conta da complexidade do fenômeno: PERLMAN, (1977); CALDEIRA (2003); COSTA (2004); PEREIRA (2007), entre outros.

Promover esta reflexão no âmbito das escolas fundamenta-se no fato de que, num quadro social onde impera o medo pela violência, as instituições escolares situadas em regiões periféricas, especialmente as públicas, têm se tornado, inversamente, “cenários de medo, desânimo, desesperança e, muitas vezes, de ações violentas” (DUARTE, 2006, p.10).

Sem todo o aparato de segurança de que são dotadas as escolas privadas (como vigilantes e câmeras de vídeo monitoramento), as escolas públicas são impactadas de forma mais intensa pela sensação de insegurança que, sem dúvida, remodela as relações dentro e fora da escola, sendo portanto, apropriado compreender que o estigma da violência, imputado aos espaços considerados periféricos, influencia as práticas cotidianas dos agentes escolares e da comunidade, reforçando tais estigmas.

Ao estabelecer um debate sobre o caso da *chacina de Realengo* ocorrido em 2011 em uma escola estadual do Rio de Janeiro, a pesquisadora Amone Alves assinala que a compreensão do fenômeno da violência nos espaços escolares perpassa por descortinar o tipo de educação que vem sendo proposta num contexto capitalista “(...) voltado ao homem-mercadoria, ao aluno-número, cuja existência histórica e material é desprezada, levando-se em conta, apenas as perspectivas de consumo que poderá ter no futuro” (ALVES, 2012, p.31).

A autora aponta ainda a necessidade de entender as construções discursivas da violência como um problema social que invade os lares e os espaços escolares - obviamente vinculados ao meio social (ALVES, 2012).

Agindo de forma inversa das representações hegemônicas que enfatizam uma associação automática entre periferia e criminalidade, a presente proposta de projeto tem como norte promover ainda a desmistificação de visões estereotipadas sobre estes sujeitos e seus espaços, contribuindo para a valorização dos lugares onde vivem e para (re) construção de suas próprias identidades.

O público-alvo desta proposta são os discentes das três séries do Ensino Médio, especialmente de escolas públicas situadas em regiões consideradas “periféricas” na

cidade de São Luís-MA. O tempo de aplicação deve ser estipulado de acordo com as possibilidades e/ou necessidades de cada unidade educacional.

Pretende-se que os discentes compreendam a violência como fenômeno social e histórico. Isto implica dizer que a violência não é um problema exclusivo do mundo contemporâneo; de forma diversa, a violência atravessou a história da humanidade de maneira heterogênea sendo representada distintamente por diversas sociedades.

Como forma de aplicação desta proposta nos debruçaremos sobre a experiência de violência em dois momentos históricos: primeiramente, na Roma Antiga, focalizando os espetáculos de gladiadores; e, no medievo, particularmente na época das cruzadas, atentando para os conflitos entre ocidentais e islâmicos. Assim sendo, buscamos promover um diálogo entre passado e presente, a partir do qual se torne viável a compreensão da violência como imersa num processo temporal marcado por permanências e rupturas, percebendo como determinadas sociedades lhe atribuem significados em contextos específicos. Em última instância, essa ligação com o passado nos permite compreender como esta questão se insere em nossa experiência contemporânea, tendo em vista que:

a melhor forma de nos conhecermos é entrar em contato com o que foi ou é diferente de nós, com o nosso contrário, com o que deixamos de ser, com a falta que tem presença em nós, com o falso que sempre habita em nossas verdades, com os conflitos que nos preparam, com o nada que nos propicia tudo (ALBUQUERQUE Jr., 2006, p.9).

## **OBJETIVOS DO ENSINO**

Como enfatizado anteriormente, a pesquisadora Alda Carlini (2006) assinala que o ensino por projetos parte de um problema constatado por meio da percepção da realidade social e, ao mesmo tempo, oportuniza a possibilidade de intervenção nesta mesma realidade. Deste modo, o projeto ora sugerido emerge de um problema verificado na sociedade contemporânea e que mostra sua face cruel e desestabilizadora nas práticas cotidianas, as quais estão impressas no cotidiano escolar.

Assim, urge estabelecer no âmbito deste projeto um ensino que promova as condições necessárias para a reflexão dos “problemas propostos pela realidade imediata”, bem como, a partir de leituras, discussões em grupo e atividades de pesquisa sobre o tema, apontar alternativas viáveis de solução. Cabe ressaltar ainda que faz-se necessário instigar os educandos para o trabalho criativo e cooperativo na “busca de soluções originais para o problema em análise” (CARLINI, 2006, p.53)



Vale salientar ainda a relevância da produção dos saberes construídos na forma de apresentações orais, relatórios, roteiros de intervenção, bem como a adoção prática das sugestões/soluções elaboradas pelos discentes.

Em síntese, podemos apontar como objetivo central do ensino na esfera deste projeto, suscitar nos discentes a compreensão de que a violência é um problema social vivenciado em diferentes tempos históricos. Desta perspectiva é possível engendrar outros objetivos, a saber:

- Discutir as múltiplas representações da violência em diferentes temporalidades;
- Compreender como a violência é representada na sociedade contemporânea, tendo em vista seu processo de banalização;
- Analisar como a violência é concebida na sociedade romana a partir dos espetáculos dos gladiadores;
- Compreender de que modo a violência se institucionaliza no período medieval, particularmente no contexto das Cruzadas.

## CONTEÚDOS DE ENSINO

Na mesma direção apontada pela pesquisadora Maria Scarpato (2006), os conteúdos de ensino podem ser agrupados em tipologias, quais sejam, *conceituais*, *atitudinais* e *procedimentais*. Neste sentido, elaboramos os conteúdos que poderão ser construídos e explorados nesta proposta de projeto, dialogando com as tipologias acima referidas, as quais possam contribuir na produção do conhecimento histórico e na aprendizagem significativa dos discentes. Nestes termos, dividimos os conteúdos da seguinte forma:

- **Conceituais:** Compreender os diferentes processos de institucionalização e banalização da violência que legitimam seu uso em distintas sociedades;
- **Procedimentais:** Refletir sobre seus lugares sociais como alvo de um processo de estigmatização e exclusão reiterados cotidianamente, por exemplo, nas mídias, como se a violência fosse um traço exclusivo da experiência social das periferias;
- **Atitudinais:** Sensibilizar a comunidade escolar para a possibilidade de desconstrução de uma visão naturalizada da violência e do medo social.

Por meio destes conteúdos, os professores devem criar condições para que os discentes aprender a compreender a violência como fenômeno histórico, cujas diferentes acepções podem ser percebidas em contextos específicos.

## METODOLOGIA

Neste ponto, levantaremos algumas sugestões metodológicas para o desenvolvimento do projeto por meio da utilização de variados documentos como recursos didáticos. A utilização de documentos escritos e não-escritos contribuem para a reflexão sobre os saberes históricos em sala de aula na medida em que facilitam

a compreensão do processo de produção do conhecimento histórico pelo entendimento de que os vestígios do passado se encontram em diferentes lugares, fazem parte da memória social e precisam ser preservados como patrimônio da sociedade (BITTENCOURT, 2004, p.333).

Em resumo, o presente projeto toma como elementos metodológicos norteadores de sua aplicabilidade o que se segue:

- Analisar documentação textual, iconográfica e cinematográfica que nos permitam apreender as diferentes representações sobre a violência em dois momentos históricos: Roma Antiga e Cruzadas medievais;
- Promover debates acerca da institucionalização e banalização da violência na sociedade contemporânea.

No que se refere aos espetáculos de gladiadores na Roma Antiga, produções textuais deste período nos dão indícios das leituras possíveis e das representações de que seus autores construíram sobre a violência desses “combates sangrentos” e ao mesmo tempo atrativos como esboçado no trecho das Confissões de Santo Agostinho:

Não desejando de modo algum abandonar a vida deste mundo a que o estimulavam seus pais, tinha me precedido em Roma para estudar Direito e lá foi vítima, em condições inacreditáveis, de uma paixão igualmente inacreditável pelos espetáculos de gladiadores. No início odiava esses espetáculos. Mas alguns amigos, companheiros de estudo, que voltavam de um jantar, encontraram-no por acaso na rua. Tentou resistir energicamente, mas seus amigos o impeliram com uma violência amistosa e o levaram ao anfiteatro, onde nesse dia, ocorriam esses jogos cruéis e funestos. Ele lhes dizia: “meu corpo, vocês podem arrastar e instalá-lo nas arquibancadas, mas poderão fixar meus olhos e meu espírito, pela força, nesses espetáculos? Estarei como que ausente e triunfarei sobre vocês e sobre eles”. Essas palavras não impediram seus amigos de levá-lo. Queriam ver se conseguiria fazer o que dizia. Chegaram, sentaram-se como puderam, todo o anfiteatro ardia com as mais selvagens paixões. Alípio, fechando seus olhos, proibiu seu espírito de participar dessas atrocidades. Pena que não tenha também abafado seus ouvidos. Pois aturdido pelo grito tonitruante de toda a multidão após a queda de um dos gladiadores, foi vencido pela curiosidade e, como se estivesse preparado para suportar e desprezar o que fosse que estivesse acontecendo, abriu seus olhos e recebeu em sua alma uma ferida mais severa do que o gladiador recebera em seu corpo, e caiu mais miseravelmente que o homem cuja queda suscitara o grito. Pois quando viu o sangue, imediatamente sorveu a selvageria e não virou o rosto, mas fixou-se na imagem que via e absorveu a loucura e perdeu seu senso crítico e deleitou-se com a luta criminosa e embebedou-se num funesto prazer. Não era mais o homem que tinha ido ao espetáculo, mas um membro da multidão, um verdadeiro companheiro daqueles que o haviam trazido. Em suma, acompanhou o espetáculo, gritou, ferveu de emoção e saiu de tal modo

insano que estava pronto, não apenas para acompanhar de novo os que o haviam trazido, mas para convencer outros a ir. (Agostinho, *Confissões*, VI, 8).

O pesquisador Norberto Guarinello chama atenção para o dismantelamento de uma visão estereotipada dos gladiadores como naturalmente vis e sanguinários. Porém, segundo o mesmo autor, as lutas de gladiadores ocupavam um espaço de extrema importância na constituição da normalidade cotidiana dos romanos, sendo que “os anfiteatros funcionavam como uma espécie de microcosmo da sociedade romana, como parte e reflexo da vida cotidiana” (GUARINELLO, 2007, p.128). Além disso, a maioria dos gladiadores era constituída por homens livres durante o império, o que refuta a associação entre escravo e gladiador, ou mesmo entre camadas populares e gladiadores. Ressalta-se ainda que o gladiador era visto como “um belo espelho de realização humana, um modelo para filósofos e religiosos” (GUARINELLO, 2007, p.128).

O estudioso em Antiguidade Pedro Paulo Funari aponta o aparecimento de importantes possibilidades analíticas para a compreensão da história antiga no âmbito do ensino, entre os quais destacamos “o relacionamento entre antiguidade e o mundo contemporâneo em que vivemos”, que derrubam visões tradicionalistas sobre o mundo antigo. Desta feita, tais possibilidades analíticas, dependem, segundo Funari, “da ativação da capacidade de reflexão do aluno, diante da diversidade de interpretações e do aguçamento de sua curiosidade intelectual” (FUNARI, 2013, p.98-99).

No tocante a experiência medieval, propomos a análise das representações sobre a violência percebida nos discursos que pautavam o evento histórico denominado de Cruzadas. O movimento das Cruzadas encarnava o desejo de reconquista da “Terra Santa” que estava por séculos ocupada pelos islâmicos. Um processo marcado pelo uso da força e da violência imprimida tanto pelos cristãos ocidentais quanto pelos islâmicos. Nas palavras do historiador Hilário Franco Jr., as Cruzadas podem ser compreendidas a partir de suas “motivações” que perpassam por razões econômicas, sociais e psicológicas. Dentre essas motivações o autor destaca a desagregação das estruturas feudais constatada no crescimento populacional (resultado do aumento da produção agrícola), na escassez de terras férteis (fruto da destruição das florestas para agricultura) e na necessidade de regiões para a comercialização de produtos, ensejada pela burguesia nascente.

Franco Jr. pontua que, do ponto de vista social, um problema que afligia a Europa Ocidental nesse momento era a demanda dos secundogênitos das famílias

nobres, que na linha sucessória tornavam-se vassallos dos seus irmãos primogênitos ou ingressavam no clero. Segundo o autor, esse quadro contribuiu decisivamente para as cruzadas, uma vez que a “nobreza despossuída e turbulenta” em “sua constante tentativa de obter terras, muitos nobres atacavam os feudos vizinhos e invadiam mesmo os feudos da Igreja” (FRANCO JR., 1989, p.23-24).

Essas guerras por terras suscitavam diminuição nas colheitas e por consequência, nos dízimos arrecadados pela Igreja Católica, que era prejudicada tanto pelo arrefecimento das rendas, como pelas invasões a suas terras. Portanto, ainda como destaca o autor, “inicialmente a Igreja era a maior interessada nos movimentos de paz, devendo-se incluir aí as Cruzadas que, ao levarem a guerra para outros locais, poderia pacificar a Cristandade Latina” (FRANCO JR., 1989, p.24-36).

Destacamos ainda as motivações “espirituais” intrínsecas ao contexto do movimento das Cruzadas no medievo, e para tal exercício, propomos um exame crítico do discurso do papa Urbano II ao convocar os cristãos ocidentais à Primeira Cruzada no século XI:

Após ter prometido a Deus manter a paz em suas terras e ajudar fielmente a igreja a conservar seus direitos, vocês poderão ser recompensados empregando sua coragem noutro empreendimento. Trata-se de um negócio de Deus. É preciso que sem demora vocês partam em socorro de seus irmãos no Oriente [...]. A todos que partirem e morrendo no caminho, em terra ou mar, ou perderem a vida combatendo os pagãos, será concedida a remissão dos pecados [...] que sejam doravante cavaleiros de Cristo [...] Que lutem agora contra os bárbaros os que se batiam contra seus irmãos e seus pais. Que recebam as recompensas eternas os que até então lutavam por ganhos miseráveis. Que tenham uma dupla recompensa os que se esgotavam em detrimento do corpo e da alma. A terra que habitam é estreita e miserável, mas no território sagrado do Oriente há extensões de onde jorram leite e mel [...] (Urbano II, 1095 apud SANCHEZ, 2000, p.83).

É perceptível a construção de um discurso pautado em representações negativas (bárbaros, infiéis, pecadores) imprimidas acerca dos orientais que ocupavam a “Terra Santa”, o que legitimou o uso da guerra contra os mulçumanos. A institucionalização da violência pela Igreja Católica trouxe uma releitura do ato de matar, mesmo sendo contrário à própria dogmática católica.

Em um contexto medieval, podemos utilizar didaticamente documentos iconográficos como as iluminuras, que nos dão pistas sobre as diferentes representações acerca dos embates cruzadistas. Segundo o historiador José Rivair Macedo, a iconografia revela diversos traços do universo medieval, especialmente no tocante ao caráter didático das imagens produzidas, uma vez que estes “revestiam-se de caráter

educativo, pedagógico. A linguagem adotada procurava colocar em evidência símbolos e signos dotados de mensagens explícitas ou implícitas, traduzindo o sistema ideológico do qual a Igreja se fazia a guardiã” (MACEDO, 2013, p.120).

Faz-se pertinente assinalar a possibilidade do uso de filmes sobre os fenômenos históricos apontados anteriormente. Entre as diversas películas contemporâneas que lançam olhares sobre o mundo antigo e medieval, podemos sugerir a utilização do filme *Gladiador* (2003) e *Cruzada* (2005), os quais produzem por meios de suas técnicas cinematográficas, imagens sobre diversos aspectos daquelas temporalidades, entre os quais, a violência. Indubitavelmente, a análise destes tipos de filme deve partir de uma crítica interna e externa, no afã de trazer à luz suas condições de produção, financiamento, bem como as imagens, discursos, representações produzidas pela película. (BARROS, 2011; BITTENCOURT, 2004)

## **AVALIAÇÃO**

Assentimos que a avaliação deve ser processual e contínua, atentando para o desenvolvimento dos discentes durante toda construção do projeto, de modo a perceber no mesmo sua capacidade criativa e cooperativa, na medida em que um projeto compreende um trabalho de ação coletiva.

Desta feita, a partir dos debates suscitados, avaliar os seguintes aspectos: participação dos discentes; capacidade de articulação dos conceitos trabalhados; capacidade de organização de trabalho em grupo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A percepção dos diversos problemas sociais verificados na experiência contemporânea nos impele a enfrentar desafios inadiáveis, os quais a escola não pode se exaurir. Pelo contrário, acreditamos que as instituições escolares podem contribuir de forma seminal na construção de sujeitos históricos ativos e conscientes, bem como de uma sociedade pacífica e democrática.

Neste sentido, propomos um projeto pedagógico que emerge da constatação de uma grave questão social que invade os lares e se apossa dos espaços escolares: a violência. Como fenômeno social e histórico, a violência, dotada de estatuto antropológico, aparece em diferentes temporalidades. Distanciando-nos dos riscos de um processo de “presentificação”, alvitramos uma apreciação crítica de momentos históricos em que percebemos diferentes concepções de violência, especialmente, a

partir da análise da força dos espetáculos de gladiadores na experiência da sociedade romana, bem como dos conflitos entre cristãos e muçulmanos no movimento das Cruzadas na época medieval.

Por meio do contato com “o que foi”, com aquilo que é “diferente de nós”, conforme afirma Durval Albuquerque Jr.(2006), podemos nos entender como sujeitos imersos num processo temporal, possibilitando nossa orientação para a vida prática, para a intervenção na realidade social, em suma, contribuindo para a formação de uma “consciência histórica” nos discentes (RÜSEN, 2006).

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angela Maria O. **Adolescentes em manchete (policial)**. In: PAVIANI, Aldo; FERREIRA, Ignez; BARRETO; Flósculo (Orgs.). Brasília: dimensões da violência urbana. Brasília: Editora Unb, 2005, p. 219-249.

ALVES, Amone Inacia. A violência como espetáculo: o que a Chacina em Realengo tem a nos dizer. **Revista Ícone**. Revista de Divulgação Científica em Língua Portuguesa, Linguística e Literatura, v. 09, Jan. 2012.

BARROS, José D’Assunção. Cinema e história: considerações historiográficas sobre os usos fílmicos. **Comunicação e sociedade**, Ano 32, n. 55, p. 175-202, jan./jun. 2011.

BARRETO; Flósculo (Orgs.). **Brasília**: dimensões da violência urbana. Brasília: Editora Unb, 2005, p. 219-249.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. Parâmetros Curriculares Nacionais (Ensino Médio). Brasília: MEC, 2000.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **Cidade de muros**: crime, segregação e cidadania em São Paulo. 2ª ed. São Paulo: Ed. 34/Edusp, 2003.

CARLINI, Alda Luiza. **Procedimentos de Ensino**: escolher e decidir. In: SCARPATO, Marta (Org). Os procedimentos de ensino fazem a aula acontecer. São Paulo: Avercamp, 2006.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difusão Editorial, 1990. – (Coleção memória e sociedade).

COSTA, Yuri M. Pereira. **Atos de Justiça coletiva**: representações da violência na mídia.

Dissertação de mestrado em sociologia e antropologia, UFMA, 2005.

DUARTE, Renato. **Efeitos da violência sobre o aprendizado nas escolas públicas da cidade do Recife**. Recife: Massangana, 2006. 102 p.

FRANCO Jr., Hilário. **As Cruzadas**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

FUNARI, Pedro Paulo. **A renovação da História Antiga**. In: KARNAL, Leandro (Org.) *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2007.

GUARINELLO, Norberto Luiz. **Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo**. HISTÓRIA, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 125-132, 2007.

MACEDO, José Rivair. **Repensando a Idade Média no ensino de História**. In: KARNAL, Leandro (Org.) *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2007.

MIRANDA, Peterson P. B. **Sob o estigma da violência: Representações sobre o bairro Vila Embratel na mídia**. Monografia de conclusão do curso de história. São Luís: UFMA, 2011.

PEDRERO-SÀNCHEZ, M. Guadalupe. **História da idade média: textos e testemunhos**. São Paulo: UNESP, 2000.

PEREIRA, J. Marmanillo. **Representações sobre a violência: o medo na imprensa escrita ludovicense**. Monografia de conclusão do curso de História, UFMA, São Luís, 2007.

PERLMAN, Janice. **O Mito da Marginalidade: Favelas e Políticas no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RÜSEN, J. **Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão**. Práxis educativa, Ponta Grossa, PR, v.1, n.2, p.7-16, jul-dez, 2006.

## Filmes

*Gladiador*. EUA, Grã-Betanha, 2000, 155 min. Dir. Ridley Scott.

*Cruzada*. EUA, 2005, 145 min. Dir. Ridley Scott.

## **HISTORIOGRAFIA EM DEBATE:** a escrita da história judaica sob as lentes do “fazer” da história religiosa

**Ingrid Luane Campêlo de Oliveira**<sup>84</sup>

**Ana Livia Bomfim Vieira**<sup>85</sup>

*“O outro é o fantasma da historiografia. O objeto que ela busca, que ela honra e que ela sepulta”  
(CERTEAU, 2007, p.14).*

Imprescindivelmente ao falarmos da escrita da história judaica, devemos trazer à lembrança a interferência direta da cultura ocidental moderna sobre a elaboração da mesma, ou seja, das lentes modernas para a leitura da história de um povo que passado e presente não distinguiam-se na mesma medida em que política e religião também não desprendiam-se. Teria estas leituras e decodificações possíveis implicações sobre a clivagem do discurso e da prática na construção da memória e da identidade deste grupo? Para Certeau (2007) e com base no autor, a história moderna ocidental definitivamente polarizou a *tradição religiosa*, separando-a entre o que poderia ser rotulado enquanto passado ao que poderia sob o mesmo peso ser postulado de presente. Neste movimento, o objeto é isolado do discurso que o produziu, do lugar e de onde a sua voz ecoou.

Esta seria uma estrutura comumente utilizada como diretriz de compreensão pela história ocidental moderna em relação ao que a cerca: fragmentar a inteligibilidade sobre o “outro”. Um ritmo tipicamente moderno no qual desloca-se o diferente de si e o coloca na posição de “o povo”, “o selvagem”, “o pacífico”, “o rebelde”, “o insensato”, “o passado”, “o antigo”. Diante disto, são as ciências humanas que operam a partir de articulações para um “saber-dizer a respeito daquilo que o outro cala” (CERTEAU, 2007, p. 15). Mas cala-se o quê? Cala-se aquilo que está à espera por ser decifrado como um todo dentro de um particular, entretanto o que a modernidade nos indicou foi separar o que aprendeu-se sobre o “outro” (discurso) do seu corpo que o sustenta.

Afastou-se o presente e o colocou enquanto passado, retrógrado, ultrapassado, inverificável, inutilizável, entretanto questionável e reduzido a ideias

---

<sup>84</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN-UEMA)

<sup>85</sup> Professora Doutora em História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão.



polarizadas e engessadas em blocos lidos separadamente não como partes de um todo, mas como fragmentos fechados em caixas entre o que pode ser lembrado e aquilo que deve feito regra ser esquecido. Em sua primeira e imediata análise, o esquecimento pode até ser interpretado enquanto uma derrota no sentido de perder algo que possivelmente seria lembrado por ter sido, por ter acontecido, ou por ter conhecido, todavia a posteriori com base em Ricoeur, esse temor pode gerar um problema existencial se não fosse a possibilidade de eventualmente trazer à realidade imagética, coisas ou fatos que outrora navegaram pelas águas do que havia se perdido na tentativa de rememorar. Ou seja,

de um lado, o esquecimento nos amedronta. Não estamos condenados a esquecer tudo? De outro, saudamos com uma pequena felicidade o retorno de um fragmento do passado arrancado, como se diz, ao esquecimento. As duas leituras prosseguem no decorrer de nossa vida – com a permissão do cérebro (RICOEUR, 2010, p. 427).

Neste “jogo do esquecimento”, entre o lembrar, e como lembrar, a historiografia propõe-se a mesma ação de dividir. Desta forma, a ideia de setorizar a História a partir da sua própria linha do tempo, perpassa a própria divisão cronológica do tempo histórico em “épocas”, “períodos”, pré-determinando rupturas, pré-estabelecendo sectarizações na tentativa de decidir o que será o “outro” ou de não mais ser até então o que havia sido (RICOEUR, 2010). O decidir pelo que é história antiga e medieval é uma problemática que atinge diretamente na leitura dos objetos que, principalmente são partes integrantes daquilo que está antes do que conceitou-se ser “moderno”.

A modernidade foi um espaço temporal que propriamente, através de sua necessidade do presente, o “passado”, distinguiu-se daquilo do que é naquela temporalidade, e passou a ser subordinado a uma triagem entre o que poderia ser compreendido e o que deveria ser silenciado a partir do que se gostaria de entender e precisava no momento. Seria a necessidade da construção de uma memória, sobretudo, através do que o “hoje” reivindica, do espaço da onde se reivindica, pois “a historiografia tende a provar que o lugar onde ela se produz é capaz de compreender o passado” (CERTEAU, 2007, p. 17). O resultado desta legitimidade articulada encaminhou olhares cristalizados, formatou e engessou os eventos passados sob as lentes modernas, principalmente neste ponto, a Antiguidade.

Em vista disto, os estudos modernos também marcaram sobre alguns aspectos a partir desta clivagem de como “fazer história” e o que seria “história”. Seus métodos são resignificados, recebem um novo sentido, pois o que irá se perceber é que

“o saber historiográfico moderno se colocou em franca oposição ao predomínio da teologia nos pressupostos teóricos de estudo do passado” (ISRAEL, 2010, p. 235). Ou seja, um período marcado rigidamente por uma história eclesiástica, a historiografia tal como o Estado rompe com a representação de um sujeito invisível a reger o plano sóciopolítico dos grupos, dos territórios, para então construir-se uma escrita da história a mercê das funções que o Estado propõe no sentido de conceber o que é de seus interesses.

Temos por agora tentativas de leituras de corpos sociais homogêneos inseridos em uma organicidade coesa que podem ser percebidos desde o século XIV (momento de inauguração sobre os debates da separação entre Igreja e Estado) e durante o fim do século XVIII, período em que nos deparamos com as formações dos estados nacionais. Discussões levantadas nestes ares determinantes que conduziram através de seus agentes e instituições nacionalistas, em suma, uma sociedade pensada a partir de uma homogeneidade como um sinal de igualdade. As diferenças pautadas em reivindicações teriam a máxima possibilidade de serem lidas enquanto comportamentos não cabíveis em limites territoriais. Ou seja, cogitar contradições sociais durante a modernidade não seria pensar que a diversidade é um elemento plausível que compõe o corpo social, muito pelo contrário, como define Funari (2010:12), heterogeneidades seriam sinônimos de anomalias, doenças, desvios de comportamentos.

Com a história humana sobre os olhares e sentimentos ufanistas, o mundo antigo alvo dessas paixões dos recentes formados estados modernos, fora marcado também por estudos que aplicavam a este período analogias de modelos normativos a uma sociedade não pensada por si, mas racionalizada modernamente. Todavia, as análises de Funari nos indicam reformulações a partir da segunda metade do século XX que o olhar especialmente antropológico transpassou os limites de uma leitura homogeneizante e, conseguiu enxergar nos agrupamentos humanos, identidades fluidas verificáveis em suas pluralidades. E na contramão do autor, é possível de apontarmos mudanças historiográficas desde a primeira metade do século XX com a primeira geração dos Annales, sendo não tão bem aproveitadas para novas transformadoras leituras da História.

É verificável que o tempo histórico desde então, já havia sido levantado como uma das questões principais e problemática dentro do campo histórico. E que, por sua vez, não poderia ser reduzido como um tempo linear restrito a pausas, periodizações e blocos. Marc Bloch e Lucien Febvre e posteriormente Braudel nos

apresentou a indagações sobre o próprio conceito de tempo que não mais seriam cabíveis a aceitação impensada de eventos sequenciados a partir de cortes e rupturas apenas, ou seja,

antes mesmo de Braudel formular a sua original teoria dos tempos múltiplos (...), o tempo da história já não mais se reduzia à pura e simples cronologia ou mesmo a periodizações esquemáticas de historiadores metódicos” (LOPES, 2008, p. 93 apud SANTOS, 2008, p. 308).

A problematização do tempo cronológico da história foi uma das mais precisas e diretas interferências dentro dos estudos da história religiosa, primeiro porque para além de uma história eurocêntrica, temos uma história cristocêntrica. Sem dúvida, nenhum evento teve consequências tão decisivas para a escrita da história como o nascimento de Jesus, o judeu forjadamente cristão por leituras dadas a partir de alguns segmentos teológicos determinantes, que ao retirarem a sua voz do seu chão histórico, obscureceu o pensar sobre a tradição judaico-cristã. Diante de uma Europa moderna ocidental sumariamente cristã,

ainda que isto seja uma redundância é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente. Com efeito, tanto uma quanto a outra se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação. Elas são conformadas por premissas, quer dizer, por “modelos” de interpretação ligados a uma situação presente do cristianismo (CERTEAU, 2007, p. 34).

Partindo desta perspectiva, a negabilidade dos sujeitos históricos contrariou a própria história no que tange as particularidades que o seu olhar possibilita, sobretudo, a partir, no movimento que vai do particular para as estruturas. A leitura braudeliana em muito contribui para que através deste movimento, consigamos enxergarmos a ausência de uma uniformização cultural, econômica e política dentro de uma determinada civilização ou grupo, as quais são preconizadas principalmente pelas ideologias fundamentalistas religiosas. A recusa de Braudel por uma simplificada homogeneização cultural nos encaminha a compreensões sobre as quais a história e a teologia desde a modernidade tem por desafio interno. E particularmente um desafio encarado e simultaneamente escamoteado, pelo próprio campo histórico.

As chances de equívocos e leituras obscurecidas no que concerne à história religiosa limitada apenas ao que tange os limites da teologia sem a presença interdisciplinar de outras áreas do conhecimento, podem ser lidas enquanto maiores. A historicização no que diz respeito à religião é fundamental, pois anula ao que sobre ela fora postulado: sendo esta ou doutrina ou superstição. Ou seja, não seria retirarmos o

caráter filosófico das correntes que as cercam, mas é também nos apoiar sobre outras lentes disciplinares para assim conseguirmos enxergarmos além das duas tendências que marcaram e marcam a escrita da história quando se trata da construção da trajetória de um povo que consolidou doutrinas e tradições religiosas.

Para haver a separação destas duas tendências, a luta do campo religioso, dentro da história, passou por algumas espirais que ainda permanecem, quando tratamos de religião e religiosidades. Destacamos nesse processo alguns estudiosos do final do XIX para a virada do XX como principais para o “trazer à tona” sobre tais questões que permeiam a religião e a vida do religioso quando colocados como pontos centrais de alguns debates. Entre estes, ressalta-se a importância de Durkheim quando preocupou-se em entender o sistema religioso a partir da relação entre a cultura e a sociedade. Tivemos também Mircea Eliade com a sua caracterização sobre o que seria história das religiões e Otto Van der Leeuw que buscava observar a experiência do indivíduo com o sobrenatural (PIRES, 2009, p. 1-2).

Este momento inicial foi um período de afirmação para que pudéssemos compreender que, as religiões são também lugares relevantes dos conflitos sociais, conforme Gomes (2000, p. 17) nos aponta. Ou seja, por dois caminhos enveredaram-se os estudos religiosos e sobre as religiões: para um campo autônomo a partir de uma visão eliadeana<sup>86</sup> de compreender que o sagrado por não fazer parte deste plano não deveria ser compreendido sobre estas compreensões absolutamente racionalizadas e para um campo em que meramente o religioso seria lido enquanto o produto de uma equação “sociedade mais cultura”, que assim resultaria o que poderíamos entender enquanto expressão religiosa.

Para superar tais leituras, o multiculturalismo seria a via pós-moderna para a abrangência dessas discussões no sentido de trazer para os estudos religiosos, a própria história das religiões, a antropologia, a arqueologia, a sociologia e a filosofia. A interdisciplinaridade cabe aqui como um suporte a mais na compreensão deste religioso que não apenas se resume a um produto do meio social, político-econômico, ou que suas falas e feitos sejam resultados de uma equação meramente de uma circunstância cultural,

---

<sup>86</sup>Preocupada com as origens e os períodos mais antigos das religiões. Seu método era voltado para determinar a precisão dos textos religiosos, comparar os discursos sagrados e comparar as próprias religiões por meio de seus mitos, ritos, símbolos e instituições (ALBUQUERQUE, 2003, p.59).

mas sim resultados de uma experiência transcendente, cuja especificidade está no fato desta assumir um certo grau de autonomia perante as estruturas sociais (PIRES, 2009, p. 5).

Entretanto, a autonomia por nós assinalada não caminhará no sentido de diluirmos o conhecimento histórico religioso ao conhecimento teológico, mas complementaríamos ambos com estes múltiplos olhares para que uma única via não mais fosse utilizada como a saída para as problemáticas que História e Teologia juntas nos apontam. É compreensível o temor de ao se “fazer a história” religiosa, recairmos sobre a redução do tema apenas para relação do indivíduo com o transcendente - principalmente após a delimitação do espaço de onde a política (Estado) teria sua autonomia e o espaço onde a religião (Igreja) poderia fluir – e a repulsa pelo saber teológico, pois a modernidade de maneira categórica tornou o “outro” um campo como já não nosso e como nós não sendo parte daquilo que também nos integra.

Partindo disto, caracterizou-se que esta dimensão (a teológica) já não mais caberia como parte desta história política dos Estados. Haja vista que: 1) sua leitura era marcada por ser providencialista; 2) suas obras seriam resultantes para cumprimentos de funções pedagógicas; 3) as autenticidades de suas fontes seriam questionáveis; 4) o desprezo pelas mudanças e descontinuidades e 5) pela necessidade de ter que ser cristão para desenvolver qualquer atividade historiográfica com o tema religião (BUARQUE, 2008).

Arrastando-se este conflito entre História e Teologia como uma das consequências na escrita da história, a modernidade, com as abruptas separações e desintegrações, colocou à margem os estudos religiosos e só os trouxe para a centralidade das discussões quando interesses por legitimidades no presente poderiam ser pensadas. Entretanto, com a historicização do debate, em parceria com as demais áreas humanas, retirou-se das discussões o caráter polarizado e até mesmo flutuante do embate, pois – com base em Certeau - sob o olhar do historiador e da historiadora, não importa se o mesmo acredita ou não na experiência religiosa do indivíduo com o sagrado (leitura eliadeana), independente disto o que ele busca está na prática e em seu discurso, e não na compreensão do que o transcende.

E para este caminho a se chegar, a história religiosa firmou-se principalmente sob os alicerces da História das Mentalidades, sobre a qual este campo distinguiu-se do Estudo das Religiões no sentido de não diluí-la, mas na operacionalidade a partir da delimitação específica teórico-metodológica. Ou seja, nem

como apenas uma representação social, e nem como um sujeito inteiramente flutuante, o religioso - aquele que constrói o todo do qual faz parte – deve ser encarado a partir de um olhar historicizado.

É por função do historiador e da historiadora construir uma historiografia desta história religiosa, sobretudo, através de diálogos que a mesma necessita para que sua autonomia e especificidade sejam de maneira relevante apresentada, pois é a partir destas conexões interdisciplinares que é possível de se construir uma conversação saudável entre os distintos, mas não longínquos, saberes humanísticos dentro da historiografia.

Diante do exposto a história religiosa é prática e também discurso, por conseguinte é política, é poder e sobre um chão histórico perpassa todo esse conflito. O que se separou, pensando nas particularidades da antiguidade, deve ser lido enquanto um todo e não fragmentos de um mundo antigo que caracterizava-se a partir de caixas separadas e compreendidas unilateralmente. A desintegração do saber isolado da sua materialidade contribuiu para que as suas singularidades e os sujeitos que do mundo antigo fizeram parte, silenciassem e fossem colocados a margem da história humana. No entanto, o que podemos visualizar é que todas estas problemáticas são partes de um particular dentro de um universo totalizante que compõe o que é humano.

E pensando a partir deste viés, encontramos na escrita da história judaica uma história religiosa composta por seus conflitos políticos e sociais, que caracterizaram um momento particular e de interferência direta para o que hoje temos por vestígios (em discursos e práticas) da tradição judaico-cristã. E assim cristalizada por uma história eurocêntrica e cristocêntrica, reverberou como natural a sua visão divina e determinante para a toda uma humanidade “antes (a.C) e depois de Cristo (d.C)”. Portanto, em consonância com *Ciro Flamarion Cardoso*, fazemos a seguinte proposição:

por que um setor de alguma cultura não-ocidental, como a sua religião, deveria ser julgado de fora, a partir dos parâmetros religiosos da cultura ocidental? (2007, p.12).

## OS “JUDAÍSMOS” E SUAS (RE) ELABORAÇÕES HISTORIOGRÁFICAS

Sem falar em judaísmo, mas falar em judaísmos<sup>87</sup> é nos referendarmos aos estudos levantados por Chevitarese e Cornelli em tempos contemporâneos, que nos possibilitou compreendermos que a utilização do termo no plural melhor exprime o longo processo de legitimação dos indivíduos pertencentes ao mundo judaico e daqueles que não pertenciam a sua lógica, não por força própria, mas por imposição de grupos dominantes em Jerusalém os quais entendiam a unicidade do povo apenas dentro dos limites da cidade e do seu templo. Verificações ocorridas, fundamentalmente a partir da leitura dos relatos ditos “oficiais”.

Este tecido social judaico alinhavado ao mar Mediterrâneo em muito contribuiu para essa pluralidade (e concomitantemente) singularidade desses enlances conflituosos em torno do Templo desde a sua primeira edificação. Falamos de uma sociedade imersa em um verdadeiro caldeirão cultural, onde, de acordo com os já citados Chevitarese, Cornelli (2007), a aproximação, o encontro e o desencontro neste mundo Mediterrâneo, favorecia uma dinamicidade viva através de trocas contínuas de formas e conteúdos. Assim sendo, partindo dessa lente de leitura, visualizamos o corpo judaico a mover-se em um espaço onde que os contatos - sejam entre os seus e ou com o “estrangeiro” - definiam suas adaptações e (re) elaborações de identidade.

Esse longo processo histórico do construir da escrita da história de Israel antigo, provocou na historiografia dúvidas e problemáticas observadas por Francis Schmidh em sua obra *O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumran* (1994). O autor nos apresenta por meio desta, destaques a trabalhos que construíram a identidade do judaísmo antigo e em torno de quais instituições esta sua história fora fabricada partindo de um saber historiográfico produzido entre o século XVIII até a primeira metade do século XX.

Os recortes temporais do ano de 135 AEC e 70 EC, foram os marcos gerenciadores destes debates que situando-se a partir das duas grandes guerras judaicas, desenvolveram suas questões e implicações que diretamente contribuíram para a sustentação de uma base historiográfica que mantém a história do judaísmo antigo até os nossos dias. E serão a partir dessas temporalidades que as divergências e

---

<sup>87</sup> Ainda que hora ou outra do texto nos utilizemos do termo judaísmos para nos direcionarmos ao grupo analisado em consonância com sua estrutura social, não cabe aqui o significado de religião no sentido moderno do conceito. Mas, assim o vemos enquanto um conjunto de regras, práticas, costumes e símbolos, conforme Miranda, Malca (2001, p.53).

concordâncias ressoarão e se articularão no processo de construção da identidade deste povo.

Muito dessa compreensão teológica e leitura filosófica da história datada deste período optado por Schmidth, marcou categoricamente os registros dos eventos referentes à história de Israel antigo. Quando Jacques Basnage (teólogo, XVIII) lança sua obra *História e religião dos judeus, desde Jesus Cristo até o presente – Para servir de suplemento e de continuação à história de Josefo*<sup>88</sup>, identifica em 70 os eventos acontecidos em Jerusalém como um resultado de um plano e intervenção divina no curso humano. Ele, sobretudo, generaliza fundamentado em sua carga protestante-cristã (e afinidade com a nação judaica), o processo político conflituoso eminente na sociedade judaica que antecedeu a queda do Segundo Templo. E sob esta óptica postula-se a primeira história universal do povo judeu e emergencial compreensão que houve sobre a história deste grupo.

Feita outra postulação universal, Isaac Marcus Jost (XVIII- XIX), com sua obra *Sua História israelita da época dos macabeus a nossos dias*<sup>89</sup> tornou-se conhecido por ser o primeiro judeu a escrever a história judaica e dar ao judaísmo um caráter reformado pautado na moralidade e na razão. Embora, muito criticado por não dar suportes capazes de definições ao povo judeu, é deste jovem que emergiu a ideia de uma continuidade do judaísmo para além do corte 135/70, ainda que defenda pelo judaísmo reformado, a posição de que com a queda do Templo, pôs-se fim ao Estado Judaico.

Entre divergência e uma leve e melindrosa concordância, Heirinch Ewald (XIX), orientalista, teólogo protestante, caracterizou cada “nação-época” por um “fim”, ou seja,

“cada história mundial é marcada pela história de um povo particular que tem por missão trabalhar a realização dessa ideia fundamental. Esses povos cada qual em seu tempo e em função de seu gênio próprio, são atores da história, na medida em que trazem para a cena mundial a ideia que os habita, que realizaram e elevaram a perfeição” (SCHMIDTH, 1994, p. 40-41).

Como contraponto de Jost, Ewald credibiliza os momentos seguintes ao ano de 135 AEC como nada que valha de relevância para a história de Israel e que a ideia de um povo com possibilidades de continuidade a essa história resumem-se a meras tolices insustentáveis. A significância dada à periodização do curso da história de Israel marca

---

<sup>88</sup> Sua primeira edição aparece em Roterdã em 1706-1707.

<sup>89</sup> Publicada em Berlim de 1820 a 1828.



o olhar sobre o povo judeu, pois o autor inaugura uma divisão simbólica em três grandes épocas israelitas marcando o caminho para o fim:

1. Época da permanência do Egito até o período dos juízes: Moisés é a grande personagem destacada nesse momento, em que os hebreus adotam uma Constituição, caracterizada para o autor como a maior importância para a história do mundo. Modelo de governo: teocracia, revelando ser este aspecto “a alma de toda história de Israel”;
2. Época de Saul ao cativo da Babilônia: Momento de enfrentamento do poder real, violência, luta pela manutenção da unicidade do povo e tempo de espera pelo “rei-messias”. Modelo de governo: monarquia teocrática;
3. Regresso do exílio: destacou-se a figura de Esdras e o anunciado fim com a chegada das duas grandes guerras judaicas que concluirão a história desse povo.

Em suma, para o autor, o judaísmo seria como uma etapa anterior à História de Israel, e o cristianismo como uma próxima etapa para a conclusão da história do povo judeu. Dois lugares de identidade serão eixos de contraposição entre Ewald e Heinrich Grätz (XIX), “o fundador da escola histórica”: o Templo e a Lei. Enquanto para Ewald o Templo seria a centralidade principal do judaísmo, Grätz já considera a Lei como o pilar sustentador da religião judaica. Ora, se aparentemente os dois indicavam discordâncias, as duas vozes eram consonantes, pois inseparavelmente estes dois elementos estão inteiramente restritos um ao outro, pois o próprio Templo por si não se sustenta sem a rígida estrutura da Lei. Entretanto, ficará claro que para o “fundador da escola histórica” 70 marca apenas o fim de uma época e não o fim de uma história, e este detalhe categórico os diferenciaria.

Com sua obra *História dos judeus desde os tempos mais antigos até os nossos dias*<sup>90</sup>, Heinrich Grätz instiga as correntes ortodoxas e as reformuladoras do judaísmo, o que o fez permanecer igualmente distantes dessas duas perspectivas teóricas, mas o manteve reconhecido através de seus estudos como um precursor de uma história judaica liberta da leitura da teologia cristã como apresentada por Basnage e que esta não apenas poderia resumir-se em um debate sobre o indivíduo e sua relação com o

---

<sup>90</sup> Publicação de 1853.

sagrado como defendia Jost. Ou seja, as hipóteses do fundador da escola histórica reconciliou o povo judeu com sua própria identidade.

Paralela às contribuições que Schmidth com maestria apresentou para o campo historiográfico da história do judaísmo antigo, algumas teorias a partir da ciência bíblica por um viés tradicionalista, estruturalista e histórico-social também permeou de maneira determinante os estudos que definiram a escrita da história deste grupo, o que nos conduz a críticas imediatas quando, sem problematizações, apresentam a história a partir, sobretudo, das narrativas bíblicas. Este modelo de interpretação sobre a bíblia caracteriza uma das três concorrentes de interpretações dadas aos seus textos. Este viés interpretativo define os maximalistas, que no geral, em um sentido de comprovação dos eventos narrados, dispõem de um esforço para que a pesquisa torne-se uma verificação material da autenticidade bíblica (BERLESI, 2007, p. 7).

Diante disto, enquanto havia um movimento historiográfico que tinha como recorte temporal os dois maiores conflitos judaicos no mundo antigo, as teorias elaboradas coincidem no quesito ao que se refere à história de Israel, no entanto, a partir de sua “origem”. Ou seja, ambas, conciliam linhas interpretativas da história deste território composto por um povo ao qual se encontrava em contato com outros povos, mas que por opções historiográficas, a escrita sobre os registros dos eventos ocorridos em torno desta comunidade, foram pontuais para que o movimento historiográfico da história judaica a tornasse uníssona e engessada. Ainda que, os agentes que a escreveram pudessem apresentar contraposições entre suas obras e trabalhos, a sua finalidade comumente caracterizava uma história que dialogava entre si e não multiculturalmente.

A partir destas três correntes teóricas cristalizou-se compreensões sobre os eventos ocorridos neste território em seu mundo antigo, o que, por conseguinte, também desencadeou interferências em suas práticas religiosas, em sua própria identidade e memória: a) “teoria da unidade racial e conquista de Canaã” ; b) “teoria da unidade pela prática e ocupação pacífica”; e c) “teoria da insurreição camponesa”(MARIANO, 2007).

William Foxwell Albright (1891-1971), George Ernest Wright, Yehezkel Kaufmann (1889-1963), Nelson Glueck, Yigael Yadin, Abraham Malamat e John Bright (1908 - 1995), dentre estes tanto Kaufmann quanto Bright são de descendência judaica, foram pesquisadores que compreenderam que, a unicidade em Israel é a base para entender a sua própria “origem” quando defendem que os patriarcas provinham de

um mesmo tronco familiar, projetando assim uma história uníssona ecoada dentro desse território. Em suma, seria este pensamento o eixo norteador da primeira teoria que conduz esta interpretação originária sobre o povo de Israel.

Em contrapartida, a segunda teoria postulada, já nos encaminha para compreendermos que Israel tenha surgido a partir da aglomeração dos diferentes grupos nômades que praticavam duas atividades econômicas: a agricultura e o pastoril. Seria dois representantes alemães o quais estavam à frente desta corrente: Albrecht Alt e Martin Noth, tendo por adeptos mais recentes Lemche e Finkelstein. Donner e Pixley entram em consonância a este pensamento, com um diferencial ao primeiro, no sentido de que,

os volumes de Donner, por sua vez, limitam-se a uma percepção da história de Israel extremamente calcada no método histórico-crítico o qual tem sido fragilizado contemporaneamente frente ao avanço das pesquisas arqueológicas. Donner reconhece, entretanto, a dificuldade de se trabalhar certos períodos da suposta história israelita, como o caso dos “juízes”, uma vez que, nesse caso, a Bíblia se torna fonte única não sendo possível contrastá-la com evidências materiais ou epigráficas (BERLESI, 2014, p. 6).

Ter unicamente como fonte a bíblia é um risco eminente, pois sem contraposições interdisciplinares, a verificação de outros caminhos interpretativos facilita equívocos análogos, a anulação do chão histórico, e o silenciamento do sujeito também histórico. Seria a caracterização de uma problemática que com recorrência a história de Israel tem sofrido por muito mais reduzi-la ao estudo na experiência com o seu divino do que com o material que pontualmente marca os eventos, sendo que ambos devem ser respeitados dentro de uma análise historiográfica, e não serem colocados em blocos isolados, sobretudo, porque

no caso da Bíblia especificamente, que se trata de uma compilação de textos que apresenta gêneros literários diversos, de diferentes períodos históricos, torna-se necessária a identificação do gênero a que pertence o discurso, a compreensão de tal gênero na época em que surgiu o relato analisado, a exposição das características mais gerais do autor (quando conhecido) e, obviamente, a contextualização histórica do relato em questão e para que público ele se dirigiu (SELVATICI, 2000:93-94).

Neste sentido, é onde cabe a terceira teoria, que se propõe ser uma explicação para justificar a forma pela qual o evento de libertação do Egito passou a ser uma memória coletiva pra todo o Israel de maneira generalizada, independente da diversidade cultural e social existente neste território. A Teoria da Insurreição camponesa foi uma das mais recentes a serem postuladas por Mendenhall e revisadas por Gottwald em sua obra *As Tribos de Iahweh*.

De acordo com a corrente, Israel teria surgido a partir de uma reação de uma das tribos/aldeias que rebelaram-se contra os reis canaanitas que controlavam tais grupos em subordinação ao Egito. Diante disto, camponeses reivindicam uma comunidade igualitária sem a sobrecarga de pesados impostos sobre os mesmos. Em suma, esta teoria é marcada por tais implicações, entretanto, há inúmeros questionamentos sobre esta, pois não há verificações nos textos veterotestamentários que deem garantia para uma confirmação de seus argumentos.

São configurações como esta de análise que, os minimalistas dão ênfase às suas críticas. O ceticismo por parte desta corrente, por intento, caracteriza-se por recorrerem somente para a arqueologia, na perspectiva de não compreenderem a bíblia como uma fonte confiável da história. Em contrapartida, os exegetas histórico-críticos compartilham uma análise criteriosa, detalhada dos textos bíblicos, e assim projetam uma matéria memorável através de uma confiabilidade da fonte.

Tais confrontos entre a historiografia e a arqueologia já haviam sido previsto por Certeau, quando observa que a história religiosa é um campo de embate de ambas as operacionalidades dos métodos de se “fazer história”. Entretanto, os dois âmbitos se entrecruzam, e é neste entrecruzamento que leituras unilaterais devem ser descartadas para que de maneira isolada não se veja o que em conjunto construiu a história de Israel.

Seguindo esta perspectiva, encaminhamentos como estes, sem dúvida, o movimento historiográfico dos Annales em parceria com a História das Mentalidades, impulsionou de forma determinante para enxergarmos novos objetos da própria História a partir de novas reformulações das problematizações ao que se refere aos recortes e hipóteses de um mesmo tema analisado. Um desafio que nos anos 80 de maneira mais evidente ficou proposto quando a história foi chamada a reformular seus objetos, referências e princípios de inteligibilidade (CHARTIER, 2002, p. 64). Através deste novo movimento, articuladas análises encontraram novos olhares para a fabricação da história do povo judeu, que alinhadamente refletiu nas mudanças das perspectivas historiográficas, sobretudo, nos itens metodológicos referentes às pesquisas acerca do Jesus Histórico e sua relação com a rígida sociedade judaica, em um contexto político-religioso

Com base em Chartier, (1990, p. 17-18; 2002, p. 64), o campo histórico agora estava sendo alvo dos olhares da filosofia do sujeito em pesquisas que por intento, escamoteavam determinações sociais e hipervalorizavam ações individuais. O próprio

Foucault nas décadas de 60 e 70 com sua leitura histórico-filosófica sobre a “ordem do discurso” contribuiu no sentido de que o discurso deveria ser teorizado, uma vez que, o mesmo seria capaz de produzir práticas, pois a fonte teria uma realidade que transformava a relação entre o texto e o contexto. Nesta mesma medida, reformulações nas estruturas apresentavam novas análises aos sujeitos que antes, apenas eram vistos como suportes dentro de suas sociedades.

Em consonância, Horsley (2010, p.7) trazendo esta problemática para o campo dos estudos sobre os contextos bíblicos, aponta que, tradicionalmente a maneira individualista e abstrata dadas a este cenário, em muito sobrepujava leituras que em absoluto diziam respeito somente a condutas individualizadas, como se a complexidade desta sociedade judaica fosse diluída e o discurso dos sujeitos componentes desta, estivessem inteiramente separados da sua prática. Entretanto, este risco deve ser previsto na operacionalidade da escrita da história, pois

estes discursos não são corpos flutuantes em um englobante que se chamaria a história (o “contexto!”). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que dizem independentemente da prática de que resultam (CERTEAU, 2007, p. 32).

Partindo de todo esta explosão inaugural dentro do saber historiográfico, uma grande leva de pesquisadores sobre o cristianismo e o judaísmo antigo, caracterizou a chamada “terceira onda” levantada durante os anos 90, movimento este em que a voz de Emil Schürer certificada em sua obra *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C – A.D 135)* de 1873-1910 (com reedições até 1973) encontrou eco com a afirmativa de que,

foi no seio do judaísmo que nasceu a religião cristã (...) Nenhuma realidade da história evangélica, nenhuma palavra da pregação de Jesus Cristo é inteligível fora da história judaica e do mundo representação do povo judeu (SCHÜRER, 1890, p.1, apud Schmidh, 1994, p.53).

Esse novo olhar sobre a dinâmica social, econômica e política do judaísmo antigo a partir da figura do camponês galileu, estabeleceu-se uma padronização na tentativa por definições capazes de traçar critérios que poderiam fazer o indivíduo ser lido enquanto parte do mundo judaico nas suas mais legitimadoras descrições naquele universo cultural Mediterrâneo. E aqui nos encontramos com um dos desafios do estudo da religião no mundo helenístico, como apontam Chevitarese, Cornelli (2007, p. 81) quando dizem que:

nenhuma forma, nenhum gênero, nenhuma expressão religiosa pode ser considerada como algo isolado e estruturado em si mesmo. A dependência do outro, especialmente no que diz respeito à literatura, obriga o estudioso a tecer convergências inéditas frente à classificação estanque de tanta manualística.

Dentre os novos olhares ao mundo judaico, destacamos Ed Parish Sanders, com o seu conceito “*judaísmo padrão*” o qual disponibilizou dispositivos para descrever quais características marcariam o sujeito enquanto judeu mediante a sua relação com sua própria cultura e a sociedade que o cerca, entre tais pontuações que evidenciam uma possível identidade judaica escolhidas pelo o seu próprio “criador”, encontra-se:

- a. Monoteísmo e a aliança com Deus;
- b. Templo e Sinagoga;
- c. Sacrifício e serviço da palavra;
- d. Escritura e tradições sagradas.

O conjunto destas características definiria o parâmetro do indivíduo que particularmente poderia ser o judeu no I século da EC. Foi um caminho optado pelo o autor pela busca por um padrão religioso que caracterizasse o sujeito integrante do judaísmo antigo. No entanto, na tentativa de consolidar estudos, de criar novos conceitos para uma compreensão ampliada da questão, desencadeou um engessamento de algumas problemáticas sobre a escrita da história judaica, dando brechas para que determinadas análises pudessem ser silenciadas ou despercebidas naquele mar de controvérsias de uma sociedade pluralizada ao serem aglutinadas como toda parte de um mesmo enquadramento.

Em concordância com Nogueira (2010, p. 25), tal conceito muito mais criou problemas do que soluções, pois ele pressupõe princípios universais e atemporais para a história do judaísmo como se sua sobrevivência não tivesse também dependido do intercâmbio para além de sua própria fronteira. O que também não retira-se a funcionalidade da iniciativa vista nos anos 90 por parte de estudiosos como também Crossan e Meier. Estes, protagonistas de um cenário em que promoveram mudanças nos aspectos metodológicos nas pesquisas sobre o Jesus Histórico e a sua relação com a sociedade judaica. Por conseguinte, estes autores, desencadearam uma série de novas perspectivas sobre este olhar para o mundo judaico a partir não apenas da história, como também de outros campos científicos tais como a Antropologia, a Arqueologia e a Sociologia.

Sob outro extremo e em ritmo intensificado sobre os estudos a respeito dos judaísmos experienciados na Antiguidade, temos também as análises de Goodman (2010, p. 55-56) com o estabelecimento do seu conceito “*jewishness*”<sup>91</sup>, que concentrou nele todo o conjunto de combinações étnicas, “nacionalidade” e religião como categorias que sintetizam o seu termo para aplicar aos indivíduos que integravam ao mundo judaico na Antiguidade. Se partirmos da aplicabilidade deste conceito para identificarmos os judeus ou “não-judeus”, possivelmente a flexibilidade do termo pode incorrer em algumas dúvidas identificações.

Ambos os conceitos partem do mesmo pressuposto de uma autoridade judaica – seja com base na Lei e no Templo – para que a autenticidade da mesma fosse confirmada. Esta observação, encontramos no intervalo entre a flexibilidade de um e a inflexibilidade do outro quando, nos deparamos com as brechas que facilitam a catalisação de ideias dualísticas se, assim nos atermos apenas ao que as fontes bíblicas nos apresentam quando nos dão indícios de que são as determinações das próprias autoridades judaicas que decretam quem seriam os membros da comunidade, tal como podemos ver no texto do livro de Neemias 7: 4-6:

Meu Deus inspirou-me então que reunisse os nobres, os magistrados e o povo, para fazer o recenseamento genealógico. Tomei o registro genealógico dos que tinham regressado no início, e lá encontrei escrito: estes são os cidadãos da província que regressaram do cativo e do Exílio. Depois de terem sido deportados por Nabucodonosor, rei da Babilônia, regressaram a Jerusalém e a Judá, cada qual à sua cidade.

O reconhecimento da membresia a partir da genealogia será um dos fatores primordiais para legitimar os descendentes da linhagem hebraica no retorno do exílio, o que irá corroborar com a concepção de Josefo em creditar aos hebreus uma única descendência legítima. E seriam as autoridades do Templo que atestavam claramente quem encontrava-se dentro da legitimidade conforme a tradição judaica. Em contrapartida esta ideia conceitual concebeu a história judaica padrões insolúveis que em suma negou o processo constante de (re) definições e (re) modulações no cenário histórico do Mediterrâneo, ao qual apresentamos. A negabilidade de uma pluralidade no seio judaico interferiu na própria concepção da significância do santuário de Jerusalém para a história judaica. Neste sentido, limitou judeus com diferentes posturas políticas,

---

<sup>91</sup>“Nota do tradutor: dada a dificuldade em encontrar um termo na língua portuguesa que consiga traduzir o significado do conceito *jewishness*, optamos por manter a grafia original inglesa. O conceito quer concentrar a combinação de etnicidade, nacionalidade e religião característica através dos séculos. A este respeito, ver COHEN, Shaye J. D. *the beginnings of jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 2001.

em fixas leituras padrões de serem lidos. Com isso, o silenciamento dos conflitos retirou o caráter político do Templo, e o pré-conceituou como apenas um espaço sagrado.

Na própria obra de Liverani (2003, p. 394), o mesmo destaca o papel do Templo apenas tendo por função um espaço de cumprimento de ritos e cerimônias. No máximo o tom político que o autor dar ao edifício é quando o designa como um “anexo do palácio real” que servia apenas para gerenciar tais atividades. A identificação deste, sob esses critérios nos indica a redução de uma problemática concebida no seio da comunidade judaica e que a estruturou sobre bases antagônicas.

A tentativa de enquadrá-lo numa perspectiva somente religiosa obscureceu os conflitos que o cercavam e que os construíam, pois a cada queda, um levantamento conflituoso emergia paralelamente. Entretanto, para sobrepujarmos estes limites de leituras sobre o santuário, nos apoiamos no conceito de Francis Schimdt ao identificar este espaço judaico como um sistema simbólico materializado no espaço, que culminou em sua arquitetura um pensamento que lhe é próprio e foi a base de sustentação do Templo de Jerusalém. Esta prerrogativa de encarar o segundo Templo por este viés foi pontualmente relevante e de total influência das correntes histórico-filosóficas que,

segundo Bourdieu, uma primeira vertente remonta a Kant, entendendo cultura enquanto exercício da liberdade criadora. Ressaltam-se aqui os bens culturais como instrumentos de conhecimento e de construção de mundo; o “aspecto ativo” dos sujeitos na criação do que Ernst Cassirer chama de “formas simbólicas” e Émile Durkheim de “formas sociais”. Criando um consenso sobre a ordem social, os “sistemas simbólicos” explicitam seu caráter estruturado, passível inclusive de uma análise como a lingüística (à Saussure). Dessa vertente Bourdieu salienta o trabalho de Durkheim, que teria percebido muito bem a função social dos bens culturais, a saber, a de instaurar o “conformismo lógico” (CARVALHO, 2005, p. 146 apud BOURDIEU, 1998b, p. 7-10).

A variação disciplinar que o tema necessita de ser lido possibilita o avanço e a superação de um objeto como este, no sentido de transpassarmos os limites que os definem apenas de maneira razoável dentro de um contexto que de antemão jamais poderia ser compreendidas a partir de interpretações dualísticas ou simplificadas. Entendermos o Templo para além de um espaço ritualístico e sim enquanto um *sistema* é superarmos as dicotomias pré-estabelecidas ao mundo antigo ao qual não lhe cabe distinguirmos até que ponto um espaço seria propriamente apenas religioso e propriamente político. A linha entre estas duas práticas é certificadamente inexistente quando nos remetemos à antiguidade. E é na ausência desta compreensão que o sólido é diluído e o diluído é marginalizado e silenciado nos discursos historiográficos.



O desafio é compreender que mesmo diante ao muito que sobre o mundo judaico fora produzido, devemos nos ater aos esforços para que de maneira criteriosa, as análises historiográficas sobre a tradição judaico-cristã supere os limites de uma meta-história (história de salvação). Deste modo, a escrita da história não deve estar subordinada às imposições modernas que lhe impuseram como se o sagrado do mundo antigo estivesse separado do entorno que dá o seu contorno histórico. Ou seja, é preciso não esquivar-se da singularidade do religioso e não separar estas dessemelhantes perspectivas.

Portanto, optarmos por uma pluralidade ao invés da singularidade, é vermos a história do povo judeu por baixo e não pelos olhares suspensos em juízos determinantes em silenciar entre o sagrado e o mundo material da história pluralizada dos judaísmos que construíram o mundo antigo com suas variáveis inseparáveis. Olharmos de forma universalizante, captando a diversidade de uma mesma sociedade, nos possibilita compreendermos razões pelas quais leituras dicotômicas sobre o cenário bíblico desembocaram, já visualizando suas consequências materiais. Por isso mediante a estes desafios de uma história religiosa universalizada e engessada,

não importa se o estudioso acredita ou não que a experiência com o invisível seja verdadeira, pois independente disto o que se busca (e o que se pode buscar) está no discurso no qual o indivíduo apresenta, seja em escritos ou na própria fala, e não na compreensão do transcendente (PIRES, 2009, p. 4).

## REFERÊNCIAS

- ALBERTZ, Rainer. **A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, volume II: from the exile to the maccabees**. Westminster John Knox Press Louisville, Dentucky. First American Edition 1.994.
- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no campo de estudos da religião e da história. In: GUERRIERO, Silas (Org.). **O estudo das religiões, desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- AGNOLIN, Adone. Prefácio. In: MASSENZIO, Marcello. **A história das religiões na cultura moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.
- BASNAGE, Jacques. **L'Histoire et la religion desjuifs, depuis Jésus-Christ jus que'àprésent**. Pour servir de Supplémentet de continuation à Histoire de Joseph, Rotterdã, 5 vol. (2ª ed., La Hayne, 1716).
- BERLESI, Josué. **História, arqueologia e a cronologia do Êxodo: historiografia e problematizações**. São Leopoldo: Pós-graduação em Teologia: Escola Superior de Teologia Instituto Ecumênico, 2007. (Dissertação de mestrado).
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BUARQUE, Virgínia A. Castro. **A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia**. In: Anais do Simpósio CEHILA Brasil, Mariana, 2008.

BURKE, Peter. *Abertura: A nova história, seu passado e seu futuro*. In: \_\_\_\_\_. (org.). **A escrita da história**. Novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Edunesp, 1992.

BURKE Peter. **Hibridismo cultural**. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sete olhares sobre a Antigüidade**. Brasília: Editora UnB, 1994.

CHARTIER, Roger. Introdução. Por uma sociologia histórica das práticas culturais. In: \_\_\_\_\_. **A História Cultural entre práticas e representações**. Col. Memória e sociedade. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 13-28.

CHEVITARESE, André Leonardo, Gabriele CORNELLI. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos: Questões e Debates Metodológicos**. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

CHEVITARESE, André L. ; FUNARI, Pedro P. **Jesus Histórico: uma brevíssima introdução**. Rio de Janeiro: Klinê, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Revisão técnica de Amo Vogel. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

COLLINS, John J. (org). *Culto e Cultura: os limites da helenização da Judeia*. In: \_\_\_\_\_. *Identities fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Fapesp, 2010.

CORNELLI, Gabrielle; SELVATICI, Monica. *Jesus de Nazaré: Uma outra História*. São Paulo: FAPESP/Annablumer, 2006.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. Trad. Cláudio Molz e Hans Trein. São Leopoldo/ Petrópolis: Sinodal/ Vozes, 2ª ed. 2000, vol. 1 e 2.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. In: \_\_\_\_\_. Durkheim (Os pensadores). Seleção de textos: José Arthur Giannotti. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano* / Mircea Eliade ; [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. Título original: *Le sacré et le profane*.

EWALD, Heirinch. *Geschichtedes Volkes Israel, I-VII*, Göttingen. 1843 -1959.

FARIA, Lair Amaro dos Santos. (2011). *Quem Vos Ouve, Ouve a Mim: oralidade e memória nos cristianismos originários*. Rio de Janeiro, Klíne Editora.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. Trad. Tuca Magalhães. São Paulo: A Girafa, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo. *Linguística e Arqueologia*. In: DELTA v.15 n.1. São Paulo: fev./jul. 1999. Acedido a 19 de março de 2012, em: [www.b-on.pt](http://www.b-on.pt).

FUNARI, Pedro Paulo. Introdução. *Identities Fluídas*. In: \_\_\_\_\_. (org) *Identities Fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2010.

GOMES, Francisco José Silva. *A religião como objeto da História*. In: LIMA, Lana L. da Gama etalli. *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

GOTTWALD, Norman K. *As tribos de Yahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250 à 1050 a.C..* Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.

GRÄTZ, Heirinch. *La construction de l'histoire juive, suivie de gnosticisme et judaïsme* (introdução e tradução de M. R. Hayoun. Prefácio de Ch. Touati), Paris, Le Cerf.

ISRAEL, Jonathan. *A Revolution of the Mind*. Princeton, Princeton, 2010. In\_\_\_\_.

Leitte, Edgard. *Perspectivas teóricas no estudo dos judaísmos do segundo templo*, 2011.

IZIDORO, José Luiz. *Diversidade étnico-cultural e identidades fluidas na construção das comunidades cristãs no contexto do cristianismo primitivo*. In\_\_\_\_. **Anais do II Encontro Nacional de História das Religiões e das Religiosidades**. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009 JOST, Isaac Marcus. *Geschichte de israelitense it der zeit der maccbäer bis aufunseretage*, I-IX, Berlim, 1820-1828. ISSN 1983-2859.

LIVERANI, Mario. **Para além da bíblia: História Antiga de Israel**. Roma-Bari: Laterza & Figli SpA, 2003. Título original: *Oltrela bíblia: Storiaantica de Israele*.

MARIANO, Lilia Dias. **A ameaça que vem de dentro**, 2007. (Tese de doutorado).

PIRES, Tiago. **A especificidade do religioso: para uma história religiosa**. In\_\_\_\_. Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 11, 2009. Goiânia: Campos II, UFG, 2009.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Trad. Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 6ª ed., 1999.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro: Vértice, 1989.

RICOEUR, P. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2010.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SANDERS, Ed Parish. **Jesus e o Judaísmo**. Londres: SCM Press, 1985.

\_\_\_\_\_. **Jewish law from Jesus to the Mishnah. Five studies**. Londres/Filadélfia: SCM Press/ Trinity Press Internacional.

SILVA, Airton José. Os Minimalistas. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>.

SELVATICI, Monica. **Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos**. Campinas: PPGH/UNICAMP, Tese de Doutorado, 2006.

SOARES, Dionísio Oliveira. **As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico**. Revista Theos. Campinas: ed. 6. v. 5. n. 2. 2009. ISSN: 1980-0215.

SCHMIDT, Francis. **O Pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumram**. Éditions du Seuil, Paris, 1994. Título original: *La pensée du Temple: de Jérusalem à Qumram*.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do corpo na bíblia**. Trad. Paulo Valério. São Paulo: Paulinas, 2003.

ZENGER, Erich. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

# UMA ANÁLISE SOBRE A FIGURA DO DIABO CRISTÃO MEDIEVAL E A SUA REAPROPRIAÇÃO PELA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS NO SÉCULO XX

Isa Prazeres Pestana<sup>92</sup>

## INTRODUÇÃO

Nos anos 1960 e 1970 a História Social se evidenciou, ganhando grande projeção, o que levou historiadores a percorrerem optativamente a conceitos e métodos da sociologia e da antropologia. Esse aspecto veio a se consolidar na década de 80 com o surgimento da Nova História Cultural<sup>93</sup>. O discurso histórico passou a negar a tradição historiográfica como ideia universal, negar a modernidade com valores expressos no progresso, no otimismo, na linearidade do tempo, segundo Pesavento:

A nova tendência passou a afirmar a não existência de verdades absolutas, marcando o recuo de uma posição cientificista herdada do século passado. Estimulando novos olhares e abordagens com a realidade, em uma e outra vertente, a história social [...] restabeleceu o ofício do historiador. Como um mestre da narrativa, este é alguém que munido de um método, resgata da documentação empírica as “chaves” para recompor o encadeamento das tramas sociais (PESAVENTO, 1995, p.12).

A emergência de novos objetos no bojo das questões históricas, incluindo as crenças e comportamentos religiosos passaram a fazer parte da constituição de novos territórios do historiador.

Dessa maneira, a investigação de uma figura imagética que permeia a sociedade como a do objeto desse trabalho, que envolve também o embate entre a IURD e as religiosidades afro-brasileiras, por este viés, ganha relevância por permitir o uso de conceitos como imaginário<sup>94</sup>, imagem<sup>95</sup> e representação<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> Mestre em História Social pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Professora do Instituto Federal do Maranhão - IFMA.

<sup>93</sup> “A história cultural tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. A apropriação como a entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inseridas nas práticas específicas que as produzem” (CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990. p.14).

<sup>94</sup> O conceito de imaginário nesse artigo baseia-se em SCHMITT que diz: “ [...] um realidade coletiva que consiste em narrativas míticas, ficções, imagens, compartilhadas pelos atores sociais. Toda sociedade, todo grupo produz um imaginário, sonhos coletivos garantidores de sua coesão e de sua identidade” (SCHMITT, 2007, p.351). Bem como, no conceito de FRANCO JÚNIOR que diz: “[...] imaginário é um sistema de imagens que exerce função cartática e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou, ainda mais

Tendo em vista essas mudanças é que este trabalho busca refletir sobre a figura do diabo cristão a partir da Idade Média, e suas imbricações que possibilitaram que a Igreja Universal do Reino de Deus, no século XX, construísse o seu discurso religioso pautado na guerra contra o Diabo.

## QUEM É O DIABO?

O diabo é um símbolo imagético que possui diversos sentidos e significados, essa figura tem sua historicidade e, portanto farei uma breve análise dessa figura no imaginário cristão, dando ênfase no período medieval.

Devido à relevância conceitual dessa figura imagética a historiadora Zierer (2013) a conceitua da seguinte forma:

O diabo segundo o pensamento cristão é o conjunto de forças maléficas que visam desviar o cristão de seus propósitos e levar a humanidade à danação. A partir dos séculos XI e XII é descrito por monges como Raul Glaber e Guibert de Nogent com aparência humana, mas deformado, corcunda e muitas vezes negro como um etíope. Inicialmente é pouco representado nas imagens visuais, mas desde o ano mil adquire traços animalescos; chifres, orelhas pontudas, asas de morcego, e a partir do século XIII desenvolve cauda, corpo peludo e garras de ave (BASCHET, 2002, P.322). Nas imagens parece-se bastante com Pã cornudo, cascudo, com pelos grossos e falo e nariz gigantescos (RUSSEL, 2003, p.65) (ZIERER, 2013, p. 143).

Segundo Nogueira (2000), foram os hebreus que instituíram a noção da figura do diabo, a qual foi sendo modificada com o decorrer dos séculos. Inicialmente, não existia para os hebreus uma necessidade de corporificar a figura do diabo, pois acreditavam que o seu Deus (Jahweh) era mais poderoso que os deuses das tribos vizinhas e estes já seriam a representação maligna, a qual deveria ser combatida, “Porque o Senhor é Deus poderoso; é Rei poderoso acima de todos os deuses. Ele reina sobre o mundo inteiro, desde as cavernas mais profundas até os montes mais altos” (Salmos 95.3-4). Os diversos contatos entre os judeus e outros povos, como caldeus e persas, decorrentes de

---

sinteticamente, imaginário é um tradutor histórico e segmentado do intemporal e do universal” (Franco Júnior, 2010, p. 70).

<sup>95</sup> Aqui entendida como “[...] construção mental – realizada a partir de estímulos dos sentidos [...] ou do aparelho psíquico [...] – que implica certa leitura do mundo e certa relação com o mundo, materializadas na palavra [...] e/ou na figura plástica [...]. É algo no lugar de algo, concreto ou abstrato, presente ou ausente. É representação” (Franco Júnior, 2010, p. 73).

“A representação não é uma cópia do real, sua imagem perfeita, espécie de reflexo, mas uma construção feita a partir dele. A representação envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão” (PESAVENTO, 2003, p.40).

<sup>96</sup>

constantes invasões e cativos, exerceram influência no despertar dos judeus para a entidade maligna, pois na tradição religiosa desses povos havia o grande combate entre figuras que representavam o bem e o mal. Para Nogueira: “O masdeísmo fornecerá o pano de fundo dualista que libertará o Demônio no pensamento judaico e possibilitará, através da assimilação da crença em espíritos benéficos e maléficos” (NOGUEIRA, 2000, p. 21).

Na Europa Ocidental, durante a Idade Média, para assegurar os fiéis, fazê-los obedientes e dedicados, a Igreja Cristã atribuiu ao mal um papel marcante na história da humanidade. Personificado na figura do diabo, o mal vai ser popularizado, difundido em imagens e textos produzidos pelos próprios representantes da Igreja.

Para Zierer (2013),

A apresentação do Diabo como um espírito maligno que desviava as pessoas do caminho da luz e ensinamentos de Deus veio a reforçar o Cristianismo como a religião da Salvação. Nesse embate entre o Bem (o reino de Cristo) e o mal, a Igreja afirmava a eficácia do seu poder perante a luta contra os demônios (ZIERER, 2013, p.144).

Até o século VI a imagem predominante do Diabo estava associada às representações clássicas do anjo decaído. Nesta primeira fase, temos poucas representações sobre como seria essa figura do Diabo, mas, a sua existência já era clara e poderosa, mesmo ele ainda não tendo penetrado fortemente no imaginário medieval.

Durante o processo de conversão dos medievos, o Cristianismo usou dois elementos que foram fundamentais para esse aumento da força do diabo: a pedagogia do medo e a demonização. A pedagogia do medo era uma prática que consistia em usar medo como ferramenta de conversação e a demonização consistia em tornar as divindades veneradas em algo que gere medo, algo que faria os seus adoradores abandonarem tais deuses e virem para o lado da salvação e da bondade.

Segundo Oliva (2005), a igreja medieval identificaria a face do Diabo com a dos oponentes políticos e doutrinários da religião cristã, que fora um fenômeno plural em seus primórdios, vai se transformando em uma expressão religiosa que exclui as manifestações que divergiam do que a hierarquia da igreja estabelece como sendo correto dogmaticamente. Na disputa entre a igreja medieval e as divindades do "outro", a primeira saiu vencendo e as demais foram se alojar no inferno, local onde não poderiam concorrer com a teodiceia cristã.

Segundo Muchembled (2001):

Satã surge com toda força em um momento tardio da cultura ocidental. Elementos heterogêneos da imagem demoníaca existiam há muito, mas é somente por volta do século XII, ou do século XIII, que eles vêm a assumir um lugar decisivo nas representações e nas práticas, antes de desenvolver um imaginário terrível e obsessivo no final da Idade Média. Longe de se limitarem aos domínios teológico e religioso, esses fenômenos estão diretamente ligados à dolorosa, mas sólida, emergência de uma cultura comum. As soluções instáveis, em suspensão desde os tempos do império romano, precipitam-se nos laboratórios de uma Europa em plena mutação, que forja, então, suas principais características produzindo uma linguagem simbólica identitária, capaz de impor-se lentamente a um continente política e socialmente muito fragmentado, verdadeira torre de Babel linguística e cultural (MUCHEMBLED, 2001, p. 18).

A presença do *Inimigo* é tão sentida no período medieval que os teólogos fazem uma relação das manifestações indicativas de possessão demoníaca<sup>97</sup>, destaca-se: quando se tornasse mudo, surdo, lunático, cego; quando se contorcesse, ao ser exorcizado, fizesse meneios, se curvasse e contorcesse o corpo e os membros de maneira imprevista e inadmissível em uma criatura; quando a doença fosse tal que os médicos não conseguissem descobri-la nem conhecê-la (NOGUEIRA, 2000).

Enfim, com o objetivo de conquistar fiéis, a Igreja Cristã desenvolveu ao longo da Idade Média uma pedagogia do medo que tinha como um de seus principais elementos a crença no poder do diabo. As imagens do inferno estruturam-se nas representações textuais e iconográficas desse período e servem de justificativa para a afirmação de um código moral restritivo dos pensamentos e ações dos homens e mulheres. Contra o castigo, o sofrimento, a escuridão, a Igreja apresenta as alternativas da fé e da boa conduta moral. O Diabo é, pois, a imagem mais eficaz encontrada pelo cristianismo para legitimar, dentre outros fatores, a presença do Deus e conceituar todas as demais formas de expressão cultural e religiosas divergente. Porém o diabo e o inferno se concretizam no imaginário ocidental durante a Idade Média.

Segundo Delumeau: “foi no começo da Idade Moderna e não na Idade Média que o inferno, seus habitantes e seus sequazes mais monopolizaram a imaginação dos homens do Ocidente” (DELUMEAU, 2009, p.367).

Nogueira (2000) diz que nos tempos modernos o Diabo triunfou na imaginação das pessoas no mundo ocidental, sobretudo, quando a imprensa permite difundir com

---

<sup>97</sup> Essa discussão é retomada nesse artigo quando for analisada a Igreja Universal.

mais rapidez e detalhes tratados, opiniões, imagens etc.

Laura de Mello e Souza, afirma que "foi, portanto, no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente" (SOUZA, 1986, p.139). Também a divisão no seio da igreja ocidental no início dos tempos modernos iria reforçar a necessidade e a concretude do Diabo. Tanto a reforma protestante como a reação católica romana àquela iriam precisar do Diabo para justificar o seu esforço de levar salvação aos "gentios".

O Diabo iria fincar suas raízes na cultura brasileira. Mesmo para além do período colonial, Satã marcou sua presença. Num processo de longa duração e com apropriações peculiares, esse personagem está presente na IURD dos dias de hoje com algumas características do passado, tais como o semi-dualismo do cristianismo antigo, a demonização do outro, como no período medieval, triunfante como tem acontecido desde a modernidade. Por sua vez, o *Pai da mentira* está fundamentalmente identificado com o catolicismo romano e com as religiões de matriz africana e é o grande causador da miséria humana.

## **O DISCURSO DA IURD E A GUERRA CONTRA O DIABO**

Uma das características da IURD é a ênfase na guerra contra o diabo, identificado com os cultos afro-brasileiros<sup>98</sup>. O embate entre a IURD e os cultos afro acontece através de depoimentos de fiéis, bem como dos seus ministros, tendo como palco os templos e os programas de televisão que podem ser encontrados no Jornal Universal<sup>99</sup>, bem como no livro *Orixás, caboclos e guias* escrito por Edir Macedo, líder da IURD, obra que circula no país desde a década de 80, basilar para a compreensão do discurso *iurdiano* acerca das questões como o diabo, o mal, o sofrimento e as religiosidades afro-brasileiras.

As representações podem incluir os modos de pensar e de sentir, inclusive

---

<sup>98</sup> Cultos afro-brasileiros: engloba uma variedade de manifestações religiosas existentes no Brasil, algumas originadas há muitos anos de religiões africanas tradicionais, outras organizadas no Brasil há algumas décadas, onde os cultos a entidades espirituais africanas, o transe mediúnico e a integração de elementos do catolicismo são bastante conhecidos. Entre elas podem ser citadas: o Candomblé, surgido na Bahia e hoje encontrado em muitas cidades brasileiras (FERRETTI, Mundicarmo. As Religiões Afro-Brasileiras no Maranhão. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore de número 22 de 2002).

<sup>99</sup> A Folha Universal surgiu em 1992 e tem como slogan "Um jornal a serviço de Deus". É um jornal semanal que tem mais de um milhão de exemplares de tiragem, demonstrando a sua importância nas atividades da Igreja. Sua temática é bastante diversificada, como: esporte, política, utilidade pública, economia, notícias internacionais, a palavra do Bispo Macedo, medicina e saúde, folha mulher, programação cultural, turismo, casos incríveis (depoimentos de fiéis) e propagandas em geral. O jornal também possui uma versão digitalizada no [www.folhauniversal.com.br](http://www.folhauniversal.com.br).



coletivos, mas não se restringem a eles. Segundo Dosse (2003, p. 270), “Roger Chartier situa o novo espaço de pesquisa no cruzamento entre uma história das práticas socialmente diferenciadas e uma história das representações que tem como objetivo dar conta das diversas formas de apropriação”.

Duas noções centrais são apontadas acima, apropriação e representação. Para Chartier a apropriação visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados à suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem. E a representação designa o modo pelo qual em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade é construída, pensada e dada a ler por diferentes grupos sociais (DOSSE, 2003).

As representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que, construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão.

A visão da IURD sobre as religiões afro-brasileiras é consequência do desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo, surgido no Brasil no início do século XX, sobretudo a partir das décadas de 1950 e 1960.

O que leva a IURD a associar os cultos afro-brasileiros ao diabo e a atacar esses cultos que segundo o Censo (2010), representam cerca de 0,3 % da população brasileira? Em primeiro lugar, é notório que esses valores (0,3%) são subestimados, pois existem muitos indivíduos adeptos tanto das religiões afro quanto do catolicismo. O ataque a essas religiões vai além de uma estratégia proselitista junto às populações de baixo nível socioeconômico; visa antes de tudo monopolizar seus principais bens no mercado religioso, como as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-os em um sistema de significados interno à IURD.

Segundo Carreiro (2013):

Qualquer brasileiro conhece alguma coisa ou muitas coisas dessas religiões. O Brasil é povoado e assobrado por deuses, entidades e mitos afro-brasileiros. Os orixás, caboclos, guias, eguns e demais seres espirituais destas religiões são mais conhecidos do que muitos santos católicos. Quem nunca ouviu falar de Exu, Mãe D'água, Erês. Os 22,4% de evangélicos parecem desaparecer frente à força do imaginário das religiões de matriz africana e a sua contribuição à cultura brasileira (CARREIRO, 2013, p.15).

A IURD ao confirmar e identificar a existência de demônios que na sua visão são as entidades das religiões afro-brasileiras e se utilizar dos símbolos dessas religiões

assemelha-se com esses cultos. Mas a diferença entre ambas é que na visão da IURD ela adora a Deus e as religiões afro-brasileiras adoram os demônios. Mas, segundo SILVA (2005) o que existe são trocas simbólicas entre essas religiões.

Qual motivo ou motivos leva(m) a IURD a combater tão fervorosamente os cultos afros e outros cultos mediúnicos? Segundo sua teologia o universo é dividido em dois reinos, o reino material e o reino espiritual, sendo que as forças do reino espiritual (Deus ou o diabo) agem no reino material. Para Macedo, o diabo e seus seguidores agem no reino material por meio dessas religiões, de seus adeptos e de outros meios, para levar os seres humanos à perdição. Daí a premente necessidade de combatê-los.

Macedo, no primeiro capítulo do livro *Orixás Caboclos e Guias*, conceitua o Demônio, “um demônio é uma personalidade; um espírito desejando se expressar, pois anda errante procurando corpos para possuir para, através deles cumprir sua missão maligna” (p.16). Em um artigo ele também conceitua o demônio, que seria:

O demônio é um ser que procura afligir toda sorte de doenças, misérias, desgraças, etc. ele personifica o mal e nos é apresentado como espírito sem corpo, sexo ou dimensões. Pelo fato de não possuir corpo, vive tentando apossar-se daqueles que não têm proteção à sua disposição (Folha Universal, edição 16, 12/07/1992.).

A noção de Macedo é similar com a de Kolakowski (1977, p.5) que diz, “O demônio é uma criatura racional, incorpórea, e tem por objetivo, fundamentalmente, a maldade, ou seja, é dominado inteiramente pelo desejo de fazer o mal”.

Para Macedo, os demônios se apresentam com vários nomes como orixás<sup>100</sup>, pretos-velhos<sup>101</sup>, guias<sup>102</sup>, espíritos de familiares, espíritos de luz<sup>103</sup>, esses nomes que segundo o autor do livro são “bonitos e cheios de aparatos”, são utilizados pelos demônios com intuito de enganar e destruir os homens.

No quarto capítulo, ele descreve algumas maneiras pelas quais os espíritos malignos se apossam das pessoas. No quadro abaixo se observam algumas delas:

#### **Quadro1: Maneiras pelas quais os espíritos malignos se apossam das pessoas**

---

<sup>100</sup> Orixás: divindades africanas

<sup>101</sup> Pretos-velhos: na Umbanda, são espíritos de velhos africanos que viveram nas senzalas e majoritariamente como escravos que morreram no tronco ou de velhice. Sua forma idosa representa a sabedoria e o conhecimento.

<sup>102</sup> Guias: para o Espiritismo, espíritos dos mortos, desencarnados.

<sup>103</sup> Espíritos de Luz: no Espiritismo, são espíritos que estão num estágio de aperfeiçoamento bastante avançado.

Formas de posseção	Explicação da IURD
<b>Por Hereditariedade</b> procura	Quando um espírito foi o “senhor” do corpo do pai ou da mãe que faleceu e agora se apossar do filho (a) para continuar a sua obra maligna.
<b>Por participação direta ou indireta em centros espíritas</b>	Quando alguém visita um lugar infestado de demônios, corre o risco de sair contaminado.
<b>Por maldade dos próprios</b> espreita demônios	Existem demônios que se dizem responsáveis pelas encruzilhadas e vivem à Há pessoas que se alimentam dos pratos vendidos pelas famosas baianas estão sujeitas, mais cedo ou mais tarde, a sofrer do estomago. Quase todas essas baianas são filhas- de-santo ou mães-de-santo que “trabalham” a comida para terem boas vendas.
<b>Por rejeitarem a Cristo.</b>	Quando uma pessoa, no uso de suas faculdades, rejeita a Cristo, está colocando a sua vida à disposição de satanás e seus anjos.

Pelas maneiras acima citadas, é muito fácil adquirir um ou vários demônios, variando da simples passagem em uma encruzilhada a comer comidas feitas por baianas nas ruas. Essas maneiras de adquirir demônios são de fácil aceitação pelos ouvintes dos cultos ou programas da IURD bem como pelos demais indivíduos, devido à sociedade brasileira ser marcada pelo pluralismo religioso<sup>104</sup>, pelo trânsito religioso e pelo sincretismo. No momento de expulsão dos demônios, que costuma ser o ápice do culto da IURD, os demônios são entrevistados pelo pastor para que sejam descobertas a sua origem, os males que causam, o seu nome e a maneira pela qual entraram nos corpos das pessoas.

Essa prática de entrevistar o demônio não é uma invenção da IURD, segundo Delumeau (2009) existe um documento do século XV, manual de exorcista – o Livro de Egidius, deão de Tournai, lá existem algumas perguntas que devem ser feitas aos demônios, sendo elas: “qual o teu nome?; qual o pecado com o qual tu e teus companheiros mais vos regozijais? E qual boa obra mais vos entristeceis?; Por que tomas diferentes aparências?”.

Por conseguinte, aparecem, através do livro *Orixás, caboclos e guias*, deuses ou demônios? Bem como através de artigos publicados na Folha Universal que a IURD, por meio do seu líder (Macedo), tem um discurso, aqui entendido como representação, que condena as

<sup>104</sup> Pluralismo Religioso: Tem a ver com a secularização, com o Estado secularizado, com a democratização, com a liberdade, com a afirmação da pessoa humana como instancia de decisões e com o reconhecimento das legitimidades pelos diversos sujeitos existentes na sociedade (SANCHEZ, Wagner Lopes. Pluralismo Religioso: as religiões no mundo atual. SP: Paulinas, 2005. pág.40

religiões afro-brasileiras, por identificá-los com o mal (diabo). Porém, ela se utiliza de práticas dessas mesmas religiões, bem como do espiritismo e do catolicismo, através do sincretismo e da apropriação dessas práticas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora considerações finais mais diversas e mais aprofundadas vão surgir em relação a essa temática, visto que a pesquisa encontra-se em construção, esse artigo leva a algumas conclusões, embora não definitivas, quanto à figura do diabo e a Igreja Universal. E elas podem ser sinteticamente relacionadas da seguinte forma: o diabo é filho de seu tempo, mito cristão no período medieval onde a possibilidade de escolha religiosa era limitada, fase em que se perseguiram os hereges e se queimavam as feiticeiras, ele tornou-se durante a Idade Moderna uma figura permanente, mas também estilizada pelo romantismo, multiplicou seus significados na contemporaneidade, onde se discute o retorno da religião e se vivemos em uma sociedade secularizada ou não, percebe-se que as religiões e sua multiplicidade de sentidos, na atualidade, aparecem constantemente em noticiários, revistas, mostrando a sua importância na construção identitária.

Apesar de a IURD entender os cultos afro-brasileiros como demoníacos e identificá-los com o mal ela se utiliza das suas práticas, bem como dos seus símbolos para criar e legitimar o seu discurso, através de um processo de inversão de significados, criando dessa maneira uma versão compreensível por parte dos seus fiéis ou futuros membros que têm conhecimento desses símbolos. Esse processo de demonização é marcado pela intolerância religiosa. Essas conclusões são corroboradas pelos dados apresentados pelo IBGE em 2010 que mostra que a IURD possui cerca de 2.101.887 milhões de fiéis, está presente em mais de 80 países e sua grandiosidade é expressa no Templo de Salomão inaugurado em 2014 em São Paulo.

## REFERÊNCIAS

ARÓSTEGUI, Julio. *A crise da historiografia e as perspectivas na virada do século*.

In: **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru, SP: Edusc, 2006. P. 175 -247.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

CARREIRO, Gamaliel da Silva. FERRETTI, Sergio Figueiredo. SANTOS, Lyndon de Araújo. (orgs) **Religiões e Religiosidades no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 2011.

CHARTIER, Roger. **A História cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CHARTIER, Roger. **Defesa e ilustração da noção de representação**. Fronteiras. Dourados, v.13, n.24. p. 15-29.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DOSSE, François. **O império do sentido: a humanização das ciências humanas**. Bauru. SP: EDUSC, 2003.

FERRARI, Odêmio Antonio. **Bispo SA-A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder**. SP: Editora Ave-Maria, 2007.

FERRETTI, Mundicarmo. *As Religiões Afro-Brasileiras no Maranhão*. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore de número 22 de 2002.

FRANCO JR., Hilário. **Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

MACEDO, Bispo. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal, 2000.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. São Paulo. Loyola, 1999.

MARIANO, Ricardo. **Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo: séculos XII-XX**. Rio de Janeiro: Bom texto, 2001.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru. SP: EDUSC, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

\_\_\_\_\_. **Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário**. Ver. Bras. De Hist. São Paulo, v. 15, n.29, p.9-27. 1995.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: o diabo da idade média**. São Paulo: Madras editora, 2003.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo Religioso:** as religiões no mundo atual. SP: Paulinas, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais:** *uma análise simbólica*. Revista USP, n° 67. setembro/novembro 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira.** SP: 1994. Editora Ática. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** *feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Laura de Mello e. KOLAKOWSKI, Leszek. **O diabo**, verbete da Editora de ciências sociais. Einaudi, 1977.

ZIERER, Adriana. **Da ilha dos bem-aventurados à busca do Santo Graal:** *uma outra viagem pela Idade Média*. São Luís: Editora UEMA, 2013.

## HÉCUBA, O ANFITRIÃO IMPIEDOSO E ALGUNS CADÁVERES

Jacquelyne Taís Farias Queiroz<sup>105</sup>

Troianos e acaios participaram de uma guerra que durou 10 anos. Com auxílio dos deuses e com a astúcia de Odisseu, os acaios conseguem ultrapassar os muros intransponíveis de Tróia e fazer o que se esperava entre os gregos do século VIII a.C: saquear as riquezas, matar, humilhar os inimigos e tornar escravas parte das mulheres capturadas.

A tragédia grega *Hécuba* escrita por Eurípedes e apresentada por volta de 423 a.C está inserida nesse contexto. A trama retrata Hécuba em meio a essa situação: antes da guerra era esposa de Príamo, rainha respeitada e mãe de cinquenta filhos, com o término da guerra os acaios fizeram dela escrava e prêmio de guerra. Parte de suas filhas também acabaram se tornando servas (a exemplo de Cassandra e Polixena) e quase todos os seus filhos haviam morrido.

Depois de presenciar seu filho Heitor ser morto de maneira ultrajante, tendo o seu cadáver arrastado pelos carros de Aquiles diante de todos e perceber que os troianos poderiam ser rendidos pelos aqueus, Príamo, rei de Tróia e esposo de Hécuba, tem a iniciativa de enviar para fora dos muros de Tróia um outro filho chamado Polidoro. O próprio Polidoro explica porque ele foi escolhido dentre tantos filhos que o rei troiano possuía: “Eu era o mais novo dos filhos do rei Príamo/ e como não podiam os meus braços jovens/ portar um grande escudo e manejar a lança,/ meu pai me afastou da cidade ocultamente” (Eur., *Hécuba*, v. 23-25).

Diante das palavras de Polidoro, podemos observar que o critério utilizado por Príamo foi o fato desse filho não estar em campo de batalha, o que nos leva a deduzir que todos os outros filhos estavam lutando contra os acaios. Na *Ilíada*, Heitor censura seu irmão Páris por fugir da luta contra Menelau de quem roubou a esposa Helena (*Ilíada*, III, 21-53). O que demonstra que era costume os homens lutarem pela defesa de seu território independente de títulos e hierarquias, o rei ou um príncipe (como Heitor e Páris) combatiam lado a lado com os soldados.

---

<sup>105</sup> Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Docente da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). E-mail: [jacquelynequeiroz@gmail.com](mailto:jacquelynequeiroz@gmail.com)

Polidoro é enviado a terra da Trácia governada pelo rei Poliméstor, lá ele seria acolhido e protegido pelo seu costureiro anfitrião (Eur., *Hécuba*, v.14). Príamo recorre a Poliméstor por manter com ele relações cordiais e laços de amizade. Juntamente com Polidoro, o rei troiano, envia “secretamente tesouros bem guardados e muito abundantes/ - ele queria que, se as muralhas de Tróia/ caíssem algum dia, seus filhos poupados/ não fossem vítimas dos males da indigência” (Eur., *Hécuba*, v. 19 – 22).

Os troianos são derrotados, o rei Príamo é morto e Hécuba se encontra agora na condição de escrava dos aqueus e espera os últimos preparativos para partir nos navios acaios. Ela imagina que a continuidade de sua linhagem estava segura porque Polidoro ainda vivia em segurança. Mas o destino lhe ofereceu um impiedoso anfitrião e alguns cadáveres para realizar os devidos ritos fúnebres.

## **O ESPÍRITO DE AQUILES EXIGE UM SACRIFÍCIO**

Os caios estão ansiosos para retornar aos seus lares depois de enfrentar dez anos de combate, porém o espírito inquieto de Aquiles apareceu por “cima de seu reverenciado túmulo” (Eur., *Hécuba*, v. 61-62) comunicando que nenhuma trirreme deveria deixar o solo de Ílion sem antes lhe ofertar em sacrifício Polixena, filha de Príamo.

Dentre os ritos fúnebres gregos realizados entre os séculos VIII e V a.C está a oferta de sacrifícios. Segundo Burkert (1993, p. 378) as refeições e os sacrifícios funéreos eram realizados no ato da inumação do cadáver, no 3º, 9º e 30º dia após o sepultamento. Depois desse período o falecido receberia novas libações nas festividades populares anuais em que os mortos são homenageados, como na *nekýsia* (“dia dos mortos”) e na *genésia* (“dia dos pais”). Outras situações em que se poderia ofertar oblações extras ao falecido seria nos casos em que alguém mesmo não participando dos ritos fúnebres oficiais, deseja homenagear o falecido através da oferta pessoal de libações<sup>106</sup> posteriores ou desejasse pedir/agradecer por algo, ou ainda, como no caso de Aquiles, o próprio morto através de aparições ou manifestações em sonhos exigisse novos alimentos e sacrifícios especiais.

---

<sup>106</sup> Recorrendo a outras tragédias para exemplificar as libações fúnebres extras, podemos citar Helena que instruiu uma escrava a levar oferendas com uma pequena mecha de seus cabelos ao túmulo de Clitemnestra que já havia sido cremada a seis dias (Eur., *Orestes*, v.92-123). Orestes também não participou dos ritos fúnebres de seu pai, Agamêmnon, e por isso faz uma libação extra oferecendo uma mecha de seus cabelos (Esq., *Coéforas*, v. 4-8).



O procedimento com o animal a ser sacrificado para as divindades ctônicas e para os mortos é diferente ao compararmos com o sacrifício (*thysia*) realizado para as outras divindades, pois o altar é mais baixo e tem um orifício no meio para que o sangue escorra para a terra ou no lugar do altar é cavado um buraco no chão, esse procedimento indicaria uma espécie de portal para o Mundo Inferior. O pescoço da vítima é cortado, e no caso como tais sacrifícios são para os deuses ctônicos, a vítima é queimada por inteira (VERNANT, 2006, p. 55-57).

Eram oferecidos animais nos sacrifícios, porém Aquiles exige aqui um sacrifício humano, o que era bastante incomum para os ritos funérios do período. Podemos perceber quanto tal procedimento é atípico ao observamos a fala de Hécuba quando questiona: “É a necessidade que os constrange agora/ a consumir aqui um sacrifício humano/ sobre um sepulcro, se é mais conveniente matar um boi? [...]” (Eur., *Hécuba*, v. 333-336).

Encontramos na literatura grega outro caso excepcional em que se sacrificou animais e seres humanos é mencionado na *Ilíada*, quando Aquiles abate bois, ovelhas, quatro cavalos, dois cães e doze troianos sobre a pira fúnebre de Pátroclo (*Ilíada*, XXIII, 166-176). Burkert (1993, p. 376) nos conta que Aquiles fez tal oferta ao cadáver de Pátroclo porque estava motivado pela ira da impotência humana face à morte que acompanha a tristeza do luto.

Na tragédia *Hécuba*, o espírito de Aquiles exige um sacrifício humano. Não é um simples pedido ou uma iniciativa espontânea por parte dos acaios. Ameaçados pela alma de Aquiles, caso o seu desejo não fosse consumado, as trirremes não saem de solo troiano. Apesar de todos os ritos funéreos, incluindo os sacrifícios, terem sido ofertados ao cadáver de Aquiles, o espírito deste não está satisfeito, o que é deixado claro em sua fala: “Para que terra estais indo, gregos/ deixando aqui a minha sepultura/ sem as devidas homenagens fúnebres?” (Eur., *Hécuba*, v. 151-153).

Em outra situação semelhante, a deusa Artêmis exige Ifigênia em sacrifício para que os ventos voltem a soprar e assim empurrar os navios acaios em direção a Tróia (Esq. *Agamênon*, v. 104-257). Aqui o espírito de Aquiles também exige o sacrifício de Polixena para permitir que os acaios retornem a sua pátria. Ou seja, a Guerra de Tróia é iniciada e concluída com um sacrifício humano.

Dentre tantas cativas, por que Aquiles escolhe Polixena? Uma outra escrava não poderia satisfazer o seu espírito? A resposta é não. Polixena é escolhida por ser um

prêmio de guerra. Odisseu convence os acaios a realizar o que a alma de Aquiles exige e explica a Hécuba porque Polixena deve ser sacrificada:

[...] após a conquista de Tróia tua filha  
seria oferecida ao melhor guerreiro  
das forças gregas que viesse procurá-la  
para sacrificá-la junto ao bravo Aquiles.  
De fato, em sua maioria as cidades  
adotam, como se fosse uma chaga, a prática  
de dar aos homens valorosos e sinceros  
e aos mais covardes uma recompensa idêntica.  
Aquiles tem direito á nossas homenagens,  
Pois perdeu sua vida como herói da Hélade.  
Seria um desadouro para todos nós  
se depois de tratá-lo enquanto ainda vivia  
como um amigo, agora que ele já morreu  
deixássemos de distingui-lo como antes.  
(Eur., *Hécuba*, v. 397-410)

Polixena, assim como Efigênia (entregue a Deusa Artêmis em sacrifício), era filha de um rei. Quando se tornou escrava devido as circunstâncias se transformou um prêmio valioso de guerra e como bonificação este deveria ser entregue aquele que mais se destacou durante a Guerra de Tróia, no caso Aquiles. Como ele morreu durante os combates não teve tempo hábil para receber o seu prêmio, por isso ele exigia que este fosse entregue após a sua morte. A sua distinção entre os acaios continuava a existir mesmo ele já habitando o Hades.

No século VIII a.C o valor individual no campo de batalha era ressaltado. Aquiles não poderia receber a mesma quantidade de prêmios e espólios da guerra de Tróia como os outros guerreiros, porque dessa maneira ele não ficaria em evidência. Ter o seu valor reconhecido para o período é estar em destaque e não estar perdido na massa dos guerreiros que lutaram, morreram em território troiano e que seus nomes nem ao menos foram mencionado pelo poeta Homero ao longo da *Ilíada*. O que já se difere no comportamento militar do século V a.C, onde o valor está na coletividade<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> Como o conceito de valor do guerreiro adquire uma nova conotação, muda-se também a tática e o estilo de luta em campo de batalha. No século VIII a.C o valor era evidenciado através de atitudes individuais, o combate era corpo a corpo onde cada guerreiro detinha uma tática de luta e armamento pessoal o que acabava fazendo com que as armaduras e as armas não fossem iguais para todos, ocasionando a alguns guerreiros se saírem melhor do que outros durante a peleja. Então compreendemos melhor o fato do combatente matar o seu oponente e se preocupar em lhe retirar a sua armadura, pois além de ser uma recompensa pela sua atitude heroica, ainda será utilizado pelo combatente em outras lutas. No século V a.C foi instituído o treinamento militar, as ações em campo de batalha eram combinadas, fazendo o exército grego adquirir força por serem realizadas pelos soldados de maneira coletiva. Inclusive a premiação era realizada de maneira equitativa entre os combates e existia um esforço do Estado em ofertar os ritos fúnebres sem maiores distinções para os seus soldados mortos.

Segundo Burkert (1993, p.375) os sacrifícios fúnebres adquiriam algumas significações: o morto é presenteado com oferendas que se tornam sua propriedade, que refletem os hábitos e o status social que tinha quando vivo. Quando observamos os poemas homéricos e as tragédias gregas, percebemos que os ritos em honra aos cadáveres variavam de acordo com as circunstâncias e o status no qual o morto se encontra. Por isso a atitude do espírito de Aquiles, que tem como intenção, mesmo depois de morto reafirmar entre os vivos a sua distinção e superioridade hierárquica.

Depois de relutar, Polixena aceita ser sacrificada porque prefere morrer a ser humilhada como escrava em terras estrangeiras. Em seguida ela é levada diante do sepulcro de Aquiles para ser imolada; os guerreiros assistem e outros tantos se preparam para agarrá-la e sacrificá-la a força se necessário. Mas, Polixena se entrega voluntariamente às mãos de Neoptólemo (filho de Aquiles) que profere as seguintes palavras:

Meu caro pai, nascido de Peleu ilustre!  
Recebe as nossas libações, um sortilégio  
feito para atrair os mortos! Vem beber  
o sangue escuro desta virgem,  
oferta minha e deste exército de gregos!  
Sê-nos propício! Permite-nos soltar  
os cabos que mantêm as nossas naus paradas!  
Concede-nos uma viagem sem perigos  
desde esta região até a nossa pátria!  
(Eur., *Hécuba*, v. 706-714)

Neoptólemo verbaliza o medo sentido por todos os acaios presentes: que o espírito de Aquiles não trouxesse desgraças para a viagem que os guerreiros planejavam fazer. Fustel de Coulanges (2002, p. 16) menciona que os gregos antigos tinham receio das consequências que a ausência dos ritos fúnebres poderia provocar nos espíritos, pois estes insatisfeitos trariam malefícios para os vivos, como doenças, infertilidade, agonias e tormentos.

Polixena se entrega com bravura a morte, voluntariamente ajoelha-se, posiciona-se na lápide e diz: “[...] Se queres seccionar a minha garganta,/ meu pescoço está pronto” (Eur., *Hécuba*, v. 745-746). Neoptólemo desfere o golpe fatal e assim a exigência de Aquiles é cumprida. Logo em seguida Agamêmnon manda buscar Hécuba porque somente ela pode dar continuidade aos procedimentos fúnebres relacionados ao cadáver de Polixena.

## **HÉCUBA E DOIS CADÁVERES**

Polixena foi sacrificada. Naquele momento ela não representava uma descendente da linhagem do inimigo dos aqueus. Ela era uma oblação oferecida, por isso foi tratada com respeito, honra e dignidade pelos acaios. Segundo Vernant (2006, p. 55-56) o animal para o sacrifício não pode ser maltratado, as suas amarras são retiradas e ele é conduzido ao altar de maneira pacífica para que seja apagada todo vestígio de violência. Da mesma maneira os aqueus conduziram Polixena.

Após a imolação de Polixena, os próprios aqueus dão início a alguns ritos fúnebres para adiantar o processo:

Quando, atingida pelo golpe fulminante,  
ela entregou a alma, cada um dos gregos  
cumpru o seu dever: uns, com ambas as mãos  
lançavam folhas sobre a virgem já sem vida;  
outros preparavam a pira amontoando  
galhos recém-cortados de verdes pinheiros,  
e quem nada fazia era censurado  
pelo vizinho: “Permaneces inativo,  
sem ter nas mãos nada para homenagear a vítima  
véus e adornos? Nada tens a oferecer  
a este coração de bravura ímpar  
a esta alma distinguida pelos deuses?”  
(Eur., *Hécuba*, v. 755-766)

Ao analisarmos a situação com os olhos da contemporaneidade, acharíamos muito estranho as mesmas pessoas que mataram se preocuparem com o funeral de sua vítima. Mas, ressaltamos aqui novamente que a morte de Polixena não foi um crime, não é um assassinato se compararmos a outras tragédias, como as circunstâncias em que Cassandra matou Agamêmnon e deu os ritos fúnebres ao seu cadáver (Sof., *Agamêmnon*, v. 1372-1392). Aqui Polixena não era uma inimiga para ter o seu corpo ultrajado; ou seja, ter seu cadáver abandonado de maneira intencional para que fosse devorado pelas aves e pelos cães, sendo finalmente desonrada por não obter sepultura digna.

O que observamos é justamente o contrário, como Polixena é um sacrifício, o seu cadáver desse ser honrado da maneira devida através de um funeral adequado. Por isso, os acaios não esperam a chegada de Hécuba para dar início a alguns ritos fúnebres.

Os guerreiros presentes iniciam os procedimentos jogando folhas no cadáver. Para Kury (1992, p. 219) essa mesma atitude era realizada para os atletas vencedores das competições olímpicas, sendo então este gesto compreendido como uma homenagem à bravura de Polixena. Em seguida, os acaios começam a erguer a pira fúnebre onde o corpo de Polixena será incinerado provavelmente à noite e censuram os

que estão de braços cruzados para que procurem algum adorno para o cadáver ou que tomem alguma atitude em prol da falecida que demonstrasse respeito à sua atitude de coragem e honradez.

Os ritos fúnebres que não precisassem do cadáver para serem efetivados poderiam ser realizados ou adiantados por outras pessoas. Porém, o parente mais próximo do defunto deveria estar a frente dos ritos e ter contato direto com o cadáver. Por isso Hécuba pediu ao guerreiro aqueu Taltíbio: “Vai ao local onde os gregos estão e dize-lhes/ que ninguém deverá tocar em minha filha [Polixena]” (Eur., *Hécuba*, v. 805-806).

Hécuba também instrui a uma antiga escrava sua a pegar água do mar, nos confirmando que ela pessoalmente deve dar os ritos a esse cadáver, pois Hécuba diz: “[...] é meu dever/ banhar pela última vez a minha filha,/ esposa sem esposo, deplorável virgem” (Eur., *Hécuba*, v. 815-816). Nesse momento Hécuba se tornou a sua parente mais próxima, pois Polixena não era casada e seu pai e irmãos estavam mortos.

Preocupada em oferecer o mínimo de dignidade ao corpo da filha, Hécuba ainda tem como ideia pedir ajuda as outras cativas, pois para enfeitar o cadáver de Polixena estas poderiam tentar “[...] furtar de seus senhores gregos/ alguns adornos nos alojamentos deles” (Eur., *Hécuba*, v. 823-824). Pois o cadáver deve ser embelezado para que a sua vida seja ressaltada e apresentada à altura de seus méritos realizados em vida.

Depois de cadáver ornado, provavelmente Hécuba iniciaria o processo de lamentação sobre o cadáver. O coro descreve o lamento de muitas mães troianas ao saberem que seus filhos tombaram durante o combate, pois

[...] ouvindo a informação  
da morte de seus filhos em combate,  
usavam furiosamente as mãos  
para arrancar os seus cabelos brancos  
e ferir com as unhas suas faces  
até correr o sangue pelos sulcos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 862-867).

Provavelmente o lamento sobre o cadáver de Polixena seria bem parecido: externalização dos sentimentos através do choro alto e autoflagelação para demonstrar quanta falta que o defunto irá fazer entre os seus. Encontramos outro exemplo de lamentação na *Ilíada*, onde o cadáver de Pátroclo foi pranteado de maneira exaltada durante uma noite inteira pelos guerreiros acaios e seus escravos (*Ilíada*, XVIII, 314-320).

Porém um acontecimento inesperado interrompeu os procedimentos fúnebres que seriam realizados em Polixena. Ao invés de água, a escrava traz outro cadáver envolto em um tecido para Hécuba. Ao examinar o corpo a sua frente Hécuba grita: “Ai! Infeliz de mim! Agora vejo morto/ meu filho Polidoro, que eu imaginava/ estar em casa de um anfitrião na Trácia!” (Eur., *Hécuba*, v. 896-898).

Hécuba que antes tinha todas as preocupações direcionadas para os ritos fúnebres de Polixena, agora doa toda a sua atenção para compreender porque o corpo de outro filho seu foi encontrado nu a beira do mar e com sua carne mutilada a gladio. As características apresentadas no cadáver confirmavam as suas suspeitas: seu filho Polidoro foi assassinado, provavelmente teve todo o seu ouro roubado e ainda o seu corpo foi ultrajado.

O ultraje ocorria quando alguém queria demonstrar para os demais o quanto era superior em relação ao seu inimigo através de tal humilhação ao não conceder-lhe os devidos ritos fúnebres. O funeral em si oferta ao homem status de ser humano e importância perante a sociedade. Ao não se realizar os funerais, aquele indivíduo fica rebaixado a categoria de animal, pois assim como estes, também servirá de repasto para outros animais.

O fato é que diferente de Polixena que foi sacrificada e os aqueus estão preocupados a lhe prestar as derradeiras honras funéreas, Polidoro foi assassinado e teve o seu corpo lançado ao mar para servir de alimento para os peixes. Aqui podemos perceber que Poliméstor ao ultrajar ao cadáver agravou em muito o crime cometido.

No mundo grego o ato de não oferecer os devidos funerais a um cadáver é totalmente condenável. Isso independe se aquela pessoa foi ou não responsável pela morte do cadáver que encontrou. Compreendemos melhor essa situação quando tomamos como exemplo a tragédia *Antígone*, pois o crime de Creonte foi justamente permitir que o cadáver de Etéocles pudesse receber sepultura enquanto que o corpo de Polínicês ficasse exposto e servisse de alimento para os animais, sendo que ambos faleceram dos golpes que receberam mutuamente (Sóf., *Antígone*, v. 21-38).

Então, quantos erros (*áte*)<sup>108</sup> Poliméstor cometeu?

Três. O primeiro foi assassinar uma pessoa que estava em sua casa na condição de hóspede. Malta (2000, p. 120) nos conta que no mundo homérico a hospitalidade

---

<sup>108</sup> Erro, perdição (*áte*), segundo Malta (2006, p. 1): “a *áte* [...] designa não apenas o erro ou um desvio heroico, em diferentes âmbitos, mas também o estado de cegueira em que é cometido e, principalmente, a ruína que provoca, de caráter francamente expiatório ou punitivo”.

(ζενία) consistia na troca entre os contratantes, no caso o hóspede (ζενος) e o hospedeiro (ζενοδοκος). Exigia-se que o hospedeiro fosse amigo (φιλος) com o estrangeiro<sup>109</sup>. Hécuba inclusive faz esse questionamento: “Inominável, indizível crime,/ [...] intolerável, ímpio! Não existe/ uma justiça protetora de hóspedes? (Eur., *Hécuba*, v. 928-931). Os poemas homéricos respondem o questionamento de Hécuba, pois “É o hospitaleiro Zeus quem olha pelos hóspedes/ e pelos súplices, e segue os passos dos hóspedes” (*Odisseia*, IX, 270-271).

O segundo foi roubar as riquezas de seu hóspede, sendo que Poliméstor era rei da Trácia e provavelmente possuía riquezas em abundância. Pela lei da hospedagem as partes sempre trocavam presentes como sinal de amizade e cordialidade (MOSSE, 1984, p. 70-71). Na *Odisseia* temos como exemplo Odisseu que leva um odre de vinho para Polifermo, acreditando que seu futuro hóspede conhecesse as leis da Grécia, este por sua vez devora parte de seus companheiros, por não conhecer esse costume e por se comportar dessa maneira, Odisseu chama Polifermo de selvagem (*Odisseia*, IX, 170-299). Então podemos dizer que Poliméstor se comportou da mesma maneira selvagem porque ao invés de trocar presentes, o anfitrião toma à força a riqueza do hóspede e este em troca ganha a morte e o ultraje.

O terceiro foi ultrajar o cadáver de sua vítima cortando a sua carne e jogando-o ao mar. Hécuba afirma que Poliméstor foi “o mais impiedoso dos anfitriões,/ que sem temor algum dos deuses infernais/ e das alturas, cometeu um sacrilégio” (Eur., *Hécuba*, v. 1024-1026). O ultraje ao cadáver era condenável entre os homens e os deuses. Podemos evocar a *Ilíada* para ilustrar tal raciocínio, pois movidos pelo mesmo sentimento de horror os deuses obrigam Aquiles a devolver o corpo de Heitor à sua família, porque o seu cadáver sofria mutilações há vários dias (*Ilíada*, XXIV, 100-139).

Hécuba horrorizada ainda procura compreender porque Poliméstor ultrajou o cadáver de Polidoro e faz a seguinte indagação: “Inda que seu desejo fosse exterminá-lo/ por que lhe recusou um túmulo condigno/ e preferiu jogá-lo no mar perversamente?” (Eur., *Hécuba*, v. 1033-1035).

Agora a anciã possui dois cadáveres para dar os devidos ritos fúnebres. Os procedimentos em relação ao corpo de Polixena já estavam em parte encaminhados e os

---

<sup>109</sup> O crime (erro/áte) cometido por Páris na *Ilíada*, foi justamente esse, ser recebido em seu lar por Menelau e não respeitar as regras da hospedagem, ao invés de deixar numerosos presentes para o seu anfitrião, ele foge levando consigo a sua esposa Helena e parte dos tesouros de Menelau (*Ilíada*, III, 21-53).

próprios acaios estavam engajados em dar sepultura a ela. Inclusive Agamêmnon fica impaciente por esperar Hécuba no local do sacrifício:

Que esperas para sepultar a tua filha?  
Taltíbio anunciou-me que nenhum arguivo  
devia pôr as mãos em Polixena morta.  
Deixamo-la e ninguém tocou em seu cadáver,  
mas tardas muito e isto deixa-me surpreso.  
Venho apressar pessoalmente a tua ida,  
pois lá onde estava tudo foi bem feito  
se se pode falar em “bem” nesses momentos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 941-948).

Agamêmnon ainda não sabe que Hécuba tem em suas mãos não um, mas dois cadáveres. Hécuba teme que Agamêmnon possa impedir o sepultamento desse segundo defunto. Diante do resultado da guerra, Polidoro enquanto descendente de Príamo era inimigo dos acaios. Ultrajando o cadáver de Polidoro através da não permissão de seu funeral seria a oportunidade ideal para Agamêmnon reforçar entre os acaios a sua soberania e entre as escravas troianas a sua força. Hécuba tinha consciência disso, por isso lhe dirige as seguintes palavras:

A teu lado, Agamêmnon, deita-se Cassandra  
uma de minhas filhas, profetisa autêntica  
[...]  
Como demonstrarás se a companhia dela  
te dá algum prazer? Dos braços de amor  
em seu leito de amante, que contentamento  
terá Cassandra? [...]  
Escuta então: estás vendo o meu filho [Polidoro] morto?  
Dá ordens para que não falem ao cadáver  
as atenções devidas, pois este favor  
estará sendo concedida a um cunhado.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1080-1091).

Era dever de Hécuba purificar e dar os demais ritos fúnebres a Polidoro, mas como percebemos ela poderia ser impedida de realizar tais procedimentos. Então, ela utiliza a seguinte linha de raciocínio: Agamêmnon é rei e inimigo de Príamo e de todos que descendem dele, porém Cassandra é também filha de Príamo e depois que os muros de Tróia caíram ela passa a ser escrava e pertencer a Agamêmnon. Nesse momento Hécuba faz uma tentativa de persuadi-lo ao demonstrar que Agamêmnon é uma espécie de cunhado e por ter esse novo laço de parentesco seria um erro (*áte*) ainda maior não dar sepultura a um parente. De certa forma, essa ideia influencia na decisão do rei acaio.

Hécuba também percebe que mesmo na condição de escrava poderia ter a oportunidade de vingar-se de Poliméstor. Então, respeitando a sua nova condição de serva, Hécuba pede permissão a Agamêmnon para se vingar.



## AMIGOS E INIMIGOS

Após o fim da guerra de Tróia, Hécuba deixa de ser rainha e passa a ser escrava de seu principal inimigo, mas devido as circunstâncias e dois cadáveres para sepultar, Hécuba vê seu inimigo Agamêmnon como alguém que possa ajuda-la, de certa forma, a se vingar de Poliméstor.

Temendo não convênce-lo da gravidade dos erros cometidos por Poliméstor, e percebendo que sem o apoio de Agamêmnon os seus planos não teriam como se concretizar, Hécuba então em voz alta diz: “Suplico-te, Agamêmnon, pelos teus joelhos,/ pelo eu queixo e pela tua mão direita” (Eur., *Hécuba*, v. 975-976).

A súplica na Grécia Antiga não se limitava somente a uma comunicação verbal, ela envolvia elementos físicos: o abaixar-se (sentado ou ajoelhado), o tocar dos joelhos e/ou o queixo e o beijar os joelhos e/ou as mãos (GOULD apud MALTA, 2006, p. 52). A súplica torna flexível até os deuses e ao homem não cabe recusar, pois:

Duas possibilidades se abrem para o suplicado se ele respeitar a súplica, o favor divino vai acompanhá-lo; se, no entanto, ele rechaçar, as súplicas vão solicitar a reparação desse erro a Zeus, que fará com que a *áte* acompanhe esse homem, a fim de que ele pague pela injúria (MALTA, 2006, p. 59).

Hécuba suplica duas vezes durante a tragédia que estamos analisando. A primeira foi com Odisseu, quando este vai dar a notícia que os acaios decidiram entregar Polixena como sacrifício ao espírito exigente de Aquiles:

Hoje quem toca em tuas mãos e em teu rosto  
sou eu; reclamo o preço de minha bondade  
naquela época. Suplico-te, Odisseu!  
Não leves Polixena de meus braços débeis!  
Não lhe tires a vida (já há muito mortos!).  
(Eur., *Hécuba*, v. 354-358)

Para tentar convencer Odisseu, Hécuba utiliza dois artifícios: lembra-lhe que quando era rainha de Tróia ele foi capturado, suplicou pela sua vida e por isso não foi executado. Como não obteve êxito com o primeiro raciocínio, ela partiu para a súplica com a expectativa de abrandar seu coração. Todas as suas tentativas não tiveram êxito, porque a decisão partiu de Polixena que se deixou levar por Odisseu para ser imolada.

Por outro lado a decisão de Polixena favoreceu Odisseu porque não teve que negar uma súplica. Negar uma súplica era considerado uma atitude grave, que poderia desencadear acontecimentos terríveis em seu destino.

Agora pela segunda vez Hécuba realiza uma súplica, mas desta vez direcionada a Agamêmnon. Durante a guerra de Tróia ele negou uma súplica realizada por Crises e mais a frente pagou as consequências, tendo o seu acampamento assolado pela peste

enviada através das setas de Apolo (*Iliada*, I, 10-56). Será que desta vez ele negaria novamente a uma súplica? Pelo menos na tragédia *Hécuba*, não. Agamêmnon decide atender ao pedido da velha escrava:

Tenho pena de ti e de teus filhos, Hécuba,  
de tuas desventuras, das tuas mãos suplicantes.  
Desejo, tanto no interesse dos bons deuses  
como no da justiça humana, castigar  
o impiedoso anfitrião, se vislumbrar  
um meio eficiente de satisfazer-te  
sem dar ao meu exército a falsa impressão  
de estar tramando aqui a morte de um rei trácio,  
incentivado por meu amor a Cassandra  
(Eur., *Hécuba*, v. 1112-1120).

Então podemos dizer que durante esse processo eles deixaram de ser inimigos e se tornaram aliados em prol de uma causa comum: se vingar do anfitrião impiedoso. Porém, Agamêmnon também deixa claro aqui algumas questões. Ele almeja atender a súplica de Hécuba, mas ressalta que a ajudará porque a conduta de Poliméstor feriu a lei divina da hospedagem, de certa forma a vingança de Hécuba seria uma via de punição divina e justiça humana em relação ao ultraje de cadáveres<sup>110</sup>. Ou seja, ele vai agir porque vai ajudar a promover a justiça.

Outra questão levantada por Agamêmnon é a sua preocupação em relação ao julgamento que por ventura o exército vai realizar em relação a sua atitude em auxiliar Hécuba a matar um rei trácio aparentemente motivado pelo amor por sua cativa e concubina Cassandra. Logo abaixo vamos encontrar outro raciocínio utilizado por Agamêmnon que gerava outras preocupações:

Mas me perturba um pensamento: meus soldados  
vêm no trácio um amigo, e no defunto  
um filho do rei Príamo e nosso inimigo.  
Se me comove o infortúnio de teu filho  
revelo um sentimento meu, indiferente  
a meus soldados. Deves admitir, então  
que posso estar disposto a te prestar ajuda,  
prestes a te socorrer-te porém hesitante,  
pois não quero incorrer na censura dos gregos.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1121-1129)

Hécuba e Agamêmnon temporariamente não são mais inimigos. Poliméstor que antes era amigo de Hécuba, agora se tornou alvo de sua vingança por ter se mostrado

---

<sup>110</sup> Provavelmente no século VI a.C existiu na Grécia a Lei sobre a *hýbris*, onde as pessoas recorriam a justiça quando eram vítimas de desonra e vergonha (ARNAUTOGLOU, 2003, p. 77-78).

como o pior dos adversários ao roubar seu filho e lançar seu cadáver ao mar. Porém para os acaios Poliméstor era um aliado. Como os aqueus compreenderiam a atitude de Agamêmnon em matar um amigo (Poliméstor) em defesa do cadáver de um inimigo (Polidoro)? Fatalmente ele seria julgado pelos seus companheiros, perderia apoio, sua imagem de soberano seria manchada e até possivelmente questionariam a sua posição de líder e poder.

O erro (*áte*) de Poliméstor começou ao se mostrar amigo e aliado para quem queria roubar e matar. Hécuba também utilizará da amizade para atrair e dessa maneira se vingar do anfitrião impiedoso no qual ele se revelou.

## O CASTIGO DO ANFITRIÃO IMPIEDOSO

A tragédia *Hécuba* nos traz a descrição do que seria um anfitrião:

Depois de sentar-se conosco a nossa mesa  
vezes sem conta e de ter sido nosso hóspede  
com frequência maior de qualquer outro amigo,  
depois de receber a retribuição  
de seus favores, embora fosse incumbido  
de proteger o nosso filho ele o matou  
(Eur., *Hécuba*, v. 1027-1032).

São considerados amigo duas partes que estão unidas por deveres recíprocos. Ambos estão comprometidos com a reciprocidades de valores. Por isso a hospitalidade no mundo antigo exige amizade e cordialidade de ambas as partes (MALTA, 2000, p. 120). E Príamo acreditava realmente que existia essa relação de amizade e reciprocidade entre ele e Poliméstor. Não é a toa que ao perceber que os muros de Tróia estavam na eminência de cair, enviou a Trácia para ser protegido e acolhido pelo seu amigo Poliméstor.

Porém, esse anfitrião se tornou impiedoso quando desrespeitou o seu hóspede, roubou o seu tesouro, matou e ainda ultrajou o seu cadáver. Malta (2000, p. 83-84) nos explica em linhas gerais que o ato da impiedade está relacionado ao fato de alguém se mostrar selvagem “como leão”, de se entregar à violência e a soberba. Tais características podemos observar no comportamento do anfitrião Poliméstor durante toda a trama.

A atitude impiedosa tem que ser punida de uma maneira ou de outra. Nesse caso, a má conduta do hospedeiro será castigada através da vingança realizada por Hécuba. Ela já possui um plano e comunica a Agamêmnon como vai proceder primeiramente:

Levando em consideração os teus receios  
e as concessões à multidão onipotente,

incumbo-me de livrar desses temores.  
A tua omissão será suficiente  
quando eu tramar executar minha vingança  
contra o hipócrita assassino; não pleiteio  
tua cumplicidade. Mas, se teus soldados  
manifestarem solidariedade ao trácio,  
ou se tentarem socorrê-lo no momento  
de ele sofrer a merecida punição,  
esforça-te para dominá-los sem mostrar  
que atuas para me apoiar em meu intento.  
Fica tranquilo quanto ao resto, meu senhor;  
Eu mesma cuidarei para a execução do plano  
(Eur., *Hécuba*, v. 1135-1148).

Nessa citação podemos perceber que Hécuba dá uma solução para o que tanto atormentava Agamêmnon, a preocupação de sua imagem diante dos outros guerreiros acaios, pois de certa forma ajudaria ou no mínimo iria consentir que uma inimiga dos aqueus desse cabo da vida de um amigo considerado por ele. No caso, a sugestão de Hécuba é que Agamêmnon não ajude diretamente em sua vingança, mas que afaste os acaios no caso deles perceberem o intento de Hécuba e queiram ajudar a salvar Poliméstor; porém, esse impedimento deve ser realizado de uma maneira que os aqueus não percebam que Agamêmnon concorda com as ideias de Hécuba.

Logo, Hécuba dá início ao seu plano de vingança e orienta uma antiga serva da seguinte maneira:

Vai procurar o anfitrião cruel e dize-lhe:  
“A velha Hécuba, ex-rainha de Ílion,  
mandou-me vir até aqui ara chamar-te  
a fim de tratar de um assunto dela e teu.  
Leva também teus filhos para esse encontro;  
eles devem ouvir o que ela vai dizer”  
(Eur., *Hécuba*, v. 1167-1172).

A citação utiliza o termo “a velha Hécuba”. O que Poliméstor temeria de uma escrava anciã? Acreditamos que Poliméstor não imaginou que seu crime fosse descoberto, pois acreditam que provavelmente o corpo de Poliméstor só deveria existir somente no ventre dos animais marinhos. Mesmo que ela descobrisse, o que uma velha poderia fazer contra um homem que a ultrapassa em força? Ela utilizou da sua aparente fragilidade e da amizade para tentar atraí-lo inicialmente.

Poliméstor chega ao acampamento acaio com seus dois filhos, devidamente escoltado. Hécuba percebe que tal escolta pode atrapalhar seus planos e insiste que o que tem a lhe dizer deve ser dito reservadamente. Poliméstor dispensa a escolta e diz:

És minha amiga e tenho a proteção  
das tropas gregas. Deves explicar-se agora:  
que tipo de socorro um braço afortunado  
pode prestar a uma amiga infortunada?

Aqui me tens, pronto e disposto a te ajudar.  
(Eur., *Hécuba*, v. 1291-1296).

Poliméstor se sentia seguro por estar entre amigos e por isso não acreditava que nada fosse lhe acontecer. Inquieto, pergunta o que ele como amigo poderá ajudar a sua amiga, ele se comporta como se não tivesse cometido crime algum e como se ambos tivessem laços de amizade ainda bem firmados e definidos. Porém, Hécuba age como ele, tratando o adversário como se fosse aliado.

A anciã pergunta a Poliméstor se seu filho Polidoro está vivo e se as riquezas que Príamo enviou estão intactas. Poliméstor por sua vez responde que sim, dizendo-lhe que seu filho está bem e que seu tesouro está seguro em seu palácio. Em seguida Hécuba externaliza o desejo de mostrar em sua tenda onde esconde uma grande fortuna.

Assim Poliméstor é atraído para a tenda das escravas. A sua preocupação é saber se tem algum homem nesse local (Eur., *Hécuba*, v. 1328), pelo diálogo podemos perceber que Poliméstor não levou em consideração que mulheres pudessem ser capazes de fazer algum mal a ele e a seus filhos.

Então, junto com as outras escravas troianas, Hécuba fura os olhos de Poliméstor e mata os seus dois filhos. Com a atitude das servas ele se tornou

um cego vacilante andando a passos cegos,  
desnorteados; teus olhos também verão  
os corpos dos dois filhos dele; exterminei-os  
com o precioso auxílio das bravas troianas.  
Apenas fiz justiça e agora me afasto  
para livrar-me da torrente de furor  
que impele Poliméstor, inimigo rude  
(Eur., *Hécuba*, v. 1366-1373).

A cegueira para o homem grego era pior castigo que a morte. O homem cego se torna dependente (como os escravos e as crianças) e inútil para a sociedade. Mesmo na condição que se encontra, ele afirma que deseja encontrar as troianas assassinas culpadas pela sua desgraça. Em pouco tempo a preocupação de Poliméstor se tornou outra:

Com que destino, por qual rota seguirei,  
abandonando os corpos de meus pobres filhos  
a estas infernais bacantes que sem dúvida  
irão decapitá-los e despedaçá-los  
para sem lançados cruelmente aos cães  
como pasto sangrento nas trilhas dos montes?  
(Eur., *Hécuba*, v. 1395-1399).

Ele agora teme que seus filhos tenham os seus cadáveres ultrajados. Da mesma maneira Penteu foi desonrado pelas bacas, pois este teve primeiramente a cabeça arrancada e o restante de seu corpo foi esquartejado pelas mãos das bacantes de tal

maneira que seus despojos ficaram pendurados nas árvores da montanha onde antes ele se encontrava (Eur., *Bacas*, v. 1111-1143).

A raiva ou a indignação que Hécuba sentiu em ter o corpo de um filho ultrajado se torna a principal sentimento de Poliméstor agora. Pois a sua cegueira o impedia de encontrar os corpos de seu filhos e tentar protege-los, pois em meio a situação ainda afirma que é seu dever “zelar pelos cadáveres de meus dois filhos!” (Eur., *Hécuba*, v.1404).

Em desespero ele clama por ajuda e Agamêmnon aparece, perguntando o que está havendo. Poliméstor conta a sua versão do acontecido e afirma que matou Polidoro porque temia que esse depois pudesse recuperar Tróia. Talvez aqui podemos perceber uma tentativa de Poliméstor em convencer Agamêmnon a ajuda-lo a matar Hécuba. Porém, ela faz uma pergunta que derruba toda a lógica que Poliméstor sustentava: Se queria agradar Agamêmnon por que não matou Polidoro enquanto os muros de Tróia estavam erguidos ou o entregou vivo aos aqueus? (Eur., *Hécuba*, v. 1566-1574).

Ela mesma responde a sua indagação, afirmando que ao perceber que Tróia estava em chamas matou o hóspede e lhe roubou o ouro. Se fosse realmente amigo dos gregos teria lhes entregue Polidoro, vivo ou morto, juntamente com as suas riquezas. Agamêmnon concorda com Hécuba e julga Poliméstor errado por tais atitudes.

Poliméstor indignado com seu desterro faz inúmeros presságios aos destinos terríveis reservados à Agamêmnon e Hécuba. Então, Agamêmnon pede que os escravos levem o anfitrião impiedoso para algum lugar deserto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hécuba interrompe os funerais de Polixena para dar cabo a sua vingança (Eur., *Hécuba*, v. 1173-1177). Ou seja, interrompe o rito de um cadáver para se vingar de alguém que não deu esses mesmos ritos a outro cadáver, também seu filho.

A lei da hospedagem é ferida por Poliméstor e a traição para Hécuba veio de um amigo. É esse o jogo que percebemos durante toda a trama: Poliméstor se faz de aliado para os troianos e mata Polidoro objetivando suas riquezas. Hécuba se mostra afável e o atrai para tenda onde se vinga e mata seus dois filhos. Agamêmnon também se mostra amigo de Polidoro, mas oferta a sua omissão em relação às intenções de Hécuba que era sua escrava e inimiga de guerra.

O anfitrião impiedoso é finalmente castigado. Hécuba realiza a sua vingança de maneira que Poliméstor sinta o terror da ameaça de ultraje ao cadáver de seus filhos lhe

tomando conta da alma, assim como a indignação tomou conta de Hécuba ao perceber que o cadáver de seu filho estava nu, a beira do mar e com as carnes cortadas a ferro.

Vingança consumada só restou a Agamêmnon pedir a Hécuba: “vai [...] enterrar os dois cadáveres!” (Eur., *Hécuba*, v. 1671). Essa fala nos parece ambígua, pois Hécuba deve sepultar os dois cadáveres de seus filhos Polixena e Polidoro? Ou os dois cadáveres dos filhos de Poliméstor?

O enredo da tragédia gira em torno do ultraje ao cadáver e a ofensa que tal atitude produz para os vivos. Seria incoerente Hécuba pedir justiça por um filho ultrajado, ultrajando outros dois cadáveres. Se ela procedesse de tal maneira estaria se tornando tão impiedosa quando Poliméstor.

Levando em consideração a hipótese que Hécuba teve a iniciativa e preocupação em enterrar também os filhos de Poliméstor, percebemos que a trama se iniciou com os preparativos dos ritos fúnebres de um cadáver e findou com um anfitrião impiedoso cego e quatro cadáveres para serem sepultados.

## REFERÊNCIAS

### Fontes:

ESQUILO. **Agamêmnon**. Edição bilíngue. Tradução e estudo de JaaTorrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Coéforas**. Edição bilíngue. Tradução e estudo de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

EURÍPEDES. **Bacas**. Edição bilíngue. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

\_\_\_\_\_. Hécuba. In: EURÍPEDES; ÉSQUILO; SÓFOCLES. **Electra, Hécuba, Os Persas**. (Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 153-221.

\_\_\_\_\_. **Orestes**. Edição bilíngue. Tradução de Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Coimbra: Instituto de Investigação Científica, 1982.

HOMERO. **Ilíada**. Edição bilíngue. Tradução de Haroldo Campos. v.I. São Paulo: Arx, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ilíada**. Edição Bilíngue. Tradução de Haroldo Campos. v.II. São Paulo: Arx, 2002.

\_\_\_\_\_. **Odisseia**. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2012.

SÓFOCLES. Antígone. In: ALMEIDA, Guilherme de; VIEIRA, Trajano. **Três Tragédias Gregas**: Antígone, Prometeu Acorrentado e Ájax. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 49-130.

### Estudos modernos:

ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. São Paulo: Odysseus, 2003.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

COULANGES, Fustel. **A Cidade Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KURY, Mário da Gama. Notas á Hécuba. In: EURÍPEDES; ÉSQUILO; SÓFOCLES. **Electra, Hécuba, Os Persas**. (Tradução do grego, introdução e notas de Mário da gama Kury). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 218-221.

MALTA, André. **A Selvagem Perdição: Erro e ruína na Ilíada**. São Paulo: Odysseus, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Resgate do Cadáver: O Último Canto d'A Ilíada**. São Paulo: HUMANITAS FFLCH/USP, 2000.

MOSSE, Claude. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Lisboa: Edições 70, 1984.

VERNANT, Jean- Pierre. **Mito e Religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



## CONSIDERAÇÕES SOBRE A MAGIA NA OBRA METAMORFOSES DE APULEIO (SÉC II D.C)

João Marcos Alves Marques<sup>111</sup>

As exposições presentes nesse artigo são referentes à análise da obra *Metamorfoses*, que foi escrita por Apuleio, no século II d.C, esse autor nasceu por volta de 114 e 125 d.C na África do Norte, nesse período os imperadores que exerciam o poder em Roma eram Adriano (114-138), Antonino Pio (138-161) e Marco Aurélio (161- 180). A cidade natal de Apuleio é indicada pela historiografia oficial como sendo Madaura, colônia agrária romana, que foi fundada na Numídia região localizada na África *Proconsularis*, e além de literato, Apuleio foi filósofo, sacerdote, advogado e membro da ordem senatorial romana na província de Madaura (NETO, 2011, p.42).

A obra *Metamorfoses* narra à história de um jovem chamado Lúcio, que curioso por conhecer mais sobre as artes mágicas viaja para a região da Tessália, na Grécia, e nesse local acaba se deparando com diversos relatos de viajantes que contam já terem tido experiências desagradáveis com algumas feiticeiras, posteriormente Lúcio se instala na casa de um conhecido de seu amigo, um homem chamado Milão, que era casado com uma mulher de nome Panfilia, bastante conhecida na região por ser uma poderosa feiticeira, o protagonista se interessa cada vez mais por Panfilia, até o dia em que flagra a mesma se transformando em um pássaro, e desejoso por ter uma experiência com as práticas mágicas se utiliza de um unguento mágico que o acaba transformando-o em um asno ao invés de uma ave.

A partir do momento em que Lúcio é transformado em asno, o mesmo passa por diversas vicissitudes e situações humilhantes ao longo de sua jornada até que finalmente acaba parando em uma praia na região de Cencreia, arrependido Lúcio pede ajuda aos deuses para que lhe livrem dessa condição humilhante então a deusa Ísis aparece para ele e lhe concede a redenção, com a condição de que ele seja seu sacerdote e propagandista, finalmente ele volta a sua forma humana, é iniciado em cultos de mistérios e promete o que foi combinado se tornando assim sacerdote da deusa Ísis.

---

<sup>111</sup> Mestrando em História pela UECE-ARCHEA, sob a orientação da Prof. Dra. Sílvia Siqueira (UECE). Email: [ALVES.MARCOSMARQUES99@GMAIL.COM](mailto:ALVES.MARCOSMARQUES99@GMAIL.COM).

O presente artigo tem por objetivo realizar um estudo relativo às representações das práticas mágicas na obra *Metamorfoses*, inicialmente será exposto brevemente como a magia se configurava nas sociedades antigas e principalmente no império romano, posteriormente a obra *Metamorfoses* será analisada a fim de que se perceba como foi à construção e valoração do autor Apuleio para com as práticas mágicas.

Pensar em magia no mundo antigo é algo bastante complexo e plural, pois existem diversas fontes e testemunhos que apontam para um variado grupo de representações e caracterizações relativas às práticas mágicas, sendo assim é difícil aplicar uma definição única para a magia na antiguidade, já que “qualquer tentativa de circunscrever a área do oculto deve estar aberta para a possibilidade de mudanças históricas e diferenciação fundamental entre regiões e classes no uso das práticas mágicas e na atitude para com elas” (GORDON, 2004, p.12).

Faz-se necessário refletir que não existia apenas a magia caracterizada em seu sentido maléfico, já que elementos mágicos também se faziam presente no âmbito religioso, o que pode apontar então na utilização de práticas mágicas para fins negativos como também para fins positivos, e isso é importante de se pensar, até mesmo ao serem analisados alguns termos que definam a utilização da prática mágica, pois existiam tanto a prática mágica caracterizada como *teurgia* como também a *goetía*.

A *teurgia* era uma prática específica de magia religiosa que tinha o objetivo de incorporar uma força divina através da produção de um estado de transe visionário, essa forma de magia por mais que apresentasse um teor místico também era ligado ao conhecimento filosófico e científico, o que fazia com que a *teurgia* fosse mais aceita nas camadas mais abastadas e eruditas da sociedade romana (SILVA, 2012, p. 110), já a magia denominada de *goetía*, era utilizada mais no sentido de definir as práticas vulgares e de cunho maléfico, que tinham por objetivo causar algum dano a determinado indivíduo, as próprias técnicas utilizadas era mais rudimentares e o termo foi vastamente utilizado no sentido de denegrir e estigmatizar as práticas mágicas (RUSSEL, 1993, p.16), porém vale ressaltar que, por mais que esses termos fossem utilizados não havia uma demarcação bastante nítida entre ambas as práticas, e o que geralmente ajudava a definir e diferenciar *teurgia* e *goetía* seria com relação à postura e a concepção sobre qual atitude o praticante da magia se utilizaria, se geralmente a magia tivesse um caráter positivo seria *teurgia* e se fosse utilizada no sentido negativo era mais ligada a *goetía* (SILVA, 2012, p. 111).

A postura romana com relação à magia, entretanto é mais ligada no sentido de condenar a prática mágica do que de estimular, pois na maioria das vezes a mesma é advertida como uma potência subversiva para o equilíbrio cósmico, ou seja, aquele equilíbrio sob o qual o Estado romano está fundado, sendo assim, é notório que a mesma se caracteriza dentro da sociedade romana sobre um aspecto bastante negativo, e até mesmo se for pensado na própria configuração legislativa romana existe uma nota na *Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, datada de 81 a.C , que considerava culpados aqueles que através de encantamentos mágicos causavam a morte de outras pessoas, e por mais que essas leis não condenassem o ato mágico em si, mas sim suas consequências, existia de qualquer forma um nível de periculosidade creditado a magia, já que se foi necessário a criação de uma lei para punir os efeitos dessa prática, denotava-se assim medo e credibilidade para com a utilização de magia por parte da população( SANZI, 2006 , p. 59).

Nota-se através do que foi exposto até o presente momento a complexidade ao se refletir sobre a magia na antiguidade, e como essa prática foi se modificando com o tempo ,ganhando novas atribuições e também perdendo determinadas características, e com isso se tornando uma prática de difícil definição única.Pois um dos fatores que faz com que o estudo da magia fosse muitas vezes impreciso seria principalmente relativo ao número reduzido de fontes que não dão uma imagem mais clara da atividade do feiticeiro, porém através de fontes como *Metamorfoses* é possível problematizar e apontar aspectos da magia no Império Romano.

A figura da magia assim como da religião, se faz central em *Metamorfoses*, pois a história se inicia justamente pela curiosidade do protagonista em conhecer mais sobre magia e o motivo que leva o protagonista a se transformar em asno é a sua curiosidade pelas práticas mágicas, sendo assim, nota-se que a narrativa possa de certa forma, ter um tom moralizante no sentido de denegrir e estigmatizar aqueles que se utilizavam da magia para conseguir realizar determinados objetivos e consequentemente também mostrar as consequências negativas da utilização da magia como, também é ressaltado na obra que a redenção de Lúcio ocorre através do contato profundo que o mesmo irá ter com a religião romana, no caso os cultos de mistérios a deusa Ísis, deusa que trará Lúcio de volta a forma humana e também dará um sentido para a vida do personagem.

É válido analisar a obra *Metamorfoses* no intuito de perceber como essa visão estigmatizada da magia vai sendo construída por Apuleio ao longo da narrativa, pois grande parte das opiniões e dos casos de práticas mágicas são narrados por indivíduos

comuns, ou seja, aqueles que não são magos ou feiticeiros, e é interessante observar como existe uma visão generalizada nas falas dos personagens tanto com relação a extensão dos poderes do feiticeiro como também relativo ao grau maléfico que essa prática pode causar na vida das pessoas e da sociedade, como é exposto nos trechos abaixo.

O primeiro trecho é proferido por um amigo de Lúcio, chamado de Aristomenes, que lhe conta sobre as terríveis artimanhas de uma feiticeira de nome Meroé “Mágica e adivinha, tem o poder de suspender a terra, de petrificar as fontes, de diluir as montanhas, de sublimar os mares e derrubar os deuses, de apagar as estrelas e iluminar o tártaro” (*Met*, I, p.18).

O segundo trecho é referente à fala de uma amiga de Lúcio de nome Birrena, que alerta ao protagonista para os perigos que o mesmo corre por estar instalado na casa de um homem chamado Milão que é casado com uma poderosa feiticeira, Panfília:

Juro por esta deusa (Diana), meu caríssimo Lúcio, que padeço de grandes angústias por tua causa e queria, pois te amo como um filho, velar pela tua segurança, antes que o mal aconteça. Guarda-te, guarda-te energicamente dos perigosos artifícios e da criminoso sedução dessa Panfília, mulher de Milão que dizes ser teu hospedeiro. Ela passa por mágica de primeira ordem, e entendida em todos os gêneros de encantamentos sepulcrais. Consegue, soprando varinhas, pedregulhos ou outros objetos miúdos, mergulhar toda a luz do mundo sideral no fundo do Tártaro e no antigo caos (*Metamorfoses*.II. p.30)

Nota-se nos trechos acima que as falas dos personagens mostram ideias similares com relação ao que magia pode realizar, é principalmente ressaltado o papel da superstição popular sobre essa prática, em que se acredita na magia como uma força que dá demasiado poder para aquele que possuir conhecimento sobre as artes mágicas, no sentido até mesmo de interferir nas relações sobrenaturais entre os homens e deuses, e intervir também diretamente na própria natureza. Porém o interessante é perceber que o poder nesse caso não será utilizado de uma forma positiva dentro da sociedade, pois são expostos principalmente os atributos negativos, pessoais e maléficos dessa prática, na qual os personagens mostram um tom temeridade para quem possuir o conhecimento mágico. É válido atentar nesse sentido para a crença na eficácia da magia, já que se existe certo temor com relação à magia é porque se acreditava que ela fosse possível, e também se existe o temor é porque existe receio da população para quem detivesse essa forma de conhecimento.

É relevante enxergar a figura da magia como uma forma de poder dentro da sociedade, já que como observamos na fala dos personagens acima, nota-se que o portador dos conhecimentos mágicos possui um poder socialmente construído dentro de determinado espaço, até porque a força da magia está ligada à figura do próprio feitiço, pois será o indivíduo que irá conhecer uma fórmula eficaz de intervir sobre a natureza e o sobrenatural, sendo assim a força da magia é possível graças à ação humana, já que não existe simplesmente força mágica na natureza e nos objetos, o homem é que irá descobrir e aprender fórmulas e maneiras de dominar o poder mágico e assim se utilizar da maneira que lhe convier, estabelecendo-se então uma relação de poder e saber, no qual o poder da magia é fonte de grande saber e esse saber que irá exercer poder sobre a sociedade (HIDALGO DE LA VEGA, 1995, p. 166).

A magia como uma forma de saber e poder usada contra a sociedade está bastante explícita na abordagem feita por Apuleio na obra *Metamorfoses*, como é o caso, por exemplo, que em determinada passagem do livro, a população da cidade de Hipata já bastante indignada pelas ações maléficas da personagem Meroé, decide se revoltar contra a mesma, porém ocorre que Meroé é que irá agir contra as pessoas que tentaram impedir suas ações mágicas:

Meroé, operando sobre uma cova, com ritos sepulcrais, conforme me contou recentemente, num dia que estava bêbada, manteve todos os habitantes da cidade fechados em suas casas pela força muda das potências divinas. Ninguém pôde forçar as fechaduras, nem arrancar as portas, nem mesmo furar as paredes durante dois dias inteiros. Por fim, pela instigação de uns e de outros, a uma só voz gritaram e juraram, com juramento mais sagrado, que nenhum deles levantaria a mão contra ela, e que se, alguém resolvesse o contrário, ela encontraria neles auxílio e proteção. Sob estas condições, ela abrandou e libertou a cidade inteira (*Metamorfoses*, I p.19).

Nota-se na caracterização de *Metamorfoses*, que a magia por vezes também se configura como uma força sobrenatural incontrolável pela população, pois como é exposto na narração acima é visível que as pessoas acabaram por se tornar reféns do poder e da ação mágica da feiticeira Meroé, e somente ela conheceria a forma de libertar os cidadãos de Hipata de suas casas, nesse sentido é importante refletir sobre o imaginário popular criado em torno do alcance que a magia poderia atingir na sociedade, já que somente quem teria o poder de parar ou controlar as ações sobrenaturais sobre a vida dos cidadãos de Hipata seria Meroé, em casos como esse, por mais fantasioso que seja, é válido perceber até que ponto se dava crédito ao poder do

mago ou pelo menos se imaginava o quão extenso era o poder do mesmo, e também consequentemente pensar que pessoas que detivessem poderes sobrenaturais e incontroláveis deviam ser temidas e serem buscadas formas de coibir o poder mágico.

A forma de magia descrita na obra *Metamorfoses* é muito mais relativa á magia denominada de *goetea* do que da magia teúrgica, isso é bastante notório ao longo dos capítulos, pois como de uma forma geral, todas as ações e motivações dos feiticeiros na obra são relacionadas principalmente ao campo da maldade, vingança e desordem, como é o, por exemplo, relatado na obra, o destino das pessoas que resolveram ser contra a feiticeira Meroé:

Um de seus amantes cometeu a temeridade de lhe ser infiel. Com uma única palavra, ela o transformou em castor, a fim de que ele tivesse o destino daquele animal selvagem que, por temor do cativo, corta as partes genitais para se livrar dos caçadores. O dono de uma casa de prazer vizinha e que lhe fazia concorrência, foi trocado por ela em rã[...] um advogado tinha falado contra ela. Foi transformado em carneiro, e agora temos um carneiro que advoga. A mulher de um de seus amantes se permitira, contra ela, umas brincadeiras poucos ferinas. Essa mulher estava grávida: ela aprisionou no ventre o fruto e, demorando-lhe o desenvolvimento, condenou a moça a uma gravidez perpétua (*Metamorfoses* I, p.19)

Acima é possível perceber o caráter mesquinho e perigoso dos artifícios do mago, que ao invés de usar seus dons especiais para o bem e coesão da comunidade, busca na verdade tramar e prejudicar contra a vida do próximo, como no caso de Panfília, há uma utilização bastante pessoal das artes mágicas, em que a mesma vai modificando tanto fisicamente como também agindo diretamente no bem-estar de suas vítimas essa caracterização é válida no sentido, de perceber que a obra pode refletir também aspectos e convicções do próprio autor Apuleio, já que o mesmo foi acusado de se utilizar de práticas mágicas amorosas para conquistar sua esposa Pudentília, a defesa pessoal de Apuleio está registrada na obra *Apologia*, nessa obra existem várias passagens que ajudam conhecer um pouco melhor sobre a vida e as convicções desse autor.

As acusações feitas contra Apuleio são bastante variadas, como possuir objetos mágicos secretos, praticar sacrifícios noturnos, fazer uso de um espelho para fins maléficos, comprar peixes que seriam utilizados com finalidades mágicas, como também praticar magia para conquistar sua esposa Pudentília e se casar com a mesma apenas interessado em seu dinheiro, essas acusações foram movidas por parte da família do ex- marido de Pudentília e de seu filho Pudente, enteado de Apuleio (SILVA, 2012, p.152)

Ao longo do processo relatado em *Apologia*, Apuleio irá se utilizar de seus dons oratórios e seu vasto conhecimento para convencer ao júri que as acusações feitas contra ele são infundadas e feitas por pessoas leigas, ignorantes e invejosas, e em um dos momentos de sua defesa Apuleio destaca justamente o papel negativo das práticas goéticas, e expõe da seguinte forma:

Esta segunda classe de magia a que meus adversários se referem, segundo entendi, é uma prática penalizada pelas leis e está proibida desde os tempos mais antigos pelas Leis das XII Tábuas, devido às misteriosas e nefastas influências que pode exercer sobre as colheitas. É, portanto, uma prática tenebrosa e horrível, que se realiza durante a noite, se oculta nas trevas, evita testemunhos, busca a solidão e murmura seus encantamentos em voz baixa (APULEIO, *Apologia*, XLVII, 3).

O trecho acima é importante para a presente discussão, pois a partir dele pode-se pensar que exista a possibilidade de Apuleio ser de fato contra as práticas mágicas definidas como maléficas, pois em sua fala é possível perceber aspectos e caracterizações similares as colocadas na obra *Metamorfoses* sobre as práticas mágicas, em que o autor irá defini-las como tenebrosas, horríveis e detentoras de um caráter nefasto, sendo assim é válido pensar até que ponto as convicções pessoais do autor para com essa prática são expostas, e como esses pressupostos e opiniões vão sendo construídos nas passagens de *Metamorfoses*, tanto se for pensado no caráter negativo que ele atribui as práticas mágicas, como também se for levado em consideração à representação idealizada e positiva relativa aos cultos de mistérios descritos na obra analisada, cultos esses que o mesmo parecia conhecer bastante e chega a afirmar da seguinte maneira “Fiz parte, na Grécia, das iniciações místicas da maior parte dos cultos místicos. Conservei ainda, com grande carinho, certos símbolos e recordações de tais cultos, que me foram entregues, por seus sacerdotes (APULEIO, *Apologia*, LV, 8).

É importante salientar ainda a condição social a qual pertencia Apuleio, pois como já foi dito anteriormente, o mesmo provavelmente era membro de uma elite cidadina da África romana, pode-se conjecturar que o público receptor das obras de Apuleio seria composto também por uma elite cidadina norte-africana, elite essa para quem as representações e os preceitos das obras Apuleianas fariam sentido e poderiam ser socialmente aceitas (LIMA NETO, 2011, p. 65).

É possível então também pensar na obra *Metamorfoses* como uma fonte para ser compreender elementos relacionados também aos pressupostos e ideais que eram

aceitos e difundidos entre as elites romanas, e no caso da magia havia uma atitude um tanto ambígua com relação à mesma, pois de forma geral, o Estado Romano proibia e perseguia<sup>112</sup> toda forma de adivinhação e magia não-oficial, que eram tidas como maléficas, enquanto que as práticas mágicas consideradas oficiais poderiam ser vistas, freqüentemente como instrumentos de poder políticos a serviço de imperadores, do Senado, generais de guerra e da própria elite romana, como por exemplo, é o caso da adivinhação que vários autores antigos ao se remeterem a essa prática relacionada a membros da elite que buscavam as adivinhações sempre era utilizado um tom de respeito, porém quando é mencionada a adivinhação realizada pela camada popular existe uma referencia depreciativa para com essa prática (SILVA 2012, p.125).

É importante também atentar para o fato de que de uma forma geral, Apuleio irá relacionar a figura da magia ao sexo feminino, pois na história de *Metamorfoses* apenas irão existir feiticeiras mulheres, no caso, Meroé, Pantia, Panfília e as bruxas Tessalianas, e isso é algo para ser analisado e problematizado com intuito de tentar perceber a intencionalidade e as escolhas criativas do autor.

É notório que no campo da literatura antiga existe um número considerável de personagens femininas ligadas à magia, como é o caso de Circe, Medéia, Canídia, Ericto, dentre outras exemplos, que ajudam a caracterizar a magia como uma prática relacionada principalmente as mulheres, às motivações dessas feiticeiras é ligada principalmente ao âmbito erótico, em que os feitiços e venenos estão relacionados a conquistas amorosas ou vingança por amores roubados, e no caso a obra *Metamorfoses* não deixa de ser diferente, pois a personagem Meroé também irá ser caracterizada como uma mulher ciumenta que buscará a vingança de todos os homens que lhe enganaram, e a sua vingança será feita através principalmente de encantamentos mágicos, como é o caso do personagem Sócrates, que é morto por Meroé através de feitiços por se recusar a continuar dividir o leito com ela (*Met. I. p.17*)

Outra representação bastante válida no sentido de perceber a ligação do feminino e as práticas mágicas eróticas é a personagem Panfília, que é casada com Milão, um senhor que dará abrigo a Lúcio durante sua estadia na Tessália, a personagem Panfília, apenas utilizará a magia para fins eróticos, como é exposto da seguinte forma pela

---

<sup>112</sup> Sabe-se que a magia foi punida durante toda a história da Antiga Roma, porém amplas perseguições contra adivinhos e pessoas consideradas como detentoras de poderes mágicos somente ocorreram a partir do governo do Imperador Constâncio II (337-361 d.C) (SILVA, 2003, p.33)



amiga de Lúcio, Birrena, que alerta ao mesmo sobre os riscos que ele corre por estar instalado na casa de Milão:

Reparando num bonito moço e bem feito, atraída por sua beleza não tira dele nem os olhos nem os pensamentos. Prodigaliza-lhe carícias, apodera-se do seu espírito, enlaça-o para sempre nas armadilhas de um amor insaciável. Mas aqueles que se mostram morigerados, e que, por seus desdêns, incorrem em seu desfavor, num instante ela os transforma em pedras, em carneiros, em quaisquer animais, sem falar daqueles que simplesmente suprime. Eis o que temo, e contra o que te previno. Pois ela arde sem descanso, e tu, por tua idade e tua aparência tens muito que impressioná-la (*Metamorfoses*. II. p.30).

E também em outra passagem em que a escrava de Panfília, Fótis, relata a Lúcio sobre os interesses amorosos de sua senhora, a mesma descreve da seguinte maneira:

É assim que, neste momento, ela morre de amor por um jovem beócio, de admirável beleza e movimenta fervorosamente todos os recursos de sua arte, todas suas máquinas de guerra [...] Ontem, por acaso, quando ela voltava do banho, reparou num moço sentado num salão de barbeiro. Ordenou-me que levasse as escondidas seus cabelos que caíam sob as tesouras e juncavam ao solo (*Metamorfoses*.III. p.51)

Os trechos acima ajudam a perceber o teor e as motivações de Panfília, no caso a mesma se utilizará da magia como uma forma para conquistar belos jovens e conseqüentemente cometer o adultério, e aqui vale ressaltar que uma das conseqüências do adultério possa ser em decorrência do próprio caráter avarento de seu marido Milão, que na obra é descrito como um senhor bastante rico, mas que vive e se veste de forma miserável e dispõe o mínimo necessário para o lar, se utilizando apenas de uma empregada e de poucos gêneros alimentícios, e essa atitude pela parte de Milão pode ocasionar com que sua esposa se interesse por jovens rapazes e cometa o adultério, nesse caso umas das funções da magia para a personagem Panfília seria a de auxiliar nos encontros amorosos secretos.

Porém a relação entre o feminino e as práticas mágicas necessita ser problematizada a fim de que se percebam os motivos e as contradições dessa forma de caracterizar a magia, pois se por um lado grande parte dos testemunhos literários retratam as mulheres como feiticeiras, por outro, existe uma série de vestígios materiais arqueológicos que apontam para um grande número de peças como, placas de maldições ou *dafixiones* e papiros mágicos que foram feitos em sua maioria por pessoas do sexo masculino, esse é um dado interessante para se questionar até que ponto as práticas

mágicas seriam de maior adesão e fabricação por parte das mulheres(OGDEN , 2004, p.77).

Outro ponto a ser levado em consideração com relação ao papel feminino na feitiçaria é atentar para o fato que grande parte das fontes literárias antigas foram criadas por homens e esses homens geralmente pertenciam a determinado grupo social, sendo assim pode-se especular que as obras se configurassem também como formas de veiculação moral e valores estabelecidos sobre a condição feminina para os próprios homens, na qual buscava-se definir um perfil de conduta e um domínio de regras estabelecidas que seriam válidos ao comportamento do homem romano, e no caso a feitiçaria foi representada como uma prática essencialmente feminina, que por seu caráter marginal seria indigna do homem romano até mesmo porque jamais é permitido ao homem romano atitudes características e típicas das mulheres, que pudessem denegrir a figura e a posição do homem dentro da sociedade(SILVA , 2012 , p .75)

A obra *Metamorfoses* é bastante relevante e reveladora com relação ao estudo das práticas mágicas na antiguidade, pois existem diversas passagens e trechos que ajudam a compreender aspectos relativos ao imaginário criado em torno das práticas mágicas, como também é possível perceber através dessa obra, a relação que irá existir entre o poder e a magia e como essa relação se configurará nas relações sociais, além de serem apontados ao longo da obra diversos aspectos importantes com relação ao ofício do feitiçeiro, suas crenças e os objetos utilizados nos rituais, e as representações são válidas também para se conhecer um pouco sobre o autor Apuleio e questionar e problematizar as escolhas e as caracterizações feitas por ele na obra.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Documentais

APULEIO. **O asno de ouro**. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora Cultrix Ediouro, 1963.

\_\_\_\_\_. **Apologia**. Tradução, introdução e notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Editorial Gredos, 1980.

### Fontes Bibliográficas

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. **Sociedad e ideología en el império romano: Apuleyo de Madaura**. Salamanca: Ediciones Universidad, 1986.

NETO, Belchior M. **Bandidos e elites cidadinas na África romana: um estudo sobre a formação de estigmas com base nas Metamorphoses de Apuleio de Madaura** (século

- II). Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2011.
- OGDEN, Daniel; LUCK, Georg; GORDON, Richard; FLINT, Valerie. **Bruxaria e Magia na Europa**. *Grécia Antiga e Roma*. Tradução de Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- RUSSEL, Jeffrey Burton. **História da Feitiçaria**. Feiticeiros, hereges e pagãos. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- SANZI, E. **Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas**. Fortaleza: Ed: UECE, 2006.
- SILVA, S. C. **Magia e poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio**. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2012.

## O ENSINO DE HISTÓRIA MEDIEVAL E O USO DE MÍDIAS

Leonor Viana de Oliveira Ribeiro<sup>113</sup>  
Maria Aparecida Ferreira de Sousa<sup>114</sup>

### INTRODUÇÃO

O ensino de história no Brasil passa por reformulações do ponto de vista estrutural e na forma como se dá o ensino no espaço da sala de aula. Nos dias atuais o olhar dos pesquisadores está mais voltado para as práticas pedagógicas dos professores, observando como o aluno aprende história, e de que forma estes conteúdos são abordados em sala de aula, e ainda, analisando como estes conhecimentos aparecem na sociedade e como adquiridos na disciplina História ofertada nos diversos níveis e modalidades da Educação Básica.

Para Rusen, “Vale lembrar que os processos de aprendizado histórico não ocorrem apenas no ensino de história, mas nos mais diversos e complexos contextos da vida concreta dos aprendizes, nos quais a consciência histórica desempenha um papel” (RUSEN, 2007, p.32). Observamos então que o que se aprende nas turmas de EJA sobre história, deve necessariamente fazer link com a atual história dos sujeitos, pois, os conhecimentos não estão isolados em determinada época, eles ultrapassam os tempos históricos. Os escritos de Rüsen apontam que: “[...] um dos problemas do ensino de história é que o saber histórico pode vir a ser percebido pelos estudantes como ‘um ramo morto da área do conhecimento’” (RUSEN, 2007, p.32). Neste sentido, os alunos devem estudar história não apenas para decorar conteúdos e dar respostas nas avaliações ao final da disciplina, e sim elaborar e reconstruir novos conhecimentos que façam sentido com o saber histórico construído através dos tempos.

Observa-se que as turmas da Educação de Jovens e Adultos têm um currículo aligeirado; e estas questões são caracterizadas pela carga horária noturna e as especificidades do aluno EJA, que têm trajetórias desiguais em relação aos outros níveis de ensino, e em sua formação precisam ter a mesma base de conteúdo ofertada em todo o sistema de ensino. Segundo Monteiro, “os valores são transmitidos não apenas através dos métodos de ensino (que podem induzir a passividade ou a posturas ativas e críticas),

---

<sup>113</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN-UEMA).

<sup>114</sup> Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Ensino e Narrativas da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHEN-UEMA).

mas, também através dos conteúdos selecionados para serem ensinados. Eles estão presentes em forma de “filigrana” nos conteúdos escolares e revelam as escolhas éticas de uma sociedade” (MONTEIRO, 2003, p. 18). Assim, não basta ao professor ter um bom método de ensino, os conteúdos devem ser articulados conforme os interesses da formação dos sujeitos. Não podemos esquecer o que nos aponta Abud, “tanto o lugar específico no currículo como o código disciplinar se definiram pelos interesses da burguesia” (ABUD, 2011, p. 164) Quais objetivos o professor pretende? O que deseja ensinar aos seus alunos? Que intervenções serão capazes de realizar ao final da aula?

A história oficial organizada no currículo escolar, precisa fazer parte do cotidiano do aluno, pois, os assuntos ou temáticas que não fazem parte de sua vida e nada tem a ver com sua própria história, não formam sua identidade histórica. Os alunos precisam encontrar sentido naquilo que aprendem no que conceituam ou diferenciam.

Para Oliveira,

a história não deve e não pode confundir-se com o simples aprendizado de conteúdos, mas deve perseguir a possibilidade de adquirir competências específicas capazes de fundamentar uma reelaboração incessante da experiência temporal com relação às experiências passadas (OLIVEIRA, 2013)

Neste sentido, ao ensinar história precisamos considerar os sujeitos aprendizes, e sua condição para inserção no mundo, partindo do pressuposto de que os homens não vivem sem história. Eles se reconhecem em sua historicidade. Para Magalhães, “nesta sociedade, cabe a história, junto com o seu ensino, “livrar as novas gerações” da amnésia social que compromete a constituição de suas identidades individuais e coletivas” (MAGALHÃES, 2006, p.62) . Assim, a formação dos sujeitos é importante para a construção de suas identidades, orientando assim, a forma como se vêem no mundo.

Entre os professores que atuam na modalidade EJA existe uma fala usual de que o aluno não gosta de estudar. Percebemos que tais discursos inviabilizam a melhoria da qualidade do ensino na EJA. Pois, estes docentes, normalmente ignoram o saber existente na experiência do aluno e continuam a aplicar-lhes conteúdos fragmentados e desvinculados de sua realidade social. O professor deve fazer-se entender pelos alunos para que haja aprendizagem efetiva. Na visão de Monteiro,

Pensar o espaço de sala de aula como “lócus” argumentativo é um desafio pedagógico para o professor na produção de sentido histórico e na desnaturalização da realidade conforme o senso comum. A função epistemológica essencial da História ensinada desafia o professor a buscar

meios e estratégias para que o aluno olhe com estranheza para o que comumente é naturalizado e, em muitas das vezes, dogmatizado (MONTEIRO, 2011 p.114).

É importante que o aluno seja capaz de pensar sua própria história, criar seus próprios argumentos a partir do novo conhecimento articulado em sala de aula. O aprendiz não deve ser ignorado no processo de aquisição do saber, este deverá pesquisar conhecer e assim chegar ao conhecimento histórico.

Um aliado do docente poderá ser o livro didático, não como fonte única do saber, mas como possibilidade de aproximação dos conteúdos. Conforme estudos de Silva e Fonseca, “o livro didático é uma fonte útil para a cultura escolar desde que não mais seja considerado o lugar de toda história. Submetido à leitura crítica, com ajuda interpretativa do professor e colocado em diálogo com outras fontes de estudo – acervos, museus e arquivos, livros não didáticos, produção literária e artística, por exemplo -, ele pode contribuir de modo significativo para a aprendizagem da história” (SILVA e FONSECA, 2010, p. 29). Cabe ao professor instrumentalizar o ensino com auxílio do livro didático, sem considerá-lo a fonte única do que deseja ensinar.

Cada fonte apontada pelo professor servirá de base para a leitura do aluno, dando-lhe a possibilidade de contrapor ideias e pontos de vista diferentes sobre uma mesma temática. Para Toledo, “confrontar diferentes fontes significa colocar em diálogo uma multiplicidade de vozes e olhares, fazendo emergir sujeitos diversos e buscando identificar em suas relações, tensões, conflitos, articulações temporalidades.” (TOLEDO, 2011, p. 61). Tornando assim, o conteúdo relevante para o aprendizado do aluno.

Segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais para o ensino de História,

Um dos objetivos de ensino de História é, portanto, evidenciar para o aluno que a construção do conhecimento histórico se nutre da aproximação entre a História e as demais ciências humanas. Para atender a esses objetivos os professores podem criar situações em que determinados temas sejam desenvolvidos por meio de trabalhos interdisciplinares, constituindo um objeto de estudo comum com uma ou mais áreas e explorando a interação delas (PCNs, p. 114)

As diversas áreas do conhecimento articuladas produzem uma melhor compreensão do que está sendo estudado. É de suma importância levar o aluno a conhecer e refletir sobre as diversas formas como a nossa sociedade foi ou está organizada; conhecer os variados grupos que a compõem, e em quais situações existem e foram criados. Ainda nos Parâmetros Curriculares para o ensino de história encontramos o seguinte: “Mostrar ao aluno a necessidade de travar conhecimento e

refletir sobre os diversos modos de viver de diferentes grupos (étnicos, sociais, populacionais), aliada ao desenvolvimento de uma postura de respeito às diversidades.” (PCNs, p.115). É o conhecimento da realidade social de sua época que o fará posicionar-se frente ao mundo.

Ao analisar os PCNs para o ensino de História Silva Júnior faz o seguinte relato: “a análise dos PCNs evidencia uma preocupação do estado com a inclusão da diversidade cultural no currículo de história, com a formação para a cidadania e com a intenção de integrar o ensino de história ao cotidiano do aluno.” (SILVA JÚNIOR, 2011, p.290). A partir da formação é importante observar como esta diversidade está sendo tratada no espaço escolar. E ainda, que assuntos abordados nestas temáticas, não aparecem tão explícitos nos livros didáticos ou mesmo na argumentação dos professores. Para Fernandes,

Precisamos, pois, propiciar por meio do ensino em todos os níveis, o conhecimento de nossa diversidade cultural e pluralidade étnica, bem como a necessária informação sobre os bens culturais de nosso rico e multifacetado patrimônio histórico. Só assim estaremos contribuindo para a construção de uma escola plural e cidadã e formando cidadãos brasileiros cônescios de seu papel como sujeitos históricos e como agentes de transformação social. (FERNANDES, 2005, p. 386)

Os alunos da Educação de Jovens e Adultos precisam ser reconhecidos enquanto jovens e adultos, com saberes próprios de sua experiência, objetivando que a sala de aula faça sentido para o aluno. Só assim, cada uma dos conteúdos discutidos será um aprendizado para a vida, e não apenas caracterizando-se como resposta à avaliação das disciplinas ou dos sistemas de ensino.

## **USO DE MÍDIAS NO ENSINO DE HISTORIA**

O ensino de História, por muito tempo priorizou a memorização mecânica de fatos, dando ênfase a narrativa dos grandes feitos, heróis e cronologia dos eventos. Estudar História, se constituía, portanto, em uma empreitada difícil que exigia sobretudo o ato de decorar nomes, datas e acontecimentos. A partir de meados do século XX, com base em influência de outras ciências (Antropologia, Geografia, economia, Sociologia) vemos a abertura de espaço para novas investidas historiográficas buscando romper com o paradigma positivista de ensino de História, cedendo lugar a novas abordagens dentro dessa área.

Mais precisamente na segunda metade do século XX, de acordo com Caimi, 2014, passamos a vivenciar a terceira revolução nos suportes de informação, que produziu importantes transformações na dinâmica das sociedades contemporâneas, em suas instituições e na vida das pessoas, permitindo a toda uma geração a adoção e utilização de tecnologias, desenvolvendo simultaneamente, novas estratégias de aprendizagem, relacionamento e convívio social.

Portanto, na dinâmica de mundo em que vivemos as mídias fazem parte do dia-a-dia das pessoas, ocupando lugar privilegiado no processo ensino aprendizagem, mediando e facilitando, o processo instrucional.

Esse cenário impõe aos professores de História, a busca e utilização de diferentes linguagens, entre estas, as midiáticas, apoiadas em aparatos tecnológicos, a fim despertar o interesse dos estudantes, tornando equipotentes e intercambiáveis os conteúdos inerentes a esse componente curricular às demandas do tempo presente.

A palavra mídia é derivada do latim "media", e que tem como significado as palavras "meio" ou "forma". De acordo com o dicionário Aurélio, significa, todo o suporte de difusão de informação (rádio, televisão, imprensa, publicação na Internet, videograma, satélite de telecomunicação, etc.), conjunto de meios de comunicação social.

Constitui-se, portanto, num conjugado de ações e abordagens organizadas de acordo com o público a que esta é destinada, composta por processos comunicativos que visam realizar a consolidação da mensagem enviada.

Estas, estão, integradas às tecnologias de forma geral, e metodologicamente podem potencializar o ensino agindo como mediadora e facilitadoras do processo de ensinar e aprender história, uma vez que os professores dessa área, por mais conhecimento técnico (específico) que possuam, não abarcam as possibilidades trazidas pela dinamicidades dessas ferramentas.

Nessa perspectiva,

A imersão dos jovens num mundo repleto de novidades e facilidades tecnológicas, com tão amplo acesso a informações, torna inoperante, em definitivo, a prática de memorização e reprodução que tem dominado o ensino de História por décadas (CAIMI, 2014, p.169)

É interessante observar que estes recursos midiáticos despertam a atenção dos alunos, tornando-os mais interessados, além, de contribuir para a melhoria da aprendizagem, estabelecendo uma relação de interação entre o conteúdo, professores e ensino, em qualquer nível. Destacando-se neste trabalho o ensino na modalidade de



jovens e adultos, enquanto possibilidade de acesso a diferentes formas de busca do conhecimento e pesquisa com base em distintos objetos de aprendizagens tais como: documentos, filmes, documentários, *downloads* de livros, visita a diversos espaços históricos, museus, redes sociais, etc.

No entanto o uso de tais elementos está necessariamente ligado à capacidade criativa do professor e do aluno, desenvolvidas no processo de intercâmbio entre estes segmentos, o contexto social e os meios utilizados, ou seja, o que perpassa necessariamente pela tecnologia de interação humana. Dessa forma,

O ensino é uma atividade humana, um trabalho interativo, ou seja, um trabalho baseado em interações entre pessoas. Concretamente, ensinar é desencadear um programa de interações com o grupo de alunos, a fim de atingir determinados objetivos educativos, relativos à aprendizagem de conhecimentos e à socialização (TARDIFFI, 2002, p.18).

O ensino de História se estabelece, portanto, como um atributo fundamental ao interligar a experiência de vida do aluno à metodologia que aproxima o ensino da pesquisa, possibilitando a produção do conhecimento.

Neste atual momento histórico, dadas as próprias exigências sociais, que traz consigo um novo perfil de competência para o cidadão trabalhador e compreendendo que as instituições educacionais (formadoras), não deixam de se constituírem enquanto subsistema de um sistema social mais amplo com demandas a serem atendidas pelos seus indivíduos, observa-se que :

[...] independentemente de suas necessidades ou vontades, as escolas vem sendo pressionadas por todos os lados a trabalharem com parafernália tecnológica que até bem pouco tempo lhes eram estranhas adequarem-se frente ao contexto tecnológico ora posto. Para além das diretrizes curriculares, das expectativas sociais e/ou destas estarem ou não equipadas com tecnologias, professores e alunos vão aprendendo uns com os outros a utilizar artefatos técnicos para produzir tecnologias de *ensino-aprendizagem* (SOARES; SANTOS, 2012, p. 213).

Importa ressaltar, no entanto, que é indiscutível a necessidade dos saberes específicos, ou técnicos dentro da profissão de professor de história, até mesmo em virtudes das ações a serem desenvolvidas no desenvolvimento de sua prática, porém, para além desses saberes Guimarães (2011), ao abordar a questão como nos tornamos professores de história traz várias concepções acerca do trabalho docente e de como se articulam o saber de história e a prática pedagógica, onde aponta a necessidade de vários saberes, tais como: saberes técnicos, políticos, pedagógico, tecnológicos, sendo

estes conhecimentos condições indispensáveis a formação crítica do aluno.

Para Karnal (2008), ensinar História é, sobretudo, estabelecer o diálogo entre o passado e o presente, ajustando o olhar às exigências do mundo real, ou seja, situando uma prática de ensino adequada aos novos tempos, rica de conteúdo socialmente responsável e livre de ingenuidades. Visto que, ainda segundo esse autor, o próprio “fazer histórico” é mutável no tempo e transformado pelas mudanças sociais, pelas novas descobertas e pelo debate metodológico.

Nessa perspectiva, o papel do professor consiste, sobretudo, em mediar situações de aprendizagens, favorecendo a troca e a problematização de questões a partir de recortes da realidade, de modo a favorecer uma aprendizagem significativa.

Segundo Sacristán (2000), “em sentido amplo, a educação não se esgota, evidentemente, nas aulas, pois é a soma da concorrência de todos esses âmbitos socializadores”. Assim, percebe-se a existências de vários tipos de linguagens que permeiam o processo educacional, constituindo-se em um desafio que se colocam aos educadores demandando a estes, a elaboração de resposta compatível com as mudanças e novas demandas educativas e sociais, tendo como referência os valores das gerações atuais.

As mediações realizadas entre o docente, os objetos de aprendizagens e os estudantes, contribui no processo de formação da consciência história, a partir dos interesses estabelecidos frente a uma aprendizagem significativa que possibilitará o exercício de uma práxis de qualidade num contexto de construção de conhecimentos.

Para Moura (2009), a contribuição metodológica das novas tecnologias (os recursos de multimídia, fotografia, vídeo, imagens, sons, filmes) quando usadas corretamente se tornam ferramentas de apoio para a apresentação, construção e transmissão do conhecimento histórico. E o desenvolvimento tecnológico permite que máquinas e programas sejam instrumentos poderosíssimos, criativos e não meros instrumentos mecânicos e repetitivos.

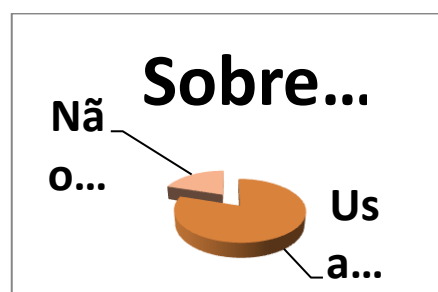
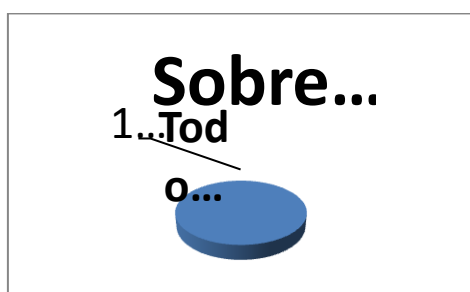
## **PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E DISCUSSÃO DOS DADOS**

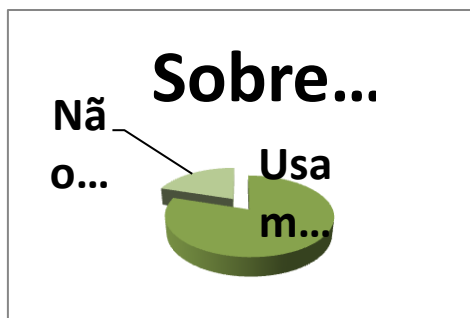
A pesquisa foi realizada com professores de História inseridos na Modalidade de Jovens e Adultos (1ª etapa) do Ensino Médio, da Rede pública estadual do Maranhão. Onde buscamos analisar junto a esses profissionais, a relação que fazem entre o do ensino de História Medieval com o uso de mídias nas salas onde desenvolvem suas práticas.

Precedendo à pesquisa, fez-se necessário a análise bibliográfica, por esta constituir-se num importante e imprescindível processo que perpassa todas as etapas de investigação, balizando explanações que facilitam a compreensão acerca do objeto abordado, uma vez que reúne componentes teóricos que retroalimentam o processo investigativo.

A coleta de dados foi realizada através da aplicação de questionários, a fim de captar informações acerca do objeto proposto, de modo a contribuir de forma qualitativa e quantitativa para a compreensão do objeto em questão.

- 1- Ao responderem sobre quais conteúdos de História Medieval trabalham, os professores afirmaram trabalhar a partir de temas geradores contido em material (livro) adaptado para a EJA, tais como “Riquezas e pobreza na Idade Média” e que a partir daí trabalha a sociedade medieval, o feudalismo, a condição dos servos, a exploração dos mesmos, o poder da Igreja, a produção e constituição política do período entre outros, relacionar os conteúdos (tradicionais) com a atualidade.
- 2- Quanto a utilização de mídias para ministrar as aulas de História Medieval, todos os professores alegaram que utilizam, por entenderem que estas ferramentas tornam o conteúdo mais atraente e dinâmico, auxiliando na compreensão dos conteúdos por parte do aluno. Apontaram ainda, que o aluno aprende de várias maneiras e a utilização de mídias contribuiu para a sua interação e compreensão sobre os diversos períodos (que muitas vezes não damos conta de abordar somente com a leitura do livro didático).
- 3- Sobre quais tipos de mídias utilizam, obtivemos as seguintes respostas:





Uma das professoras, enfatiza que o uso de recursos tecnológicos é bem restrito, devido dificuldades relacionadas a logística da escola que disponibiliza apenas uma sala de multimídia que é muito concorrida. Dessa forma são mais usados os livros e revistas, certamente por serem os recursos mais acessíveis a estes segmentos.

Nesse sentido, para Castells, 2003, enfatiza que há um desequilíbrio educacional que se relaciona com a divisão digital, quais sejam: territorialidade escolar (publicas/privadas); qualificação e motivação dos professores; estilos pedagógicos/status social e cultural; falta de treinamento e de reformas pedagógicas na escola.

Tais aspectos traduzem-se em vasta diferença no desempenho educacional acirrando cada vez mais as diferenças sociais entre s indivíduos que compõe uma dada sociedade.

Também nessa perspectiva, Tardifi, (2012), analisa o trabalho do professores em seus diversos aspectos, enquanto permeados por tensões, dilemas e conflitos que interferem na prática pedagógica, compreendendo que exige-se cada vez mais que os professores se tornem profissionais capazes de lidar com inúmeros desafio suscitados pela escolarização de massa. Para ele,

O trabalho humano, qualquer que seja ele, corresponde a uma atividade instrumental, isto é, a uma atividade que se exerce sobre um objeto ou situação no intuito de transformá-los tendo em vista um resultado qualquer. Além disso, um processo de trabalho, qualquer que seja ele também, supõe a presença de uma tecnologia através da qual o objeto ou a situação são abordados, tratados e modificados (TARDIFFI, 2002, p.117).

Nesse contexto, apesar dos professores indicarem a utilização de mídias em suas atividades docentes, estas não necessariamente estão atreladas a recursos ou ferramentas tecnológicas em sentido mais técnico das palavras (algum aparelho ou equipamento), mas observa-se, sobretudo a utilização em sua maioria de material impresso, mais precisamente o livro didático, enquanto recurso capaz de possibilitar e favorecer o processo de aprendizagem.

No entanto, como as mídias, em geral, não são neutras, mas sim permeadas de ideologias, visões de mundo, dentro dessa técnica de interlocução (emissor/mensagem/receptor), por mais que professores e alunos sintam-se interagindo, ela (a mídia) atua sempre sob a ação criada pelo emissor, pois este não se permite perder o controle da mensagem, não abrindo mão do comando sobre o processo.

Sendo assim:

É preciso considerar que todas as formas de texto, imagem, som e filme, trabalhados como mercadorias, são produtos midiáticos. Atualmente, livros, filmes, DVDs, programas de tevê, CDs, mensagens de celular, demonstram estratégias interativas, de uma forma ou de outra. Entretanto, vale ressaltar que não se trata precisamente de entender a interatividade como a existente nas relações humanas diretas, entre interlocutores reais, mas sim no funcionamento com as máquinas de comunicação (ANDRADE IN NUNES,2009,p.2013).

Nessa perspectiva, o docente necessita dominar o conhecimento na prática diária de sua atividade, buscando incluir outros saberes, para além dos meramente técnicos, o que será possível através de um processo de formação continuada, no decurso de sua carreira profissional. Esse domínio adquirido aplicado ao exercício pedagógico, contribui para renovação e otimização de sua prática, constituindo em uma nova práxis, essencial à aprendizagens significativa dos alunos.

Em se tratando de Educação de Jovens e Adultos, onde a relação de conhecimento deve ser mediatizada principalmente pelo diálogo contextualizado, o professor enquanto sujeito condutor desse processo deverá favorecer situações interativas dando possibilidades aos educandos para construir e reconstruir seus conhecimentos, visto que, conforme postula Paulo Freire (2002, p. 25) “ensinar não é transmitir conhecimento, mas criar possibilidades para sua produção ou sua construção”.

Nesse sentido, o professor, em nenhum momento perde sua importância frente a condução das aprendizagens, pelo contrário, mas passa a constituir-se em elemento essencial do processo educativo que requer cada vez mais o uso de mídias e tecnologias como recurso didático na ação de ensinar e aprender história.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A prática pedagógica para o ensino de História frente às inovações midiáticas precisa ser reestruturada, buscando novos caminhos que visem melhorias para o processo ensino e aprendizagem relativa a disciplina história, o que não deixa de se constituir em um desafio permeado por obstáculos ao longo da trajetória do profissional docente dessa área de conhecimento. Muitas vezes esses entraves se estabelecem tanto

em níveis materiais quanto intelectuais, no que diz respeito a arquitetura do processo. No entanto, pela própria dinamicidade inerente a esse componente curricular, e dado sua importância no que diz respeito a formação do cidadão, faz-se necessário pesquisar mecanismos que favoreçam a dinâmica inerente disciplina.

Este estudo possibilitou a compreensão de que a função de ensinar exige do professor de História a preparação em relação diversa saberes para o exercício de sua prática diária. Visto que tal atividade requer do docente desse componente curricular habilidades que lhe permitam desenvolver uma prática adequada às exigências apresentadas na contemporaneidade.

Tal perspectiva implica, portanto em opções culturais, técnicas, políticas e éticas (conscientes ou inconscientes) que favorecerão uma postura crítica-dialética frente a ação de ensinar ou o contrário, a omissão ou negações de fatos históricos. Essa seleção se realiza e se expressa nas propostas e práticas concretizadas pelos docentes conforme suas intenções educativas.

## REFERÊNCIAS

- ABUD, Kátia Maria. **A guardiã das tradições**: a história e o seu código curricular. Tempo, v.11, n.21, jun. 2006.
- ANDRADE, Matheus José Pessoa de. **Interatividade nas Mídias**In: NUNES, Pedro. (Org.). **Mídias digitais & interatividade**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.
- BRASIL, **Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino de História**. Ministério da Educação. Acesso em 24 de julho de 2015.
- CAIMI, Flávia Heloisa. **Geração Homo Zappiens na escola**. Novos suportes de informação e aprendizagens na escola In Magalhães et.al, (Org.).**Ensino de História - usos do passado, memória e mídia**.
- CASTELLS, Manuel. **A Galaxia da Internet – reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade**. Tradução Maria Luiza X.de A. Borges; Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- FERNANDES, José Ricardo Oriá. **Ensino de História e Diversidade Cultural**: desafios e possibilidades. Cad. Cedes, Campinas, v.25, n.67, p. 378-388, set./dez. 2005.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 36ª Ed. São Paulo, SP:Paz e Terra, 2003.
- MAGALHÃES, Marcelo de Souza. Apontamentos para pensar o ensino de História hoje: reformas curriculares, Ensino Médio e formação de professor. Tempo, v.11, n.21, Jun. 2006.
- MAGALHÃES, Olga. **A escolha de recursos na aula de História**. Educar em Revista, 2006.
- MOURA, Mary Jones Ferreira de. **O Ensino de História e as Novas Tecnologias**: da reflexão à ação pedagógica. ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.
- MONTEIRO, Ana Maria F. C. **Ensino de História**: argumentação e construção de sentido na história ensinada. Práxis Educativa, v.6, n.1, 2011.

- 
- A história ensinada:** Algumas configurações do saber escolar. *História e Ensino*, v.9, p.37-62, out.2003
- TARDIFFI, Maurice. **Saberes docentes e formação profissional**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- OLIVEIRA, Maria da Glória. **Historiografia, memória e ensino de História:** percursos de uma reflexão. *História da Historiografia*, n.13, p.130-143, dez.2013.
- RUSEN, Jorn. **História Viva** – Teoria da História III: formas e funções do conhecimento.
- SILVA, Marcos Antonio da; FONSECA, Selva Guimarães. **Ensino de História hoje: errâncias, conquistas e perdas**. *Revista Brasileira de História*, v.30, n.60, 2010.
- SILVA JÚNIOR, Astrogildo Fernandes. **A ciência da história e o ensino de História:** aproximações e distanciamentos. *OPIS*, Catalão, v.11, n.1, p.287-304, jan-jun 2011.
- TOLEDO, Tursi. Maria Aparecida Leopoldino (Org). **Ensino de história:** ensaios sobre questões teóricas e práticas. Maringá – Paraná: Ed. UEM, 2011.

## PERCURSOS DE UMA DIVINDADE ESTRANGEIRA EM TERRITÓRIO

**ROMANO:** Baco e a sua representação na obra *As metamorfoses*

**Lucas José Cruz Bastos Moura**<sup>115</sup>

**Orientadora:** Dra. Silvia Márcia Alves Siqueira – UECE

O presente artigo pretende elaborar uma breve reflexão sobre o modo como a divindade Baco foi representada na obra *As metamorfoses* de Ovídio. Buscou-se fazer um pequeno apanhado sobre o autor, como também de sua obra que estudaremos neste trabalho. Em seguida falaremos da trajetória do deus até chegar em território Romano e de sua grande repercussão neste local, culminando na proibição do culto. Também explanaremos sobre as suas representações posteriores a esse acontecimento e finalmente analisaremos a sua presença no corpo textual da obra.

### O POETA LATINO OVÍDIO

Públio Ovídio Nasão pertenceu a uma importante família romana e foi um dos grandes poetas latinos durante o principado de Otávio Augusto. Nasceu em Sulmona por volta de 43 a.C. e desde cedo foi iniciado na arte da retórica, no entanto não mostrou muito interesse na área, partindo para a poesia. Como era comum naquela época iniciou escrevendo elegias. Uma composição poética em versos partilhados tanto na Grécia quanto em Roma que originalmente tinha uma variedade de argumentos que aos poucos se tornaram tristes e sonhadores, uma maneira de exprimir o sofrimento por paixões não correspondidas, saudades etc. Havia também a elegia erótica que se constitui em um estilo onde se é feita uma exaltação à pessoa amada que tem como finalidade obter relações sexuais, mostrando-se assim o oposto ao seu significado atribuído atualmente, onde a penas há a preocupação em venerar a mulher como um ser inalcançável. Podemos destacar como sua principal obra neste campo *A arte de amar* onde Ovídio ensina como os homens devem conquistar uma mulher, assim como o modo em que elas devem se apresentar para que sejam alvos de conquista. Vale ressaltar que o autor frisa durante o seu texto que este manual é apenas para se conseguir relacionamentos passageiros, ou seja, exclui-se o matrimônio.

---

<sup>115</sup> UECE, graduando em História, [lucasjcmoura@yahoo.com.br](mailto:lucasjcmoura@yahoo.com.br)



Com o passar do tempo Ovídio foi ganhando mais espaço dentro da sociedade romana com suas obras que traziam temas voltados para o cotidiano, como conquistas amorosas, celebrações festivas, narrativas mitológicas etc. Mostrando assim que o período de guerra civil que começou logo após a morte de Júlio César, no qual viveu, não o influenciou a obra do autor a ter um aspecto belicoso como é o caso apresentado na obra *Eneida* de Virgílio. Sua poesia floresceu realmente no período da *pax romana*<sup>116</sup> em que houve uma grande estabilidade em diversos meios da sociedade proporcionando assim um desenvolvimento da literatura e das artes em gerais, fazendo com que Roma fosse considerada um grande centro luxuoso que era mantido por suas ricas províncias.

No entanto por volta de 8 d.C. Ovídio foi exilado de Roma através de um decreto por Otávio Augusto para Tomis, morrendo assim em 18 d.C. sem conseguir o perdão para voltar a cidade. Esse fato é considerado um dos mais misteriosos da antiguidade, pois na verdade não se sabe realmente o motivo que levou a esta decisão. Uma das hipóteses seria a de que o conteúdo da obra *A arte de amar* não agradou ao imperador levando-o assim a tomar esta medida. Mesmo durante o exílio Ovídio continuou a produzir, mas seus textos se revestiram de um tom melancólico que remetiam a Roma, podemos elencar como principais os poemas *Tristias* e *As pônticas*.

Devido ao repentino exílio do poeta o dinheiro que era pago pelo imperador acabou sendo interrompido e com isso algumas obras ficaram inacabadas como foi o caso de *As Metamorfoses* e *Os Fastos* que foram produzidas durante os anos 2 e 8 d.C.. Na primeira obra de acordo com as análises feitas do texto e o relato do próprio autor em seu poema intitulado *Tristias*, ainda necessitava de uma revisão final, mas no caso de *Os Fastos*, faltava a outra metade da obra (FAUSTINO, 2010, p. 259). A qual objetivava mostrar o calendário romano do período relatando as festividades que aconteciam e os movimentos astronômicos que ocorriam em cada mês. Infelizmente a penas chegaram até nós os meses de janeiro a julho. Vale ressaltar que estas duas obras estão interligadas devido trazerem relatos mitológicos que se complementam, pois a

---

<sup>116</sup> *Pax romana* é uma expressão latina que quer dizer “paz romana”. É o nome que é atribuído ao período mais estável da história de Roma onde tanto a economia, política, a sociedade e o exército estavam sobre controle. Mas isso não quer dizer que não havia revoltas e guerras, no entanto, estas acabavam rapidamente já que se havia uma preocupação em distribuir as forças armadas em lugares estratégicos para que assim houvesse o mínimo de conflitos. Vale ressaltar que este período foi iniciado durante o principado do imperador Otávio Augusto e durou por volta de dois séculos.

personagens que apenas são citados nas *Metamorfoses* que ganham um relato completo nos *Fastos*, como é exemplo da história de Aristeu<sup>117</sup> e suas abelhas.

## AS METAMORFOSES

A obra *As metamorfoses* é formada por versos hexâmetros datílicos<sup>118</sup> que são os mesmos que constituem a *Eneida* de Virgílio, mostrando assim que o autor ingressou em um outro ramo da poesia, a epopeia. Esta era considerada um estilo mais sério, nobre e respeitado, revelando-se assim o contrário da elegia que se enquadra em uma literatura da juventude. O corpo textual da obra possui por volta de 12 mil versos que estão divididos em 15 livros, contendo ao todo aproximadamente 250 histórias (CABECEIRAS, 2008, p. 70). Ovídio nos traz um relato de que se inicia na criação da Terra, passando pelo convívio harmonioso entre os homens e os deuses, a desilusão destes para com a humanidade, o dilúvio, a repovoamento do mundo, histórias sobre amores entre divindades e humanos ou mesmo de castigos aplicados a estes últimos, o relato de Eneias até chegar à Roma, apoteose de Júlio César dentre outras.

Como próprio título do livro nos traz, durante as narrações apareceram diversos relatos de metamorfoses, as quais nem sempre ocorrem com o personagem principal da trama, como é o caso do mito de Penteu e Acetes onde os companheiros Acetes se transformam em golfinhos. Neste mesmo relato também podemos perceber que em uma mesma história estão contidas outras histórias. O foco principal desta narrativa é a chegada de Baco na cidade Tebas, mas Acetes começa a relatar um acontecimento que ele presenciou em um tempo anterior. Ovídio também tenta estabelecer algumas ligações entre uma narrativa e outra, por exemplo, quando uma história que acaba de contar percorreu diversos lugares até chegar ao conhecimento da população de uma cidade e, neste local se inicia novos acontecimentos.

Analisando a obra podemos perceber diversos aspectos importantes como, por exemplo, a humanização de divindades e heróis, que nos são apresentados demonstrando sentimentos como ciúme, inveja, raiva etc. Não há o foco em um personagem central, são diversas histórias de deuses, semideuses e humanos. Também existem mitos que se

---

<sup>117</sup> Aristeu é filho da ninfa Cirene e do deus Febo. Ele ensinou várias técnicas para os homens dentre elas o apiculturismo. Um dia ele perseguiu Eurídice, a amada de Orfeu, e esta acabou sendo mordida por uma cobra e morrendo. Logo em seguida os deuses o puniram com uma epidemia em suas abelhas que o levou a um estado de desespero.

<sup>118</sup> O estilo de verso hexâmetro datílico é uma herança grega adotada pelos romanos e que foi aperfeiçoada principalmente por Virgílio e Ovídio. Ele se utiliza de uma junção de vários metros, que possuem uma sílaba longa e duas breves. São esses agrupamentos silábicos que formam um pé, e estes são formados por uma sucessão de longas e breves que comportam dois tempos, onde um é elevado e outro baixo. A formação de um verso neste estilo se constitui pela junção de seis pés.

opõem como o de Pigmalião e as Propétidas. No primeiro um homem esculpiu uma estátua e acabou se apaixonando por ela. Em seguida a deusa Vênus a transforma em humana para que possam usufruir do amor. Na segunda esta mesma divindade castiga algumas mulheres transformando-as em pedra por não quererem cultuá-la. Observamos que há outros relatos em que mulheres sofrem experiências parecidas como Dafne e Io que são metamorfoseadas por terem caído nas graças do amor de algum deus.

Um dos aspectos que se mostra bastante relevante nas metamorfoses ocorridas durante a obra é que sempre a *mens*<sup>119</sup> é mantida. Podemos perceber isso claramente no mito de Actéon que nos relata a história deste homem que estava caçando com seus amigos e cães em uma floresta, mas em um determinado momento acaba se separando do grupo e avista várias mulheres se banhando. Quando chegou mais perto para contemplá-las é descoberto e uma delas se revela como a deusa Diana e o amaldiçoa, logo em seguida ele começa a se metamorfosear em um veado. Assustado ele corre aos seus companheiros para pedir ajuda e no meio do caminho os seus cães o encontram e acabam o devorando. Durante estes momentos finais Ovídio nos narra o desespero de Actéon em avisar aos seus animais que era o seu dono que estavam atacando, mas infelizmente não consegue pronunciar nenhuma palavra.

As metamorfoses contém o mito de Hermafrodito e da ninfa Salmácida que se mostra bastante interessante, podendo servir como ponto de partida para um debate sobre gênero na antiguidade. A história mostra uma mulher que ficou atraída sexualmente por um homem, mas ele não queria ter relações com ela. Mesmo assim a mesma continuou a insistir e a resposta era sempre negativa. Então tomada por um desespero ela o agarra e suplica aos deuses que os unissem para sempre, o pedido foi atendido e os dois viraram um só. A partir deste ponto podemos analisar um fato bastante interessante, na maioria esmagadora dos relatos que chegaram até nós, a mulher é vista como a submissa aos homens, principalmente no contexto sexual, mas neste ela é ganha o papel ativo na relação subjugando assim o ser masculino.

## **A DIVINDADE BACO E SEUS PERCURSOS EM TERRITÓRIO ROMANO**

Das várias versões do nascimento de Baco a mais comum tratada por Eurípides na tragédia cujo título é *As Bacantes*. Nessa versão ele teria nascido da união entre Júpiter e a princesa Sêmele, no entanto não foi um nascimento fácil. Juno, esposa de

---

<sup>119</sup> *Mens* é uma palavra latina que é traduzida como mente.

Júpiter, descobriu que estava sendo traída e logo se apressou em descobrir quem era a amante para que pudesse acabar com o caso. Quando encontrou Sêmele aconselhou-a pedir a seu companheiro uma prova de que ele era verdadeiramente o rei dos deuses e ingenuamente a moça aceitou. Logo após o fazer jurar pelo rio Estige<sup>120</sup> pediu para que se mostrasse em sua forma divina, o deus lamentou, mas foi obrigado a acatar mesmo sabendo que sua amada não iria aguentar, pois nenhum humano é capaz de suportar tal presença. Em seguida ela morre e o deus pega o pequeno feto que estava em sua barriga e o coloca na sua coxa para que assim completasse a gestação. Devido a esse fato que se atribui ao deus o título de “duas vezes nascido”.

Após o nascimento de Baco, Júpiter o entrega aos cuidados de Ino, irmã de Sêmele. No entanto Juno descobre a artimanha e enlouquece a mulher. Logo o deus decide o mandar a uma região afastada sob os cuidados de algumas ninfas, não se sabe ao certo o lugar, podendo ser a Ásia, Etiópia ou África. Quando estava maior Baco procurou voltar ao seu território de origem, mas novamente Juno se entrepôs no caminho e o acometeu de uma loucura que o fez vagar por diversos locais durante um tempo, dentre eles o Egito. No entanto graças à ajuda de uma deusa ele é curado e regressa ao seu objetivo inicial. Quando chega a cidade Tebas decide castigar as irmãs de sua mãe por terem zombado dela no passado, devido a esta ação ele começa a torna-se conhecido entre os deuses, que até então não lhe davam importância.

A Bacanal (*Bacchanalia* em latim) era uma festividade religiosa romana dedicada ao deus Baco que ocorria na época da semeadura das colheitas, para que ele proporcionasse fertilidade. Era considerada um culto orgiástico, ou seja, durante as celebrações os fieis deveriam entrar em êxtase religioso que consistia em exageros nas músicas, danças e consumo de alimentos, alguns críticos antigos como Tito Lívio, em seu livro 39 da obra *Ab urbe condita* (Desde a Fundação), chega a afirmar que havia excessos inclusive de relações sexuais durante os ritos. Entretanto para a história das religiões elas são cerimônias que tem como objeto final fazer com que o fiel saia de sua realidade e passe a compor uma parte cósmica e divina que pertence a divindade homenageada causando assim uma ruptura temporária de ordem cósmica, quando as

---

<sup>120</sup> O rio Estige é um rio do Hades. Ele era invocado quando se pretendia fazer um juramento considerado muito sério e as consequências de quebrá-lo poderiam ser horríveis. O deus que fizesse isso ficava impedido durante um ano de respirar e de consumir ambrósia e néctar, que são as únicas fontes de alimentos para eles. Após a isso ele ficava afastado nove anos de seus semelhantes não podendo assim participar de seus conselhos e festas (GRIMAL, 2000, p.153)

regras sociais são quebradas e depois graças a intervenção do deus há o restabelecimento da ordem.

A chegada desta divindade em Roma se deu devido a recomendação dos livros sibilinos<sup>121</sup> por volta do século III a.C. Os rituais religiosos em honra ao deus usavam o vinho como bebida principal das celebrações que proporcionava aos participantes o êxtase religioso. A difusão do culto de Baco em Roma começou aproximadamente no século II a.C., se tratava de um culto de mistérios, ou seja, apenas os iniciados podiam participar (inicialmente eram mulheres chamadas bacantes) com finalidade místicas. Devido às cerimônias pertencerem a uma divindade estrangeira eram realizadas fora dos muros da cidade e rapidamente entraram em choque com a religião romana oficial que a considerou imprópria porque negava os valores culturais de Roma. Em 186 a.C., o Senado por iniciativa de Marco Porcio Catão, emitiu um *Senatus Consultum de Bacchanalibus* proibindo o culto, prendendo e perseguindo seus seguidores, destruindo os templos e confiscando seus bens.

O *Senatus Consultum de Bacchanalibus* restringia o número de participantes, a ocupação de alguns cargos religiosos, os locais escolhidos para as reuniões e a não participação de homens que fossem cidadãos romanos, latinos ou aliados. Também continha recomendações para que ele fosse divulgado oralmente, disponibilizados cópias escritas em lugares públicos acessíveis como também a dissolução e destruição das instalações do culto. Como esse é um documento jurídico ele não nos traz o real motivo da proibição, apenas conseguimos isso quando analisamos o relato contido no livro 39 da obra *Ab urbe condita* do autor Tito Lívio.

Nesta segunda fonte é contada a história do jovem Ebutius que estava sendo obrigado por seus pais a ser iniciado nos mistérios báquicos quando ele fala a Hispala, que era uma ex-escrava com a qual se relacionava, ela fica assustada e o aconselha a não ir, pois conta que é um lugar horrível onde há pessoas enlouquecidas que chegam a cometer assassinatos. Sabendo disso ele procura um senador e pede para ajudá-lo. Passando-se um tempo se consegue provas suficientes para levar o caso ao senado, onde lá é promulgado o *Senatus Consultum de Bacchanalibus*. É apenas juntando as duas fontes, o decreto e o relato, que conseguimos ter uma visão completa do evento ocorrido. No entanto podemos perceber que de alguma forma essa divindade ainda

---

<sup>121</sup> Os livros sibilinos tiveram grande influência na religião romana e eram consultados em momentos conturbados ou em acontecimentos extraordinários. Neles se encontravam recomendações religiosas, como o ingresso de novos cultos, sacrifícios expiatórios etc (GRIMAL, 2000, p. 417).

continuou a ter uma presença muito forte em território romano, pois encontramos sua imagem representada em muitos sarcófagos, principalmente em túmulos de crianças e também na Vila dos Mistérios, onde nesta contém um afresco mostrando um rito iniciático aos mistérios báquicos.

## BACO E AS METAMORFOSES

Podemos dividir em três os momentos em que Baco ou mesmo acontecimentos/situações que estão de alguma forma relacionados a ele aparecem durante a obra. O primeiro seria em mitos que estão diretamente ligados a divindade como personagem principal, que seria no caso apenas um, o de seu nascimento. O segundo seriam histórias em que ele aparece como personagem secundário como a de Penteu. E por fim trechos que fazem apenas algumas referências a ele como, por exemplo, o mito de Faetonte, que nos conta a respeito da destruição no monte Citernon de um local onde ocorriam reuniões báquicas. Também há outras histórias que estão ligadas ao deus por meio de laços de parentesco, como a de seu avô Cadmo, sua tia Ino etc. Como estes dois últimos tópicos não são essências na discursão proposta neste trabalho iremos nos deter apenas nos outros, que no caso seria apenas no segundo, devido o relato a respeito do nascimento do deus já ter sido abordado anteriormente.

O mito de Penteu já era bastante conhecido entre os gregos<sup>122</sup> antes de Ovídio o relatar em seu livro. O início do relato nas *Metamorfoses*, que está contido no final do livro III, se dá quando Tirésias, um dos maiores adivinhos do mundo antigo, avisou Penteu que tomasse cuidado com a nova divindade que estava por chegar a sua cidade, mas ele não quis escutar o conselho. Quando Baco chegou ao local, muitas pessoas juntaram-se ao seu culto causando grande insatisfação a Penteu, que logo se apreçou em mandar que capturassem o deus. Entretanto os soldados acabam trazendo Acetes, um dos participantes dos ritos báquicos, que começa a contar sua história. Ele havia conhecido o deus quando seus companheiros quiseram vender este como escravo, então como punição foram metamorfoseados em golfinhos. Entretanto Penteu não estava interessado no relato de vida do homem e o mandou torturá-lo para descobrir onde Baco estava escondido, em seguida ele mesmo decide sair para procurá-lo. Quando chega próximo a um local onde ocorriam celebrações religiosas encontra tanto a mãe como as

---

<sup>122</sup> A história de Penteu já havia sido registrada por volta do século V a.C. por Eurípides em sua tragédia intitulada *As Bacantes*. Faz-se importante frisar que em alguns aspectos o relato de Ovídio mostra-se diferente, no entanto o mais significativo é a entrada de um novo personagem na trama chamado Acetes.

tias que estavam tomadas por um delírio do deus. Ao fim elas acabam o confundindo com um animal e o esquartejam.

A história das Minieides é outro relato que encontramos na obra em que Baco está relacionado. Ele se encontra diluído em quase todo o livro IV e tem início com a chegada dele a uma cidade para instituir seu culto. Em torno dele se unem muitas pessoas, desde a mais rica a mais pobre, e saem para celebrar a divindade. No entanto há um grupo de três mulheres adoradoras de Minerva que não se juntam aos festejos, as Minieides, pois não reconhecem Baco como uma divindade, e passam o tempo fiando e se revezando em contar algumas histórias. No intervalo de uma narrativa e outras elas falam alguma coisa desrespeitosa para com o deus até que chega um momento em que começa a ocorrer eventos estranhos na casa. As luzes começam a se portar diferente, odores fortes de mirra e açafraão surgem, ruídos estranhos são escutados e hera começa a invadir o local. Ao final elas tentam se esconder mais já é tarde demais, a ira de Baco as atinge e acaba as metamorfoseando em morcegos.

No relato sobre a morte de Orfeu também há a presença de Baco. Logo após perder Eurídice no Hades Orfeu passou a vagar pelos campos e um determinado dia ele passou próximo de um local onde havia algumas bacantes. Devido as ter ignorado elas acabam se revoltando e começam a jogar pedras nele, no entanto estas acabam parando no ar devido à música tocada por ele. Vendo que tal tentativa não havia surtido efeito decidiram ir a um local próximo onde havia alguns homens trabalhando na terra, se apoderaram de suas ferramentas e retornam ao local onde Orfeu estava matando-o em seguida. Mas essa ação causou o descontentamento de inúmeros deuses, principalmente de Baco, que decidiu castigar todas as suas sacerdotisas que participaram do ato metamorfoseando-as em árvores.

Ovídio nos traz o mito de Midas onde Baco exerce um papel essencial, pois é ele que concede um desejo para mostrar gratidão por ele ter encontrado seu amigo Sileno. Muito ambicioso o homem acaba desejando que tudo que tocasse virasse ouro, mas não tardou muito a se arrepender, pois com isso não pôde mais comer e nem beber nada. Desesperado procurou Baco para pedir-lhe que removesse o dom. O deus apiedou-se da situação em que este seu seguidor estava passando e acabou por lhe dizer que para livrar-se desse mal era necessário que fosse a um rio e lavasse o seu corpo para poder assim tirar as impurezas. Depois de ter seguido as instruções ditas Midas voltou ao normal e logo em seguida abdicou de todas as suas riquezas e foi morar com Pã nas

florestas. Um dia houve uma disputa entre Febo e Pã em que ele acabou por desrespeitar aquela divindade e como consequência suas orelhas foram metamorfoseadas na de asno.

Ao longo das diversas passagens em que Ovídio trata sobre o deus Baco podemos perceber algumas características principais como, por exemplo, a de estrangeiro. Desde o surgimento desta divindade ela é vista como a de fora, mesmo tendo uma origem em um mesmo território como o de todos os outros deuses. No entanto ele passou uma parte de sua vida em um outro local e mesmo quando retornou ao seu território de origem, esse estigma de estrangeiro não se desvinculou dele. Foi necessário passar por vários eventos para que pudesse ser reconhecido como uma divindade, e a última prova é descrita nas *Metamorfoses* através do relato de Acetes. Mostrando assim que ele tem semelhanças com os humanos por ter tido que passar por um processo de reconhecimento das divindades para poder assim habitar o seu local de direito.

Outras características na representação de Baco na obra são o de vingativo e o causador da desordem, conseguimos observar isso claramente nos mitos de Penteu, Orfeu e as Minieides. Esses aspectos podem ter sido originados na personalidade do deus devido ele ter passado tanto tempo afastado de seu território e também devido aos tipos de sociedades que o representaram. Tanto os gregos como os romanos consideram qualquer pessoa que estavam fora dos seus domínios como bárbaros e como consequência estas tinham uma representação nos seus registros que não eram muito boas. No entanto observamos na história de Midas um aspecto bem diferente, o de uma divindade caridosa que concede desejos a humanos. Mas infelizmente essa imagem é logo em seguida destruída pelo dom que é concedido, pois este se mostra mal, como se isso servisse de lição para que nunca pudesse confiar em qualquer ser estrangeiro. Mesmo quando Baco retira o dom outro acontecimento ruim acaba ocorrendo ao personagem, mostrando assim que a origem de todo o mal na vida daquela pessoa começou quando ele se encontrou com a divindade.

## REFERÊNCIAS

AMES, Cecília. **Religião e controle social no mundo romano.** *A proibição das Bacanais em 186 a.C.* Conferência do I Colóquio Internacional e III Colóquio Nacional do LEIR (Laboratório de estudos sobre o Império Romano) da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus Franca. Setembro de 2010.  
BURKET. Walter. **Antigos Cultos de Mistério.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.



- CABECEIRAS, Manuel Roph. **As Metamorfoses de Ovídio, a arte poética na Roma antiga e os padrões épicos**. *Antiguidade Clássica*, v. 1, p. 70-91, 2008.
- CARVALHO, R. N. B. Trocando de sexo: uma reflexão sobre gênero nas Metamorfoses de Ovídio. In: Leni Ribeiro Leite; Gilvan Ventura; Raimundo Carvalho. (Org.). **Gênero, Religião e Poder na Antiguidade**. 1ª ed. Vitória: GM Editora, 2012, v. 1, p. 58-70.
- CORASSIN, Maria Luiza. **Bacchanalia na República romana**. *Letras Clássicas*, v. 1, n. 6, p. 251-256, 2002.
- EURÍPIDES. **As Bacantes**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa. Edições 70, 1998. FAUSTINO, Raquel. **Fastos I e As Metamorfoses: Uma aproximação possível**. *Língua, literatura e ensino*, v. 5, p. 259-268, 2010.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Trad. Victor Jabouille. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- OVIDIO, P. N. **As metamorfoses**. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1983.
- SANTOS, Elaine Cristina Prado dos. **Estrutura narrativa, o estado da questão: nas Metamorfoses de Ovídio**. *Todas as Musas*, v. 2, n. 1, p. 188-204, 2010.

## EDUCAÇÃO MEDIEVAL NA OBRA DOUTRINA PARA CRIANÇAS (1276-1278)

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus

A educação medieval foi marcada por suas particularidades. Um período onde muitos homens se dedicaram incansavelmente em busca do saber e da preservação do mesmo, conservaram parte do conhecimento antigo, assim como formularam um saber próprio da época. Para compreendermos melhor essa movimentação educacional, é necessário olharmos para suas inúmeras variedades, e mudanças ao longo dos séculos medievais.

Quando paramos para entender as singularidades da educação medieval, seria injusto acreditar que as bases dessa educação surgia naquele exato momento, ou seja, não olhar para as contribuições do mundo antigo é pular uma parte da História. E acontece assim, a trajetória da humanidade carrega as trocas culturais, as rupturas, continuidades e descontinuidades que vão sendo feitas ao longo do tempo, seria *pueril* não perceber isso também no quesito educação.

A História se faz por achados, por tradições, por heranças e descobertas. Nesse sentido a educação Medieval foi construindo e reconstruindo, não do nada, mas resgatando muita coisa das gerações passadas. Por isso é fundamental resgatar as raízes da educação antiga, que deu base à educação medieval.

Igreja se fortaleceu no medievo, era a grande contribuidora para a cultura do Ocidente, e naturalmente as escolas se desenvolveram nessa instituição, já que as escolas pagãs sumiram era necessário uma organização. Durante toda a Alta Idade Média as escolas teriam uma função essencial, uma escola destinada aos futuros membros do clero.

A Igreja Católica continuou a assumir nos séculos seguintes a tarefa de ministrar o ensino público e gratuito nas paróquias urbanas e rurais. Como diz o insuspeito Durkheim, a Igreja tornou-se a única educadora daqueles tempos naturalmente, sem premeditação nem ambições, pois era a única instituição que, de fato, tinha condições e meios para educar e instruir. (NUNES, 1979, p. 100)

Para Ramon Llull a educação é um instrumento básico para se chegar ao conhecimento, à sabedoria. Os Medievais refletiam muito sobre aspectos como a felicidade, o bem, o Além. Na Idade Média, a educação era vista como um instrumento para se alcançar a Sabedoria, que conseqüentemente, levaria o homem à Felicidade, um

bem desejado por si mesmo e mais perfeito que todos os outros bens. (COSTA, 2003, p. 99). Os manuais pedagógicos são uma síntese de como se comportar, por exemplo, o manual de Dhuoda também tinha uma preocupação com a educação do filho, no que diz respeito a educação cristã.

O padrão de Ramon Llull era Jesus Cristo, ou seja, era o exemplo de perfeição, no qual os homens deveriam se espelhar, já que muitos tinham se desviado da primeira intenção (Amar e servir a Jesus Cristo), e os olhos que eram para contemplar as coisas espirituais, olhavam para as materiais (COSTA, 2006).

O maiorquino é um grande crítico do seu tempo, e a obra *Doutrina* é considerada uma síntese do pensamento luliano, além de ser um livro fundamental para a compreensão do século XIII, em se tratando da educação e religiosidade. Essa obra foi escrita por volta dos anos 1274-1276, dedicada ao seu filho Domingos.

Sabemos que a educação medieval não tinha só o objetivo de divulgar o saber científico, mas a proposta ia além. Era um ensino atrelado a uma educação moral, ou seja, não tinha um valor puramente material, mas estava diretamente ligado ao imaginário da época, era a constante preocupação com a Salvação da alma.

Como um bom pai, na obra *Doutrina para Crianças* Ramon Llull ensina que os pais devem ensinar os seus filhos, mostrando a brevidade da vida, ou seja, como é importante que a criança cresça distante das “obras mundanas”, aprendendo os princípios cristãos.

*Doutrina para Crianças* está dividida em cem capítulos, divididos em onze partes. Cada uma tratando dos assuntos relacionados a uma educação cristã que são: Dos Treze Artigos, Dos Dez Mandamentos, Dos Sete Sacramentos da Santa Igreja, Dos Sete Dons que o Espírito Santo dá, Das oito Bem- Aventuranças, Dos Sete Gozos de nossa Senhora, Das sete Virtudes que são os Caminhos da Salvação, Dos Sete Pecados Mortais pelos quais o Homem vai a Danação Perdurável, Das três leis, Das Sete Artes.

Para Llull o homem deve ensinar seu filho a amar e servir seu “glorioso Deus”. “É conveniente que o homem mostre a seu filho a forma de cogitar a Glória do Paraíso e as penas infernais [...], pois através de tais meditações, a criança se acostumará a amar e temer a Deus, conforme os bons ensinamentos” (LÚLIO, 2010, p. 03).

Precisamos compreender como funcionava a Educação. Será se a criança possuía algum valor? Que valores eram importantes? “A obra *Doutrina* foi uma das primeiras obras pedagógicas na Idade Média em língua vulgar e um dos primeiros livros escritos para crianças” (ZIERER, 2013, p. 327), visava a educação infantil, visto que nessa

época a educação estava fortemente ligada à religião. Na Idade Média a religião era, com efeito, a mola propulsora de toda a atividade pedagógica; o estudo e a investigação não tinham finalidade em si mesmos, mas endereçavam à busca da perfeição cristã; enfim, o elemento religioso ocupava a posição central na vida interior da Idade Média cristã.

Dessa forma Le Goff afirma que “[...] em nenhum outro tempo histórico houve um ‘ modelo humano’ tão bem definido como na Idade Média. Para ele, este modelo era o homem cristão, logo, era natural que a educação empreendida tivesse como intuito a formação de um homem pautado na fé cristã e seguidor dos preceitos da Igreja Católica” (LE GOFF apud COSTA, 2007, p. 13). Esse é um diferencial da Idade Média para atualidade que tem o ensino separado das questões religiosas,

Na Idade Média a religião era, com efeito, a mola propulsora de toda a atividade pedagógica; o estudo e a investigação não tinham finalidades em si mesmas, mas endereçavam a busca da perfeição cristã; enfim, como diz Willmann, o elemento religioso ocupava a posição central da vida interior da Idade média. (BASCHET, 2002, p. 143)

Os ensinamentos deveriam estar pautados na fé Cristã. Dessa forma reconhecemos a importância da obra *Doutrina para Crianças*, escrita no século XIII, por um pai preocupado com a boa educação do seu filho para que o mesmo entendesse os ensinamentos cristãos, já que a salvação da alma era o objetivo central do homem Medieval, assim outros pais mostrariam a suas crianças também o caminho que elas deviriam seguir para se tornarem cristãs. A importância dada a criança irá crescer, no entanto, a partir do século XIII. A princípio, e como sempre acontece na Idade Média, um sentimento poderoso vai buscar seu fundamento e sua legitimação na religião.

O cristianismo contribui para a valorização da criança, mostrando que o reino dos céus seria alcançado somente por quem fosse semelhantes a elas (crianças). Reconhecendo essa importância Ramon adverte seu filho que a vida é muito passageira, e tudo o que ele fizesse aqui seria determinante para alcançar o Paraíso (LLULL, 2010, p. 40).

Para conduzir o homem à salvação eterna foi construído durante a Idade Média um projeto pedagógico pautado na moral cristã, que regularizaria a vida humana e levaria assim o indivíduo a desfrutar das condições perpétuas de salvação. A detentora do ato humano na Idade Média era a Igreja, a educadora do povo desde o fim da Antiguidade, que buscava aliar a educação científica à moral e principalmente à educação da alma. Era a Igreja a representante de Deus na terra, e a ela cabia à

elaboração das regras que levariam o homem ao Paraíso ou ao Inferno após a morte (GOMES, 2007, p. 35.).

Uma forma de organização social também, esse projeto levaria cada indivíduo a ter uma forma de comportamento adequado aos ensinamentos que a Igreja divulgava. Não podemos questionar a verdadeira intenção de Ramon Llull, mas sabemos que ele teve um pensamento inovador, valorizando a educação infantil deixando para seu filho princípios que deveria seguir. Voltado para uma moral cristã, Llull com uma sensibilidade de um pai ensina o seu filho.

O amor que é uma forma muito profunda e especial de afeto, difícil de ser descrito, difícil de ser registrado a não ser nas emoções daqueles que o compartilham. Por isso, a História registra sempre o que se veste, onde se vive o que se come, mas dificilmente narra como se ama, especialmente a intensidade e a forma do amor. Os tipos de textos consultados pelos historiadores - as Crônicas, por exemplo - estão mais atentos aos acontecimentos importantes, aos personagens e à política. Assim, ofereceram pouco espaço para o mundo infantil, deixando muitas perguntas que não puderam ser respondidas satisfatoriamente. Por exemplo: como pais e filhos exprimiam seus carinhos, suas incompreensões? De que forma as crianças apreenderam o mundo existente? Como reagiram à escola e aos estudos? (COSTA, 2002, p. 2)

Ramon Llull tenta transmitir ao seu filho, e para outros pais, valorizando a criança, e cuidados primordiais com a educação, sobretudo, uma educação cristã, que tinha como principal objetivo a salvação. Isso mostra que como um pai teve amor, cuidados e carinho para com seu filho, como em qualquer outro tempo histórico.

Não podemos negar a existência de um sentimento “forte” paterno, apresentado por Ramon Llull ao seu filho Domingos, e o historiador Ricardo da Costa classifica como “um ato de amor puro”, ou seja, o amor esteve presente em todos os períodos da humanidade, sendo expressado de formas distintas. A obra *Doutrina para Criança* vem mostrar a preocupação de um pai para seu filho, confirmando a preocupação também com as crianças para terem um bom ensinamento e aprenderem a mensagem da fé cristã, conduzindo assim a criança ao caminho da salvação.

O filósofo como um defensor dos ensinamentos cristãos entendia que a criança precisa ser ensinada. O cristianismo trouxe uma revolução pedagógica em se tratando da educação, incentivando a valorizar a criança como ser humano e também ensinando desde a infância a ter uma orientação cristã. Jesus consagrou às crianças e o exemplo que deixou para os educadores cristãos foi o de ensinar os pequeninos o mais cedo possível.

A Bíblia declara “[...] ensina a criança no caminho que deve andar e quando estiver mais velha não se desviara dele” (Pr. 22,6) Ensinar nessa fase era mais fácil.

Desde a Antiguidade Platão afirmou que “É mais fácil educá-la na infância, uma vez que adquirem para sempre o caráter que se deseja imprimir” (OLIVEIRA, 2010, p. 23).

Segundo a Bíblia é na infância que deveria logo iniciar o processo de ensinamentos cristãos, para que a criança fosse educada, compreendendo que a vida era reflexo da vontade divina, e o comportamento aqui embaixo seria determinante para a salvação da alma. Na obra *Doutrina para Crianças* isso vai estar bastante claro, já que se trata de um manual pedagógico, que ensinaria a criança a manter uma vida pura para assim poder alcançar a salvação. Llull está preocupado em mostrar que a religião e educação caminham juntas, porém o conhecimento de Deus é mais importante, pois é ele que dará a vida eterna.

Para Llull ‘ciência é saber o que existe’. Segundo o filósofo existem dois tipos de ciência: uma adquirida e a que é dada pelo Espírito Santo. Paulo, baseado em Isaías, recorda que será tirada a sabedoria dos sábios, pois para Deus a sabedoria deste mundo é loucura. Llull afirma que a ciência dada pelo Espírito Santo é ‘maior e mais nobre que aquela que o homem aprendeu nas escolas de seus mestres’, pois a ciência infundida dá consciência aos pecadores e ilumina os olhos dos homens que estão em erro. O conhecimento de Deus é dado ao homem para que este O ame mais que todas as coisas e assim seja conduzido à salvação. Segundo o filósofo, o homem que tem mais conhecimento de Deus e age condizentemente a este terá maior glória. (GOMES, 2007, p. 30)

De acordo com Llull os homens devem aprender a Amar a Deus usando sua mente racional, para atingirem a glória que não terá fim. Era buscando a sabedoria e aproximação com o criador que o homem poderia consolidar uma boa educação voltada para salvação da alma “A educação é acostumar o outro ao hábito mais próprio à obra natural. Pois assim como a natureza segue seu corpo e não se desvia de sua obra, as crianças, no princípio, se acostumam à boa educação ou má” (LLULL, 2012, p. 78). É dessa forma que queremos destacar uma grande contribuição também importante foi de Santo Anselmo que por volta do século XII fala sobre sua percepção sobre a educação,

[...] a melhor educação é aquela que é incutida na pessoa desde a infância, pois é capaz de moldar a criança para a vida em sociedade. Em uma das cartas escritas por seu discípulo Eadmero, verifica-se este propósito do mestre Anselmo. Nela ele comparou o estado da cera com o do espírito da pessoa. Observou o mestre que, quando a cera está muito mole, é impossível moldar qualquer forma nela; o mesmo ocorre com a criança. Quando é recém-nascida ainda não está preparada para aprender. Quando a cera está dura, nenhum artesão consegue modificar seu espírito porque já está moldado

de uma dada maneira. Daí a necessidade de principiar a educação das crianças assim que elas alcançam certa idade/ forma, agindo do mesmo que artífice ao moldar a cera. (OLIVEIRA, 2010, p.25).

### **As sete Artes Liberais e outras Ciências na obra Doutrina para Crianças**

O maiorquino dedica um capítulo para tratar a respeito das setes artes liberais, das mecânicas, e outras ciências. Ele reconhecia a importância que ambas tinham para uma melhor compreensão do mundo, sobretudo de Deus “O conhecimento de Deus é dado ao homem para que este O ame mais que todas as coisas e assim seja conduzido à salvação”.

Assim, o homem que tem mais conhecimento de Deus e age condizentemente e este terá maior glória” (GOMES, 2007, p. 30). O projeto pedagógico luliano tinha como objetivo levar o homem a está cada vez mais perto do criador. Dessa forma Baschet afirma que:

Santo Agostinho legou aos educadores medievais os princípios pelos quais eles se pautassem quanto á orientação dos estudos: deveriam dedicar-se ao aprendizado das artes liberais e mecânica, e a filosofia a fim de aproveitarem ainda mais no Estudo das Sagradas Escritura que ensina o que é preciso saber e praticar para alcançar a vida eterna e feliz. (BASCHET, 2002, p. 88.).

Como já falamos antes, a educação estava ligada à religião, aprender significaria utilizar tudo para uma elevação espiritual segundo a visão de Ramon Llull, assim na obra fica bastante nítida essa preocupação “[...] em uma ética moral religiosa, onde a busca pelo conhecimento passa por sucessivos degraus. Em suma educar é o ato de elevação espiritual”. (COSTA, 2003, p. 07).

A utilização das artes liberais significaria, como Santo Agostinho declarou, uma orientação para cada indivíduo. Ramon Llull adota esses saberes ensinando seu filho também utilizar os mesmos, pois o modelo ideal de educação para o maiorquino, era compreender o material, ou seja, o que estava a volta do ser humano, para dessa forma conhecer Deus em ciência. As artes liberais proveriam de fato a libertação humana do mundo terreno.

Llull afirma ao seu filho que o uso da *gramática* seria importante para que ele aprendesse a escrever retamente e também passasse a conhecer outras ciências. “[...] primeiramente convém que passes por esta arte da Gramática, pois ela é o portal pelo qual se passa para saber as outras ciências” (LLULL, 2010, p 58). Diz para seu filho,

inclusive, traduzir toda a obra Doutrina para Crianças para o Latim, assim ele enriqueceria seu vocabulário.

A *Lógica* seria a ciência que exalta o entendimento humano demonstrando as coisas falsas e verdadeiras, ou seja, o entendimento seria o responsável para mostrar ao homem reconhecer tanto o bem como o mal, e alcançar a verdade de Deus,

Amável filho através da lógica saberás conhecer os gêneros, as espécies, as diferenças, as propriedades e os acidentes, chamados de os 5 universais. Através deste conhecimento, saberás descer das coisas gerais para as especiais, e saberás elevar teu entendimento. Através da lógica saberás sustentar, e concluir o que disseres, e pela lógica defender-te-as para que não possam te enganar com palavras sofisticadas, e serás mais sutil em todas as outras ciências (LLULL, 2010, p 59).

A *retórica* era importante para que aprendesse a falar bem, sobretudo, nos discursos sendo agradáveis aos ouvintes. A retórica mostra como o homem deve falar, qual deve dizer no fim e quais no meio, “Convém que tuas palavras concordem com todas essas ditas, para que sejam agradáveis às gentes e a Deus”. (LLULL, 2010, p. 59).

Para Llull “O caráter interdisciplinar é exposto, os saberes têm dependências entre si, e um serviria de auxílio para compreensão da outra, o trivium representa para o filósofo uma unidade” (GOMES, 2007, p. 31). Essas três primeiras artes são consideradas, como sendo de extrema importância para que os cristãos estejam preparados tanto para si quanto para alcançar o público de infiéis, eram as três disciplinas básicas.

As *Quadrivium* também fazia parte das artes liberais que eram a *Aritmética* que seria o ato de multiplicar somas em somas e dividir uma soma em muitas, assim o homem poderia melhor reter o número na memória.

*Geometria* é a doutrina de formas imóveis, que serviria para analisar as dimensões da terra, do que tinha sido feito pelo Criador. “Através dessa arte, o homem tem conhecimento da altura da torre, da distância e dos altos montes, e através das medidas que o pensamento humano pode multiplicar imaginariamente, se tem conhecimento da grandeza de Deus, que é maior que todo o mundo”. (LLULL, 2010, p.59)

A *Astronomia* ciência demonstrativa, que levaria a aproximação de Deus, seria mapeamento do céu através dos Astros, “[...] é a ciência demonstrativa pela qual se tem conhecimento que os corpos celestiais têm senhoria e operam sobre os corpos terrenos.



Isso acontece para demonstrar que a virtude que existe nos corpos celestiais vem de Deus, Soberano dos céus e de tudo quanto existe”. (LLULL, 2010, p. 60)

A *Música* seria uma arte de cantar de forma bela e correta, para que o homem louvasse a Deus, longe das vaidades humanas.

A Música é arte pela qual temos doutrina para cantar e soar instrumentos corretamente, rápido e lentamente, elevando, baixando e igualando os tempos breves e as vozes, de tal maneira que diversas vozes e sons sejam concordantes. Assim, filho, essa arte foi descoberta para que, cantando com instrumentos, o homem seja louvador de Deus. ***Os clérigos possuem essa arte pois cantam na igreja para louvarem a Deus*** (LLULL, 2010, p. 59, grifo nosso).

Os clérigos deveriam, segundo, Llull, mostrar ao homem uma boa educação e bons costumes, para que os homens pudessem receber a graça de Deus. Os clérigos foram estabelecidos em paróquias e em lugares para *cantarem missas*. “Filho é feita tão grande honra ao clérigo, para significar que a honra a Deus é feita, pois neste mundo nenhum homem é tão honrado quanto os clérigos”.

Através de las artes y oficios de los maestros, Llull ve y percibe sensualmente las intelectualidades, es decir, basta que los hombres que deseen enamorarse de Dios y derramar muchas lágrimas miren los oficios mecánicos, pues todas estas artes representan la pasión de Jesucristo<sup>56</sup>; basta que nosotros miremos todo com ojos amorosos y contemplativos: todo representa a Dios, Dios se encuentra en todo, en todas partes.(COSTA, 2006, p. 138)

Segundo Ramon Llull, os estudos das Sete Artes liberais eram pertinentes, pois abria a mente humana para entender as outras ciências: A Teologia, a Medicina, a Ciência do Direito. Assim instruíra seu filho a estudar todas as ciências e aprender outras línguas.

A *Ciência da Teologia*, segundo o filósofo era a ciência de falar de Deus. Disse ao seu filho: “Saibas que essa ciência da teologia é mais nobre que todas as outras. E como essa ciência é mais conservada e amada pelos homens religiosos, por isso eles são tão honrados”. (LLULL, 2010, p. 60). Essa ciência serviria para o homem conhecer a Deus, e fugir dos “infinitos trabalhos”. Os clérigos deveriam aprender Teologia para mostrar aos homens como se guardar dos pecados. Llull continua afirmando que era importante o uso da filosofia,

Fé e Razão convém na sentença da Teologia para que, se a fé cair, o homem se ajude com razões necessárias, e se a razão cair no entendimento humano, que o homem se ajude com fé, crendo nas coisas de Deus que o entendimento não pode entender. Filho, Aristóteles, Platão e os outros filósofos que, sem fé, desejaram ter o conhecimento de Deus não puderam elevar seu entendimento tão alto para que pudessem ter, declaradamente, conhecimento de Deus, Eles não desejavam crer nem ter fé naquelas coisas pelas quais o

entendimento humano, através da luz da fé, se exalta para entender Deus. (LLULL, 2010, p.60).

Quanto a *Ciência do Direito* ensina ao filho que “o Direito está dividido em duas partes: Direito canônico e Direito Civil. Por isso, o Direito canônico é Direito divino e Direito civil é direito terreno, do costume, e pertence ao uso dos príncipes para que mantenham a justiça. Mas afirmava que tanto o canônico como o civil, tinham falhas, e muitos usavam para mal. Advertiu ao filho se quisesse aprender o Direito que fosse utilizado para o bem,

Filho se desejas aprender o Direito para cometeres erro, desejas saber o Direito porque amas o erro; e aprendes o Direito civil com o patrimônio da Santa Igreja, cometes erro ao Direito canônico. Mas se tu aprendes o Direito para manteres os pobres que não têm o que dar aos advogados, serás maravilhosamente agradável as gentes e a Deus (LLULL, 2010, p. 56).

Para Ramon Llull o Direito Civil e Canônico estavam diretamente ligados um ao outro, e caso alguém quisesse aprender, deveria ser usado para ajudar os pobres, os humildes, aqueles que necessitavam da justiça espiritual e justiça terrena, pois existia uma inconveniência entre a teoria e a prática, assim uma coisa seria o Direito na teoria, e seu contrário é o direito na prática.

*Ciência da Medicina* “é a ciência que une o que é natural para conservar a natureza e retorná-la aquilo no qual estava frequentemente no corpo animado. Assim, filho, essa ciência possui três princípios: o primeiro é natural, o segundo inatural e o terceiro contra a natureza.” Ensina o filho como importante é comer e beber moderadamente, e ter cuidados com a saúde, ressaltando aspectos como dormir, acordar.

Filho Comer e beber muito faz com que o homem encha as tripas do intestino, fortificando a operação natural que parece minguando o calor natural fortificando por se estar muito cheio. Dormir muito destrói o espírito e o priva do calor natural, que convém por trabalho e por movimento, trabalhar muito destroem o calor natural. (LLULL, 2010, p. 65).

Diante disso podemos notar que o maiorquino desejava dar uma educação para seu filho envolvendo vários aspectos da vida espiritual e terrena, queria que seu filho aprendesse as Artes liberais e mecânicas, as ciências, que usasse a razão, cuidasse do corpo, da alma, e se preocupasse também com a salvação da alma, como veremos no próximo capítulo, essa questão dos vícios *versus* virtudes, será um dos grandes marcos para o homem cristão, e a glotonaria, fazia parte dos pecados capitais.

Llull embora tenha uma visão do mundo espiritual não despreza os estudos das Artes Mecânicas que para ele é “ciência lucrativa manual para dar sustentação á vida corporal. Filhos, nessa ciência estão os mestres, isto é os lavradores, os ferreiros, os marceneiros, os sapateiros, os alfaiates, os mercadores e os outros ofícios semelhantes a esses.” (LLULL, 2010, p. 66).

Sin embargo, en Mallorca ya existían escuelas conventuales organizadas por los dominicos que enseñaban las artes del trivium (gramática, retórica y lógica). De unamaneira general, la visión que Llull tiene de las artes mecánicas es muy positiva. Para él, debemos agradecer a Dios por habernos dado el arte y el oficio del comercio, pues los mercaderes cambian las cosas malas por las buenas, y sus errores –como la venta de cosas para los deleites corporales– no vuelven su oficio desgraciado. (COSTA, p. 137).

Essa ciência seria responsável pela sobrevivência do homem, pois sem a mesma, o mundo não seria ordenado. O ofício mecânico deveria ser ensinado para o filho desde cedo, para que o mesmo pudesse viver do seu trabalho. Assim fala ao seu filho Domingos e a outros pais,

A mais segura riqueza é enriquecer seus filhos com algum ofício que lhe dar dinheiros e posses, pois todas as outras riquezas desamparam o homem que não tem um ofício. Logo, filho, eu te aconselho que lhes mostrasse algum ofício. Não existe nenhum ofício que seja bom, mas assim como todo homem poder pegar qualquer nome ou sinal que quiser, todo homem pode eleger um bom ofício. Por isso meu filho, aconselho-te que elejas um bom ofício. (LLULL, 2010, p. 67).

Apesar de ensinar essas artes ao filho, Llull aconselha seu filho na *Doutrina* a não ter tanta confiança na ciência ensinada nas escolas, mas somente a ciência que vinha do “Espírito Santo”. Quanto ao conteúdo, já vimos que os estudos medievais compreendiam: - o *trivium* (gramática, dialética e retórica) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música). As diversas ciências (Da Medicina, Do Direito e Da Teologia).

Para Llull nada disso faria sentido se não fosse interligado à fé, ou seja, era preciso um compromisso com o mundo invisível, pois cada um prestaria conta no Juízo Final. Ele foi um grande defensor de uma educação moral, e em algumas passagens da obra ressaltou para o Filho a importância de Amar e honrar o Filho de Deus “Amável filho, tu nasceste e vieste ao mundo para honrar e servir esse Filho de Deus do qual te falo, pelo qual vieste ao mundo, e serás servo e cativo de perduráveis trabalhos, pelos quais serás julgados pela sentença de Nosso Senhor Deus” (LLULL, 2010, p.45).

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

LLULL, Ramon. **Doutrina para crianças**. (trad. De Ricardo da Costa, e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III [Felipe Dias de Souza, Revson Ost e Tatiana Nunes]). Editorial Ivitra, 2010. Tradução Gret Schib; Ramon Llull. *Doctrina Pueril*. Barcelona: Editorial Barcino, 1972.

LLULL, Ramon. **Vida Coetânea**. Disponível em: <[www.ricardocosta.com](http://www.ricardocosta.com)>. Acesso em: 20 fev. 2015.

## ESTUDOS

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

COSTA, Ricardo da. “A criação da ciência universal: Ramon Llull e as premissas de sua Arte”. In: Santiago, Homero (Coord.). **Discutindo Filosofia**. 3. São Paulo: Editora Escala, 2006. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/criacao-da-ciencia-universal-ramon-llull-e-premissas-de-sua-arte>>. Acessado em: 16 mar. 2015.

COSTA, Ricardo da. A educação Infantil na Idade Média. In: LAUAND – Revista **Videtur**: Editora Mandruvá, 2002, p. 13-20. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/educacao-infantil-na-idade-media>>. Acessado em: 15. Fev. 2015.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. A educação na Idade Média: A “retórica nova” (1301) de Ramon Llull. In: OLIVEIRA, Terezinha; MELO, José Joaquim Pereira. (Org). **Pesquisa em Antiguidade e Idade Média**: olhares interdisciplinares. v. 2. São Luís, MA: Ed. UEMA, 2008, p.99-109.

COSTA, Ricardo da. A educação na Idade Média a busca da sabedoria como caminho para a felicidade - Al-Farabi e Ramon Llull. In: \_\_\_\_\_. **Dimensões**. Revista de História da UFES. v. 15. Vitória: EDUFES, 2003, p. 99-115. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/artigo/educacao-na-idade-media-busca-da-sabedoria-como-caminho-para-felicidade-al-farabi-e-ramon>>. Acessado em: 16. abr. 2015. 72

COSTA, Ricardo da. **A noção de pecado e os sete pecados capitais no livro das Maravilhas (1288-1289) de Ramon Llull**. (12 p.) Disponível em: <[artigo/nocao-de-pecado-e-os-sete-pecados-capitais-no-livro-das-maravilhas-1288-1289-de-ramon-llull](http://www.ricardocosta.com/artigo/nocao-de-pecado-e-os-sete-pecados-capitais-no-livro-das-maravilhas-1288-1289-de-ramon-llull)>. Acessado em: 12 fev. 201

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1979.

OLIVEIRA, Terezinha (Org). **Religiosidade e educação na história**. Maringá: Eduem, 2010.

ZIERER, Adriana. **Da ilha dos bem-aventurados á busca do Santo Graal**. São Luís: Ed. UEMA, 2013.

# A REPRESENTAÇÃO DO IMAGINÁRIO MEDIEVAL NAS OBRAS DE EPIC FANTASY: o caso de as Crônicas de Gelo e Fogo

Renan Cardoso Pinho da Silva<sup>123</sup> (UFRJ)

O elemento maravilhoso, uma vez absorvido pela literatura medieval e posteriormente presença constante em diversas manifestações culturais, se faz também cada vez mais presente na contemporaneidade, resultando em uma produção literária capaz de nos transportar de nossa realidade, muitas vezes entediante, para mundos de épicas aventuras, o que também influencia a nossa percepção da História, criando um imaginário sobre a Idade Média, muitas vezes conflitante com os fatos históricos a respeito do medievo.

Mas por que é a Idade Média a nossa referência dentro de boa parte destas obras literárias de Ficção? O que dessa construção literária se relaciona com elementos do real? E de onde surgiram as referências não-históricas que formaram tal imaginário? É baseado nestes questionamentos que tentaremos aqui estabelecer um meridiano entre o real e o imaginário, entre o que a História nos ensina e o que as Artes solidificaram na memória do homem sobre o que foi a Idade Média.

No presente trabalho, observaremos como o maravilhoso se reflete para nós através de obras da *epic fantasy*, gênero caracteristicamente definido pelas influências medievais em suas representações, para que assim possamos analisar e discutir como a visão popular de Idade Média permeia tais obras, bem como investigar em que medida os elementos históricos concernentes ao medievo foram preservados na Literatura. Para isso nos utilizaremos de duas ferramentas essenciais: a realidade histórica do período medieval e a série de romances de George R. R. Martin, *As Crônicas de Gelo e Fogo*.

É importante ressaltar que a intenção primeira aqui não é discutir a veracidade histórica das obras literárias em questão, mas sim entender o processo de formação do imaginário medieval presente em tais obras.

## AS HERANÇAS MEDIEVAIS NA LITERATURA

A partir do estudo de Todorov sobre a presença do elemento sobrenatural nas narrativas, somos apresentados aos conceitos de estranho, fantástico e maravilhoso, os quais relacionam-se diretamente com o efeito de estranhamento que o sobrenatural

---

<sup>123</sup> Graduação em Letras Português-Literaturas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

produz sobre o leitor de uma obra e, em segundo plano, sobre os personagens da narrativa.

Assim, Todorov define o fantástico como centro de um *continuum* que nasce no momento que um leitor encontra-se em posição de decidir como a narrativa se relaciona com as leis da lógica e da realidade que conhece. Ao decidir manter intacta sua realidade, o leitor assume que existem explicações plausíveis e/ou científicas para o acontecimento sobrenatural, então encontramos o estranho. Por outro lado, quando as lógicas vigentes precisam ser quebradas e substituídas, somos levados ao maravilhoso, no qual o elemento sobrenatural está intrínseco à ordem natural da narrativa, anulando o efeito de estranhamento.

Dessa forma, tendo em vista tais definições, analisaremos de que forma o elemento maravilhoso se mostra presente em três diferentes, porém complementares, campos de atuação. Primeiramente, no âmbito da teoria, Jacques Le Goff, em *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, explica que para o homem ocidental da época, a *mirabilis* (no plural *mirabilia*) significava algo mais profundo do que uma categoria literária como é o maravilhoso que conhecemos. De forma similar, Pierre Mabilie, em *Le Miroir du merveilleux* (1962), afirma que o termo *mirabilia* tem uma forte semelhança etimológica com *miroir* (espelho, em francês), estabelecendo uma ligação do maravilhoso com o sentido da visão.

O maravilhoso narrativo seria, então, um reflexo das necessidades do homem perante um mundo científico e desencantador. Dessa forma, ao criar um mundo onde o sobrenatural não provoca estranhamento algum, o maravilhoso, na verdade, se transforma em uma representação sensível de um mundo inteligível, adquirindo uma dupla função crítica e utópica que desenvolvem-se simultaneamente, sendo a utopia uma fuga do real e uma idealização de condições ou sociedades (ou mesmo mundos inteiros) que preencham nossas expectativas, e a crítica sendo resultante da insatisfação que ocasionou a criação das utopias.

A *epic fantasy* em geral, da mesma forma que o maravilhoso em si, toma a forma de um reflexo retorcido da realidade, na tentativa de construção desse mundo perfeito, dessa realidade alternativa onde a estética e os ideais medievais poderiam ter gerado algo diferente, algo melhor. Entretanto, a utopia do universo d'*As Crônicas* está, de fato, lá, porém a obra também nos dá a visão cristalina da realidade: um mundo onde pessoas passam fome, são injustiçadas, sofrem, morrem.

Em segundo lugar, no campo histórico, Le Goff também discursa a respeito da

relação entre o Cristianismo e o elemento maravilhoso, nos mostrando que, devido a tentativa (e falha) cristã de renegar e controlar certos elementos que constituíam a literatura medieval, o maravilhoso torna-se um elemento esvaziado. “Todas as sociedades segregam - umas mais outras menos - o maravilhoso, mas alimentam-se, sobretudo de um maravilhoso anterior - no sentido baudelairiano -, de antigas maravilhas”. (LE GOFF, 1985, p. 21)

Assim, da incapacidade da Igreja em subjugar o maravilhoso, segue-se uma irrupção deste em um âmbito mais culto, proporcionando novas formas de atuação do sobrenatural na cultura e na história do homem, através do que Le Goff chama de “fronteiras do maravilhoso”. Dessa forma, reparamos agora a presença do maravilhoso no cotidiano, como elemento ordinário da vida, na política, como forma de exaltação de reis, linhagens sanguíneas, governos, etc., e em recuperações onde o maravilhoso surge como elemento justificado por fatos históricos, científicos, ou pela analogia simbólica.

Ao analisarmos as narrativas de Martin, percebemos como o maravilhoso cotidiano surge, por exemplo, no meio das comunidades selvagens que vivem em meio a gigantes e wargs, seres considerados como mitos na estória. Ou ainda, na trama política e nos “fatos históricos”, a atuação do maravilhoso é recorrente para justificar um soberania mítica de certas famílias e reis, como por exemplo a família Targaryen. E na recuperação histórica, por vezes, vemos citações de batalhas antigas do universo d’*As Crônicas*, considerar até lendárias, como a Dança dos Dragões, a guerra contra o Rei da Noite, dentre outras.

Por fim, a respeito de questões estruturais, Todorov, em *As estruturas narrativas*, analisa alguns aspectos presentes na construção da trama. Primeiramente, temos a distinção de duas formas coexistentes na construção narrativa: uma forma fechada, que representa uma construção em círculos, onde a narrativa começa e termina pelo mesmo motivo e, em seu interior, novas histórias são contadas; e outra aberta, que forma uma construção em patamares, uma sucessão de eventos (e que podem sempre ser acrescidos de novas estórias) que pode se realizar como uma narrativa de mistério ou como uma narrativa de desenvolvimentos paralelos. Enquanto a primeira procura desfazer semelhanças, e a segunda procura a semelhança no que, a princípio, mostrava-se independente.

Utilizando a *epic fantasy* como exemplo, séries como *O Senhor dos Anéis*, de Tolkien, são organizada de forma fechada, visto que temos uma grande dependência entre as essas narrativas e mantém-se a mesma aventura fundamental. A série de J. K.

Rowling, *Harry Potter*, por sua vez, se organiza de forma aberta, assim, cada livro pode ser lido como aventuras completas ou como um compêndio de provações de uma demanda, da mesma forma que a *Demanda do Santo Graal*. No caso de *As Crônicas de Gelo e Fogo*, podemos supor uma nova uma funcionalidade a essas formas ao agruparmos os capítulos de um mesmo ponto de vista, formando assim diversas séries abertas que, reunidas, constituem uma gigantesca série fechada.

A segunda questão estética surge pelo estudo sobre a *Demanda do Santo Graal*, onde Todorov nomeia uma categoria de personagem, comuns na literatura medieval, que também atua diretamente na construção da lógica da narrativa, os “detentores do sentido ou do saber”, aqueles que possuem um conhecimento de além-mundo, porém não participam da aventura, apenas revelam a verdade para os cavaleiros ou, como os chamarei, “detentores do fazer”, que pertencem ao âmbito da ação, não podendo alcançar o conhecimento por meios.

Na *epic fantasy* há uma quebra de exclusividade nas esferas do saber e do fazer. Vemos frequentemente magos e sacerdotes tomando espaço em lutas, abrindo caminhos em guerras, como Gandalf (em *Senhor dos Anéis*); mas, ainda assim suas ações guardam significados maiores e mais numerosos em comparação à atuação dos cavaleiros. Melissandre de Asshai, assim como outros sacerdotes do deus vermelho, R'hllor, por exemplo, são personagens de *As Crônicas de Gelo e Fogo* que se encaixam na categoria do saber, mas que, por vezes, a transgridem participando da ação, porém nunca com intenções claras.

O último elemento estrutural que analisaremos são as chamadas provas, que Todorov explica como resultantes da aventura. Dessa forma, temos as variações de provas positivas e negativas (ou proezas e tentações), e ainda provas bem ou mal sucedidas, uma resultando em recompensa, outra em penitência; mas, independente de tipos e resultados, ser posto à prova modifica o personagem, pois, aqueles que triunfam são consagrados, e aqueles que não triunfam são “purificados” antes de serem dignos de recompensa.

Ao analisar o caso de Galaaz, surge um impasse, pois nota-se que não há surpresa ou transformação no personagem, já que este herói sempre alcançará seu objetivo. Assim, é proposto um novo critério de classificação das provas, mais ligado a lógica da narrativa. De um lado temos as provas narrativas, desenvolvida numa lógica de um presente perpétuo onde o acontecimento e o discurso dividem o mesmo espaço-tempo. De outro lado temos as provas rituais, onde nada surpreende porque tudo já foi



dito, é apenas um processo ritualístico e simbólico e uma negação do tempo que resulta na repetição e na predestinação.

Apesar de, na *epic fantasy*, a questão do herói predestinado ainda ser recorrente, também verificamos exemplos que fogem tal lógica. Assim, por um lado, Harry (*Harry Potter*) é predestinado a vencer Voldemort em sua aventura devido a uma ligação especial entre ambos. Em contrapartida, Frodo (*Senhor do Anéis*) não é predestinado a triunfar em sua jornada para Mordor, ele foi escolhido para tal por ter tido contato com o anel. No caso d'*As Crônicas*, talvez por ser uma série de livros ainda por terminar, não presenciamos a questão da predestinação ou desta lógica ritual, podemos apenas fazer suposições.

### **AS CRÔNICAS DE GELO E FOGO:** uma amálgama de história e fantasia

Após todo um embasamento teórico, analisaremos comparativamente a presença de três aspectos específicos, na História e nas obras de George R. R. Martin, são eles: a organização social, as contruções e a questão mítico-religiosa.

### **O PODER COMO ORGANIZADOR SOCIAL**

Na narrativa da *epic fantasy* somos apresentados constantemente a personagens tipológicos específicos de cada classe social que são citadas de forma recorrente pela História. A primeira e mais arquetípica destas classes que analisaremos aqui é a figura do principal representante do poder, o rei.

N'*As Crônicas*, o papel do rei é categoricamente representado, principalmente, por aqueles que ocupa o Trono de Ferro. Na cronologia da narrativa, diversos reis são proclamados e vários personagens ocupam tal posição, contudo, o Rei do Trono de Ferro é o Rei do continente de Westeros, um magna-rei (supra-rei ou *overking*), um rei superior a outros reis, e que impõe sua posição sobre os demais, estes tornando-se vassalos. Dessa forma, o personagem que mais condiz com tal posição é Aegon Targaryen I, o Conquistador, primeiro rei de Westeros e responsável pela conquista e unificação do continente.

Através da realidade histórica da Idade Média, Aegon Targaryen I apresenta-se similarmente a Arthur e Carlos Magno (o primeiro justificado pela Literatura medieval e o segundo pelos dados históricos) durante o período de surgimento das monarquias feudais em Inglaterra e França, respectivamente, ambos apresentando características

míticas e bélicas ao unificar uma vasta região, antes fragmentada em vários reinos, sob um único governante.

Em ambos os casos, também reparamos na similaridade de seus destinos. Assim como ocorre com o reinado de Carlos Magno, o domínio unificado de Aegon I aos poucos se fragmenta nas mãos de seus descendentes. Contudo, enquanto que em Westeros a dinastia Targaryen fora desapossada pela família Baratheon (em aliança a outras grandes famílias) após uma rebelião, a decadência do Império Carolíngio prosseguiu com invasões e migrações germânicas que formaram novos Estados, minando a hegemonia cristã e a autoridade real.

O cenário decorrente da fragmentação é sustentado pelas relações de dependência entre rei(s) e senhores de terra, estipulada por questões de poder e influência, e pela necessidade de proteção. Consequentemente, na História, príncipes na Inglaterra e na França tomaram para si o poder para instaurar as monarquias feudais, estabelecendo um equilíbrio delicado para a autoridade do Rei; por sua vez, n'As *Crônicas*, antigos reinos recuperavam gradualmente poder e autonomia, se estabelecendo como monarquias feudais e desafiando a relevância da coroa de Porto Real, capital de Westeros.

Como foco constante na narrativa de Martin, esses antigos reis, então senhores de terra, são os reais responsáveis por diversas disputas e confrontos pelo balanço do poder no continente, assim como também ocorre na História. E também podemos reparar que é formada uma hierarquia entre estes senhores de terra, onde as famílias com mais poder se impõem sobre as demais, que se tornam seus vassalos, por meio destes “contratos” de lealdade que, por muitas vezes, são apoiados em mitos e lendas de outrora que engrandecem e intimidam senhores menores.

Essa instabilidade política se tornou um palco favorável também para a ascensão de uma figura comum no imaginário medieval, a figura do cavaleiro. Entretanto, como afirma Le Goff, em *Heróis e maravilhas da Idade Média*, o que lembramos da figura cavalheiresca hoje é muito atrelada ao ideal que se tentou construir pela virtude religiosa e moral dos anos 1000, altamente difundido pelos romances de cavalaria.

Para nós, que vemos a figura cavalheiresca através de grandes idealizações românticas, o cavaleiro de Gelo e Fogo é destruturador, não mais um modelo de bem, mas apenas um homem “comum” em posse de armas e direitos senhoriais, de poder. Sendo assim é possível vermos exímios cavaleiros em personalidades deploráveis, ou cavaleiros não tão bons, mas virtuosíssimos, o que dá a imagem cavalheiresca de Martin

uma maior proximidade com a realidade, afastando-a da idealização romântica acerca de toda uma moral e virtude em suas ações.

Contudo, Martin também nos apresenta exemplos de extremos para o modelo cavaleiresco. De um lado temos ordens de cavaleiros como a Guarda Real, também chamada Espadas ou Mantos Brancos, composta pelos melhores cavaleiros do reino para servir e proteger o Rei do trono de ferro, sendo esses impedidos de possuir terras e cônjuges, precisando manter seus votos até o fim da vida. Do outro lado, há também ordens “de cavaleiros” totalmente opostas aos princípios românticos, apenas importando o exercício de guerra e o lucro, os mercenários e assassinos, como os Segundos Filhos ou a Companhia Dourada.

É importante ressaltar que, por meio do trabalho de historiadores, como George Duby, em *Guerreiros e Camponeses: os primórdios do crescimento europeu sec VII – XII*, sabemos que, apesar da romantização e de se manterem pelos mesmos ideais - de poderio e exercício guerreiro e do cumprimento de tratados vassálicos -, a cavalaria e a nobreza não compõem uma classe única, pois que nobres e até reis sejam aclamados cavaleiros, o título por si só não representa a ascendência sanguínea que é a verdadeira base nobreza.

Por fim, existe uma camada maciça de camponeses, mercadores, e mesmo artistas, que são desprovidos de grande destaque na *epic fantasy*, participando de forma auxiliar na aventura dos heróis, mas, ainda assim, facilmente dispensáveis ou substituíveis. Tal fato reflete um ponto de vista hoje considerado ultrapassado da História, mas, no âmbito da Fantasia, ainda se mantém a visão do fazer histórico através dos grandes conquistadores, dos poderosos, dos vencedores, e seria impossível existir a aventura épica e medieval, e consequentemente a narrativa das mesmas, sem que a Fantasia tivesse se apropriado deste ideal.

## **O PODER CONSTRUÍDO A PARTIR DE PEDRAS**

A questão do poder na sociedade medieval também tem um grande reflexo no campo da arquitetura, o que resulta na construção de dois importantes símbolos da Idade Média: o castelo e a catedral, ambas sendo parte fundamental na organização dos feudos e cidades que floresceram no período.

Tanto na literatura medieval quanto nas obras de *epic fantasy* somos apresentados aos castelos como construções magnânimas, ao mesmo tempo residências luxuosas para a morada de reis e da realeza, e um sólido forte de combate com funções

defensivas. Contudo, Jacques Le Goff explica que frequentemente confundimos palácio com castelo, sendo o palácio uma construção que é essencialmente uma residência real ou principesca enquanto que o castelo pertence, na verdade, a um simples senhor. Assim, o castelo mantém seu foco na função militar, não possuindo o conforto que as vezes acreditamos possuir em sua representação romântica, mas sim, a forma de uma “fortaleza habitada”.

Na obra de Martin, notamos castelos com as mais diversas características, porém a visão mais usual repousa no castelo cortesão dos castelões dos séculos XII e XIII, onde o castelo, além do propósito de defesa, passa a satisfazer certo modelo de vida senhorial. Além disso, percebe-se uma tendência a um exagero no aspecto defensivo da grande maioria dos castelos: em alto de montanhas, beira de penhascos, cercado por deserto ou mar, etc. Alguns dos exemplos mais distintos na obra são Winterfell e Porto Real, o primeiro mostra um castelo pensado para a habitação e defesa, sem confortos luxuosos, e com características comuns de *incastellamento* onde, apesar da versão televisiva não o fazer jus, vemos um castelo mais próximo ao modelo imaginado pela literatura medieval. Por sua vez, Porto Real possui uma organização estrutural e social que a torna uma cidade em ascensão, tendo suas torres reais ao centro ou em territórios mais propícios, muralhas internas exibindo a divisão de classes, e fortificadas muralhas externas para proteção delimitando uma região vasta para a população no interior de seus domínios.

A respeito das catedrais, temos pouco material de análise na obra de Martin, existindo duas representações marcantes na narrativa: o Septo de Baelor, em Porto Real, e a Casa do Preto e Branco, em Braavos. O primeiro se estrutura de forma bastante similar às catedrais medievais, com uma estrutura robusta de grande magnitude visual e um espaçoso interior; além da arquitetura vertical similar ao estilo gótico, contudo não demonstra exercer a mesma influência e magnitude no campo social como foram as catedrais pós período carolíngio. A Casa do Preto e Branco, por sua vez, apresenta uma arquitetura externa mais similar aos templos da antiguidade grega ou egípcia, somado a ambientes com função ritualística e pouco iluminados.

## **A RELIGIÃO E O MISTICISMO NO IMAGINÁRIO**

Por fim, ao buscarmos similaridades com o Cristianismo, encontramos algumas religiões no universo d’*As Crônicas* que oferecem pontos a serem comparados. Primeiramente, a Fé dos Sete, apesar de divergente em questões político-econômicas,

se mostra capaz de reunir poder bélico suficiente para exercer influência sobre reis, além de também manter uma tradição para a sagração do título de cavaleiro. No geral, a Fé dos Sete mantém suas influências mais ligadas aos costumes e à moral, embora se perceba o financiamento de certo luxo em septos localizados em regiões mais prósperas, porém a narrativa em si não adentra em tais questões. A detenção e produção do conhecimento, algo também essencial no culto cristão, aqui é exercido pelos Meisters da Cidadela, uma organização intelectual, não religiosa, com caráter alquimista mas que mantém comunicação com a Fé dos Sete.

Os Sacerdotes Vermelhos de R'hllor, por sua vez, não oferece base para comparação em questões político-econômicas, mas é possível reparar na evolução do culto ao Deus Vermelho, e seu herói Azor Ahai, se assimilando ao processo de adoração à Cristo, e como o elemento bélico começou a ser bem-vindo à crença.

As muitas outras religiões da obra, como a dos Deuses Antigos, do Deus de Muitas Faces, do Deus Afogado, e etc., são vistas como crenças antigas ou exóticas, e mantém uma ligação mais natural com o homem no plano real, sendo assim mais próximas de serem traduzidas como costumes de um grupo e modelos e/ou ícones de conduta, ao mesmo tempo afastando-se da questão do poder. O resultado disso é uma renovação da relação entre maravilhoso e fé, dando mais importância ao elemento místico, existente dentro de toda religião, que emerge na cultura de um povo e reflete nossas utopias, ao contrário do que acontece na realidade, onde rege o pensamento científico e a busca pela verdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É impossível negar as semelhanças e as referências entre a História e obras da *epic fantasy*, como *As Crônicas de Gelo e Fogo*, sendo até mesmo confirmado pelo seu autor, George R. R. Martin, as influências diretas de eventos da história britânica, como, por exemplo, a Guerra das Duas Rosas.

O problema desse estudo reside na tentativa de executar um atestado de veracidade aos fatos narrados na ficção. No entanto, é importante reparar que o compromisso da Literatura não é obrigatoriamente com a História mas com a narrativa, assim, a *epic fantasy* não representa o período medieval, mas se utiliza de elementos deste para recriar ou construir uma realidade própria.

A literatura envolta de maravilhoso, já dizia Umberto Eco, em *Sobre os espelhos e outros ensaios*, é produzida tendo por base um sonho de Idade Média por isso, mais

importante do que comparar esse sonho com a realidade, é compreender que, sendo sonho, ele tem a liberdade de criação, o encantamento da possibilidade e, mais importante, é absolutamente volátil pois é oriundo diretamente daquele que o sonha.

Então sempre existirão reminiscências da nossa realidade na literatura que produzimos. E a utilização da Idade Média como inspiração se justifica através das várias expectativas que o período falhou em realizar, e da maior proximidade dos princípios da época com os atuais, diferentemente daqueles da Antiguidade Clássica, por exemplo. Dessa forma, o elemento maravilhoso na literatura medieval ganhou um forte poder crítico, gerando utopias que, na literatura contemporânea, se potencializam através do processo de construção de novas realidades.

Concluimos, então, que geramos uma infinidade de problemas, desentendimentos e preconceitos a partir do estudo de um objeto de análise que não podemos estudar com base nos parâmetros que regem o nosso próprio universo. Porque, acima de tudo, o Universo de Gelo e Fogo é o universo de George R. R. Martin, e não o nosso, sendo então regido por leis que o autor, e apenas ele, controla, pois é ele que sonha e escreve sua história.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

MARTIN, George R. R. *As Crônicas de Gelo e Fogo Livro 1 A Guerra dos Tronos*. Trad: Jorge Candeias. S.P., LeYa, 2010.

MARTIN, George R. R. *As Crônicas de Gelo e Fogo Livro 2 A Fúria dos Reis*. Trad: Jorge Candeias. S.P., LeYa, 2011.

MARTIN, George R. R. *As Crônicas de Gelo e Fogo Livro 3 A Tormenta das Espadas*. Trad: Jorge Candeias. S.P., LeYa, 2011.

MARTIN, George R. R. *As Crônicas de Gelo e Fogo Livro 4 O Festim dos Corvos*. Trad: Jorge Candeias. S.P., LeYa, 2012.

MARTIN, George R. R. *As Crônicas de Gelo e Fogo Livro 5 A Dança dos Dragões*. Trad: Marcia Blasques. S.P., LeYa, 2012.

### Bibliografia

AMIM, Mônica. “A Idade Média: um tempo de fazer cristão.” In: **Religião e poder na Busca do Graal: o desvelamento da história no jogo intertextual**. Dissertação de Mestrado. UFRJ, Faculdade de Letras, 1993.

DUBY, George. **A sociedade cavaleiresca**. Trad: Antonio de Pádua Danesi. 1ª ed. S.P., Martins Fontes, 1989. (Col. O Homem e a História nº 6).

DUBY, George. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Trad: Maria Helena Costa Dias. Lisboa, Editorial Estampa, 1982. (Imprensa Universitária nº 22).

DUBY, George. **Guerreiros e Camponeses: os primórdios do crescimento europeu sec VII – XII**. 1980. (Imprensa Universitária nº13)

ECO, Umberto. **Sobre os espelhos e outros ensaios**. Trad: Beatriz Borges. R.J., Nova Fronteira, 1989.

FRANCO Jr., Hilário. **As utopias medievais**. 1ª ed.. S.P., Brasiliense, 1992.

HEERS, Jacques. **História Medieval**. Trad: Tereza Aline P. de Queiroz. 5ª ed. R.J., Bertrand Brasil, 1988.

LE GOFF, Jacques. **Heróis e maravilhas da Idade Média**. RJ, Vozes, 2009. P. 90

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval**. Trad: Antônio P. Ribeiro. Lisboa, Edições 70, 1985. (Col. Lugar da História nº 24). P. 21.

MACEDO, José Rivair e MONGELLI, Lênia Marcia (org.). **A Idade Média no cinema**. SP, Ateliê editorial, 2009.

### **Teoria e Crítica literária**

BRUNEL, Pierre (org.). **Dicionário de mitos literários**. Trad: Carlos Sussekind et al. Prefácio à ed. Brasileira: Nicolau Sevcenko. 2ª ed. R.J., José Olympio, 1998.

MABILLE, Pierre. **Le Miroir du merveilleux**. Paris, Minuit, 1977.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Trad: Leyla Perrone-Moisés. S.P., Perspectiva, 1979. (Col. Debates nº 14).

**A VIDA DE UMA SANTA: gênero e representações na biografia *Vida de Macrina* por Gregório de Nissa**

**Ruben Ryan Gomes de Oliveira\***  
**Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Silvia Márcia Alves Siqueira**

## **INTRODUÇÃO**

Uma das regiões onde o cristianismo se desenvolveu foi o lado oriental do Império Romano, principalmente no que consiste na produção de escritos religiosos, nessa região a produção literária relativa ao IV e V século d.C. é significativa, deixou como herança uma cultura escrita enorme (FOX, 1998). Destacamos aqui o bispo Gregório de Nissa que foi considerado um dos grandes nomes da literatura cristã da Ásia Menor, um dos grandes “Pais capadócijs”, nasceu em uma família cristã, irmão de Basílio de Cesaréia e de Macrina. O período em que ele viveu tem uma grande produção de trabalhos teológicos e exegéticos de diferentes padres envolvendo muitos debates e muitas disputas em relação ao arianismo.

Macrina (c. 325-380), nascida na região da Capadócia, filha mais velha de uma família pertencente a aristocracia senatorial, que tiveram que se mudar para a região do Ponto, mais ao norte na Ásia Menor e foi nessa região onde ela construiu com a riqueza de sua família um retiro feminino nas proximidades de Anési, perto de um mosteiro para homens que foi comandado por seu irmão mais novo Pedro. A vida dessa mulher que foi considerada santa está registrada com mais detalhes na carta-biografia, feita por seu irmão Gregório de Nissa *Vida de Macrina*, essa obra foi produzida por volta de 380-383. A proposta desse artigo é, portanto, analisar, com base nessa biografia nas noções de Ascetismo, Gênero e Poder, as representações da vida dessa virgem e o contexto cultural em que foi desenvolvida sua biografia. Assim como, tentar mostrar ao público brasileiro um pouco mais sobre a vida dessa santa capadócia que se tornou modelo de comportamento para as futuras abadessas medievais.

## **ASCETISMO E VIRGINDADE**

O problema do ascetismo no IV século tem sido muito discutido pela historiografia, especialmente envolvendo homens e mulheres da alta sociedade romana.

---

\* Universidade Estadual do Ceará – UECE -, Graduando em História e bolsista de iniciação científica IC-UECE, e-mail: rubenryan.oliveira@gmail.com.



Ascetismo origina de ascese, palavra de origem grega (o verbo ασκειν) cujo significado indica exercício ou treinamento, um verbo bastante associado aos trabalhos realizados por atletas ou soldados que estavam sempre à procura de seu aperfeiçoamento. Com o passar dos anos essa palavra começou a tomar um significado relacionado a moral e as noções de virtude, isso ainda no meio pagão. Entretanto, com o surgimento e desenvolvimento do cristianismo essa palavra começou a tomar significados relacionados às práticas religiosas que trouxessem uma elevação espiritual para os indivíduos.

O cristianismo viu surgir em seu meio várias práticas ascéticas que de acordo com o imaginário da época, santificavam as vidas de homens e mulheres e tornavam essas pessoas em cristãos prestigiosos. Havia também a perspectiva de que essas pessoas tinham poderes especiais da parte de Deus por mérito próprio na Terra. “Esse poder permitia que quem o recebesse abençoasse ou amaldiçoasse, perdoasse os pecados, visse dentro dos corações, curasse doenças, orasse de maneira eficiente e, depois da morte, intercedesse junto a Deus no céu” (FOX, 1998, p. 155).

As pessoas que tinham essa capacidade eram identificadas com algum grupo específico, que praticassem de algum modo a ascese da alma, ou seja, sua santificação. Dentre os cristãos os grupos em que eram atribuídos esses poderes eram acima de tudo, os bispos, assim como os mártires, os visionários, os confessores, e mais posteriormente os eremitas, as virgens e viúvas principalmente as que escolhiam se manter afastadas dos prazeres mundanos.

Os bispos eram os representantes da Igreja, portanto tinham o papel de ligar os homens ao plano divino, considerados aqueles que transmitiam a vontade de Deus, a partir de seus ensinamentos, homilias, cartas, etc. Seu poder e sua autoridade eram quase que inquestionáveis. A maioria dos outros grupos a qual eram atribuídos esses poderes divinos, estavam sempre associados a algum bispo, ou pelo menos algum membro da hierarquia eclesiástica.

As virgens, que terão especial destaque nesse trabalho, tinham nos padres da época uma fonte de conhecimento e ensinamentos. Eram a partir de visitas e de cartas que esses padres aconselhavam-nas, como no caso de Eustóquia e Demétria que foram aconselhadas longamente por Jerônimo em verdadeiros tratados da virgindade (ALEXANDRE, 1993), assim também fez com viúvas que escolheram se dedicar apenas a Cristo depois da morte de seus maridos, a exemplo de Paula e Marcela. As cartas enviadas por Jerônimo a essas mulheres tinham a clara função de persuadi-las a

adotar a vida ascética, portanto, renunciar os prazeres mundanos, não apenas os prazeres físicos, como também as riquezas, a vaidade, o luxo, etc. (SIQUEIRA, 2004).

A partir século IV as formas de ascetismo ganharam novas configurações, e assim, novos grupos vão se tornando mais efetivos e mais comuns. Antes os cristãos mais venerados eram os mártires que com sua renúncia total enfrentavam as vontades dos romanos pagãos e, por determinados períodos, até mesmo imperadores. Seus sacrifícios os tornaram pessoas admiráveis entre os cristãos, alguns acreditavam que eles podiam interceder junto a Deus pelas causas daqueles que os veneravam. E com o fim das perseguições, eles continuaram a ser inspiração para muitos cristãos, mas seria necessário novas formas de negação de si, para que se alcançasse a elevação espiritual que aqueles alcançaram.

Então se desenvolve a prática do eremitismo, onde alguns indivíduos abandonam as regiões populosas das cidades e se lançam na aventura de enfrentar os perigos do deserto ou de lugares bastante afastados dos prazeres mundanos e das realidades do sexo. E era a tentação dos prazeres sexuais que levavam muitos a procurar uma libertação no deserto, pois o mito do deserto leva a muitos a procura de um processo de desengajamento do mundo, através da mudança entre zonas ecológicas e do afastamento das mulheres (BROWN, 1990). Um dos irmãos de Macrina, Naucrácio<sup>124</sup>, decidiu, guiado pela “Divina Providencia”, em se afastar “dos barulhos da cidade e das desordens que cercavam as vidas” (*Vida de Macrina*, 9).

Porém o mito do deserto ficou um tanto distante da vida das virgens e viúvas ascetas, salvo poucos casos, pois era uma prática desencorajada pelos padres da Igreja, apenas os homens eram tidos por capazes de praticar esse ascetismo heroico, em que envolvia renúncia e automortificação extrema, perigo físico, perda da identidade social convencional e isso tendia a retirar o prestígio das mulheres ascetas (BROWN, 1990). O desencorajamento das mulheres devotas seguirem em direção ao deserto e ao afastamento da sociedade, levou a muitas tomarem lugar de refúgio nas casas de seus pais, onde encontrariam proteção quanto aos perigos de sequestros, como Gregório deixa implícito no texto ao falar de sua mãe Emélia<sup>125</sup>. Em outros casos a Igreja local se transformava em abrigo para as essas mulheres. Parece-nos ser esse o elemento

---

<sup>124</sup> Foi numa região as margens do rio Íris que ele procurou uma vida mais elevada, mas que tragicamente morreu enquanto trabalhava ajudando anciões da região, a causa não é certa, mas Gregório afirma que não foi por nenhuma doença.

<sup>125</sup> Gregório relata sobre o fato de sua mãe ser obrigada a se casar com Basílio, o velho, por esse ser um homem bom e que poderia ser o “protetor de sua vida” contra os ataques de homens que poderiam a sequestrar (GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Macrina*, 2).

motivador do surgimento e desenvolvimento de retiros construídos para abrigarem tais mulheres que mais tarde seriam conhecidos por mosteiros e monastérios, assim como também surgiu nos desertos os locais de abrigos para os monges.

Sobre o desenvolvimento do monasticismo oriental, Macrina e sua família tiveram papel importantíssimo, pois eles fundaram na região de Anési dois conventos: um dirigido inicialmente por Basílio, irmão de Macrina, que depois Pedro de Sebasta ficou no comando, e o outro foi conduzido pela própria Macrina, junto com sua mãe que reunia outras ascetas e algumas antigas servas (ZIERER, 2013). Melânia também dirigiu um mosteiro, em Jerusalém nas encostas do Monte das Oliveiras (BROWN, 1990), depois um mosteiro de homens (ALEXANDRE, 1993). Esses exemplos nos ajudam a pensar num grupo de ascetas que financiavam os investimentos para o desenvolvimento do cristianismo, como intitula Siqueira (2004), eram “Mulheres Patrocinadoras”. Elas normalmente pertenciam a famílias extremamente ricas<sup>126</sup> que ao se converterem ao cristianismo, decidiam doar grande parte, ou por inteiro, suas riquezas para que fossem executados muitos projetos cristãos ou fossem doados aos pobres. Sobre essa questão da doação aos pobres, Zétola (2009) nos faz perceber as relações de poder estabelecidas na transição do que é chamado de evergetismo romano<sup>127</sup> para a noção de caridade cristã.

Tantos são os casos que poderia ser relatados nesse artigo, porém isso o faria ultrapassar os limites para tal gênero textual, fiquemos, contudo, a analisar mais detalhadamente a vida de uma virgem capadócia que, de acordo com Gregório de Nissa, foi “uma mulher que cresceu pela filosofia para a maior elevação da virtude humana” (*Vida de Macrina*, 1). Analisaremos sua representação e como essa se relaciona com um ideal, ou modelo, de comportamento para as cristãs, isso de acordo com o contexto analisado.

---

<sup>126</sup> Essas famílias abastadas foram, talvez, as viabilizadoras do desenvolvimento do cristianismo. Sem os investimentos e o prestígio dessas famílias, não se teria certeza da cristianização do império romano, pois é com as riquezas dessas famílias e de suas ofertas que igrejas e outros prédios foram construídos, assim como o prestígio que esses indivíduos tinham perante a sociedade adicionava mais credibilidade ao movimento. Com isso não queremos afirmar que o cristianismo só se desenvolveu por conta desse processo de elitização e muito menos gostaríamos de fazer parte do grupo de historiadores que gostam de imaginar possíveis presentes baseados em hipotéticas mudanças nos eventos passados. Não acredito ser minha tarefa. Apenas tentamos demonstrar que a ligação entre o fato da elite ter aderido ao movimento cristão e a cristianização estarem tão ligados que é quase inimaginável sua separação.

<sup>127</sup> O evergetismo é um termo técnico que pretende definir um modelo de assistencialismo no mundo greco-romano. Era praticado pelos grupos dominantes que faziam doações a comunidades com o intuito de manter um *status* de poder. Para melhores definições, consultar a obra “*Le pain et le cirque*” de Paul Veyne (1976).

## REPRESENTAÇÕES DE UMA DAS “NOIVAS DE CRISTO”

Gregório de Nissa não poupa esforços em valorizar o estilo de vida das virgens em detrimento da vida conjugal. Ele é um dos maiores defensores dos valores ascéticos da virgindade. Em seu tratado *Sobre a Virgindade*, assim como em uma vasta quantidade de trabalhos e homilias, ele desenvolve uma extensa propaganda da vida virginal como um estilo de vida mais elevado.

No contexto de valorização desse estilo de vida, Gregório compõe a obra *Vida de Macrina*, como uma forma de mostrar que a escolha por uma vida mais consagrada seja possível. Macrina é apresentada como alguém que tinha todas as condições para seguir uma vida diferente, mas escolheu viver para servir a Cristo então qualquer outra poderia fazer as mesmas escolhas. De acordo com Brown (1990, p. 218-237), as virgens eram, na maioria das vezes, jovens em idade pra casar, mas normalmente não faziam suas próprias escolhas. Em toda a sociedade romana era comum os pais ter completa autoridade sobre os seus filhos. Elas eram enviadas por seus pais, que tomavam a decisão de manda-las aos conventos com o intuito de se livrar de dotes e de outras despesas, ou em alguns casos para se livrarem por elas terem ultrapassado a idade para ter filhos.

Contudo, em *Vida de Macrina*, Gregório de Nissa apresenta um caso contrário a esses relatados anteriormente. Não estamos propondo a veracidade de um discurso e a falsidade de outro, na verdade o que intentamos é perceber que a propaganda feita pelo autor é contrária ao que estava acontecendo, ele criou uma representação, segundo acreditava. No texto analisado, Macrina é apresentada como uma jovem linda, assim como tantas outras virgens representadas em biografias, que tinha muitos pretendentes de casamento. Então ela não seria uma filha indesejada que além de ter habilidades nos trabalhos manuais e em casa, tinha aptidão para ser uma provável boa esposa e ela até tentou se casar com um jovem, escolhido por seu pai, mas, de acordo com o Nisseno, a “inveja” jogou longe o rapaz da vida (*Vida de Macrina*, 6). Depois da perda de seu pretendente, Macrina se negou casar novamente, alegando já ter casado com o seu noivo, e estava a espera da ressurreição dele, pois esse vivia para Deus (*Vida de Macrina*, 6).

Outra característica exaltada de Macrina é a sua capacidade de persuasão em conduzir a sua família à elevação espiritual através da filosofia<sup>128</sup>. No decorrer da

---

<sup>128</sup> O tradutor da versão espanhola, Mateo-Seco, explica que o termo “filosofia” está associado à contemplação de Deus, o contato com o divino.

biografia dela, por exemplo, Gregório apresenta como sua irmã vai conduzindo os membros de sua família a essa elevação espiritual e se tornando para seus irmãos e sua mãe como uma verdadeira mãe, mestre, pai, etc., como fica explícito no trecho a seguir os cuidados com a sua família:

Quando os cuidados de conduzir uma família e as ansiedades por sua educação e estabelecimento na vida tiveram um fim, e a propriedade, uma causa freqüente do conhecimento mundano, tinha sido em sua maior parte dividida entre os filhos, então, como eu disse acima, a vida da virgem tornou-se o guia de sua mãe e conduziu-a para este filosófico e espiritual [970C] modo de vida (*Vida de Macrina*, 12).

A partir desse fragmento, podemos também fazer uma ligação ao anseio pelo desapego das coisas mundanas, como por exemplo, as riquezas e os prazeres sexuais. O abandono das riquezas é uma das formas de se desligar desse mundo para viver mais próximo do divino, por isso, Gregório mostra que todo o processo que sua irmã leva para conduzir sua mãe ao abandono da vaidade e do luxo, como nos comprova o trecho a seguir:

Agora que todas as desordens da vida material haviam sido removidas, Macrina persuadiu sua mãe a desistir da vida comum e todo o estilo de vida ostentoso e os serviços domésticos aos quais ela estava acostumada antes, e trouxe a ela o seu ponto de vista para aquele das massas, e partilhou a vida das servas, tratando todas as suas escravas e criados como se eles fossem irmãos e pertencessem à mesma condição social que ela (*Vida de Macrina*, 7).

Conforme fica explícito extrato anterior, Macrina e sua mãe passam a viver uma vida de igualdade com suas servas. Isso é algo muito difícil de ser visto numa sociedade como aquela, e mesmo que isso tenha acontecido, sempre existiria alguma diferença entre Macrina e suas servas. A começar pela liderança do convento, cujo foi essa matrona que ocupou o cargo de administradora. Além de tantos outros elementos, que tornava Macrina e sua mãe distintas de suas servas; apesar da tentativa de se igualarem, existiam ainda relações de poder estabelecidos dentro do retiro em Anési.

Resta-nos agora analisar como se processou a produção da obra *Vida de Macrina* entendendo uma série de problemas relacionados às utilizações das categorias de gênero e as formas de legitimação de discurso. Portanto a noção de relações de gênero nos aparenta necessária na construção desse trabalho.

## **JOGOS DE LEGITIMAÇÃO E RELAÇÕES DE GÊNERO**

Sobre a imagem das mulheres existiam dois polos que oscilavam entre a condenação e a exaltação (ALEXANDRE, 1990, p. 511). No cristianismo a presença delas é inquestionável, assim como a sua importância. Dentre os grupos das mulheres cristãs, as virgens passaram a serem vistas como a parte mais ilustre do rebanho de Cristo. Contudo, isso não as tornava tão dignas quanto aos homens, pelo menos algumas delas.

Apesar de todos os seus feitos, elas continuavam em uma situação diferenciada da dos homens, suas atividades eram limitadas, mesmo com algumas exceções, seus deveres eram específicos e tinham papéis determinados nas atividades religiosas do cristianismo. O discurso masculino era o que prevalecia nos primeiros séculos desse grupo de fieis, a escrita era dominada quase que exclusivamente por homens e, portanto, levando em consideração o caráter de poder da escrita, podemos afirmar que os homens exerciam uma relação de poder sobre a mulher. Com o uso da escrita os homens podiam conduzir, ensinar, normatizar e até mesmo idealizar o comportamento feminino, assim como as suas representações. Contudo, entendemos que as relações entre homens e mulheres, estão para além de uma dominação masculina uniforme em todos os contextos. Se falamos de relações de gênero e poder

é necessário nomear qual poder está sendo referência, à medida que é possível haver numa mesma sociedade diferentes modelos de comportamentos para ambos os sexos, com diferentes formas de poderes [...], de modo que, entre os sexos diferentes relações podem interagir, e não apenas o poder e as disputas (SIQUEIRA, 2004, p. 45).

Portanto, não podemos esquecer que existia e ainda existe uma série de relações estabelecidas entre homens e mulheres que vão para além das disputas de dominação. E se considerarmos o “mundo das representações” encontraremos mais ainda formas variadas de relações entre o que seria masculino e feminino, ou algo que esteja para além desses modelos.

No campo da escrita encontramos outro mundo de disputas de poder, principalmente se falarmos de século IV da era cristã. As disputas entre as várias formas de cristianismo desse período tornaram bastante comum um o uso de cartas a fim de fazer alianças entre os padres. Esses aliados eram necessários para a legitimação e reconhecimento de doutrinas, ensinamentos e práticas contra as ideias de “heréticos, cismáticos e ‘usurpadores’” (FOX, 1998, p. 166). Dessa forma, percebemos que os discursos tinham que se encaixar em um determinado pensamento, para que esses

fossem legitimados. Portanto, no discurso de Gregório existe uma preocupação de se encaixar em um determinado ponto de vista.

Levando em conta tudo isso, o texto que o Nisseno produziu esteve inserido no meio de todas essas disputas e relações de poder. Em vista disso, ele descreve a vida de sua irmã com o intuito de mostrar a sua importância como modelo de comportamento para outras mulheres, mas também defender a ideia de ser a representação de um indivíduo santo. Assim ele desenvolve alguns jogos de legitimação envolvendo as representações de gênero na sua escrita para que Macrina possa ser reconhecida como uma cristã de prestígio. Um dos trechos mais intrigantes para nós é logo no início da biografia, que nos diz “(...)foi uma mulher que nos forneceu o nosso assunto; se, de fato, ela devia ser uma mulher de estilo, eu não sei se é conveniente designá-la pelo seu sexo, a quem ultrapassou tanto o seu sexo” (*Vida de Macrina*, 1).

A partir desse texto possível verificar a intenção de Gregório de legitimar a imagem de Macrina, defendendo que a sua irmã é alguém realmente digna de tal exaltação. Ele a representa não como uma mulher, mas como um elemento de elevada posição. Isso não necessariamente quer dizer que ela a representa como homem, ele apenas tira da sua representação a imagem da mulher. Em outros textos, ele utiliza adjetivos no gênero masculino. Outro exemplo dessa modificação genérica é a quando ele apresenta o que Macrina se tornou para seu irmão mais novo, Pedro, além de mãe, conselheira, ela foi representada como mestre e pai do jovem.

Essas relações estão longe de se resumir a isso, lembremo-nos de sua representação como uma provável boa esposa, ou seja, ela teria elementos necessários a uma imagem feminina. A representação de Macrina é cheia de elementos masculinos e femininos, até mesmo da ausência de gênero, como a sua identificação com o gênero angelical. Seria necessário mais espaço para que pudéssemos analisar com devidos cuidados as representações dessa mulher se levarmos em consideração as relações de gênero que podem ser percebidas na sua biografia.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A vida de Macrina pode contribuir para que possamos problematizar vários temas importantes do mundo antigo, é uma obra que pertence a um conjunto de cultura escrita imenso e pouco estudado no Brasil. Pensar que a religião, mais especificamente o cristianismo do IV e V séculos pode oferecer uma documentação significativa para os estudos da Religião, mas também os estudos de Gênero, Teologia Feminista e sobretudo

para a História das Mulheres. Macrina foi uma mulher que, de acordo com Gregório de Nissa, “a história de sua nobre carreira vale a pena ser contada” (*Vida de Macrina*, 1).

## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, M. **Do Anúncio do Reino à Igreja**. In: DUBY, G.; PERROT, M. (dir.). *História das Mulheres no Ocidente*, Vol. I – A Antiguidade. Lisboa: Edições Afrontamento, 1990.
- BROWN, Peter. **Corpo e Sociedade**. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- DI BERARDINO, Angelo. (Org.). **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs**. Tradução Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ENTRINGER, SILVA, G. V.(Org.). **Conflito cultura e intolerância religiosa no Império Romano**. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008.
- FOX, R. L. **Cultura Escrita e Poder nos primórdios do Cristianismo**. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. *Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ed. Ática, 1998.
- MENDES, N. M.; SILVA, G. V. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- NISA, Gregório. **Vida de Macrina; Elogio de Basílio**. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995.
- NISSA, Gregório de. **Vida de Macrina**: para o monge Olímpio. Tradução: Adriana Zierer. Bibliotheca Patristica Disponível em: <[http://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/gregorio\\_de\\_nissa\\_vida\\_de\\_macrina.pdf](http://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/gregorio_de_nissa_vida_de_macrina.pdf)> acesso em: 04 set. 2014.
- SIQUEIRA, Silvia Alves Marcia. **A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II – V d. C.** Tese de doutorado. Faculdade de Ciências e Letras – UNESP – Assis, 2004.
- VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, Amor e Desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Ática, 1992.
- VEYNE, Paul. **Quando o Nosso Mundo se Tornou Cristão [312-394]**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- ZÉTOLA, B. M. **Pobreza, Caridade e Poder na antiguidade tardia**. Curitiba: Juruá, 2009.
- ZIERER, Adriana. *Vida de Macrina: santidade, virgindade e ascetismo feminino cristão na Ásia Menor do século IV*. In: **Da ilha dos bem-aventurados a busca do santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. São Luís: Editora UEMA, 2013, p. 303-317.



## DOS OBJETOS SIMBÓLICOS DAS GLÓRIAS CELESTIAIS NO PARAÍSO DO ALÉM MEDIEVAL

Solange Pereira Oliveira  
Email: [solstar22@hotmail.com](mailto:solstar22@hotmail.com)  
Doutoranda do PPGH/ Scriptorium-UFF  
Bolsista CAPES

Ao longo da Idade Média, os clérigos lembravam à comunidade de fiéis a importância dos cuidados com a vida espiritual aqui embaixo, pois de acordo com os seus ensinamentos a estabilidade das almas no pós-morte dependia das práticas das boas obras cristãs. Nos discursos desses religiosos a observância das leis divinas neste mundo permitia as almas dos indivíduos recompensas como méritos pelas suas obediências nessa vida em um lugar específico do Além: o Paraíso Celestial.

Esse espaço tem grande importância para os ensinamentos morais dos pregadores na medida em que revelam os diversos elementos que compõem a sua configuração como recompensas das almas virtuosas que praticaram as boas condutas comportamentais e por isso desfrutavam dos deleites oferecidos nesse lugar.

As narrativas de viagem imaginária ao Além medieval têm um papel importante na divulgação do lugar do Paraíso Celestial no mundo dos mortos, pois tratam de maneira mais pormenorizada as descrições do imaginário desse recinto se comparadas às revelações já mencionados nas Escrituras. Jacques Le Goff destaca a importância dessas narrativas para os mortais conhecerem durante a vida as principais características do mundo do Além, já que considera parcas as notícias dadas pela Bíblia e, sobretudo no Evangelho (LE GOFF, 2002, p.26).

Neste trabalho temos como referência para a concepção medieval do Paraíso Celestial a obra *Visão de Túndalo*, exemplo de relato de viagem imaginária, que apresenta um panorama descritivo e informativo sobre a composição dos lugares do Além e seus “habitantes”. Utilizaremos a versão portuguesa (códice 244) que se encontra depositada na Biblioteca Nacional de Lisboa, traduzida pelo Frei Zacarias de Payopelle, monge cisterciense do Real Mosteiro de Alcobaça<sup>129</sup>.

A obra teria sido escrita no ano de 1149 em Rastibona por um monge originário do sul da Irlanda chamado Marcus (CAROZZI, 1981), cuja redação foi a pedido de uma

---

<sup>129</sup> Existe outra versão portuguesa no códice 266 localizada na Torre do Tombo, traduzida pelo Frei Hilário de Lourinha, também monge cisterciense que pertence ao Real Mosteiro de Alcobaça que foi publicada pela editora de Patrícia Villa Verde.

certa Abadessa Gisela do convento beneditino de Saint Paul, local onde provavelmente ele havia residido. Sabe-se que esse monge limitou-se a fazer a tradução latina da narrativa que foi incluída por Vicente de Beauvais no *Speculum Historiale* no livro XVIII, capítulos 88 a 104 (ESTEVES PEREIRA, 1895).

Como pertencente às tradições de viagens e visões do Além da Antiguidade, essa obra teve uma grande circulação na Europa, entre os séculos XII e XVI, constatada pelas inúmeras versões tanto em latim como em diversas traduções em línguas vernáculas (espanhol, francês, provençal, gaélico, português, alemã e outras).

O manuscrito relata a experiência do cavaleiro Túndalo, personagem que tinha um comportamento inadequado no plano terrestre que o caracterizava como um grande pecador pela falta de seu comprometimento com os deveres cristãos. A suas ações, consideradas mundanas, são identificadas com a total despreocupação com os cuidados de sua alma, pois “vivía na vaidade do mundo, não frequentava a Igreja, não fazia oração e dava poucas esmolas por Deus (VT, 1895, p. 101).

Com o objetivo de redimir-se das suas faltas terrenas o cavaleiro tem sua alma separada provisoriamente do seu corpo para viajar, por um espaço temporal de três dias, na companhia de um guia celestial ao Além. Nessa jornada autorizada por Deus, Túndalo conhece através de sua visão e seus outros sentidos as moradas dos pecadores e eleitos estruturadas em três lugares: Inferno, Purgatório e Paraíso.

Esse itinerário feito pelo personagem, que resultou na sua transformação pelas coisas que viu e sofreu. Foi supostamente por ele contado e posteriormente registrado para que servisse de exemplo para as pessoas que tivessem o acesso a essa narrativa alcançarem a salvação.

Após essa viagem iniciática e penitencial a alma do cavaleiro reencontra o seu corpo e torna-se um modelo de bom cristão, pois se regenera com a experiência que passou no mundo dos mortos e passa a viver conforme os ensinamentos religiosos.

Neste trabalho nos delimitaremos ao espaço do Paraíso Celestial na *Visão de Túndalo*, atentando para as descrições dos lugares que o compõem: o Muro de Prata, de Ouro e de Pedras Preciosas que contém vários elementos materiais que fazem parte desse mundo e são transferidos para o Além dando um aspecto visível das glórias celestiais. Nesse sentido, identificaremos quais são esses objetos simbólicos que aparecem descritos na paisagem daquelas muralhas e suas relações com os méritos das almas no pós-morte.

## **Objetos simbólicos nos Muros do Paraíso Celestial na *Visão de Túndalo*.**

O espaço do Paraíso celeste no Além na *Visão de Túndalo* apresenta-se dividido em três muros, denominados respectivamente de Muro de Prata, de Ouro e de Pedras preciosas que formam as diferentes moradas gloriosas das almas eleitas de Deus. São nesses lugares que as almas estão distribuídas de acordo com uma ordenação harmoniosa, onde cada eleito ocupará as suas devidas posições associadas à proporcionalidade dos seus esforços para com as obras cristãs.

Na retórica clerical essas compartimentações do lugar paradisíaco em muros estavam associadas às recompensas meritórias das almas que recebem no Além diferentes graus de felicidades celestiais, cuja proporcionalidade da retribuição divina dependia da virtude de cada alma, enquanto permaneciam em seus corpos no plano terreno.

Isso fica claro quando a Igreja Católica justifica a presença das diferentes moradas que se encontram no Paraíso Celestial, pois em seu discurso propaga que nem todas as almas que estão neste lugar desfrutam de felicidades iguais por existir graus de glórias e beatitude em função dos méritos de cada um (DELUMEAU, 2003, p. 201).

Tal afirmação fica evidente na *Visão de Túndalo* ao descrever o espaço celeste circundado por muralhas onde estão distribuídos os grupos de almas eleitas e suas diferentes recompensas, que obedecem a uma hierarquia de méritos que vão ao encontro das observâncias morais dos ensinamentos cristãos.<sup>130</sup>

Os nomes designados para os Muros celestiais no manuscrito (Prata, Ouro e Pedras preciosas) revelam a bem-aventurança das almas no mundo dos mortos, pois são nesses espaços que os teólogos identificam à beatitude faustosa do Céu e se esforçam para mostrar as glórias celestiais de maneira mais visível possível. Para isso, se utilizam de elementos simbólicos próximos da experiência cotidiana desse mundo, para descrever e expressar as benesses celestiais que aguardam as boas almas no pós-morte.

Na Idade Média se tinha a tendência de confundir o plano espiritual e o físico como forma de explicar o ideal nos mesmos **términos** que o material (GURIÉVICH, 1984, p. 107). A experiência de Túndalo nos Muros Celestiais permite visualizar essa questão na medida em que são evocados elementos da materialidade que são partes

---

<sup>130</sup> Identificaremos nas próximas páginas quem são as almas eleitas ao associarmos os objetos sagrados como recompensas meritórias de suas obras cristãs.

integrantes do nosso mundo e que aparecem como testemunho das recompensas dos justos no Paraíso.

Observamos, portanto, a recorrência de diferentes objetos que compõem a paisagem das moradas paradisíacas no manuscrito que de forma alguma se reduz a um mero detalhe da composição do cenário ambiental de felicidades desfrutadas pelos eleitos. Mas do que isso, a materialidade presente nas moradas celestiais evoca, integra e testemunha as graças que alcançam as almas que viveram uma vida santa baseada nos ensinamentos dos pregadores.

“O que assegura a salvação, subtede-se também, para todos os que acabam a sua vida neste caminho, é afinal a solidariedade com os que edificam a sua vida sobre o sólido fundamento de Cristo, com prata, ouro, e pedras preciosas [...]” (MATTOSO, 2013, p. 95). Eis os indícios dessa questão no relato, pois essas pedras não são matérias inertes, apesar da sua semelhança com os objetos visíveis desse mundo. Tal como sugere a *narrativa* elas operam no Além com uma natureza profundamente sagrada, pois são incorporadas como os bens recebidos pelos virtuosos como méritos de dedicação às obras do Senhor.

Desse modo, iniciamos pela própria singularidade das características das muralhas celestiais que apresentam em seus revestimentos materialidades preciosas, isto é, prata, ouro e pedras preciosas conforme as descrições da *narrativa* no quadro seguinte:

**Quadro 1. Singularidade dos revestimentos dos Muros celestiais na Visão de Túndalo.**

“Aquele <b>muro</b> era todo de <b>prata</b> muy fermoso e muy luzente.” (VT, 1895, p.114). (grifos nossos).
“Elles passando assi per muytos logares de sanctos apareceolhes outro muro tan alto como o primeyro laurado todo de <b>ouro puro</b> [...]” (VT, 1895, p.115). (grifos nossos).
“E eles assi hindo uiron huun muro muy alto [...]. Era muy fermoso e fecto todo de <b>pedras preciosas e de metaes mesturados de colores de muitas guisas.</b> ” (VT, 1895, p. 118). (grifos nossos).

Como observamos no quadro, essas regiões paradisíacas apresentam em suas descrições detalhes de materiais preciosos que comunicam e expressam os bens que as almas consideradas justas recebem no pós-morte. Além das qualidades dos seus revestimentos, outras características são a eles vinculados como *formoso, reluzente e de muitas cores* (VT, 1895) (Grifos nossos) revelando a bem-aventurança desses lugares.

Como bem nos informa Jean Delumeau, “é impossível evocar o paraíso sem lhe reconstituir as cores, mas também, e antes de tudo, a maravilhosa luz” (DELUMEAU, 2003, p. 148). O manuscrito traz essas características do Paraíso ao mencionar a maravilhosa luz e a composição das cores que são constituídas as pedras que revestem os Muros Celestiais.

A importância dessa percepção material para o visionário e o auditório receptor da experiência dele nesses ambientes do mundo do Além permite a divulgação de uma mensagem simbólica que visa comunicar o sentido e a expressão agradável da morada dos eleitos que respeitaram os ensinamentos divinos pregados pela sua representante aqui embaixo, a Igreja.

Outra questão sobre a recorrência das pedras preciosas de revestimentos dos Muros Celestiais se trata das menções destas nos usos e valores dos cultos medievais, cuja presença é essencial nos rituais litúrgicos cristãos vistos como símbolos de virtudes. Encontramos, então, a presença dos metais preciosos nas artes religiosas, nos objetos sacros e culturais como parte do material sagrado do cristianismo medieval que simbolicamente já representam aqui embaixo a esperança visível de no pós-morte as almas receberem os méritos no Céu.

Da mesma forma, não podemos deixar de mencionar as referências desses metais na Bíblia, no capítulo 21 do *Apocalipse*, que revelam as características da Cidade de Deus, Jerusalém Celeste, que certamente foi uma das fontes dentre outras que serviram de modelo para as descrições visionárias do Paraíso no Além na *Visão de Túndalo*.

Jean-Claude Schmitt detalha bem o significado dessas pedras preciosas no *Apocalipse* e que se encontram presentes também nos detalhes dos Muros no manuscrito: “essas pedras têm um valor escatológico, pois são elas, segundo o Apocalipse, que se encontram espalhados nos muros da Jerusalém Celeste. Elas são a promessa de uma beatitude eterna e faustosa” (SCHMITT, 2007, p. 291).

Para além dos metais preciosos os quais são feitos os Muros celestiais encontram-se outros objetos simbólicos sagrados que também aparecem nos recintos

das moradas do Paraíso na *Visão de Túndalo*. No quadro 2 identificamos quais são eles seguidos da sua localização nas moradas do Paraíso, de acordo com o manuscrito.

**Quadro 2. Dos objetos simbólicos das Glórias celestiais na *Visão de Túndalo*.**

<b>Moradas do Paraíso</b>	<b>Objetos Simbólicos Sagrados</b>
Muro de Prata	Vestimentas brancas;
Muro de Ouro	Coroas, livros de Ouro, taças , vasos, e sedas; Tendas lavradas de ouro e prata; instrumentos musicais (viola, alaúde, sinfonias, rotas, saltérios e cítolas); Casas feitas de ouro e de marfim;
Muro de Pedras preciosas	Cadeiras de ouro; crisólitos, cristal, jaspes, safira, berilos, topázio, ametistas.

Como exposto no quadro 2, temos a presença de vários objetos simbólicos que aparecem no manuscrito como parte integrante dos bens celestiais destinados à comunidade de eleitos no Além, que beneficiam-se dessas recompensas materiais no mundo sobrenatural.

Outro indício relevante na ordenação desses objetos está relacionada a sua ocupação em cada espaço das moradas celestiais obedecendo de certa forma também os distintos graus de recompensas dos bens celestes que é dado às almas. Pois cada um desses elementos que foi visto pelo viajante participa da bem-aventurança das categorias de almas que hierarquicamente recebem esses elementos como recompensa divina.

Neste sentido é que esses objetos simbólicos sagrados funcionam como verdadeiros signos de eleições das almas virtuosas que estão agrupadas em três categorias distintas, formadas pelos leigos, por diversas ordens da Igreja que se beneficiam dessas recompensas meritórias e ainda pelo coro celeste angelical.

Desse modo, a primeira categoria de eleitos agrupadas no Muro de Prata abrigam as almas dos bem casados e de todos aqueles que foram fiéis no casamento, os doadores de bens temporais que repartiram suas riquezas com os pobres, os romeus e a Igreja e grande companhia de santos (VT, 1895, p. 114-115).

Todos que ali estão formam o grupo de leigos usando vestimentas brancas como objeto revestido do sagrado pelo seu valor simbólico espiritual, perceptível nas descrições maravilhosas apresentadas pela *narrativa*, que exalta as qualidades dessa materialidade, utilizando-se de expressões como “*tão claras e tão formosas e alvas como a neve*” (VT, 1895, p.114).

Segundo Jean Claude-Schmitt a vestimenta também é parte do imaginário do Além e identifica a sorte das almas no mundo dos mortos tanto que os eleitos são vestidos pelos anjos com suntuosas vestimentas, símbolos dos seus corpos gloriosos (SCHMITT, 1999, p. 224).

No Muro de Ouro encontram-se, praticamente, todas as almas dos indivíduos que fizeram parte das ordens religiosas da Igreja cristã: os mártires de Deus, monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores da Igreja.

Na *Visão de Túndalo*, é nesse espaço que se encontram a maioria dos objetos simbólicos, como podemos constatar no quadro 2, onde cada eleito hierarquicamente recebe ou compartilha da presença dessa materialidade da bem aventurança paradisíaca. Temos, portanto, nas descrições da *narrativa* a associação desses elementos simbólicos aos seus respectivos eleitos: os Mártires, os monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra, defensores e construtores da Igreja.

Iniciamos pelos Mártires de Deus que foram as primeiras almas vistas por Túndalo no Muro de Ouro, os quais estão dotados de coroas de ouro (adornadas com pedras preciosas) em suas cabeças, a presença de livros com letras de ouro, como informa o manuscrito: “*E tynhan na **cabeças coroas de ouro** todas cheas de pedras preciosas. E tynhan em sy scriptas letras muy fermosas todas de ouro sobre que tynhan seus **livros** postos e scriptos todos com **letras de ouro***” (VT, 1895, p. 115). (Grifos nossos).

A coroa de ouro nas cabeças dos Mártires aparece como uma expressão visível do sagrado, pois é um símbolo de merecimento pela vida santa, honesta que tiveram enquanto viviam no plano terreno, pois estes seguiam as condutas pregadas pela Igreja pautadas num ideal de vida cristã de dedicação a Deus. Da mesma forma, “os livros

eram venerados como objetos sagrados e a obra prima de um copista é considerada um ato espiritual” (LITTLE, 2002, p. 234)

Quanto aos monges, homens e mulheres que praticaram a observância de uma regra descansam em uma praça com várias tendas armadas de muitas cores e lavradas de ouro e prata ao som dos instrumentos musicais<sup>131</sup> que entoavam cantos tão formosos e tão saborosos (VT, 1895, p. 116).

Tanto as cores e os materiais de que são feitas as tendas e os instrumentos musicais vistos pelo cavaleiro assegura a mensagem cristã de um Paraíso Celestial em que as almas se regozijam na felicidade de verem, sentirem e ouvirem as glórias através da claridade e a alegria paradisíaca dos sons agradáveis e suaves em louvor ao Senhor.

Por fim, os defensores e construtores da Igreja portam coroas de ouro em suas cabeças e usam vestimentas parecidas com as dos monges, segundo a *Visão de Túndalo*: “*E cada huun tynha sua coroa de ouro em sua cabeça muy maravilhosas e muy nobres. [...]. E estauan vestidos de taaes uestiduras assi como monges [...]*” (VT, 1895, p. 118). (Grifos nossos).

Observamos que assim como os Mártires temos novamente a coroa como símbolo de eleição espiritual. No relato não fica claro se há alguma diferença nessa insígnia em relação a essas três categorias de almas, no entanto, sabemos que nos discursos dos religiosos medievais existe uma espécie de pequena coroa, praticamente uma auréola que distingue os graus de virtudes dos eleitos.

No mesmo sentido, temos novamente a referência às vestimentas assim como foi mencionada também no muro de Prata. O detalhe é que no Muro de Ouro o seu valor simbólico espiritual é mais realçado, pois possui a singularidade da comparação com os hábitos dos monges.

No Muro de Pedras preciosas encontram-se as nove ordens dos anjos, os profetas da Bíblia, os Apóstolos de Jesus, os Confessores, Bispos e Arcebispos<sup>132</sup>, os virgens e as virgens (VT, 1895). Diferente dos outros Muros, este não apresenta tantas variações nos tipos de objetos simbólicos quanto aos seus antecedentes, são mencionadas apenas as variedades de pedras que o revestem, citadas no quadro 2, e a presença de uma cadeira de ouro.

---

<sup>131</sup> No quadro 2 estão relacionados os tipos de instrumentos musicais os quais fazem parte do cotidiano e do folclore musical dos medievos.

<sup>132</sup> Os Bispos e Arcebispos que o cavaleiro encontra no Muro de Pedras preciosas são personagens da Reforma da Igreja da Irlanda em meados do século XII: São Patrício, Artinatheno, Malachias, Menias e Inocência.



Quanto a essa cadeira de ouro nesse recinto encontrava-se vazia motivo da indagação do cavaleiro para saber a quem pertence, obtendo como resposta da alma do arcebispo Malachias que esse objeto estava à espera do seu irmão que ainda não estavam na companhia dos outros arcebispos, mas que assim que ascendesse a esse lugar sentará nela (VT, 1895, p. 118).

Por fim, observamos que o Paraíso Celestial na *Visão de Túndalo* se apresenta com uma profusão de objetos que não se dissociavam de uma materialidade real desse mundo, recurso utilizado para expressar e testemunhar de forma visível a “grandeza e a infinita riqueza do mistério divino” (VAUCHEZ, p.185, 1995).

### **Considerações Finais.**

A presença dos objetos simbólicos no Paraíso do Além medieval na *Visão de Túndalo* são essenciais para os ensinamentos cristãos sobre as benesses que as almas recebem no pós-morte. Tais objetos simbólicos representam o esforço clerical em mostrar de forma visível a bem-aventurança das almas nos três Muros Celestiais.

Não é por acaso que a recorrência da materialidade sagrada que invade o espaço celeste no manuscrito constitui-se em uma linguagem necessária e possível para dar forma às benesses espirituais dos eleitos no pós-morte. Nesta perspectiva, a presença dos objetos simbólicos incorporados às recompensas meritórias divinas é a representação visível das glórias paradisíacas que aguçam os sentidos e informam sobre as maravilhas do Céu auxiliando na conversão dos medievos, pois aparecem de maneira sugestiva de como Deus é justo e generoso com os que seguem os seus ensinamentos.

## **FONTES E REFERÊNCIAS**

### **FONTES**

*Visão de Túndalo* (VT). Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120.

**A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo : Paulus, 1995.

### **ESTUDOS**

CAROZZI, Claude. Structure et fonction de la vision de Tnugdál. In: **Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle**. Actes de table ronde de Rome (22-23 juin 1979) Rome : École Française de Rome, 1981. pp. 223-234. (Publications de l'École française de Rome, 51). Disponível

em: [http://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1981\\_act\\_51\\_1\\_1380](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1981_act_51_1_1380). Acesso em: 16/10 2015.

DELUMEAU, Jean. O que Sobrou do Paraíso? São Paulo: Companhia das Letras, 2003.  
LE GOFF, Jacques. “Além”. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p. 21-33.

FAURE, Philippe. Anjo. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p.69-381.

GUERIEVICH, Arón. **Las categorias de la cultura medieval**. MADRI: Taurus, Humanidades , 1984.

LITTLE, Lester K. Monges e religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coord). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol II, 2002, p.225 - 241.

MATTOSO, José. **Poderes invisíveis: O imaginário Medieval**. Editora Temas e Debates – Círculo de Leitores, 2013.

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **O corpo das imagens: ensaios sob a cultura visual na Idade Média**. BAURU, SP: EDUSC, 2007.

VAUCHEZ. André. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental Séc. VIII – XIII**. Editorial Estampa, 1995.

## **ENTRE O MEDO E A REPRESSÃO:** o arquétipo feminino e sua relação com a caça às feiticeiras

**Talita da Costa Plum**<sup>133</sup>

**Orientador:** Marcus Vinicius de Abreu Baccega

### **INTRODUÇÃO**

A periodização que diferencia a Idade Média do início da Moderna caminha a longos passos em uma linha tênue, que, para alguns historiadores, até hoje não foi verdadeiramente definida. Consequentemente, os acontecimentos ocorridos em uma época refletem diretamente na outra, fazendo com que haja o intercâmbio de mentalidades, cultura e imaginário. Logo, de várias transposições feitas do Medievo à Modernidade, uma das que mais se consagrou e permaneceu oficialmente até o século XIX foi o Tribunal do Santo Ofício, conhecido também como Inquisição – instituição essa que tem em seu cerne a perseguição ao que julgavam ser o grande mal da cristandade: os heréticos.

Contudo, os aspectos medievais que sofreram esse deslocamento não permaneceram imutáveis. Algumas crenças e práticas se intensificaram, a exemplo do caso da perseguição aos judeus e às feiticeiras, movimento diretamente entrelaçado à Inquisição, que também passou por mudanças cruciais na Península Ibérica, como se pode ver na obra de Francisco Bethencourt, “História das Inquisições”:

No dia 1º de novembro de 1478, o papa Sisto IV assinou a bula *Exigit sinceræ devotionis affectus*, através da qual fundou uma nova Inquisição na Espanha. Redigida como resposta às petições dos Reis Católicos, essa bula reproduzia os argumentos régios sobre a difusão das crenças e dos ritos mosaicos entre os judeus convertidos ao cristianismo em Castela e Aragão, atribuía o desenvolvimento dessa heresia à tolerância dos bispos e autorizava os reis a nomear três inquisidores [...]. Esse poder concedido aos príncipes era um acontecimento inédito: até então, a nomeação dos inquisidores, cuja jurisdição se sobrepunha à jurisdição tradicional dos bispos em matéria de perseguição das heresias, estava reservada ao papa (BETHENCOURT, 2000, p. 17).

Diante dessas mudanças ocorridas, um novo cenário começa a ser construído, abrindo portas para um grande contingente de pessoas serem acusadas e mortas durante os séculos XIV-XVI. Milhares de processos foram abertos contra qualquer indivíduo suspeito de cometer alguma heresia, e muitos dos réus tiveram seu fim na fogueira. Ademais, o poder cedido aos monarcas deu margem para que o Tribunal do Santo

---

<sup>133</sup> Graduada em História pela Universidade Federal do Maranhão –E-mail: [talita\\_plum@outlook.com](mailto:talita_plum@outlook.com)

Ofício servisse de palco para interesses além daqueles relacionados com a Igreja Católica, como aconteceu aos judeus, que foram perseguidos incessantemente na Europa, não apenas por causa da religião, mas também por um sentimento de posse vindo dos cristãos, já que os israelitas conquistavam cargos importantíssimos da época, tinham o monopólio do comércio e eram exímios médicos. Tudo isso em terras cristãs, o que alimentou o sentimento de usurpação.

Os judeus e, posteriormente, os cristãos-novos foram alvo de uma grande onda de opressão e perseguição em boa parte da Europa, apesar de não terem sido os únicos atacados por esse medo que assolou a maioria da população. Durante os séculos XIV-XVI, os números dos manuais inquisitoriais multiplicaram. Entre eles, há o livro de Nicolau Eymerich, que registrou, no ano de 1376, a lista de todos os heréticos, que, no total, representam 96 categorias de heresia. Alguns nomes são mais conhecidos - como os gnósticos, arianos, pelagianos, cátaros -, mas também existem grupos com uma repercussão mínima – borboritas, hidraparastatos, tascodrogitas, batracitos, antacristos, apotacitos, sacófaros, etc.

Perante a infinitude de heresias existentes durante o século XIV-XVI, há aquelas consideradas mais perigosas que outras, pois têm o incentivo árduo e bem mais direto de Satã. Entre esse seleto grupo, destacam-se os judeus, os cristãos novos, os mouros, os protestantes e as feiticeiras. Contudo, de todos os males, a feitiçaria reina dentro do campo herético, o que fica bem claro no item “c” do *Malleus Malleficarum*:

Depois do pecado de Lúcifer, o pecado das feiticeiras “ultrapassa todos os outros”, sendo a heresia por excelência, isto é, “apostasia” e “traição” da fê: razão pela qual as feiticeiras são mais perigosas e culpadas que os judeus e os pagãos (DELUMEAU, 2009, p. 592).

Assim, todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos (DELUMEAU, 2009, p. 592). Esse tipo de equação predominou por toda a extensão dos séculos XIV-XVI, resultando, em conjunto com as crenças da época, em uma forte assimilação entre feitiçaria e heresia, sucedida por uma enorme perseguição a mulheres que supostamente teriam feito um pacto com Satã e usavam de magia.

Portanto, o presente trabalho tem como objetivo delinear o imaginário construído em torno do sexo feminino, apresentando a tamanha participação que este teve na consagração do que viria a ser a feitiçaria. Além disso, busca-se traçar os pontos primordiais que transformaram um conjunto de crenças não muito importantes em uma

grande ameaça, ao ponto de centenas de mulheres serem queimadas em fogueiras e associadas a seres diabólicos.

## A DIABOLIZAÇÃO DA MULHER

No início da modernidade ocidental, o antissemitismo judeu e a caça às feiticeiras coincidiram, pois, da mesma forma que o judeu, a mulher também era vista como um dos agentes de Satã, tanto pela Igreja, como pela sociedade civil. Quando os holofotes viraram-se em direção às ordens mendicantes, no século XIII, as pregações adquiriram uma importância exuberante, e aumentaram a partir das Reformas protestantes e católicas. Ainda que a maior parte dos sermões esteja perdida, as que restaram deixam bem claro a misoginia com base teológica: a mulher é um ser predestinado ao mal (DELUMEAU, 2009, p. 476).

Nas pregações de Thomas Murner, principalmente em suas obras “Conjuração dos loucos” e “Confraria dos diabretes”, ambas de 1512, o teólogo alemão alega que a mulher seria um “diabo doméstico”, além de tratá-la como infiel, vaidosa, viciosa e coquete. Ademais, era um chamariz de que Satã necessitava para atrair o sexo masculino para o inferno. Ao longo do século esse tipo de discurso se repetiu incessantemente por boa parte do mundo Ocidental, variando apenas na forma, o que fica bem claro na fala de São Tomás de Aquino, que se baseia nos ideais aristotélicos da inferioridade física e mental feminina.

No fenômeno da geração, é o homem que desempenha um papel positivo, sua parceira é apenas um receptáculo. Verdadeiramente, não existe mais que um sexo, o masculino. A fêmea é um macho deficiente. Não é então surpreendente que este débil ser, marcado pela *imbecilitas* de sua natureza, a mulher, ceda às tentações do tentador, devendo ficar sob tutela (AQUINO, 2001, I. q 346).

Esse tipo de discurso se repetiu incessantemente por boa parte do mundo Ocidental. Como exemplo, citaremos três célebres pregadores dos séculos XV e XVI: Ménot. Maillard e Glapion.

Ménot branda contra a moda e beleza feminina, ao dizer que “a beleza da mulher é a causa de muitos males”. Para Maillard, as damas do seu tempo liam “livros obscenos que falam dos amores desonestos e da volúpia, ao invés de ler no grande livro da consciência e da devoção”, além de retratar que as línguas pérfidas femininas tagarelavam grandes males. Já Glapion recusava-se em acreditar no testemunho de Maria Madalena sobre a ressurreição do Cristo, “pois a mulher, entre todas as criaturas,

é variável e mutável, pelo que não poderia provar suficientemente contra os inimigos de nossa fé” (DELUMEAU, 2009, p. 592).

Logo, os sermões a partir do século XIII trouxeram demasiadamente a tentativa de penetrar nas mentalidades o medo em relação à mulher, obtendo êxito graças à imprensa, grande colaboradora para a opressão do feminino, repercussão ao ódio pelo judeu e o temor generalizado do fim do mundo. Como exemplo, temos o *De planctu ecclesiae*, que foi redigido, a pedido de João XXII, pelo franciscano Álvaro Pelayo. Na segunda parte da obra, encontramos o longo catálogo dos 102 vícios e más ações da mulher, que era vista como a pioneira do pecado, conforme podemos observar nesse trecho:

(a) Queixa primeira, ao menos ao nível da consciência clara: Eva foi o “começo” e a “mãe do pecado”. Ela significa para seus infelizes descendentes “a expulsão do paraíso terrestre”. A mulher é então doravante “a arma do diabo”, “a corrupção de toda a lei”, a fonte de toda perdição. Ela é “uma fossa profunda”, “um poço estreito”. “Ela mata aqueles a quem enganou”; “a flecha de seu olhar transpassa os mais valorosos”. Seu coração é a “rede do caçador”. É “uma morte amarga” e por ela fomos todos condenados ao trepasse (introdução e n 6,7 e 16) (DELUMEAU, 2009, p. 482).

Uma vez delineada a opinião da elite dominante, essencialmente caracterizada pelo misoginismo de uma sociedade patriarcalista, voltemos ao cotidiano da época. Erik Midelfort aponta que os séculos XV e XVI assistem a uma importante mudança social, pelo surgimento do padrão europeu de casamento caracterizado por enlases tardios, e uma grande proporção de homes e mulheres que permanecem celibatários. A idade das núpcias masculinas eleva-se para 25 até 30 anos e para as mulheres de 23 até 27 anos. A proporção das que permanecem solteiras eleva-se de 5 para mais de 20 por cento. É difícil avaliar o impacto produzido na coletividade, acostumada a ter 95 por cento das mulheres casadas (NOGUEIRA, 2004, p.176).

As mulheres sozinhas são vistas como suspeitas e “ameaçam” a coletividade, o que pode explicar por que as acusadas mais frequentes nos processos de bruxaria não eram casadas ou eram viúvas. Situação que obviamente incrementava as suspeitas sobre as mulheres “sozinhas” por trazer as decorrências da solidão: a melancolia e o isolamento.

Segundo o redator do *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras), a perversidade da feitiçaria se encontrava mais frequentemente nas mulheres do que nos homens. Contudo, haveria de existir uma explicação para o fato de que a cada dez feiticeiras houvesse um feiticeiro. Nicolas Rémy, juiz loreno, diz não ficar surpreso com

a proporção e explica “esse sexo é muito mais inclinado a se deixar enganar pelo demônio”. Pierre de Lancre afirma “é um sexo frágil, que considera e toma frequentemente as sugestões demoníacas por divinas [...]”. O martelo das feiticeiras conclui com Catão de Utica:

Se não houvesse a malícia das mulheres, mesmo não dizendo nada das feiticeiras, o mundo estaria liberto de incontáveis perigos”. A mulher é uma quimera [...]. Seu aspecto é belo; seu contato fétido, sua companhia mortal. È “mais amarga que a morte, isto é, que o diabo cujo nome é a morte segundo o Apocalipse (DELUMEAU, 2009, p. 489).

No entanto, a crença na “fragilidade” feminina não impediu que Rémy e Lancre enviassem muitas mulheres à fogueira. Porém, Jean Bodin recusa a teoria da fragilidade e se torna um dos mais severos inimigos do sexo feminino entre os eclesiásticos. Ao debater com Jean Wier, considerado por Bodin muito complacente, este alega:

Que se leiam os livros de todos aqueles que escreveram sobre feiticeiros e encontrar-se-ão cinquenta mulheres feiticeiras, ou então demoníacas, para um homem [...]. O que ocorre não pela fragilidade do sexo, em minha opinião: pois vemos uma obstinação indomável na maioria [...] (DELUMEAU, 2009, p. 501).

Indiscutivelmente, o sexo feminino era visto como inferior e perigoso, algo que trazia males gravíssimos ao mundo, pois a mulher era estereotipada como crédula, impressionável, tagarela, inconstante e mais carnal do que o homem. Outrossim, acreditava-se que sua fé era mais fraca por natureza, onde o próprio nome dado ao sexo demonstra tal coisa, já que “*feminina*” vem de “*fe*” e “*minus*”. Era conhecida também pelas suas paixões incorrigíveis que desencadeavam a inveja e a vingança, uma das duas principais características da feitiçaria. Assim sendo, é necessário que possamos perceber que o antifeminismo rancoroso de Bondin, Lancre, Rémy, Pelayo e dos demais citados, resultou na justificação da caça as feiticeiras.

### **CAÇA ÀS FEITICEIRAS:** da tolerância à perseguição

Com a aversão à mulher atingindo seu apogeu no Ocidente, no começo da Idade Moderna, entre os juízes e homens da Igreja, não é surpresa que a caça às feiticeiras adquirisse uma violência exacerbada. Contudo, o cenário da repressão à feitiçaria nem sempre fora tão árduo. Os imperadores cristãos do século IV, e depois Justiniano no Oriente, Childerico III, Carlos Magno e Carlos, o Calvo, no Ocidente (DELUMEAU, 2009, p. 523), juntamente com os concílios, implantaram punições severas a quem

usasse de práticas mágicas. Porém, a própria Igreja da Alta Idade Média advogava pela complacência e prudência em relação aos acusados.

De acordo com uma carta de Leão VII a um arcebispo alemão, aos acusados por usar magia, mais valia deixar a vida, a fim de que fizessem penitência. Já Gregório III alerta ao rei da Dinamarca que era preciso evitar perseguir mulheres inocentes sob pretexto de tempestades e epidemias (DELUMEAU, 2009, p. 523). Além disso, um guia das visitas episcopais, redigido por volta de 906, a pedido do arcebispo de Trêves – o célebre *Canon episcopi* –, denunciava como ilusória a velha crença nas cavalcadas noturnas das quais certas mulheres acreditavam participar por ordem de Diana. Dar crédito a tais miragens era seguramente se deixar enganar por Satã. No entanto, já que se tratava de ilusão, não era o caso de punir (DELUMEAU, 2009, p. 523). Portanto, nota-se um cuidado em classificar o que deveria ser punido e as formas de punições, sem que houvesse exageros e injustiças.

As atitudes em relação às práticas mágicas modificam-se a partir do século XII, por causa de duas circunstâncias interligadas: a consolidação da heresia com os valdenses e os cátaros, e a vontade de evangelização crescente, oriunda das ordens mendicantes. O florescimento da inquietação do clero se mostra no IV Concílio de Latrão, que, entre suas medidas, torna obrigatórias a confissão e a comunhão anual, reforçando a marginalização dos judeus e obrigando os bispos, sob pena de deposição, a perseguir e punir os heréticos de suas dioceses. Em 1231, Gregório IX nomeava Conrad de Marburgo o primeiro inquisidor oficial da Alemanha. A seu pedido, o papa publicou duas bulas sucessivamente, em 1232 e 1233, que explicava e enumerava os crimes cometidos por aqueles que participavam da seita a qual Marburgo lutava contra. Tratava-se, acreditavam o inquisidor e o seu pontífice, de uma sociedade secreta em que os noviços beijavam o traseiro de um sapo e de um gato preto, e rendiam homenagens a um homem pálido, magro e frio como gelo. Em suas assembleias diabólicas, adorava-se Lúcifer, as pessoas entregavam-se aos piores desregramentos sexuais e, na Páscoa, recebia-se o corpo do Salvador para cuspi-lo em seguida nas imundices (DELUMEAU, 2009, p. 524). Estavam construídos os primeiros pilares daquilo que viria ser chamado de sabá, conseqüentemente encarado pelo cristianismo como uma ameaça à fé católica.

Entretanto, os sucessores de Gregório IX hesitaram em dar início à perseguição das novas seitas demoníacas. Em 1275, Alexandre IV rejeitou o pedido dos dominicanos de julgar os casos de feitiçaria pela Inquisição, alegando que a mesma não estava ligada à heresia. No entanto, a intervenção veio pelas mãos de João XXII, pois



diversos processos provavam uma subida eminente dos poderes satânicos. Nos anos de 1307 a 1314, os Templários, sob tortura, confessaram que renegaram a Cristo e cuspiram na cruz. Enquanto isso, um bispo de Troyes era acusado de ter matado a rainha da França usando magia. Já em 1317, a condessa d'Artois foi acusada de ter encomendado filtros e venenos de uma feiticeira. Diante desse cenário obscuro, João XXII, incitado por bispos e teólogos, redigiu a bula *Super illius specula*, onde legitima à Inquisição perseguir a feitiçaria, pois agora ela era assimilada à heresia. Assim, os que usavam de magia, adoravam o diabo e faziam um pacto com ele, virando, portanto, as costas para a verdadeira fé, deveriam ser perseguidos e punidos iguais aos heréticos.

A partir do século XIV, a Inquisição se torna mais rigorosa em termos teóricos e práticos contra a feitiçaria. Em Toulouse, os processos de combate às feiticeiras durante os anos de 1330 a 1340 adquirem um diferencial que iria incitar o estereótipo já construído sobre as feiticeiras, sendo, pela primeira vez, utilizada a palavra “sabá”. Acostumados a combater o dualismo cátaro, os inquisidores transferem a sede pela descoberta do mal para essas reuniões, e, por meio de torturas, obtêm confissões sobre uma anti-Igreja noturna, que renega a Cristo e adora Satã encarnado em um bode, profana a hóstia e se entrega a orgias escandalosas. A seita diabólica identificada por Marburgo no século XIII recebe um nome: sabá. Todos os pontos foram ligados e interligados, e, a partir desse momento, era mais que necessário que houvesse algo que extirpasse esse mal do mundo. Catalogado pela Inquisição como crime, estavam abertas as portas para a caça às feiticeiras.

No final do século XIV e por grande parte do século XV, os processos e os tratados contra feitiçaria aumentaram, pois as obras e as ações inquisitórias incitavam a perseguição. Na Europa, 12 processos de feitiçaria foram conduzidos pelos tribunais de Inquisição entre 1320 e 1420 – contra 34, entre os anos de 1421 e 1486 (data da publicação de *O martelo das feiticeiras*); e 24 intentados diante dos tribunais leigos de 1320 a 1420 – contra 120, durante o período compreendido entre 1420 e 1486 (DELUMEAU, 2009, p. 527). Em 1453 e 1459, acontecem na França duas ações jurídicas que chamam bastante atenção. A primeira aconteceu em Evreux, onde um doutor em teologia, Guillaume Adeline, foi acusado de questionar sobre a realidade do sabá e de ter feito um pacto com Satã. Condenado à prisão perpétua, morreu quatro anos depois. Em 1459, começa o processo contra os valdenses de Arras, já que dois suspeitos foram torturados e confessaram ter encontrado pessoas da cidade no sabá. Dos 32

acusados, 18 foram queimados, após serem torturados e confessarem ter participado da seita.

Enquanto isso, os números de escritos que incentivaram a repressão multiplicaram-se: 13 tratados sobre a feitiçaria entre 1320 e 1420 – contra 28 entre o *Formicarius* (1435-1437) de Jean Nider (DELUMEAU, 2009, p. 528), e, mais tarde, O martelo das feiticeiras. O *Formicarius* retrata as perseguições acontecidas na Suíça pelo inquisidor Pierre de Berne e suas conclusões, em síntese, denotam que:

feiticeiros e feiticeiras lançam malefícios, provocam as tempestades, destroem as plantações, adoram Lúcifer e vão pelo ar aos sabás. As mulheres mágicas se especializam na fabricação dos filtros de amor, nos raptos de criança e na antropofagia. Todos e todas fazem parte de uma seita demoníaca em que se renega a Deus (DELUMEAU, 2009, p.528).

O *Formicarius* foi a primeira obra demonológica a afirmar o papel das mulheres na feitiçaria, algo que, cinquenta anos depois, será tratado com mais vigor e persuasão pelo O martelo das feiticeiras.

Após 1550, durante cerca de um século, a caça às feiticeiras foi particularmente intensa na Suíça, no sul da Alemanha (católica e protestante), em Franche-Comté, na Lorena, em Luxemburgo e nos Países baixos – em suma, ao longo de uma grande dorsal sudeste- noroeste (DELUMEAU, 2009, p. 530). Na França e na Alemanha, a perseguição à feitiçaria se intensificou e agravou-se, pois foi prolongada a fenômenos históricos qualificados como “posses diabólicas”, resultando na execução, em Aix, no ano de 1611, Loudun, em 1634, e em Louviers, em 1647, de quatro padres acusados de enfeitiçarem mulheres que eram suas penitentes. Algo parecido acontece em Salém, terra puritana do Novo Mundo, aonde suas vítimas foram enforcadas em 1692, pois se acreditava que as mulheres, ao sofrerem crises de convulsões, estavam sendo possuídas pelo demônio. Poucas execuções por motivo de feitiçaria aconteceram durante o século XVIII, mas o ocorrido em Salém foi o último em que toda uma comunidade acreditou estar sendo ameaçada pelos malefícios da feitiçaria.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir do que fora vislumbrado sobre o imaginário construído a longos passos em prol das maledicências da mulher, pudemos delinear o qual intrínseco o discurso antifeminino esteve interligado à caça às feiticeiras. Como visto, esse fenômeno perpassou por vários âmbitos, do religioso ao civil, para culminar em um grande número de vítimas – sendo que a esmagadora maioria eram mulheres. Isso se deve,

principalmente, ao fato dos grandes teólogos da época ressaltarem, incessantemente, que a mulher era um ser próximo e altamente seduzido por Satã. Portanto, não foi surpresa que uma das maiores ofensivas cometidas pela Inquisição fosse contra a feitiçaria, uma seita de mulheres que adoravam o demônio e usavam de poderes mágicos.

O medo se alastrou e difundiu-se pelas mentalidades em geral, transformando as ações do Tribunal do Santo Ofício corretas e indispensáveis para a fé católica. Consequentemente, a Inquisição tinha total apoio do poder civil, o qual teve uma participação indispensável para a caça às mulheres ditas feiticeiras, já que as maiorias das acusações serviam como um pretexto para a prisão da acusada e a investigação sobre os seus atos. Perante esse cenário, várias vítimas foram queimadas, mesmo sendo totalmente inocentes.

Os números apontam que, em grande parte da Europa, centenas de mulheres foram queimadas pela Inquisição por serem acusadas de feitiçaria. Contudo, é necessário que se tenha um cuidado com as cifras apresentadas, pois muitas demonstram certo exagero e transformam o acontecido em algo fantasioso, beirando o sensacionalismo. Algo de que se deve fugir, pois como já dizia Lucian Febvre, “o historiador não é um juiz”, e cabe a essa classe não julgar e, sim, entender o contexto que moldou essa grande perseguição, fazendo com que se tornasse memorável após séculos.

## 5 REFERÊNCIAS

- BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições**: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente, 1300-1800**: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história**: as práticas mágicas no ocidente cristão. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- Summa Theologica, v. I, quaestio XCIX, art. 2; v.II, quaestio CLXV, art. 2. **Witch-hunting in Southwestern Germany (1562-1684)**: the social and intellectual foundations. Stanfords, 1972.

# **O ESPAÇO MARÍTIMO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DE UM LUGAR: análise da cerâmica ática de figuras vermelhas**

**Talysson Benilson Gonçalves Bastos<sup>134</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

As pesquisas que visam a investigação das sociedades antigas possuem, hoje, muitos caminhos, seja no viés interpretativo, ou a abrangência metodológica das quais dispõe, dependendo do trajeto escolhido: análise de imagens de cerâmicas, estatuas, mosaicos, pinturas parietais, relatos arqueológicos, plantas topográficas, análises lexicográficas, dentre outras.

Falando especificamente do nosso recorte, a Atenas no período clássico, o trajeto por nós escolhido (análise da cerâmica Ática de figuras vermelhas) buscamos transmitir, pelo menos em parte, o sentido expresso pelos artífices nas representações sobre o universo marinho, tal como confrontar e estabelecer o imaginário social construído acerca daquele espaço, para tal escolhemos para a leitura das imagens, o método proposto por Martiny Joly, em sua obra “Introdução à análise da imagem”, indica que os motivos que compõe os sentidos das imagens devem ocorrer pelo processo de conotação. Para a autora, as imagens não representam apenas informações diretas-denotativas, elas possuem uma estrutura de sentidos complexos que possibilitam outras leituras dos elementos representados, ou seja, o signo é construído de faculdades que provocam uma significação segunda a partir de uma significação primeira de um signo pleno, essa estrutura de avaliação é denominada de retórica da conotação.

Para Joly, todas as imagens são dotadas de um significado: primeiro, que é o nível denotativo; segundo: por um plano conotativo (interpretável). Nesse sentido, os signos são dotados de sentidos gradativos que caminham pelo significante (denotativo), face perceptível concreta da mensagem, e seguem para o significado que formula a interpretação do signo. O significante, para Barthes, é um elemento essencial para a constituição de um signo. O significante surge de um contexto social e passa a fazer sentido interpretativo quando o significado consegue absorver as informações culturais que o significante pretende transmitir.

---

<sup>134</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão, bolsista PIBIC/FAPEMA, membro do grupo de pesquisa em História Antiga e Medieval - *Mnemosyne* sob a orientação da Prof. Dr<sup>a</sup> Ana Lúvia Bomfim Vieira (UEMA)

Este significado não quer dizer uma “coisa”, mas uma representação psíquica e cultural desta “coisa”. No processo de significação, o significado é dotado das características do conteúdo que se manifesta diversas vezes na esfera ideológica (BARTHES, 1971).

O vaso escolhido é intitulado “Thétis riding Hippokampos” e é atribuído ao pintor Garavina, data do período de 425-401 a.C, possui o formato peliké e foi pintado com uso da técnica de figuras vermelhas, que tornou-se bastante usual no período clássico.

Ao que se refere à documentação textual, trabalhamos com os sentidos culturais construídos sobre o mar, especificamente Platão, Homero, Hesíodo. Percebe-se por vezes, a valoração ambivalente do mar, hora tranquilo, maternal, o mar garante o sustento ao pescador, é representação de uma das divindades mais importantes no pantheon ateniense, *Posídon*, porém, o mar não é o habitat natural do homem, o mar bravo é imperdoável, incontrolável, e aterrorizador, a morte no mar e os perigos deste outro universo que possui leis próprias ilustram um dos piores aspectos do mar. Para os antigos, o medo e a precaução com aquilo que estaria relacionado ao mar e seus habitantes monstruosos, aliados às narrativas mitológicas e padrões ideológicos como os propostos por Platão em *As Leis*, legítima e da dimensão, em parte, do medo construído acerca daquele espaço.

Para o grego, a morte era algo natural, mas algumas formas de morrer não. Um corpo que se perde em alto mar denota, primeiramente, a falta de um enterro apropriado, ou seja, a falta da simbologia ritual das honras fúnebres, e isso era um peso para o imaginário coletivo.

## **OS HABITANTES DAS COSTAS: A relação construída entre os Gregos e o mar**

### **A COLONIZAÇÃO GREGA**

Muitos autores nos relatam sobre a vocação marítima da Grécia, ora, tal afirmação não é de total espanto, segundo A. Jardé, a Grécia é um país marítimo, que possui costas recortadas, portos bem abrigados e numerosas ilhas, próximas umas das outras. Os mares gregos, na maior parte do ano, são calmos e sujeitos a um regime de ventos regulares.

Nessas condições, o povo grego, já por “vocação”, era um povo de marinheiros, o solo pouco fértil, mas bem cultivado, produz cereais, trigo e cevada, legumes, parreiras e oliveiras, a posição marítima da Ática tornou-a uma terra favorável ao

desenvolvimento do comércio marítimo.

No entanto, essa relação dos gregos com o mar é bem mais antiga, o arqueólogo grego Nicolas Platon idealizou um sistema de unidade política entre os palácios de Cnossos, Festus, Malia e Kato Zakros e essa unidade se dava através da *talassocracia* (domínio dos mares) no qual o rei teria o papel de sacerdote. Seu apogeu teria ocorrido entre os séculos XVII, XVI e XV, foram encontradas cerâmicas cretenses no Egito, principalmente durante a XVIII dinastia, identificando uma rota comercial entre os dois povos muito antes da criação da liga de Delos, a Ilíada descreve a influência de Creta sobre mais de 90 cidades (CARLAN, 2010).

Já no período Arcaico, é possível enxergar um movimento colonizador grego, o espírito marítimo e aventureiro dos gregos, uma herança fenícia, segundo Bernal, aliado à falta de alimentos (provocada por uma grande seca na região), excesso populacional e a vários interesses de teor comercial, levaram algumas cidades gregas a fundar uma série de colônias no mar mediterrâneo.

Uma colônia grega (*apoikía*) não era, como o entendemos modernamente, uma dependência, um anexo do Estado colonizador. Era um Estado autônomo, com leis, magistrados e política próprios. As duas cidades tinham entre si um laço de parentesco bastante maleável: a colônia era lida como filha da cidade-mãe ou metrópoles (*metrópoles*) e esse laço de parentesco era confirmado pela difusão da religião e da imposição do grego como língua oficial.

Não se fundava colônias sem o consentimento dos deuses, e era hábito consultar o oráculo de Delfos, para indagar acerca da oportunidade da partida da expedição colonizadora e das rotas que deviam ser seguidas. No período clássico, com o advento da democracia, são os homens livres que irão determinar, através de debates políticos em assembleia, o caminho e as regiões a serem conquistadas, a tradição de consulta ao oráculo vai se tornar algo muito mais relacionado à busca de proteção e bons auspícios.

Era o fundador (*oikistés*), que conhecia e podia realizar as cerimônias religiosas, sem as quais nenhuma cidade nova podia contar com a proteção dos deuses. Além disso, o altar sagrado da colônia era iluminado com o fogo trazido da metrópole, para onde enviava solenes embaixadas, a fim de participarem das grandes festas religiosas.

A concepção de um império colonial, que depende do “Estado” colonizador, assegurando a grandeza política e a prosperidade econômica da metrópole, só vai aparecer em Atenas, no século V. As colônias atenienses ou (*clerouchía*) ocupavam pontos estratégicos importantes e serviam de base de operações para a frota ateniense,

no mar Egeu. O seu estabelecimento tinha como um dos interesses, auxiliar os cidadãos sem recursos: os clerucos, que eram escolhidos na classe mais pobre dos cidadãos e recebiam um lote de terra (*klêros*).

## **CULTURA MATERIAL E INTERPRETAÇÕES ICONOGRÁFICAS: Cena Mítica**

O termo *cultura material* está relacionado com a finalidade ou sentido que os objetos têm para um povo numa cultura, ou seja, a importância e influência que exercem na definição da identidade cultural de uma sociedade. O que é material e físico, objeto ou artefato é entendido, hoje, pelos pesquisadores como um legado, como algo que deve ser apreendido, usado e preservado, que ensina a reproduzir o mesmo objeto ou a guardar a sua memória. Surgem aqui os objetos manufaturados (carácter artesanal) e os que são produzidos num ambiente tecnologicamente mais avançado, na maquinofatura. Os objetos têm uma época e lugar de produção, um povo que os faz e reproduz, logo têm um sentido histórico e humano.

A relação entre o objeto e o seu sentido, torna-se assim, no campo de estudo dos investigadores da cultura material, a sua problemática primeira. Numa definição mais clássica, a cultura material pode assim ser entendida como o conjunto de artefatos criados pelo homem, combinando matérias-primas e tecnologia, o qual se distingue das estruturas fixas pelo seu carácter móvel, ou seja, sua circulação.

Segundo Pantel, ao examinar um certo número de obras da história grega de tipos muito diferentes e destinadas a públicos variados, chega-se à constatação de que a imagem é utilizada, por vezes, como ilustração de um discurso histórico, sobretudo de obras localizadas entre 1930-81.

Ainda que, para os especialistas, historiadores da arte e arqueólogos, que há muito tempo lidam com problemas relativos à iconografia, esteja bem claro que as imagens, inclusive as imagens pintadas nos vasos gregos, são representações, construções intelectuais, constatamos que em muitos casos as imagens são abordadas ou utilizadas como figurações diretas da realidade cuja compreensão remete à evidência fotográfica.

Em muitos casos, tudo se passa como se tal cena figurada sobre um vaso grego, principalmente quando referido à uma cena dita da vida cotidiana, é como se fosse um instantâneo fotográfico capaz de, supostamente, fornecer ao historiador uma informação concreta que pudesse ser diretamente utilizada (PANTEL, 2013, p.10).


No caso das cenas mitológicas, pode ser usado erroneamente como mera ilustração de uma narrativa cultural, sem que haja uma problematização analítica daquela imagem.

No entanto, novas abordagens partem do postulado que a representação figurada é um dos modos de expressão e de articulação do pensamento em uma sociedade, concebendo-a como uma linguagem que tem sua própria lógica. A análise das imagens gregas deve ser realizadas, primeiramente, seguindo um método rigoroso que, tanto quanto possível, não deixa de lado nenhum dos traços da figuração (PANTEL, 2013 p.19). Em sua complexidade as imagens que remontam à cenas míticas induzem o compartilhamento cultural e a representação imagética de uma figuração psíquica muito provavelmente, amplamente divulgada, é a manifestação visual de um imaginário coletivo.

A cena analisada a seguir trata de um episódio da Ilíada, no qual a titã Thétis, mãe do herói Aquiles, transporta seus armamentos recém forjados por Hefestos.

Thétis, em toda cultura helênica, foi amplamente conhecida como uma divindade marítima, Hesíodo em sua *Teogonia* conta a origem da titã como filha de Uranus e Gea e esposa de Oceanus, com quem deu origem às Oceanides, entre outras numerosas divindades marinhas.

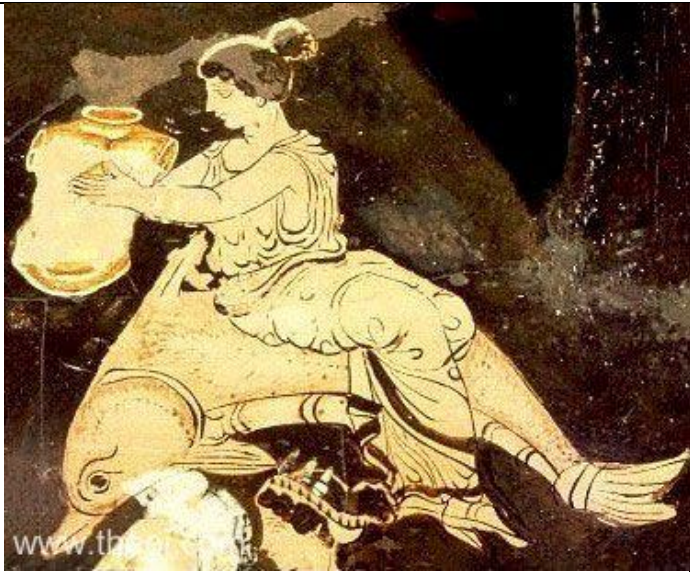
Outro mito relacionado à esta divindade, envolveria Hera, segundo a tradição cultural, Thétis teria cuidado da educação de Hera, esta teria sido entregue pelas mãos de Rhea. Percebemos, desde muito cedo a atribuição maternal empregada simbolicamente em Thétis. A seguir temos a análise, a partir do quadro proposto por Joly, 1994:

	Referente	Localização: Museu Malibu, California. USA Inventário: J-Paul Getty Procedência: Apulian (Apúlia) Função Social: Armazenamento de líquidos/ banquetes/rituais de libação Data: 425-401 a.C Pintor: próximo do estilo Gravina
	Signo Plástico	Forma: Peliké Estilo/Cor: técnica de




		figuras vermelhas Tamanho: Volume:
	Ancoragem	Não identificada
	Signo Figurativo	Cena mítica, Thétis juntamente com outras nereidas transportam equipamentos de guerra(?)
Bibliografia: (< <a href="http://www.theoi.com/Gallery/P12.4A.html">http://www.theoi.com/Gallery/P12.4A.html</a> > Acesso em: 1 de abril de 2015.)		

Significado icônico	Significado de primeiro nível	Conotação de segundo nível (1)	Conotação de segundo nível (2)
Utensílio Cerâmico	Peliké	Recipiente para armazenamento de líquidos, vinho-água.	Usado em banquetes, públicos ou privados, pelos convivas/ ou rituais de libação
Mulheres (3)	Divindades	Thétis (centro)/Nereidas( canto superior direito; canto inferior esquerdo)	Divindades primordiais ligadas ao mar e ao meio líquido.
Ser mítico	Monstro(metade cavalo metade serpente marinha)	Hipocampo	Monstro marinho ligado à <i>Posídon</i> ; entidade benfazeja.
Vestimentas	Adornos de cabeça, túnica feminina, sandálias	Demarcação de status social	Representativo da camada Aristocrática.
Couraça; Escudo	Armamentos	Proteção	Proteção do Herói

	Referente	Localização: Museu Malibu, California. USA Inventário: J-Paul Getty Procedência: Apulian (Apúlia) Função Social: Armazenamento de líquidos/ banquetes/rituais de libação Data: 425-401 a.C Pintor: Próximo do estilo Gravina
	Signo Plástico	Forma: Peliké Estilo/Cor: técnica de figuras vermelhas Tamanho: Volume:

	Ancoragem	Não identificada
	Signo Figuarativo	Cena mítica, Nereidas transportam equipamentos de guerra(?)
Bibliografia: (< <a href="http://www.theoi.com/Gallery/P12.4C.html">http://www.theoi.com/Gallery/P12.4C.html</a> > Acesso em: 1 de abril de 2015.)		

Significado icônico	Significado de primeiro nível	Conotação de segundo nível (1)	Conotação de segundo nível (2)
Utensílio Cerâmico	Peliké	Recipiente para armazenamento de líquidos, vinho-água.	Usado em banquetes, públicos ou privados, pelos convivas/ ou rituais de libação
Mulheres (2)	Divindades	Nereidas(Centro; canto inferior esquerdo)	Divindades primordiais ligadas ao mar e ao meio líquido.
Animal Marinho	Mamífero	Golfinho	Animal marinho ligado à <i>Posídon</i> , os golfinhos por vezes aparecem como representações benfazejas de <i>Posídon</i> .
Vestimentas	Adornos de cabeça, túnica feminina, sandálias	Demarcação de status social	Representativo da camada Aristocrática.
Couraça	Armamentos	Proteção	Proteção do Herói

 <p>www.theoi.com</p>	Referente	Localização: Museu Malibu, California. USA Inventário: J-Paul Getty Procedência: Apulian (Apúlia) Função Social: Armazenamento de líquidos/ banquetes/rituais de libação Data: 425-401 a.C Pintor: próximo do estilo Gravina
	Signo Plástico	Forma: Peliké Estilo/Cor: técnica de figuras vermelhas Tamanho: Volume:

	Ancoragem	Não identificada
	Signo Figuarativo	Cena mítica, Nereidas transportam equipamentos de guerra(?)
Bibliografia: (< <a href="http://www.theoi.com/Gallery/P12.4D.html">http://www.theoi.com/Gallery/P12.4D.html</a> > Acesso em: 1 de abril de 2015.)		

Significado icônico	Significado de primeiro nível	Conotação de segundo nível (1)	Conotação de segundo nível (2)
Utensílio Cerâmico	Peliké	Recipiente para armazenamento de líquidos, vinho-água.	Usado em banquetes, públicos ou privados, pelos convivas/ ou rituais de libação
Mulher	Divindade	Nereida(Centro)	Divindade primordial ligada ao mar e ao meio líquido.
Ser mítico	Monstro	Ketos	Ketos <i>Aithiopios</i> , monstro marinho enviado por <i>Posídon</i> para assolar a Etiópia como punição à rainha Kassiopéia, que proclamou sua filha, Andrômeda, como a mais bela, superando mesmo a beleza de Afrodite.
Vestimentas	Adornos de cabeça, túnica feminina, sandálias	Demarcação de status social	Representativo da camada Aristocrática.
Elmo (?)	Armamentos	Proteção	Proteção do Herói

## REFERENCIAS

### Documentação:

ALCIPHON. *Lettres de Pêcheurs de Paysans, de Parasites et d'Hétaïres*. Les Belles Lettres, 1999.

ARISTÓTELES. *Politics*, Loeb Classical Library. Cambridge. 1977.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras. 1996. 3ª edição.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Donaldo Schüler. São Paulo: L&PM. 2007.

PLATÃO. *The Laws*. London: William Heinemann. 2 vols. 1984.

OPPIEN. *Cynegetica & Halieutica*. London: Loeb. 1928.

### Dicionário:

Pereira, S.J, Isidro. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 4. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

**Bibliografia:**

- Augé, Marc. *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas. SP: Papirus. 1994.
- \_\_\_\_\_. **O Sentido dos Outros**. Petrópolis: Editora Vozes. 1999.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. As origens históricas e a configuração sócio política da Grécia Arcaica. *Revista história e história*. [online] São Paulo: Unicamp, 2010, Fevereiro, 2010. Disponível em <<http://www.historiaehistoria.com.br/material.cfm>> ISSN 1807-1783.
- CORVISIER, Jean-Nicolas. **Les grecs et La Mer**. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- DETIENNE, M.; Vernant, J. P. **Métis: As astúcias da inteligência**. Tradução: Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora. 2008.
- FILEY, Moses I. **Democracia antiga e moderna**: edição revista; tradução de Waldéa Barcellos, Sandra Bedran; revisão técnica Neyde Theml.-Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRONTISI-DUCROUX, F. Dédale. **Mytologie de l'Artisan em Grèce Ancienne**. Paris: François Marçois Maspero, 1975.
- < <http://www.theoi.com/Gallery/P12.4A.html> > Acesso em: 1 de abril de 2015.
- Joly, Martine. **Introdução à Análise da Imagem**, Lisboa, Ed. 70, 2007 — Digitalizado por SOUZA, R.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. **Cultura Popular em Atenas no V Século a.C.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2000..
- THELM, Neyde. **Público e privado na Grécia do VIIIº ao IVº sec. A.C.** Rio de Janeiro. 7Letras, 1998.
- VERNANT, Jean Pierre. **Entre o mito e política**. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Morte nos Olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga—Ártemis e Gorgó**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- VIEIRA, Ana Lúcia Bomfim. **O mar, os pescadores e os seus deuses: religiosidade e astúcia na Grécia Antiga**. São Luís: Café e Lápis; Editora UEMA, 2011.

## TÁTICAS, TÉCNICAS E ARMAMENTOS NA BATALHA DE HASTINGS DE 1066

Lúcio Carlos Ferrarese<sup>135</sup>

Orientador: Dr. Jaime Estevão dos Reis<sup>136</sup>

Neste artigo buscamos analisar a questão técnica da guerra. Estudada pelo seu viés político, religioso, econômico e social, muitas vezes escapa ao historiador a própria tecnicidade da temática da guerra, característica essa a qual tem influência considerável para a determinação da vitória em campo de batalha, e da qual poderá se estabelecer como consequências mudanças nas características políticas, religiosas, econômicas e sociais dos vencidos.

Podemos observar tal caso no estudo da invasão que modificou a sociedade anglo-saxônica do século XI, a denominada Batalha de Hastings de 1066, em que a força invasora normanda liderada pelo duque Guilherme da Normandia enfrenta a força defensora inglesa liderada pelo rei Haroldo Godwinson. Esse conflito teve como vencedores os invasores, os quais estabeleceram mudanças significativas ao estabelecerem-se como os novos dirigentes de um povo que lhes era estrangeiro. Todavia, além de seus reflexos políticos e sociais, a Batalha de Hastings é também a demonstração de dois estilos de combate diferentes, quais sejam, a luta entre o estilo continental com o uso de cavalaria, infantaria e artilharia, e o estilo viking, com o uso de infantaria pesada assistenciada pela artilharia. Pelas condições do campo de batalha de Hastings, entretanto, a artilharia de ambos os lados pôde fazer apenas uma participação pontual, quase nula, enquanto que a infantaria defensora inglesa tinha a vantagem sobre a infantaria atacante normanda. O diferencial entre ambas acaba por ser, então, a presença da cavalaria do lado dos atacantes.

As tropas inglesas do século XI, influenciadas pelo estilo de luta viking, são divididas em dois grupos de soldados: as tropas profissionais, chamados *thegn* e *housecarl*, grandes e pequenos nobres cuja posição militar é hereditária; e os *fyrð*, homens livres cujo trabalho militar é eventual (DOUGHERTY, 2010, p. 98-100). Como os *fyrð* não são exclusivamente guerreiros, sua eficácia em batalha apresentava certas dificuldades estratégicas (NICHOLSON, 2004, p. 40). Primeiramente, como vivem em

---

<sup>135</sup> Mestre em História pelo PPH-LEAM/UEM. Doutorando em História na mesma instituição.

<sup>136</sup> Docente do DHI-PPH-LEAM/UEM.

terras próprias e pontilhadas do interior do reino, eles precisam ser reunidos através do *ban* – chamado senhorial à guerra de todos os homens capazes da região – o que consome uma quantidade considerável de recursos e tempo. Em seguida, pelo fato do *ban* ter como característica uma restrição geográfica onde seu serviço pode ser prestado, já que nem todos os *fyrð* têm cavalos como locomoção para campos de batalha distantes, e a fadiga de se deslocar mesmo a locais relativamente próximos. Por fim, tendo que dividir seu tempo entre sua profissão agropecuária e suas obrigações marciais, muitas vezes o treinamento militar dos *fyrð* é básico, assim como seu equipamento de custo próprio acabava por ser em geral inferior.

Baseados na extensão do campo – de mil metros de extensão das linhas por quatrocentos metros separando ambas as forças – e na quantidade de recursos e navios passíveis de serem angariados em tempo é provável que a quantidade de tropas de ambos os lados se encontre na casa de alguns milhares (DEVRIES, 2009, p. 21). Tal contagem parece-nos corroborada pela contagem de Robert Wace:

[...] ouvi meu pai dizer, e isto me lembro bem, embora fosse apenas um rapaz na época, que, quando eles [os Normandos] zarparam de Saint-Valery, contando os barcos, embarcações menores e esquifes carregando armas e armaduras, a frota possuía fortes 696. Eu li, e se isso é verdadeiro ou não não o sei dizer, que haviam tantos quantos 3000 navios com suas selas e mastros<sup>137</sup> (WACE apud THORPE, 1973, p. 14).

Conforme essa contagem, tendo-se como uma média de 15 homens por barco, um total de 10.000 homens pôde ser transportado nesta que viria a ser a maior operação anfíbia da Idade Média, considerando-se ainda nestas estimativas que alguns dos barcos carregavam exclusivamente tropas e cavalos, enquanto outros eram quase que exclusivamente de provisões, e nem todos os homens eram combatentes.

A batalha é descrita de maneira tal que seu resultado é incerto e que as forças se encontram em anulação simultânea, o que pode indicar uma quantia similar de homens para ambos os lados. Christopher Gravett, em seu livro *Hastings 1066*, oferece-nos uma contagem novamente em concordância com a extensão do campo de batalha e das fontes disponíveis, como uma ligeira vantagem para os defensores. Dessa forma, os ingleses contam com um contingente aproximado de 8.000 homens, sendo os guerreiros divididos entre 800 *thegn* e *housecarl* e 7.200 *fyrð* (GRAVETT, 1994, p. 20). Este é um

---

<sup>137</sup> No original: "...I heard my father say, and this I remember well, although I was only a lad at the time, that, when they set sail from Saint-Valery, counting boats, smaller vessels and skiffs carrying arms and armour, the fleet was 696 strong. I have read, and where this is true or not I cannot say, that there were as many as 3000 vessels with their sails and masts."

exército de infantaria, sem o uso de cavalaria e com um uso mínimo de arqueiros e outras formas de artilharia, fortemente pautado na tradição viking e anglo-saxônica de combater a pé em unidades fortemente armadas.

O exército de Guilherme tem aproximadamente 7.500 combatentes, divididos em três tropas diferentes: 1.500 soldados de artilharia (arqueiros, fundeiros e besteiros); 4.000 soldados de infantaria pesada; e 2.000 cavaleiros (GRAVETT, 1993, p. 20). Essas forças mescladas demonstram o estilo de luta continental, em que cada uma das partes de um exército exercia uma função específica em assistência aos outros grupos.

Cada uma dessas tropas, tanto inglesas quanto normandas, possui níveis de treinamento, equipamento e habilidades distintos umas às outras, sendo, portanto, necessário compará-las. Primeiramente, devemos tratar dos *fyrð*. Como reportamos anteriormente, os *fyrð* são homens convocados para a guerra através do exercício do *ban*, abrangendo desde fazendeiros com terras pequenas, o bastante para sua subsistência e a de sua família, até poderosos homens com grandes extensões de terras. Isso faz com que o seu equipamento e treinamento sejam extremamente variáveis, mas sua principal vantagem é sua quantidade. Em situações diferentes das da batalha de Hastings, um rei inglês é capaz de angariar um número considerável de *fyrð* para a conclusão de uma batalha ou uma curta campanha militar – mas, tendo em vista o tempo de serviço estabelecido e a territorialidade que abrangia o *ban*, os ingleses não tinham à sua disposição todo o efetivo militar da nação, apenas aqueles que puderam ser angariados na região do combate.

Graças à tradição do *ban*, os *fyrð* são constantemente convocados conforme a necessidade, possuindo tanto um treinamento militar prático quanto o conhecimento militar advindo de suas tradições familiares. Embora menos experientes que os soldados profissionais, seu papel como infantaria ligeira é essencial para a manutenção do poder real e proteção das terras inglesas. Sua convocação, porém, é um exercício de último esforço, já que o deslocamento e a perda desses homens durante as guerras acabam por diminuir a produção agrícola efetiva da Inglaterra, e conseqüentemente, a produção de riquezas do reino, motivo pelo qual seu uso muitas vezes era evitado.

Em termos de equipamento, o mínimo denominador comum dos *fyrð* se trata de uma arma à disposição, uma proteção corporal e uma proteção craniana, com resultados variáveis entre um indivíduo e outro. A eficácia desses homens se dá pelo seu número e não por seu armamento, que em geral consiste de uma lança de madeira com ponta de ferro, manejada com uma mão, de tamanho variável entre 1 metro e 1,5 metros, e peso

leve de 2 quilos (FLORI, 2005, p. 74). Esta pode ser arremessada ou usada como arma de estocada em combate corpo-a-corpo, embora tenham um alcance restrito quando usada dessa forma.

Alguns *fyrð* podem contar com espadas longas de ferro, com corte duplo, de tamanho entre 65 e 95 centímetros, e peso de 1,5 quilos a 2 quilos (DEVRIES; SMITH, 2012, p. 22), armas que são usadas para combate corpo-a-corpo, cortantes e de curto alcance. Machados também podem ser encontrados entre eles, dividindo-se em dois tipos. O primeiro se caracteriza como pequenos machados de uma mão que podem ser usados para o combate corpo-a-corpo ou arremessados, ferindo tanto através do corte quando da concussão, com tamanho variável entre 30 e 50 centímetros e peso de 1 a 1,5 quilo, principalmente na cabeça da arma. O segundo se trata de machados de duas mãos advindos da tradição viking, usados para ferir mesmo oponentes com armadura graças ao grande poder de corte e concussão. Estes possuem tamanho variado de 1 metro a 1,20 metros e peso de 2 a 3 quilos: seu alcance limitado e a inércia o tornam uma arma lenta para ser reposicionada para um segundo ataque, o que faz com que um atacante que erre um golpe esteja aberto a um contra-ataque de uma arma mais veloz de manejo, como as espadas e lanças (DOUGHERTY, 2010, p. 98).

No tocante à proteção, o principal aparato de defesa dos *fyrð* é o escudo, que pode ser criado em duas formas básicas: uma forma redonda, considerada um modelo antigo, designado especialmente para o combate a pé, feito de madeira e com um raio de 40 centímetros (DEVRIES; SMITH, 2012, p. 59), com bordas e um centro metálico; e um escudo com forma de cometa ou pipa, de topo arredondado que se afunila até uma ponta triangular em sua base, de tamanho variável entre 1 metro e 1,3 metros, cuja função é cobrir a maior parte do corpo. Esse segundo modelo era mais recente, e o preferido da cavalaria continental por oferecer proteção às pernas do cavaleiro ou, se necessário, ao cavalo (GRAVETT, 1993, p. 12-13).

Esses escudos são geralmente a única proteção disponível aos *fyrð*, eficazes contra vários tipos de golpe, mas grandes e pesados, de grande ônus para o cansaço físico. *Fyrð* mais abastados podem comprar ou herdar armaduras, embora normalmente tais proteções constituam-se em roupas grossas que cobriam o corpo, do pescoço aos antebraços e as coxas. Feitas de várias camadas de peles de animais curtidas ou de outros tipos de couro endurecido, que conferem alguma proteção contra golpes contundentes ou cortantes, são vulneráveis a ataques perfurantes, tornando-as ineficazes contra lanças da cavalaria e flechas da artilharia. A proteção craniana, quando existe, se



restringe normalmente a barretes de couro, suficiente apenas para diminuir o dano de golpes contundentes, enquanto mãos e pés não têm proteção alguma fora roupas de mangas compridas, botas e braçadeiras de tecido.

Em uma época anterior à tradição de arquearia inglesa, alguns dos *fyrð* em Hastings possuem arcos e flechas, ou mesmo fundas, mas sua presença na batalha não é mencionada, com exceção de uma única figura da *Tapeçaria de Bayeux* (Figura 1). Dessa forma, a artilharia inglesa acaba por não exercer grande influência no conflito.

Esses homens convocados para a proteção de seu reino são os que mais sofreram devido à marcha forçada até o campo de batalha, já que dificilmente eles têm a capacidade econômica para possuir um cavalo. O treinamento dos *fyrð* é ocasional e situacional (NICHOLSON, 2007, p. 57), e esses fatores implicam menor efetividade de sua atuação em combate.

**Figura 1**



Nessa imagem, vemos a infantaria inglesa agrupada em uma tática militar conhecida como parede de escudos, que se mostrou efetiva contra as flechas normandas. Armados com lanças e machados, a presença das armaduras de metal indica que se tratava de *thegn* e não *fyrð*. Notamos a presença de um único arqueiro entre eles.

Fonte: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay\\_tama.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html)

O segundo tipo de guerreiro inglês são os *thegn* e os *housecarl* – estes últimos são iguais aos primeiros, exceto que são a guarda pessoal do rei –, que são combatentes profissionais e nobres que possuem terras próprias de maiores extensões que os *fyrð*, ou que recebem equipamento e pagamento de grande soma diretamente do rei. Estes estão mais economicamente preparados para o exercício da guerra, e uma de suas posses é o cavalo. Diferentemente dos normandos, não usam sua montaria em combate, pois o estilo de luta tradicional anglo-saxão é o do combate a pé (DOUGHERTY, 2010, p. 102-103). O animal é, portanto, usado para a locomoção até o campo de batalha, o que diminui a fadiga e permite cobrir distâncias maiores em menor tempo.

Assim como os *fyrð*, a proteção dos *thegn* é influenciada pela sua capacidade econômica, embora a base de proteção seja superior, considerando suas condições sociais. Para estes guerreiros, as proteções metálicas são as mais comuns e mais desejadas. Fora o uso de armaduras de couro reforçadas semelhantes às dos *fyrð*, os *thegn* podem adquirir camisas ou mesmo largas cotas feitas de milhares de anéis de ferro entrelaçados, conhecidas como *hauberks*, vestidas sobre as armaduras de couro. Também estão presentes armaduras feitas de placas ou escamas de ferro costuradas ao couro, semelhantes em forma às escamas de peixes (GRAVETT, 1993, p. 8-9; 13). Essas cobrem desde o pescoço até as coxas, mas dependendo do modelo, podem alcançar até os joelhos, e ter mangas que cobrem os braços até os cotovelos. Caso essas armaduras sejam compridas o bastante para alcançar os joelhos, possuem cortes laterais nas coxas para permitir o movimento em batalha.

**Figura 2**



Nessa passagem, os servos normandos levam as espadas, machados, lanças, armaduras e elmos, e outros víveres, até os navios de Guilherme. Podemos notar o corte frontal das armaduras, que permitem aos cavaleiros cavalgarem com elas, e os elmos cônicos carregados nas mãos e em cima da carroça. Esse tipo de equipamento também era usado pelos *thegn* ingleses, embora com a modificação de um corte lateral na armadura. As inscrições em latim dizem: ISTI PORTANT ARMAS AD NAVES ET HIC TRAHUNT CARRUM CUM VINIS ET ARMIS. Tradução: Estes (homens) estão carregando armas até os navios; e aqui eles estão levando uma carroça cheia de vinho e armas. Fonte: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay\\_tama.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html)

Sendo o ápice da proteção corporal do século XI, essas cotas de malha são extremamente resistentes e fáceis de manter, capazes de proteger contra golpes cortantes e perfurantes e, juntamente com a proteção de couro interior, diminuir o impacto dos golpes concussivos. Em contraparte, são extremamente custosas, o que faz com que seja um artigo apenas para os profissionais, e seu peso é um fator negativo, deixando o

usuário fadigado mais rapidamente e obrigando os líderes a buscarem uma vitória rápida em qualquer embate.

A proteção craniana consiste em um capacete cônico de madeira ou metal forrado de couro e tecido, que cobre o topo da cabeça, muitas vezes complementado com uma proteção nasal que consiste em uma tira de metal reta (DEVRIES; SMITH, 2012, p. 65). Essa é uma proteção mais eficaz do que o barrete de couro dos *fyrð*, capaz de parar todo tipo de golpe letal para transformá-lo apenas em uma concussão de menor impacto, embora ainda potencialmente danosa. Braços e pernas são protegidos de maneira semelhante aos *fyrð*, consistindo normalmente de braçadeiras e caneleiras de tecido, fora as botas e roupas.

O armamento dos *thegn*, como soldados profissionais, é similar ao dos *fyrð*. A exceção mais notável é a presença de maças entre eles – hastes de madeira com cabeças rombudas, metálicas ou de madeira reforçada, com comprimento entre 30 e 45 centímetros e peso de 1,5 quilos a 2 quilos, capazes de serem arremessadas e de desferir golpes contundentes que podem atravessar armaduras flexíveis como a armadura de couro e a cota de malha do *hauberk*. Em adição, temos a lança e o machado, bem como espadas e escudos redondos ou cometa, sendo o machado de duas mãos uma das armas mais favorecidas (GRAVETT, 1993, p. 14-15; 31).

O arremesso das armas foi uma tática especialmente mencionada por Guilherme de Poitiers quando da investida inicial dos normandos, pois “Os Ingleses resistiram [ao ataque] bravamente, cada qual a seu modo. Eles arremessaram suas azagaias e mísseis de todo o tipo, eles deram golpes selvagens com seus machados e com pedras presas a cabos de madeiras”<sup>138</sup> (POITIERS, 1973, p. 49).

Os *thegn* têm tanto a disponibilidade quanto a tradição de serem militarmente treinados desde a infância, com tempo constante durante o ano para o aperfeiçoamento graças ao ócio promovido pelas suas riquezas. Também participam das várias campanhas dos reis ingleses anteriores, tendo, portanto, maior capacidade combativa e treinamento do que os *fyrð*, e sua interação mais próxima à realeza pode fazer com que eles possuam um sentido de camaradagem e lealdade ao seu suserano que se expressa em um ânimo elevado no campo de batalha, em especial quando nos referimos aos *housecarl*.

---

<sup>138</sup> No original: “The English resisted strongly, each in his own way. They hurled their javelins and missiles of all sorts, they dealt savage blows with their axes and with stones hafted on wooden handles.”

Em oposição a essas tropas se encontram as forças de Guilherme, o Conquistador. Diferentemente do exército inglês, o exército normando conta com dois fatores em sua composição: uma forte presença de arqueiros e de cavaleiros, estes últimos inexistentes entre os defensores. Guilherme aceita a presença de muitos mercenários, sejam experientes ou não, mas seus próprios homens já têm experimentado a batalha sob seu jugo em várias campanhas.

Seus arcos têm um tamanho variável entre 1,4 metros e 1,6 metros de comprimento quando não tensionados (NICHOLSON, 2004, p. 100). A puxada da corda é feita apenas até a altura do peito, conferindo ao arco um alcance de entre 50 e 200 metros conforme o ângulo, o vento e a força do arqueiro. Os arqueiros do exército de Guilherme normalmente não vestem armadura, embora uma das figuras da *Tapeçaria de Bayeux* esteja utilizando uma armadura como as da infantaria e cavalaria, possivelmente um sargento (Figura 3).

Fora o arco e a aljava com as flechas, os arqueiros normalmente só possuem uma adaga como proteção corpo a corpo. As provisões de flechas desses homens são apenas a que eles podem carregar em sua aljava, entre 20 a 24 flechas (GRAVETT, 1994, p. 65), o que em circunstâncias normais é suficiente nas curtas batalhas medievais. Entretanto, como a Batalha de Hastings teve duração de 9 horas, após as levadas de flechas iniciais os arqueiros normandos perdem a capacidade de influenciar o campo de batalha, pelo menos até a chegada de mais munição durante as últimas horas de combate. A arquearia necessita de bastante tempo de treinamento (DOUGHERTY, 2010, p. 161), o que indica familiaridade com seu uso e aplicação prática em situações de tensão como caçadas. Não sendo ameaçados pela artilharia inglesa ou por sua infantaria, os arqueiros normandos mantiveram sua coesão, possibilitando saraivadas em uníssono conforme a prática militar costumaz.

### **Figura 3**





Arqueiros normandos. Fonte: [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay\\_tama.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html)

A infantaria normanda é composta por soldados profissionais, semelhante aos *thegn* já referidos. As armaduras também variam desde a proteção de couro até os *hauberk* feitos de anéis de metal, com o corte lateral para permitir o movimento das pernas. O escudo mais presentemente utilizado do lado normando é o cometa, pois o escudo redondo é um estilo já ultrapassado no continente. O mesmo estilo de capacete dos ingleses, denominado *spanghelhelm*, cônico e com proteção nasal, é utilizado pelos normandos, uma peça de equipamento relativamente barata. Estão armados com lanças, espadas, maças e machados de uma mão.

Diferentemente dos ingleses, o machado de duas mãos caiu em desuso no continente, provavelmente por sua associação com os vikings (GRAVETT, 1993, p. 15), havendo a preferência pela espada que, embora não seja necessariamente mais eficaz, é um símbolo de status e mais fácil de manejar sem se expor no caso de um golpe falho. Incapaz de criar uma brecha para a cavalaria, a infantaria pouco é mencionada nos relatos sobre a Batalha de Hastings, apesar de compor mais da metade das tropas. Considerando que sua formação é similar à dos *thegn*, que também possuem muitos mercenários em seu meio, seu treinamento pode ser extremamente variável. Entretanto, as tropas de Guilherme passam boa parte do verão de 1066 em Dives, onde podem ter praticado para a batalha vindoura, diversamente de seus oponentes (NICHOLSON, 2004, p. 114).

A cavalaria figura por último, mas seu papel não é menos importante. Sua característica mais marcante é o uso do cavalo em combate. O sistema de rédeas e a sela com proteção alta concedem maior estabilidade ao cavaleiro em combate e possibilita

atacar o inimigo com uma investida com lança (KEEN, 2008, p. 40), embora essa tática não tenha sido utilizada em grande escala já que os cavaleiros normandos do século XI não atacam em unidades compactas, mas sim em pequenos grupos ou como indivíduos.

A arma principal é a lança, sendo a espada, machado ou maça desembainhada apenas no caso de quebra ou perda daquela. A lança pode ser utilizada tanto como arma de arremesso como uma arma perfurante, seja em um golpe de baixo para cima, seja em uma estocada rápida, seja como a investida com lança. O escudo utilizado é o cometa, com a diferença de que, enquanto um soldado a pé utiliza o escudo de pé, com o propósito de cobrir a maior parte de seu corpo, os cavaleiros podem inclinar o escudo de forma que este proteja o corpo do cavalo. As armaduras de metal estão novamente presentes entre esses guerreiros, porém apenas os muito ricos podem comprar proteção para as pernas, denominada *chausses*, feitas do mesmo material que as armaduras de malha, e que cobrem desde a coxa até os pés. Em adição, as armaduras acima descritas, os pescoços dos combatentes também podem ser protegidos por uma extensão de anéis que se prende ao capacete, chamada de *ventail*, cobrindo a nuca, o queixo e as orelhas. O corte na armadura, ao invés de lateral, é feito à frente e atrás, para permitir a abertura das pernas e a cavalgada.

Extremamente bem treinada, a cavalaria normanda é a força de elite do campo de batalha, determinante na resolução de Hastings. Ela tem várias vantagens comparativamente à infantaria inimiga. Primeiro, a mobilidade, que permite com que ataque, se defenda e se reagrupe com maior facilidade se não estiver cercada ou impossibilitada de evitar seus inimigos. Segundo, pela força dos golpes, que têm uma clivagem e impacto maiores, visto que são desferidos de um ponto superior quando comparados a um homem desmontado, e possuem a inércia provocada pelo movimento da montaria por trás desses mesmos golpes. Por fim, a resistência, pois o esforço não é exclusivo do cavaleiro e sim dividido com o cavalo, permitindo maior tempo de combate, menor necessidade de tempo para se recuperar do cansaço e também uma retirada tática mais facilitada para o descanso de ambos longe do inimigo, conforme foi possível na longa Batalha de Hastings. Dessa forma, com estas vantagens técnicas e táticas, as forças invasoras normandas tinham uma superioridade militar em relação a seus opositores, o que acabou por lhes angariar a vitória em 1066.

## REFERÊNCIAS

BENNETT, Matthew et al. **Técnicas bélicas del mundo medieval (500 a. C – 1500 d.C.):** equipamiento, técnicas y tácticas de combate. Madrid: Libsa, 2007.

DEVRIES, Kelly e SMITH, Robert Douglas. **Medieval military technology** – 2nd Ed. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

DOUGHERTY, Martin J. **Armas & técnicas bélicas de los caballeros medievales:** 1000 - 1500. Tradução: M<sup>a</sup> José Antón. Madrid: Libsa, 2010.

FLORI, Jean. **A cavalaria:** a origem dos nobres guerreiros da Idade Média. São Paulo: Madras, 2005.

GRAPE, W. (Ed.). **The Bayeux Tapestry:** monument to a Norman triumph. Munich/New York, s.d.

GRAVETT, Christopher. **Hastings 1066:** el fin de la Inglaterra Sajona. Madrid: Ediciones del Prado, 1994.

GRAVETT, Christopher. **Norman knight:** AD 950 - 1204. Série Warrior, Volume I. London: Osprey Publishing Ltd, 1993.

NICHOLSON, Helen J. **Medieval warfare:** theory and practice of war in Europe 300-1500. Hampshire, Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2004.

NICOLE, D. **Medieval warfare source book.** London: Arms and Armour Press, 1996.

THORPE, Lewis. **The Bayeux Tapestry and the Norman invasion.** London: The Folio Society, 1973.

POITIERS, William of. The History of William, Duke of the Normans and King of the English. In: THORPE, Lewis. **The Bayeux Tapestry and the Norman invasion.** London: The Folio Society, 1973, p. 33-55.

VERBRUGGEN, J. F. **The art of warfare in Western Europe during the middle ages:** From the Eighth Century to 1340. Suffolk, Inglaterra: The Boydell Press, 1997.

**ALFONSO X E A NOBREZA REBELADA:** as primeiras negociações da revolta de  
1272-1273

**Luiz Augusto Oliveira Ribeiro**<sup>139</sup>  
**Orientador: Jaime Estevão dos Reis**<sup>140</sup>

Neste artigo, a discussão diz respeito ao contexto conturbado do século XIII nos reinos de Castela e Leão marco pelo conflito entre dois poderes: de um lado, o rei, que visava manter a ordem e garantir a centralização do poder; de outro, os nobres, que estavam aos poucos vendo suas influências e seu poder se esfacelar frente ao novo modelo de organização social e política que se estabelecia. Esse embate ficou evidente durante a Revolta Nobiliária dos anos de 1272-1273, período no qual as duas forças consolidadas buscam seu espaço.

As tensões existentes entre monarquia e nobreza surgiram por volta do ano de 1264, quando Alfonso X visualizou uma nobreza enfraquecida e que não havia dado conta de defender as fronteiras durante a sublevação mudéjar, quando os mouros invadiram os territórios que deveriam ser mantidos por ela. Este cenário somado ao projeto de unificação jurídica de Alfonso X, o Sábio, tornou a relação do monarca com os nobres mais complexa.

Havia uma multiplicidade de códigos jurídicos nos territórios dos reinos de Castela e Leão, unificados definitivamente em 1230, por Fernando III, o Santo (1199 – 1252), pai de Alfonso X. Em Castela permanecia o antigo código de leis que privilegiava a nobreza, *Fuero Viejo de Castilla*. Em Leão as leis derivadas do *Fuero de Leão*.

Durante o reinado de Alfonso X, a relação entre o monarca e a nobreza foi se tornando mais conflituosa, à medida que o rei buscava legitimar o seu poder frente os mais poderosos de seus reinos. Alfonso X buscou legitimar e colocar em prática uma legislação que limitava o poder e as influências da nobreza nas decisões oficiais. Além de buscar fortalecer o seu poder, o rei, ainda intervém diretamente na liberdade de jurisdição que os nobres possuíam.

É importante ressaltar, que a política de unificação jurídica de Castela e Leão foi iniciada durante o reinado de Fernando III. Todavia, desde o início Alfonso X

---

<sup>139</sup> Mestre em História pelo PPH/LEAM/ CAPES/ UEM) E-mail: [laor.luiz@hotmail.com](mailto:laor.luiz@hotmail.com)

<sup>140</sup> Docente do DHI/LEAM/PPH//UEM. E-mail: [jaimeestevaoreis@hotmail.com](mailto:jaimeestevaoreis@hotmail.com)



participou e contribuiu na elaboração dos novos códigos, cujo objetivo era reservar ao rei uma parcela maior de poder. Tal objetivo seria alcançado com a criação dos novos códigos jurídicos alfonsinos: o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Siete Partidas*.

Em meio ao processo de centralização monárquica, Alfonso X se sentiu ameaçado, sobretudo quando viu seu título de imperador do Sacro Império Romano-Germânico em jogo. O monarca se distanciou cada vez mais dos nobres revoltosos com sua política, a ponto de nomear uma comissão para mediar as relações. Entretanto, em 1272, o monarca dá os primeiros sinais de que voltaria atrás em muitas das questões que havia proposto em sua política centralizadora, buscando atender os interesses nobiliários.

### **O REI E A NOBREZA:** duas forças políticas em confronto

Compreender a relação entre a nobreza e a monarquia castelhana durante o reinado de Alfonso X, o Sábio, requer um entendimento da evolução desse grupo social, bem como de seu poder político, econômico e militar, além das prerrogativas que detém junto ao poder real. Esse entendimento é fundamental para se analisar as revoltas nobiliárias ocorridas durante o reinado desse monarca e as motivações que as provocaram.

Alfonso X mostrou-se participativo e interessado nos assuntos do reino desde a juventude, sua formação para ocupar o trono ia muito além da simples formação militar e cristã, abrangia também conhecimentos científicos e literários, pois desde jovem cercou-se de poetas, tradutores e intelectuais. Durante o reinado de Fernando III, seu pai, desempenhou atividades administrativas, militares, além de participar das atividades intelectuais desenvolvidas na corte (REIS, 2007, p.170).

Após a morte de Fernando III em 1252, o então príncipe, foi proclamado rei de Castela e Leão. Na *Crónica de Alfonso X* não há menção à forma como se deu a ascensão ao trono, apenas uma citação breve: “[...] depois que faleceu o santo rei dom Fernando, o primogênito infante Alfonso foi elevado à condição de rei na cidade de Sevilha” (CAX *apud* REIS, 2007, p.74).

A partir de então, Alfonso X dedicou seu reinado à questão intelectual, militar e religiosa, mantendo a política até então proposta por seu pai, de expansão e consolidação do território castelhano-leonês, e de centralização do poder por intermédio da implantação de novos códigos legais.

Por vezes, durante seu reinado Alfonso X enfrentou diretamente a nobreza, principalmente no que diz respeito à unificação jurídica, visto que prevaleciam nos territórios da Coroa de Castela, diferentes códigos jurídicos criados e colocados em prática pela nobreza local. Neste contexto, as novas leis criadas pelo rei deveriam ser “entendidas, obedecidas e preservadas”, além de possuírem o dever de ser “benéficas, corretas e verdadeiras” (REIS, 2007, p. 196-197).

Momentos de tensão surgiram entre o rei e a nobreza a partir do momento que se interrompeu o processo da Reconquista que em pouco mais de dois séculos havia incorporado um território de mais de 400.000 km<sup>2</sup>. Os cristãos, e em especial os castelhanos, retomaram praticamente toda a Península Ibérica, com exceção do pequeno reino de Granada (GERBET, 1997, p. 36). A dinâmica de ampliação e consolidação do território de Castela e Leão no século XIII proporcionou o fortalecimento da nobreza, devido o apoio militar que concedeu a Fernando III e a Alfonso X.

Em 1264 as possibilidades de expansão territorial cessaram, pois restava sob o controle dos muçulmanos apenas o reino de Granada. Concomitante, a nobreza castelhano-leonesa compreendeu que a fonte de sua riqueza, condicionada à constante obtenção de terras e favores, havia se esgotado. A interrupção da Reconquista trouxe consigo uma crise econômica e, como consequência, a diminuição das regalias e benefícios da nobreza (GERBET, 1997, p.121).

Entretanto, os nobres tinham consciência de sua importância política e militar e, frente às ameaças de diminuição do seu poder, decide pelo enfrentamento com o monarca. Deste modo, é uma nobreza unida em torno dos seus ideais que se subleva em 1272. A razão principal eram as mudanças provocadas pelo projeto de unificação jurídica de Alfonso X.

A relação entre a monarquia e a nobreza nos reinos de Castela e Leão foi estudada por historiadores como Salvador de Moxó, Marie-Claire Gerbet, Pascual Martinez Sopena, Almir Marques Souza Junior, entre outros. Tais autores apontam para questões que ainda carecem de investigação, dadas suas implicações para o entendimento do processo de fortalecimento do poder real que se observa ao longo do século XIII, e, especificamente, durante o reinado de Alfonso X, o Sábio.

Salvador Moxó ao trabalhar com os estudos acerca da nobreza castelhano-leonesa na Idade Média indica que sua formação passou por três fases diferentes: a primeira delas se deu na Alta Idade Média, quando se forma a “primitiva aristocracia”, um pequeno grupo que gradativamente vai se destacando da população livre; a segunda

se deu durante Idade Média Central, quando a “velha nobreza” obtém seu estatuto legal e passa a ser reconhecida juridicamente; por fim, na Baixa Idade Média, a nobreza se caracteriza como “nova nobreza” resultante de um processo de renovação nobiliária (MOXÓ, 2000, p. 226-227).

Alguns elementos foram fundamentais para o desenvolvimento da nobreza em sua primeira fase, ou seja, a da aristocracia primitiva, dentre eles: o repovoamento, que foi, sem dúvida, um importante elemento para a formação de domínios territoriais e para o fortalecimento econômico e político da aristocracia durante o reinado de Alfonso III (852 - 910); o desenvolvimento das linhagens e a participação da nobreza na administração real. Com o início do processo de Reconquista em 722, manifesta-se a ação política e militar da “nobreza velha” com o objetivo de garantir e aumentar seus direitos jurídicos e seus privilégios (MOXÓ, 2000, p. 255).

Já o surgimento da “nobreza nova” deveu-se ao declínio político na “velha nobreza”, em função de conflitos políticos e crises econômicas frequentes. Os gastos da longa guerra travada com os muçulmanos eram bancados pelas grandes famílias nobres e o conflito pelo poder levou ao desaparecimento de muitas linhagens antigas. Este novo grupo social era constituído pela família do rei e seus parentes; aqueles que ocupavam cargos administrativos; os cavaleiros e guerreiros (MOXÓ, 2000, p. 284-285).

Entre os séculos X e XII a nobreza emerge como grupo político e militar bastante fortalecido, com importante papel na defesa dos territórios e da sociedade como um todo. À hereditariedade da posição ocupada junto à monarquia, dos cargos e privilégios, soma-se a afirmação do ideal cavaleiresco e a manutenção do seu status social (GARCÍA VERA/ CASTRILLO LLAMAS, s. d, p.23).

## **AS PRIMEIRAS NEGOCIAÇÕES SEGUNDO A CRÔNICA DE ALFONSO X**

Ao analisarmos a Crônica de Alfonso X, a partir da segunda sessão, mais precisamente após o capítulo vinte, encontramos as primeiras negociações acerca da revolta nobiliária que se estendeu pelos anos de 1272 e 1273. Dessa forma, mais precisamente nos capítulos XXIII e XXIV encontramos a primeira pauta de reivindicações para os nobres e a resposta do rei a cada um dos itens das pautas, respectivamente.

De maneira geral, esta primeira pauta está intimamente ligada à questão da aplicação e prática do *Fuero Real* em Castela, e as implicações do direito e no cotidiano

dos nobres que aos poucos perderam seus direitos e privilégios dentro da busca pela centralização do poder por parte de Alfonso X. No entanto,

*[...] cuando la nobleza se alzó contra Alfonso X en 1272 estaba aún muy lejos de ser excluída del poder; el fortalecimiento de las instituciones en beneficio del rey no la habia perturbado; se adaptaba muy bien a las tendencias hacia el absolutismo, siempre y cuando éste no fuera dirigido contra ella ni contra las ciudades, y pudiera controlarlo. Ahora bien, en el último decênio del reinado de Alfonso X se inició un período de crisis aguda entre los nobles y las ciudades, por un lado, y entre éstos y el rey, por outro. Los ressortes y mecanismos de esta lucha, que se prolongará mucho más allá del reinado de Alfonso X, resultan muy interesantes (GERBET, 1997, P.123).*

Marie-Claude Gerbet, no excerto acima, aponta e ressalta a importância de se levar em conta a força dos dois grupos que entram em embate no cenário castelhano. Além disso, é preciso observar que as tensões criadas entre esses dois grupos permaneceram no cenário das relações pessoais ainda por muito tempo, além dos anos da revolta em si.

Quando atentamos para a documentação, encontramos uma carta com um primeiro memorial das reivindicações dos nobres para o rei Alfonso X. Dessa forma, ao ler os itens da pauta colocada ao rei, verificamos algumas insatisfações.

*[1] Que los fueros quel rey [diera a algunas villas] con que los fijosdal[go comarcauan, que apremia]uan a ellos e [a sus vassallos en guisa que por] fuerça avían de yr aquel fuero.*

*[2] Et otrosy quel rey non traya en su Corte alcaldes de Castilla que los judgasen.*

*[3] E la outra razón por que se tenían por agraviados era de los porfijamientos que el rey e sus fijos reçebían de los ricos omnes e de los fijosdalgo, por que fincauan deseredados.*

*[4] E la otra razón que le pidían que los seruiçios que eran ortorgados que se cogiesen en menos annos e que les diesen carta que gelos non demandasen nin por fuero nin por por más tienpo.*

*[5] Et otrosy que se agraviavan los fijosdalgo del pecho que dauan en burgos, que dizen alcauala.*

*[6] E la otra querella que avían era de los merinos e de los cogedores, que les fazían muchos dannos.*

*[7] E otrosy que los ricos omnes e fijosdalgo del regno de León et de Gallizia que se agraviauan mucho por las pueblas quel rey fazia en algunas tierras del regno de León e de Gallizia, ca dezían que por esto perdían lo que auían. E que emendando el rey estas cosas, que todos le servirían de buen talant (CAX, 1998, p. 78, 79)*

Esta carta, segundo o cronista, foi escrita por D. Nuno González de Lara que foi um importante homem na administração de Alfonso X e representava os interesses políticos dos nobres que se encontravam descontentes com o rei. Ana Rodríguez Lopéz menciona a família Lara como atuante ainda durante o reinado de Fernando III, no qual

conflitos nobiliários que aconteceram durante o reinado de Fernando III, entre os anos de 1223 e 1226, os principais nobres do reino, encabeçados pelas famílias Lara e Cameros pediram intervenção do rei Luis VIII da França no território castelhano (LOPÉZ, 2000, p. 244).

Pensar as origens destes nobres é muito importante quando analisamos os itens da pauta contidos nela. Este primeiro memorial de queixas dos Nobres se reduz a garantir que os homens ricos não fossem afetados pelo *Fuero Real* e que houvesse juízes da própria região dos fidalgos que julgassem seus casos. Logo, é possível que se visualize a preocupação em manter os direitos básicos dos nobres, sendo julgados por seus semelhantes e garantindo suas riquezas.

As respostas de Alfonso X condizem a cada item da pauta de reivindicação dos nobres, assim segundo o cronista, a resposta foi a que se segue,

*[1] A lo de la querella del fuero respondió que ouiesen los fijosdalgo sus fueros segunt que los touieron en tienpo de los otros reyes. Et sy el rey diera fuero a alguna çibdat o villa con quien ellos comarcasen, que los fijosdalgo non fuesen judgados por él sy no quisiesen.*

*[2] A lo que dizen de los alcaldes respondióles que commo quier que él traya Buenos alcades, pero que tenía por bien de poner otros que fuesen de Castilla.*

*[3] A [lo] de los porfijamientos respondió que fuero era et costunbre de porfijar los omnes a quien quisiesen, et que en esto non podía él toller el derecho que sus fijos auían, mas quanto en sí mesmo que non tenía por bien que ningund rico omne lo porfijase.*

*[4] A lo de los seruícios les respondió que ellos gelo otorgaron por muchas costas que auían fecho en la guerra de los moros et para dar a ellos sus soldadas et otrosí porque pudiesse él ayuntar algund aver con que fuese al Inperio; et si reçelauan que lo tomara por fuero, respondió que ellos no gelo dieron por fuero, e desto[que] le[s] daria sus cartas.*

*[5] A lo del derecho de alcauala que dauan en Burgos respondió que y eran ellos quando él lo otorgó al conçejo de Burgos para la lauor de los muros et entonce que todos gelo consintieron; e pues que desto se agrauiauan, que tenía por bien que los fijosdalgo non lo pagasen.*

*[6] A lo que dezían de los merinos e pesquiredores et cogedores respondió que mandaria sobre esto, e lo que fizieran commo non deuían que gelo estrannaría e que gelo faria enmendar.*

*[7] A lo que dezían de las pueblas del regno de León e de Gallizia respondió que él non mandara fazer Puebla en heredit agena, e que faziéndolo él en lo suyo que non desaforaua a ninguno; et pues lo auían por agrauio, que lo pornía en mano de caualleros fijosdalgo e de villa e clérigos, e si fallasen que los otros reyes non las fizieran e él non las podía fazer, que las desfaria (CAX, 1998, p. 80 - 82)*

Quando analisamos as respostas de Alfonso X a cada um dos itens, o que se percebe de fato é uma maior permissividade de Alfonso X, abrindo caminho para a retomada dos antigos códigos e respondendo aos principais interesses dos nobres. Sendo assim, no primeiro item, Alfonso X retoma os antigos Fueros, neste caso o Fuero Viejo

de Castilla; no segundo, se compromete a conseguir “bons juizes”, mas que eles deveriam ser de Castela; já no terceiro, no quarto e no quinto diz respeito as responsabilidades do rei frente ao nobres, inclusive no que tange aos impostos; o sexto item tem relação direta com os cargos administrativos da coroa, no qual Alfonso se compromete a verificar o trabalho efetuado por eles, e corrigir os possíveis erros; o último dos itens está ligado a questão da re-população das regiões, mas que o rei assume o compromisso de também rever tal prática.

Esta postura, assumida por Alfonso X pode representar a tentativa de fazer política e, garantir que nos anos seguintes seus interesses fossem colocados em prática. A busca pela centralização do poder e dos códigos era uma tarefa antiga e já estava nos planos de Fernando III, o que se vislumbra ao final da Revolta Nobiliária é certo fracasso da figura real frente as suas intenções.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É imprescindível a importância cultural do reinado de Alfonso X, no entanto, a questão jurídica desenvolvida pelo rei, representou não somente ares de mudança para Castela, mas para toda a Península e para Europa (GARCÍA DÍAZ, 2013, p.264). Esta primeira relação de troca das exigências dos nobres e, a resposta do rei demonstra um pouco do que será a Revolta Nobiliária Castelhana. Inicialmente, o que se visualiza é a relação entre essas duas forças, no intuito de estabelecer as melhores saídas, com o passar do tempo, este cenário muda e Alfonso X deixa, inclusive, de negociar com os nobres.

Duas forças, dois interesses, duas perspectivas. É assim que deve ser encarado esse momento histórico da Revolta, muito mais do que as questões políticas e administrativas, é preciso que pensem a partir das ideias e dos valores envolvidos. Ao longo do texto, foi possível perceber a constituição da nobreza e sua trajetória, bem como a figura do rei, e principalmente de Alfonso X, um homem preparado ao trono desde sua infância.

Esta primeira pauta demonstra que as negociações estão intimamente ligadas às questões dos privilégios e das garantias de liberdade, seja pelo próprio código jurídico, seja pela figura de quem os julga. Alfonso X, mesmo com as concessões que faz, terminou essa primeira pauta como uma figura política, assumindo alguns compromissos e visando perspectivas futuras de novas negociações.

## REFERÊNCIAS:

- CRÓNICA DE ALFONSO X. (Ed.). Manuel González Jiménez. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998.
- GARCÍA VERA, María José./ CASTRILLO LLAMAS, María Concepción. **Nobleza y poder militar en Castilla a fines de la Edad Media**. Madrid: sd. Disponível em: <http://revistas.um.es/medievalismo/article/.../50301/48211> Acesso em 13/02/2013.
- GARCÍA DÍAZ, Jesús. La Europa de Alfonso X el Sabio. Em torno a uma historia jurídica comparada. **Alcanate VIII [2012 – 2013]**. P. 263-290. Disponível em: [http://institucional.us.es/revistas/alcanate/8/art\\_9.pdf](http://institucional.us.es/revistas/alcanate/8/art_9.pdf) - Acessado em: 01/12/2014.
- GERBET, Marie-Claude. **Las noblezas españolas en la Edad Media: siglos XI-XV**. Madrid: Alianza, 1997.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M.. **Una nueva edición de la Crónica de Alfonso X**. 2000. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cehm\\_0396-9045\\_2000\\_num\\_23\\_1\\_918](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/cehm_0396-9045_2000_num_23_1_918) Acessado em: 21/12/2012.
- LÓPEZ, Ana Rodríguez. **Sucesión regia y legitimidad política en Castilla en los siglos XII y XIII. Algunas consideraciones sobre el relato de las crónicas latinas castellano leonesas**. Annexes des CLCHM, v. 16, 2004. P. 21-41. Disponível em: [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/cehm\\_0396-9045\\_2004\\_hos\\_16\\_1](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/issue/cehm_0396-9045_2004_hos_16_1) - Acessado em: 10/12/2013.
- MARTÍNEZ SOPENA, Pascual. La aristocracia hispânica. Castilla y León (siglos X-XIII). **Bulletindu centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA**, n.2|2008. Disponível em: <http://cem.revues.org/10052> Acesso: 04/05/2013.
- MOXÓ, S. **Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval**. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.
- REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o sábio (1252 – 1284)**. Tese de doutorado. Assis, 2007.
- SOUZA JUNIOR, Almir Marques. **As duas faces da realza na Castela do século XIII: Os reinados de Fernando III e Alfonso X**. Niterói, 2009. Disponível em: [http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2009\\_Almir\\_Marques\\_de\\_Souza\\_Junior-S.pdf](http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Dissert-2009_Almir_Marques_de_Souza_Junior-S.pdf) Acessado: 05/01/2013.

# **A DESARTICULAÇÃO, O SUPLÍCIO E O PERDÃO DA ORDEM DO TEMPLO NO SÉCULO XIV**

**Weksley Santos Machado<sup>141</sup>**

**Prof. Me. Fabrício Nascimento de Moura<sup>142</sup>**

## **INTRODUÇÃO**

Ao analisar parte da historiografia produzida até o presente momento sobre a Ordem do Templo, percebemos abordagens distintas, o que torna instigante a pesquisa sobre esse tema. Criada em meados do século XII, a Ordem dos Cavaleiros Templários sempre foi alvo de grande mistério. Todavia, compreender o que a mesma representou para a construção histórica e religiosa da Igreja durante a Idade Média é tecer uma abordagem com relação à Inquisição e seu discurso anti-heresia. Nesse aspecto, as preocupações incessantes por parte do rei francês Filipe, o Belo, foram o fator primordial que levou a Ordem a ser acusada de práticas heréticas e dissidentes dos ensinamentos da Igreja, provocando a prisão de todos os seus membros e conseqüentemente seu suplício diante do Tribunal Inquisitorial. Para Barbara Frale, a história dos templários é uma história gloriosa (comum fim trágico) envolvida em mistérios e circundada de suspeitas que durante séculos alimentaram, e ainda alimentam curiosidades e lendas a seu respeito (FRALE, 1970). Portanto, este artigo tem como abordagem central o processo inquisitorial dos Templários e uma breve discussão sobre o conteúdo inscrito no Pergaminho de Chinon, que deixa transparecer sua absolvição posterior à sua condenação.

## **A FORMAÇÃO DA ORDEM DO TEMPLO**

Em meio à luta pela conquista da Terra Santa durante as Cruzadas e visando tirá-la da influência dos “infiéis” surgiu uma ordem de cavalaria disposta a manter seguros os peregrinos de Jerusalém que acabara de ser reconquistada pelos cruzados. Na abordagem de Alain Demurger, ainda durante a primeira cruzada, em 1099, após os seus

---

<sup>141</sup> Graduando do Curso de História Licenciatura da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), Membro do Núcleo de Estudos multidisciplinares de História Antiga e Medieval – NEMHAM. E-mail: [wekslleys@gmail.com](mailto:wekslleys@gmail.com)

<sup>142</sup> Professor da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval – NEMHAM.



participantes conseguirem completar a tomada de Jerusalém<sup>143</sup>, anexaram terras que compreendiam o território entre a Ásia Menor e o Egito. A partir destes territórios conquistados, ergueram quatro regiões, cada uma administrada por um representante dos cruzados: o condado de Edessa, o principado de Antioquia, o condado de Trípole e o reino de Jerusalém. A partir de então, era preciso defender esses territórios. Inicialmente, foi nesse contexto oriental que nasceu a ordem religiosa e militar do Templo, por volta de 1120 (DEMURGER, 2010, p. 21).

Dessa forma, relatos das crônicas de Guilherme de Tiro<sup>144</sup> apontam que, os primeiros cavaleiros a terem a iniciativa de consagrar-se a serviço de Cristo e prometerem viver sob o costume dos cônegos regulares, na castidade, na obediência e sem bens próprios foram Hugo de Payns e Godofredo de Saint-Omer.

Ademais, cabe ainda ressaltar outras análises sobre a criação da Ordem. De acordo com James Wasserman, em 1118 ou 1119, Hugo e outros oito cavaleiros fizeram votos de obediência ao patriarca de Jerusalém, decidindo viver em pobreza e castidade (WASSERMAN, 2009, p.43). Dessa forma, foi no contexto dessa decisão de proteger e cuidar dos peregrinos cristãos durante o período das Cruzadas que a Ordem começou a ganhar espaço no cenário das grandes ordens militares<sup>145</sup> europeias que surgiram nessa mesma época.

Segundo a perspectiva de Barbara Frale, não existem traços de uma predicação da parte dos Templários para aumentar o seu grupo antes da intervenção do rei de Jerusalém. Segundo a tradição relatada por Guilherme, arcebispo de Tiro, Payns e seus companheiros permaneceram sempre em nove, até que a fraternidade deixou de ser institucionalizada no tempo do Concílio de Troyes, em 1129 (FRALE, 1970, p.30).

## **A CONDUTA E OS HÁBITOS TEMPLÁRIOS**

É preciso compreender que a expressão “Ordem do Templo”, se caracterizava como uma instituição criada com a finalidade de representar e se basear permanentemente nos moldes de uma cavalaria de Cristo. O historiador Alain Demurger discorre sobre esses preceitos ao afirmar que se tratava de uma ordem religiosa que

---

<sup>143</sup> Jerusalém estava praticamente isolada das demais possessões europeias na Palestina. Apesar de ser de suma importância para os cruzados, tanto simbólica como emocionalmente, a cidade estava rodeada de muçulmanos e exposta a constantes ataques (WASSERMAN, 2009, p. 44).

<sup>144</sup> Segundo Alain Demurger, o cronista Guilherme de Tiro menciona que os primeiros cavaleiros a fazer parte da Ordem do templo foram Hugo de Payns e Godofredo de Saint-Omer (DEMURGER, 2010).

<sup>145</sup> De acordo com James Wasserman, além da Ordem dos cavaleiros Templários, existiam outras como a dos Hospitalários ou Ordem do Hospital de São João de Jerusalém (WASSERMAN, 2009).

conciliava o inconciliável, reunindo sob o mesmo teto o monge e o cavaleiro, portanto, o monge e o soldado (DEMURGER, 2010, p. 52).

O código de conduta da Ordem seguia parâmetros rigorosos no que diz respeito as suas regras. É provável que no contexto da admissão do candidato, não houvesse um programa de treinamento. Contudo, de acordo com James Wasserman, o candidato deveria ser um guerreiro capaz desde o momento da sua admissão. Essa era a expectativa (WASSERMAN, 2009, p.59). Diante dessa afirmativa, pode-se dizer também que a maior parte dos membros que a Ordem dispunha era recrutada entre os nobres e, além disso, somente quem era cavaleiro tinha o direito de utilizar a túnica branca com o símbolo da cruz vermelha (WASSERMAN, 2009, p.59).

No que tange à estrutura da hierarquia da Ordem, havia o chamado mestre do Templo que regia e comandava todos os outros membros. Régine Pernoud discorda e questiona, no entanto, o motivo de se intitular esse mestre do Templo como “grão mestre”, ao passo que nunca foi utilizado na Norma<sup>146</sup>, nem nos diversos capítulos dos estatutos que a completam, nem sequer na época em que a Ordem do Templo existiu (PERNOUD, 1974, p.21).

James Wasserman afirma, sobre os ofícios desempenhados pela ordem, que exerciam diversas atividades, como soldados da infantaria, clérigos, recrutas, armeiros, ferreiros, cavaleiros, cozinheiros, cervejeiros, curtidores, engenheiros, pedreiros, carpinteiros, arquitetos, médicos e enfermeiros, servos e trabalhadores. Além disso, o tratamento e o cuidado o qual deveriam ter com os cavalos era uma das atividades mais indispensáveis (WASSERMAN, 2009, p. 60-61).

Contudo, a respeito de sua conduta moral, era imprescindível que o indivíduo que ingressasse na Ordem tivesse consciência de que deveria se auto avaliar constantemente em relação às suas ações. Essa atitude implicava também nas suas concepções acerca do que poderia representar seu voto de castidade na vida após a morte. Pode-se ainda inferir que o Templário o qual se dedicava a viver sob esses preceitos e regras ainda tinha a responsabilidade de manter uma boa imagem perante a sociedade, como um indivíduo totalmente humilde e que deixava de lado todos os aspectos de vida que não coubessem à uma Ordem cristã (FRALE, 1970, p.61). Barbara Frale destaca alguns aspectos peculiares dos Templários que esclarecem de maneira geral a sua forma de agir como, por exemplo, a finalidade de quem se faz Templário é

---

<sup>146</sup> Na visão de James Wasserman, a “Norma” foi o conjunto de regras elaboradas por São Bernardo na qual definia o comportamento dos membros da Ordem dos Templários. (WASSERMAN, 2009).

aquela de expiar os seus próprios pecados, colocando a vida em risco para proteger Jerusalém e a *Terra Santa*. É um cruzado em vida, mas que depois da morte terá sua alma como a de um homem dedicado, a serviço da Igreja e da fé. A *Ordem* representava uma unidade perfeita no sentido cristão, uma comunidade de combatentes eleitos que não devia ser perturbada por comportamentos mesquinhos, irreverentes e vulgares. Por isso, o *Templário* deveria conservar todos os preceitos a que era vinculado e esforçar-se o máximo possível para deixar uma boa impressão a todos (FRALE, 1970, p.48 e 60).

## A DESARTICULAÇÃO DA ORDEM DO TEMPLO

Para a historiadora Regine Pernoud, em 1302 com a derrota da cavalaria francesa em Courtrai e a crise econômica que afligia a França, o rei Filipe, o Belo, decidiu fazer várias alterações monetárias. Os Templários, na época eram detentores de uma grande fortuna. Assim, Filipe, o Belo, teceu acusações contra eles junto à Igreja, culminando em sua prisão (PERNOUD, 1974, p.122). Ao nascer do dia da sexta-feira, 13 de Outubro de 1307, todos os templários da França foram detidos nas suas comendadoras. Na realidade, a ordem de prisão fora enviada um mês antes, em 14 de Setembro de 1307, sob a forma de cartas fechadas, dirigidas aos bailios e senescais, com a ordem de as abrirem numa determinada data. O texto dessas instruções apresenta acusações contra a Ordem do Templo. Além disso, ordena que se prendam todos os freires da dita Ordem, sem exceção, que os mantenham prisioneiros e reservados para o julgamento da Igreja e que se apoderem dos seus bens, móveis e imóveis (PERNOUD, 1974, p. 125).

Para James Wasserman, de aproximadamente cinco mil templários franceses, menos de vinte escaparam. O autor ainda revela que em pouco mais de dois dias após os membros da Ordem serem presos, o rei organizou uma reunião em Notre Dame para expor as acusações contra os Templários e explicar o motivo de sua prisão diante da sociedade francesa. Três dias após a prisão da Ordem, Filipe solicitou o apoio de todos os reis e príncipes da cristandade em aversão à Ordem dos Templários em seus próprios territórios (WASSERMAN, 2009).

Alain Demurger revela que as acusações feitas aos Templários, foram associadas à bula *Faciens misericordiam*<sup>147</sup>, a qual teria sido redigida em 1308 e enumerava as

---

<sup>147</sup> Bula papal emitida pelo Papa Clemente V em 12 de Agosto, 1308, como parte do julgamento contra a Ordem dos Templários na qual constam depoimentos de membros da Ordem assim como uma enumeração de heresias que teriam sido praticadas pelos mesmos.

principais heresias que a Ordem teria cometido. Entre as quatro mais significativas estão o ato de negar e cuspir na cruz, beijos obscenos, sodomia e idolatria (DEMURGER, 2010, p. 458-460)

Nesse sentido, Barbara Frale comenta a respeito desse documento que em 12 de agosto, Clemente V teve um estímulo que o fez tornar pública a leitura de uma bula intitulada *Faciens misericordiam*, redigida quatro dias antes: é acordado um grande concílio ecumênico com dois anos de duração para discutir os problemas mais urgentes que dizem respeito à cristandade, entre os quais a organização de uma nova cruzada, e também a discussão do problema templário. São realizadas diversas investigações em toda a cristandade com o objetivo de reunir as deposições dos imputados e transmiti-las à autoridade pontifícia, que decidiria sobre o futuro da Ordem (FRALE, 1970, p. 193)

Contudo, no Pergaminho de Chinon, datado de 1308 e encontrado no arquivo secreto na Igreja no Vaticano, é relatado detalhadamente o processo de julgamento dos Templários, onde estes sofreram pressões psicológicas e físicas por parte do Tribunal Inquisitorial.

[...] No ano do Senhor de 1308, no 17 ° dia do mês de Agosto, no ano 3 do pontificado do referido Papa Clemente V, irmão Raymbaud de Caron, preceptor da comanderia de Cavaleiros Templários em Outremer. Com a mão sobre o Santo Evangelho do Senhor, ele fez um juramento de que ele iria falar a verdade pura e completa sobre si mesmo assim indivíduos e irmãos de Ordem, e sobre a própria Ordem, respeito a questões de fé católica e do Estado de dita Ordem, e também cerca de cinco indivíduos em particular e disse que ele nunca foi uma parte dela ou feito, e que ele nunca ouviu falar que os cavaleiros Templários envolvidos neste pecado, além desses três cavaleiros que tinham sido punidos com prisão perpétua no Castelo Pilgrim. [...] Em relação a eles, ele não sabia se negaram Cristo ou não [...] (PERGAMINHO DE CHINON, 1308).

Nesse contexto a bula de Supressão dos Templários, outro documento arquivado no Vaticano, descreve o sentimento que o Tribunal vivera naquele momento, mas implicitamente, como se fossem as palavras de Cristo.

[...] Se os seus filhos se afaste de mim, e não me segue não me honrar, mas vai voltar e honrar os deuses dos outros, e adorá-los, levá-los para fora do meu rosto, e eles se afastam da terra que lhes dei, lançarei longe da minha vista o templo que santificados pelo meu nome, e serão levados à boca boca, e vai se tornar um exemplo e motejo dos povos (BULA DE SUPRESSÃO DOS TEMPLÁRIOS, 1312)

Em relação à posse dos bens da Ordem do Templo, Alain Demurger esclarece que de acordo com a bula *Ad Providam*<sup>148</sup> todos eles ficariam reservados à decisão e à disposição da sede apostólica, que pretendia utilizá-los em benefício da Terra Santa.

---

<sup>148</sup> Bula escrita por Clemente V na qual consta que ficava decidido que as propriedades dos Templários ficariam de posse dos Hospitalários para serem utilizadas em benefício da Terra Santa.

Porém, estes bens haviam sido tomados pelos agentes do reino em 13 de Outubro de 1307, na França, e nos meses seguintes, em outros lugares. Dessa maneira, embora o Papa Clemente V objetivasse colocar os bens sob a guarda da Igreja, eles acabaram ficando nas mãos dos príncipes (DEMURGER, 2010, p. 478-479).

Ainda de acordo com Alain Demurger, muitos templários que foram presos em 1307 haviam desaparecido. Alguns fugiram, especialmente para fora da França (na Itália, por exemplo, pouquíssimos foram julgados). Entre eles, alguns foram recapturados e presos mais tarde, como Pedro de Saint-Just. Outros haviam deixado a Ordem antes mesmo do processo. Muitos morreram na prisão (é impossível dizer quantos), seja de velhice, seja por maus-tratos, seja por tortura, seja por um pouco de tudo isso ao mesmo tempo (DEMURGER, 2010, p. 485).

Embora os Templários tenham sido declarados culpados diante do Tribunal e consequentemente supliciados, Barbara Frale, ao analisar o pergaminho de Chinon, conclui que as ações do órgão dependiam do fato de que o pontífice já havia esclarecido que os Templários não eram hereges. Assim, os membros da Ordem do Templo foram perdoados pelo papa Clemente V. (FRALE, 1970, p.202).

O pergaminho esclarece esse caso:

[...] nós concluímos em estender a misericórdia da absolvição por estes atos ao irmão Jaques de Molay, o grão-mestre do referido despacho, que, na forma e maneira descrita acima renunciou em nossa presença a heresia descrita e qualquer outra, e jurou em pessoa sobre o Santo Evangelho do Senhor, e humildemente pediu pela misericórdia da absolvição, restaurando-o à unidade com a Igreja e restabelecendo-o à comunhão dos fiéis e dos sacramentos da Igreja (PERGAMINHO DE CHINON, 1308).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em suma, o objetivo deste artigo foi analisar um pouco da historiografia referente ao julgamento da Ordem do Templo no século XIV. Deste modo, foram destacados alguns posicionamentos acerca da formação da Ordem na época das Cruzadas assim como seu voto de castidade com a Igreja. Ademais, foi evidenciado o grau de importância que a regra criada por São Bernardo tinha com relação à conduta dos membros da Ordem e a maneira como os mesmos lidavam no seu cotidiano.

Ainda foram levantados alguns argumentos a respeito do processo de julgamento e condenação da Ordem, evidenciando a influência do rei francês Felipe, O Belo no apontamento das acusações. Nesse aspecto, foi possível discutir de maneira breve algumas concepções sobre o tema sem, contudo, termos a pretensão de esgotá-lo.

## REFERÊNCIAS

### 1- Documentação Textual:

BULA DE SUPRESSÃO DOS TEMPLÁRIOS. Viena: 1312 [Online] Disponível em: <<http://www.unione catechisti.it/Testi/Concilio/1311/Bolla.htm>> Acesso em 10 de Set 2015

PERGAMINHO DE CHINON. Chinon: 1308 [Online] Disponível em: <<http://www.inrebus.com/chinon.php>> Acesso em 15 de Ago 2015

### 2- Obras de Orientação Historiográfica

DEMURGER, Alain. **Os Templários: Uma Cavalaria Cristã na Idade Média**. Rio de Janeiro: Difel, 2010

FRALE, Barbara. **Os Templários e o Pergaminho de Chinon encontrado nos Arquivos Secretos do Vaticano**. São Paulo: Madras, 2005

PERNOUD, Régine. **Os Templários**. Lisboa: Europa-América, 1974

WASSERMAN, James. **História Ilustrada dos Cavaleiros Templários**. São Paulo: Pensamento, 2009.

## OPOSIÇÃO E PLURALIDADE: os cristianismos primitivos em foco

**William Braga Nascimento**<sup>149</sup>

**Ana Livia Bomfim Vieira**<sup>150</sup>

Tendo sido o cristianismo em seu aspecto inicial um movimento de cunho oposicionista a regimes estrangeiros e autoritários que no plano da região Palestina ocupada pelas forças romanas, havia executado Jesus – um judeu camponês – pela força da Pax Romana, enxergamos em Paulo, a continuidade e expansão desse movimento que proclamava o Reino de Deus sobre a terra e que, passados aproximadamente três décadas da execução do seu agente catalisador, tomou rumos espaciais diferentes donde iniciado.<sup>151</sup>

Com efeito, as viagens de Paulo e de seus seguidores até o caldeirão cultural no Mediterrâneo com as cidades da Ásia Menor e do Egeu, colocava em choque duas visões aparentemente conflituosas de mundo. Num plano religioso com conotações políticas e sociais, colocava em oposição dois reinos escatológicos; o de Roma – tendo nos imperadores a expressão máxima –, e do outro lado, o reino do Deus judaico que outrora havia sido encarnado em Jesus.

Utilizando-se de artifícios oriundos da escatologia judaica, percebemos que Paulo se opõe veementemente ao modelo sócio-político imprimido pelo império romano nas cidades e províncias mais afastadas. No entanto, seus elementos opositivos a Roma dialogam com períodos em que o povo judeu estivera cativo de diversos impérios como o Selêucida, Babilônico e Persa, onde, a fim de oferecerem esperança em uma situação de crise política e religiosa, sábios judeus formularam uma literatura de resistência a governos imperialistas.

---

<sup>149</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativas (PPGHEN-UEMA). Desenvolvendo atualmente pesquisas na área de História Antiga com ênfase nos estudos sobre os cristianismos originários e suas recepções nos livros didáticos. Orientado pela Prof. Dra Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)

<sup>150</sup> Doutora em História Antiga. Docente da Universidade Estadual do Maranhão; Coordenadora do *Mnemosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão.

<sup>151</sup> Nos interessa aqui, estudar a continuação do movimento originado por Jesus, pautado em noções de justiça, comensalidade e igualdade, não o seu nascimento. Faria (2011), informa que após a execução de Jesus – que tinha o propósito de deter o movimento – companheiros próximos ao mesmo procuraram reter na memória, os ditos e feitos sobre Jesus. Nesse sentido, Paulo através do seu status apostólico – que conferia ao mesmo, participação nas memórias de e sobre Jesus – figura como um continuador das propostas de Jesus, porém, nas áreas em torno do Mediterrâneo.

Através da leitura dos textos paulinos, aliado a bibliografia especializada sobre os cristianismos, entendemos que essa literatura - de teor apocalíptico – foi readaptada pelo anti-imperialismo formulado por Paulo, que coloca mais uma vez em choque, os reinos de Roma e de Deus. Dessa forma, entendemos que é através do apocalipticismo que Paulo formula seus discursos e, portanto, através dele que perceberemos com maior ênfase a não aceitação do regime sócio-político imperial em suas cartas autênticas, e por isso mesmo, as implicações políticas de sua atuação.

No entanto, entendemos “Reino de Deus” como um termo de forte cunho não apenas religioso, mas também político, que funcionara como um elemento de oposição dos judeus aos projetos imperialistas adotados por sucessivos governos étnicos. Concernente a isso, vale apontar que “Reino de Deus” não pressupõe aqui um espaço territorial e uma identidade étnica como condicionantes de sua impetração. Antes disso, ele quer denotar uma nova forma de distribuição econômica, um novo tipo de organização humana e uma nova ordem social para o mundo, pautados em atributos como justiça, paz e igualdade (CROSSAN; BORG, 2007).

Entrementes, num primeiro plano de análise, optamos por trabalhar com dois importantes elementos que Paulo utiliza em oposição ao Império Romano; as casas-igrejas (Ekklesias), e a rejeição de Paulo ao sistema político-econômico do patronato, e em uma via mais interna, procuramos analisar os conflitos existentes no interior da Ekklêsia coríntia, que através disso fomentavam disputas entre distintas lideranças e projetos de Reino de Deus existentes naquela comunidade.

## **O APOCALIPTICISMO JUDAICO COMO BASE ESCATOLÓGICA DE PAULO**

O anti-imperialismo de Paulo é fruto da sua formação religiosa em ambiente judaico. Israelita da tribo de Benjamim (Rm 11, 1), Paulo era um fariseu apocalíptico, ou seja, acreditava que o tempo presente por estar sob a regência imperial era mal e estaria na iminência de acabar (1Cor 7, 31).

Os apocalipses judaicos dentro do processo histórico de dominação imperial sobre o qual foram submetidos os judeus em diferentes localidades representam bem a forma como o contexto exerce peso sobre os indivíduos modificando-os dentro e para a sua realidade, bem como também é modificado por ele, alterando o sentido de mundo planejado por outrem. Dessa forma, ele figura como um elemento de luta pelo qual um



grupo, munido de esperanças escatológicas se aglutina em torno de suas crenças visando conservar sua identidade ao passo que também acaba exercendo poder.

Em diversos períodos históricos o povo judeu viu-se ameaçado pelos imperialismos recorrentes em sua terra natal, e em decorrência disso, judeus letrados produziram uma literatura que serviu como uma identidade para a resistência de Israel, a fim de que assim, pudessem reunir a população judaica em torno de uma mesma esperança escatológica. Entendemos que, essa dada experiência que se efetivaria geracionalmente, parte de uma memória *herdada*, aquelas que os indivíduos tomam parte através dos fenômenos de identificações com um determinado passado ou, uma dimensão do mesmo.

Esta literatura possuía em seu bojo alguns termos que foram caracterizados por diversos estudiosos como pertencentes a um universo apocalíptico que estava intimamente acompanhado da crença escatológica de que o mundo viveria os seus últimos dias (*éskhata*). Segundo Moura (2007), os apocalipses escatológicos judaicos possuíam como característica uma visão marcadamente determinista da história, ao formular que a mesma já estaria traçada pelo Deus judaico, o que reforça o sentido de um Reino oriundo do divino.

Devemos lembrar, no entanto, que Roma também creditava aos deuses a sua existência como Reino imperial. Ademais, termos como “*o fim dos dias*” (1Cor 7, 29), “*Parusia de Cristo*” (1Ts 1, 10) e “*ressurreição*” (2Cor 4, 14) encontradas nas cartas de Paulo, confere ao mesmo, o status apocalíptico do seu programa anti-imperial.

Logo, a crença apocalíptica judaica da qual Paulo é representante, vincula-se como uma expressão de resistência política e cultural a impérios ocidentais que impunham pesadas formas sócio-políticas sob seus súditos. Exemplos para além das cartas de Paulo podem ser encontrados no livro de Daniel localizado no primeiro testamento e em documentos posteriores ao I século, marginalizados do cânon cristão como o Testamento de Moisés (HORSLEY, 2004).

A literatura apocalíptica judaica narrada em Daniel (7, 12) fornece o modelo de ação para os judeus que se viam privados de exercer seus modelos tradicionais de vida comunitária à espera do messias escatológico que viria ao mundo para derrotar as forças imperiais, ainda que essa expectativa não fosse unânime entre os grupos judaicos.

Ademais, segundo Moura (2007), esse tipo de literatura surge entre os judeus no momento em que o povo, vivendo uma crise político-religiosa, precisava se expressar de uma forma que pudesse trazer esperança.

Amparada numa trilogia composta pela derrota do opressor (1), restauração do povo (2) e pela exaltação dos mártires (3), o pensamento apocalíptico demonstrava como Deus interviria nos assuntos humanos - políticos e culturais - para julgá-los e, por conseguinte restaurar o povo.

Paulo não faz parte da tradição Pré-Jesus que colocava nos profetas a veiculação da mensagem de Deus para a Terra, muito menos como um agente de libertação nacional envolvido na deposição de governos despóticos que subjugavam a população judaica. Mesmo portando a visão apocalíptica em sua leitura escatológica e muito embora ter sido membro do grupo dos fariseus e, por isso acreditar que a revelação de Deus para a humanidade ter sido dada na Torá, Paulo acreditava que o mundo vivia seus últimos dias, pois entendia que o Deus judaico já tinha iniciado o seu plano de resgate do seu povo através dos eventos que culminaram na execução de Jesus na cruz. Para Paulo, a cruz de Jesus é o evento que marca a igualdade<sup>152</sup> entre todos os habitantes da terra, bem como é ela o ponto de partida da restauração divina do mundo.

Tendo a apocalíptica judaica como contexto do programa paulino; “[...] entendemos a crucificação, ressurreição e a *parousia*<sup>153</sup> como eventos significativos, históricos e políticos, tendo as duas primeiras já acontecido e sendo a terceira iminente, o que tem óbvias implicações para a ordem imperial romana” (HORSLEY, 2004, p. 146), Podemos imaginar o quão perturbador seria para Roma perceber que Paulo e seu movimento aglutinavam comunidades eclesiais amparadas em um homem que propagou o Reino de Deus sobre a Terra, a subversão da ordem política e cultural e que por isso fora condenado como criminoso. O insurreto político agora servia de inspiração e tinha sido entronizado como o novo Senhor do mundo que voltaria iminentemente na *parusia* escatológica. O agitador social que outrora fora condenado e crucificado pelos romanos

---

<sup>152</sup> Paulo, através de sua visão escatológica-apocalíptica, defende que a crucificação de Jesus pôs termo à privilégios étnicos, sendo todos os povos da terra, descendentes em Cristo. (Gl 3, 29)

<sup>153</sup> Segundo Koester (2005) e Crossan (2008), este termo se referia no mundo Greco-Romano a chegada ou visita dos imperadores romanos nas províncias. Considerando esta informação, a utilização deste termo implicaria numa clara oposição de Paulo ao sistema político-religioso romano. Parusia (traduzida como “vinda”) é utilizado diversas vezes na 1ª carta dirigida aos Tessalonicenses (2:19, 3:13, 4:15, 5:23). Também podemos encontrar a alusão Parusia em 1Cor 15:23. O uso recorrente deste termo em Paulo denota a disciplina na vida comunitária ao qual o mesmo reforçava, a fim de que, quando o dia da Parusia chegasse, ninguém fosse surpreendido.

era agora nas comunidades paulinas estruturadas ideologicamente pelo pensamento apocalíptico o “Senhor que submeteria todas as coisas a si” (Fp 3, 20-21).

Paulo vê na crucificação de Jesus a situação catalisadora para fomentar a expectativa escatológico-apocalíptica da salvação oriunda do messias Jesus. Essa esperança pode ser observada em diferentes textos autênticos de Paulo, como por ex. a primeira carta enviada aos Tessalonicenses (5, 1-3, grifo nosso):

No tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno. Quando as pessoas disserem: paz e segurança!, então, lhes sobrevirá repentina destruição, como as dores sobre a mulher grávida; e não poderão escapar. Portanto, não nos destinou Deus para a ira, mas sim para alcançarmos a salvação, por nosso Senhor Jesus Cristo. (Grifo nosso).

Elliot (1997) aponta que embora em suas cartas Paulo não demonstre interesse em narrar o percurso histórico que levou Jesus a condenação e a crucificação, o mesmo apresenta a consequência da crucificação de Jesus como sendo seu ponto de partida para estabelecer sua mensagem entre pagãos e judeus (1Cor 2, 2; Gl 3, 1)<sup>154</sup>. Contudo, entendemos que isso não quer dizer que Paulo obscureceu o caráter político da morte de Jesus, mas que apenas a interpretou de acordo com o seu apocalipticismo, o que denota o caráter político de sua missão, como pudemos detectar (1 Ts 2,15-16; 1Cor 2,8)<sup>155</sup>

Sobre essa questão é importante atentarmos para as diversas construções históricas e literárias em torno de Paulo e de sua missão. Ao interpretar a crucificação de Jesus sem antes narrar o percurso sócio-político deste evento, Paulo não tem a intenção de mistificar a cruz, obscurecendo seu aspecto plenamente político, uma vez que esta era dada aos subversivos políticos do império. O que Paulo faz, é integrar o

---

<sup>154</sup> O evento da crucificação de Jesus em Paulo não é narrado. O mesmo procura estabelecer em suas comunidades a interpretação deste evento num sinal escatológico-apocalíptico que sinaliza o começo de uma nova era que deveria ser consolidada na Parusia de Cristo. Para ele, a cruz (instrumento político do império) somada ao apocalipse como elemento político dos judeus, funcionava perfeitamente como teologia anti-imperial, como pode ser observado nas cartas enviadas aos coríntios e aos gálatas respectivamente: “Pois não quis saber outra coisa entre vós a não ser Jesus Cristo, e Jesus Cristo crucificado” (1Cor 2, 2). “Ó gálatas insensatos, quem vos fascinou, a vós ante cujos olhos foram delineados os traços de Jesus Cristo crucificado? (Gl 3,1).

<sup>155</sup> Em todo o material Paulino, incluindo também as cartas pseudopaulinas, há apenas duas objeções quanto a identificação dos agentes responsáveis pela morte de Jesus. Em 1 Ts 2:15-16, onde se atribui a culpa aos judeus pela execução de Jesus. Entendemos esta passagem se tratar possivelmente de uma interpolação tardia associada ao contexto da guerra judaica (66-70 d.C), e 1Coríntios (2,8) onde Paulo afirma que “[...] os príncipes deste mundo crucificaram o Senhor da glória”. No entanto, de acordo com Elliot (1997), o termo em grego referente a “Príncipes” (Archōn) é deveras complexo, possuindo diversos significados no grego clássico e Koiné, podendo também ter como sentido os governantes deste mundo, bem como seres supra-humanos.

evento – crucificação – á sua visão apocalíptica, que por si só, é política. Filtros de leitura modernos de cunho teológico e o material pseudo-paulino tem procurado obscurecer os impulsos anti-imperiais de Paulo<sup>156</sup>.

A linguagem e as alusões que Paulo utiliza em suas cartas, o colocam em flagrante oposição com a estrutura político-religiosa do império romano, tais como a do culto ao imperador, que em algumas regiões do vasto império, funcionava como um mecanismo de coesão social em torno da política imperialista romana. O evangelho de Paulo apresentava íntimos vínculos com a política de seu tempo nos quais o mesmo explicitamente coloca em comparação numa sociedade que gozava dos benefícios trazidos em decorrência da vitória de Otávio em Actium, ou seja; a paz oriunda da força e, a salvação, que figurava como elementos fundamentais da *Pax Romana* e que promovia através de ampla publicização de imagens o consenso e a coesão social pró-Roma.

Tomemos como exemplo de linguagem antagônica em seus escritos, a carta escrita para a comunidade de cristãos reunido em Roma, como explicitado em Romanos (1, 1-4.):

Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para anunciar o **evangelho de Deus**, que ele já tinha prometido por meio dos seus profetas nas sagradas escrituras, e que diz respeito ao seu Filho, nascido da estirpe de Davi segundo a carne, estabelecido **Filho de Deus com poder por sua ressurreição dos mortos** [...].

Podemos certamente refletir no peso que os termos destacados acarretariam para Paulo e seu movimento frente a administração romana até mesmo pelo seu caráter provocativo. Ao proclamar um evangelho (*euangelion*) distinto daquele trabalhado via consenso político por Roma, Paulo aceitava as implicações também políticas que isso viria a causar para o seu movimento. Um evangelho que possuía inspirações em um indivíduo que havia sido condenado por Roma trinta anos antes e que proclamava a vitória por meio da justiça e da igualdade provocaria fácil aversão por parte dos governantes romanos, posto que os mesmos julgavam que tais atributos já faziam presentes no império.

---

<sup>156</sup> Segundo Elliot (1997), a leitura convencional da teologia Paulina ao colocar como salvífica a morte de Jesus, fomenta profunda crise de inteligibilidade nos estudos contemporâneos de Paulo, por excluir o contexto histórico-social que desembocaram no evento da crucificação de Jesus. Dessa forma ao “desconhecer Jesus segundo a carne” (2Cor 5,16), estudos teológicos colocaram nos punhos de Paulo, um Jesus desprovido totalmente de preocupações sócio-políticas nas quais o mesmo se envolveu.

Ademais, a categorização que Paulo se utiliza para falar de Jesus denominando-o de “Filho de Deus” é incisivamente explosiva no contexto em que apenas os imperadores são considerados senhores do mundo, deificados e adorados como deuses por suas virtudes e feitos extraordinários após promoverem a paz ante a situação caótica vivenciada pelos romanos.

O teor apocalíptico de Paulo pode ainda ser observado com a aplicação que o mesmo faz da palavra *Sōteria* (salvação). Consoante Horsley (2004), qualquer que sejam as demais conotações de salvação nas cartas de Paulo, ela aludia de forma mais particular com a salvação promovida pelos imperadores através da política da Pax Romana. No entanto, a linguagem apocalíptica de Paulo era mais intensamente propagada no interior de grupos de cristãos que se reuniam em assembleias difundidas por Paulo e seus companheiros. Nas localidades onde o evangelho de Cristo era difundido, formaram-se pequenas células presididas por anciões onde aqueles que aderiam ao movimento cristão primitivo compartilhavam da mesma esperança escatológica fomentada pelos escritos de Paulo.

No entanto, como um grupo socialmente heterogêneo, os indivíduos que se reuniam nestes espaços também divergiam quanto aos ordenamentos internos e percepções concernentes ao relacionamento com o Estado romano. Estes pequenos agrupamentos denominados de “Ekklesias” fornecem importantes informações sobre a diversidade de cristianismos presente no I século.

As comunidades de Paulo eram grupos bem heterogêneos que num plano mais amplo, refletiam a diversificação social das cidades. Podemos defini-los como uma reunião de cristãos que se reuniam em casas, como expõe Paulo: “[...] com efeito meus irmãos, pessoas da casa de Cloé me informaram que existem rixas entre vós[...]” (1Cor 1,11). Outro exemplo podemos encontrar na mesma carta: “Saúdam-vos as igrejas da Ásia. Enviam-vos efusivas saudações no senhor Áquila e Priscila, com a igreja que se reúne na casa deles.” (1Cor 16,19).

As reuniões realizadas nas casas eram bem diversas, como orações, refeições comunitárias, glossolalia, leituras de textos, admoestações e profetismo.

Com efeito, Paulo entendia tais casas, com uma conotação mais abrangente, relacionando-a com estruturas políticas presentes na sociedade mais ampla. Assim sendo, denominava-as pelo nome de “Ekklêsia”. No entanto, o movimento cristão primitivo não possuía um descolamento de suas funções políticas. De acordo com Horsley (2004), Paulo não concebia sua “missão” apenas na esfera religiosa, pois ao

empregar termos que colocavam o movimento cristão em direta oposição com o universo linguístico adotado pelos romanos, Paulo e seus companheiros estavam também fazendo política. No entanto, uma política de participação social que, em mesmo a certo isolamento das práticas burocráticas romanas, incidia em termos de projeto de Reino, num claro posicionamento anti-imperial. Nesse sentido, podemos inferir que as Ekklesias de Paulo, funcionavam como uma assembléia política distinta das assembleias oficiais da sociedade mais ampla (1 Ts 1,1; 1Cor 16,1). Em sua escrita, Paulo estabelece junto às Ekklesias uma distinção pautada não nos governantes terrenos - que em sua leitura de mundo apocalíptica, iriam ser exterminados na *parusia* de Cristo - mas sim *em* Cristo. O uso frequente da palavra “*em*” nas cartas de Paulo, reforça às suas comunidades o viés escatológico do seu programa anti-imperial, uma vez que as assembleias oficiais das cidades se reuniam em nome de César Augusto.

Dessa forma, o programa anti-imperial paulino em sua forma itinerante de disseminar um evangelho diferente daquele já conhecido e experimentado pelos romanos, transformava-se em um movimento de dimensões internacionais que propagavam uma sociedade e uma lógica alternativa à ordem imperial romana.

No entanto, é na estruturação interna das casas-igrejas catalisadas por Paulo que reside sua oposição a lógica romana, bem como a construção de códigos normativos que torna suas Ekklesias um sistema apartado do ordenamento social romano. As categorizações que Paulo utiliza em 1 Coríntios (5, 9-10), inserindo posturas comportamentais aos membros, é um bom exemplo que denota em um nível, costumes e modos que eram presentes na sociedade mais ampla e, que não deveriam fazer parte das assembleias localizadas naquela cidade.

Apesar de opor-se a modelagem romana, calcada nos aspectos políticos, sociais, econômicos e culturais, Paulo não pensava que sua comunidade em Corinto deveria se apartar totalmente do “mundo” (1Cor 5, 10<sup>b</sup>). Questões de identidade diante de um mundo fluído pela presença de uma idade áurea respaldada no carisma dos imperadores parecem ter exercido proeminência nas suas comunidades.

Sobre essa questão, Paulo reforça sua oposição ao ordenamento imperial, quando os membros das Ekklêsias, ainda incipientes no novo modo de vida, reproduziam formas de convívio semelhantes às vivenciadas no lado “de fora”, como se pode verificar em Corinto: “Quando alguém de vós tem rixa com outro, como ousa levá-la aos injustos, para ser julgada, e não aos santos? Então não sabeis que os santos julgarão o mundo? (1Cor 6, 1-2). A recorrência a um tribunal gentio, que de acordo com

Paulo, não estaria apto a fazer justiça diante daqueles que eram “santos”, pode ser explicada nas afirmações de Horsley:

[...] a independência e autonomia das assembleias significavam que os membros deviam resolver todas as divergências no âmbito da comunidade e não manter relações com a sociedade dominante, como seria o caso de recorrer aos tribunais estabelecidos. A lei e as cortes do império Romano eram instrumentos de controle social, um interesse escuso da elite abastada e poderosa que agia em seu próprio proveito em detrimento das pessoas de status inferior ao dela (HORSLEY, 2004, p. 242).

Destarte estes aspectos, a crença no Reino escatológico do Deus judaico nas comunidades paulinas, bem como seus ordenamentos, não se mostraram suficientemente capazes de promover a harmonia entre os membros que aderiam o evangelho da cruz pregado por Paulo. Como exemplo, tomamos a primeira carta que Paulo escreve a comunidade cristã de Corinto, onde disputas de lideranças acabaram por provocar a intermediação de Paulo no conflito, como mostrado em 1 Coríntios (1, 10-13<sup>a</sup>):

Eu vos exorto, irmãos, em nome de nosso Senhor Jesus Cristo: guardai a concórdia uns com os outros, de sorte que não haja divisões entre vós; sede estreitamente unidos no mesmo espírito e no mesmo modo de pensar. Com efeito, meus irmãos, pessoas da casa de Cloé me informaram de que existem rixas entre vós. Explico-me: cada um de vós diz: “Eu sou de Paulo!”, ou “Eu sou de Apolo!”, ou “Eu sou de Cefas!”, ou “Eu sou de Cristo!”. Cristo estaria assim dividido?

Percebemos neste texto a existência de outras lideranças que faziam frente a autoridade de Paulo no movimento cristão na cidade de Corinto. Apolo, Cefas e Cristo indicam a fragmentação no interior da casa-igreja nesta cidade. No entanto, o texto em si desta carta propicia questões quanto às causas de querelas em trono da comunidade coríntia. Quem eram os coríntios? Qual seria a posição econômica dos cristãos desta comunidade? Quais impactos sócio-políticos seriam responsáveis pelos conflitos?

Questões como essas podem nos ajudar a conhecer melhor os processos das experiências religiosas no interior do cristianismo primitivo, sendo salutar se envolver nesta análise para compreender a diversidade como dimensão do indivíduo, seja no mundo antigo ou na modernidade, refutando as pretensões ortodoxas de normatizar as experiências humanas.

## **REFERÊNCIAS**

### **FONTE**

**Bíblia de Jerusalém.** Português. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

**BIBLIOGRAFIA:**

CHEVITARESE, André Leonardo. **Cristianismos:** questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do Cristianismo:** o que aconteceu nos anos que se seguiram a execução de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_; REED, Jonathan. **Em busca de Paulo:** como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_; BORG, Marcus. **O primeiro Natal:** o que podemos aprender com o nascimento de Jesus. São Paulo: Paulus, 2004.

ELLIOT, Neil. **Libertando Paulo:** a justiça de Deus e a política do Apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998.

FARIA, Lair Amaro. **“Quem vos ouve, ouve a mim”:** memória e oralidade nos Cristianismos Originários. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

HORSLEY, A. Richard. **Paulo e o império:** religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_; HANSSON, John. **Bandidos, profetas e messias:** movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 2007.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento:** história e literatura do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2

MEEKS, A. Wayne. **Os primeiros cristãos urbanos:** o mundo social do apóstolo Paulo. São Paulo: Paulus, 1992.

MOURA, Wilson. **A escatologia paulina à luz da literatura apocalíptica judaica.** São Luís: Hokemãh, 2007. v. 1.